

LIBRO SEGUNDO

CRISTIANISMO Y EDAD MEDIA

CAPÍTULO PRIMERO

El Antiguo y el Nuevo Testamento.

§ I. EL ANTIGUO TESTAMENTO.—Carácter fundamental y original de la teología mosaica: personalidad divina.—Decálogo: deberes negativos.—Otros deberes: caridad y fraternidad.—Política hebraica: teocracia democrática. Institución de la realeza.—Transformación de las ideas morales. La sinagoga. Hillel el anciano.

§ II. EL NUEVO TESTAMENTO.—MORAL Y POLÍTICA EVANGÉLICA.—Carácter original de la moral evangélica.—El acento cristiano.—Principio de la caridad y principio del derecho.—Caracteres de las doctrinas sociales y políticas del Evangelio.—La riqueza.—El poder.—Las doctrinas evangélicas no son ni democráticas, ni teocráticas.

§ III. LOS APÓSTOLES Y LOS SANTOS PADRES.—La esclavitud y la propiedad: en qué sentido es preciso entender las doctrinas cristianas acerca de estos dos puntos.—Teoría de San Agustín.—Del poder político.—Doctrina de San Pablo y de los Santos Padres.—Un texto de San Crisóstomo.

En tanto que la agotada filosofía antigua, se consumía en impotentes esfuerzos para rejuvenecerse; mientras el estoicismo volvía al seno de la escuela cínica, de donde había nacido y el platonismo degeneraba en una grosera taumaturgia, un gran acontecimiento, espiritual y moral, se realizaba en el mundo: la aparición del cristianismo. En un pueblo, por largo tiempo ignorado y despreciado más tarde, acababa de nacer una doctrina que había de renovar el alma humana y la sociedad. Aunque el objeto de estos estudios sea, ante todo, la historia de las ideas filosó-

ficas y no de las doctrinas religiosas, como la religión está tan estrechamente ligada á la moral y á la política, nos expondríamos á no comprender la historia de la Edad Media y de los tiempos modernos si no estudiásemos en su misma fuente, si no en sus dogmas, á lo menos en sus ideas morales y sociales, una doctrina religiosa que ha producido en el mundo una tan grande y fecunda revolución.

Mas como el cristianismo no es sino la continuación y el desarrollo del mosaismo, á éste tendremos que remontarnos para apreciar cumplidamente la gran renovación moral de que el Evangelio ha sido la señal y la causa. Por esta razón hemos separado el mosaismo de las otras doctrinas orientales, y se separa, en efecto, no sólo por su gran originalidad y superioridad religiosa, sino por el privilegio de haber llegado á ser, al transformarse, la fe común de todo el Occidente y la fuente de nuestra civilización.

Lo más esencial y original de la doctrina de Moisés es la unidad de la personalidad de Dios. La India reconocía un dios único, pero impersonal, que confundía con la naturaleza; Persia se aproximaba mucho más á la unidad de Dios; no obstante admitía dos principios y toda una jerarquía de divinidades inferiores; China sospecha apenas el dogma de Dios, y nos presenta el raro y singular espectáculo de una moral admirable, sin religión. En Judea, al contrario, Dios es el principio, medio y fin de todas las cosas. Separado de la naturaleza, vive, piensa, es libre, crea, legisla y reina como un monarca. Es, por último, un espíritu puro y de él jamás se vió figura ni imagen alguna.

Muchas veces parece que Dios no es en la Biblia más que un Dios nacional y local: se compara con los otros dioses y pone en la balanza sus obras y las de ellos (1): pero en otros muchos lugares declara que es el único Dios y Señor «arriba, en el cielo y abajo, en la tierra y que no hay

(1) *Deuter*, III, 24, IV, 7.

otro» (1). Sin embargo, se presenta ante todo como Dios de los judíos, el que los sacó «de la tierra de Egipto de la casa de la servidumbre» (2), el que los condujo á través del desierto y el que los estableció en la tierra de promisión. Dios está siempre presente en medio de su pueblo (3): él le habla, le reprende y le sostiene. Dios escogió al pueblo judío entre todos los pueblos y recuerda sin cesar el amor que tuvo por sus padres. «Infórmate de los tiempos antiguos que han sido antes de ti... si en algún tiempo ha acaecido una cosa semejante ó jamás se ha entendido que un pueblo oyese la voz de Dios, que le hablaba desde en medio del fuego, como tú lo oíste y viste. Si Dios hizo por venir y tomar para sí una gente de en medio de las naciones con pruebas, señales y portentos, con combate, mano fuerte y brazo tendido, y con visiones espantosas» (4). Por eso el Dios que ha hecho tantos beneficios tiene derecho á ser el Dios celoso, el fuego devorador que castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación (5).

De los diversos atributos de Dios nacen los deberes que la legislación de Moisés impone hacia él. Dios único, no quiere que se adore á otro Dios. Dios inmaterial, prohíbe las imágenes, las figuras, las esculturas; el mayor crimen es el de confundirle con la criatura; de aquí se deriva el horror á la idolatría, que se manifiesta de una manera tan original en la religión mosaica, y que ha mantenido la separación del pueblo judío de los otros pueblos. Dios santo, prohíbe que su nombre sea invocado en vano. Dios creador, ordena que, á su imagen, el hombre descansa el séptimo día y lo consagre á santificar á su autor.

(1) *Deuter*, IV, 39, y VI, 4.

(2) *Idem*, V, 6. *Id.*, VI, 13.

(3) *Idem*, IV, 7.

(4) *Idem*, IV, 32-34.

(5) *Idem*, V, 9.

En los diez mandamientos de su ley hay cuatro consagrados á prescribir los deberes para con Dios: No adorar á otro Dios más que al verdadero, no representarle en imágenes, no jurar su santo nombre en vano, no trabajar el día del sábado. La forma de estas prescripciones es por completo negativa, y lo mismo sucede con los deberes para con el prójimo: No matar, no robar, no fornicar, etc. Cuando se compara el judaísmo con el cristianismo, hay la costumbre de decir que el primero es una religión carnal y exterior y el segundo una religión espiritual; en este sentido dijo San Pablo que la ley es el principio del pecado, es decir, que la ley no ordena más que los actos exteriores, en tanto que la salvación no puede alcanzarse más que con la reforma interior. Mas no hay que olvidar que la ley de Moisés es, ante todo, una ley, es decir, una legislación exterior que, como toda legislación, toma de ordinario la forma prohibitiva; no por eso se ha de creer que la religión de Moisés fuese solamente una religión formal, sin ningún sentimiento interior. Se encuentra en ella con frecuencia este principio, que más tarde llegará á ser el único mandamiento: «Amad á Dios con toda vuestra alma, con todo vuestro corazón, con todas vuestras fuerzas»; no le faltan más que estas últimas palabras: «y á vuestro prójimo como á vosotros mismos». Dios no es sólo el Dios celoso; es también el Dios de misericordia que promete entregarse «al que le buscare de todo corazón y con toda la tribulación de su alma» (1).

No se debe juzgar del espíritu de la moral de Moisés únicamente por los diez mandamientos, que son la ley ó su fundamento y sólo expresan lo estrictamente necesario; pero el sentimiento de una moral más amplia aparece en las leyes particulares. Para el amor de los hombres como para el amor de Dios, el Evangelio, según la palabra de su autor, no ha venido á destruir la ley, sino á cumplirla. En

(1) *Deuter.*, IV, 29-31; VI, 24; VII, XXVIII.

la ley de Moisés existe cierta fraternidad; pero, necesario es decirlo, esta fraternidad es restringida, no se refiere más que á la familia judía y deja fuera al extranjero. Toda unión está prohibida con el extraño, á fin de conservar el culto de Dios en toda su pureza. El espíritu de exclusión, que el sentimiento de su superioridad intelectual inspiraba á los griegos, lo experimentan los judíos en razón de su superioridad religiosa; la ciencia separaba á los griegos de los bárbaros, y el monoteísmo separaba á los judíos de los extranjeros. Sin embargo, excepto en la guerra, los extranjeros son objeto de algunos miramientos; aunque no gozaban de los privilegios de los hermanos de Israel, fuese permitido el prestarles con usura y no les fuera aplicable la remisión septenal de las deudas (1), son con frecuencia nombrados al lado de las viudas y los huérfanos, éstos protegidos y, en cierto modo, favoritos de la ley mosaica (2). El amor hacia los extranjeros se recomienda en nombre de los recuerdos de Egipto, donde los judíos habían sido extranjeros (3).

En cuanto se refiere á los hermanos de Israel, esta legislación tan dura, que pide ojo por ojo y diente por diente, se dulcifica y toma acentos de humanidad que la antigüedad griega y latina sólo encontró en su decadencia. El amor hacia los pobres, la limosna, la prohibición del préstamo usurario, la remisión septenal de las deudas (4), dan testimonio de este sentimiento de caridad y de fraternidad, que, comprendido de una manera más amplia, va á renovar el mundo con el cristianismo. Por lo demás, esta simpatía, esta benevolencia hacia los débiles es característica en las religiones orientales. Al lado de cierta dureza que puede atribuirse á las costumbres de los pueblos y á

(1) *Deuter*, xv, 3; xxiii, 19, 20.

(2) *Idem*, xxiv, 17, 20, 21; xxvii, 19.

(3) *Idem*, x, 19.

(4) *Idem*, xv, 1-12.

la mucha antigüedad de las legislaciones, se encuentra un carácter de bondad y dulzura, raro entre los griegos y los romanos. En todas las religiones orientales la limosna es un deber piadoso, cosa que no sucede en Grecia. Lo que hay de notable, sobre todo en Judea, es, no solamente la ausencia de castas, sino la casi carencia de esclavitud; ésta, en la Judea, era una especie de domesticidad; la facultad en que se dejaba al esclavo de libertarse cada siete años, quita evidentemente á esta condición lo que tiene de más odioso, quiero decir, lo irremediable.

El último carácter que debemos señalar y que es bien conocido, es que la sanción de esta moral es exclusivamente material. Á cada prescripción se añade un motivo interesado, que es siempre la felicidad ó la desdicha temporal. Las amenazas, sobre todo, son espantosas, la exterminación y el castigo de los padres en sus hijos hasta la tercera y cuarta generación. No hay que olvidar, lo repetimos, que nos estamos refiriendo á una legislación civil y política tanto como religiosa; sin embargo, no hay que negar en este punto la superioridad de la moral filosófica de los griegos sobre la moral de los hebreos, y esto bastaría para probar, si fuese necesario demostrarlo, que las doctrinas griegas nada deben á la doctrina hebráica. En Moisés, el deber no se presenta nunca sino como una orden de Dios, como un mandato de su voluntad. En Grecia, en la filosofía de Sócrates y Platón, la justicia se acerca también á Dios; pero se acerca á su esencia y no solamente á su voluntad. Además, la justicia es obligatoria por sí misma; la felicidad la sigue, como la expiación á la injusticia; pero ni la esperanza de la recompensa, ni el temor del castigo deben de determinar la acción. Todas las escuelas griegas, excepto el epicurismo, están de acuerdo para representar lo honrado como deseable por sí mismo. En la ley de Moisés el deber no va nunca sin la promesa ó la amenaza, y todavía más sin una promesa ó una amenaza que no pasa los límites de la vida terrestre. No pretendo decir que los

hebreos no conocieron el dogma de la inmortalidad del alma, pero sí que no se desarrolló entre ellos sino muy tarde y si se encuentra en el *Pentateuco*, es bajo la forma obscura de una vaga expresión poética y figurada (1).

De la religión mosaica se deriva, natural y lógicamente, la política de los hebreos. Esta política, es en un sentido teocrática; pero es su teocracia de una naturaleza muy particular. La autoridad soberana pertenece á Dios, único señor, único monarca y único propietario. Con él es con quien el pueblo había contratado por la intermediación de Moisés, era Dios el que había dado su ley al pueblo y era él á quien se consultaba siempre en las ocasiones importantes, y quien respondía por la voz del soberano pontífice ó de los profetas; pero el gobierno, aunque teocrático, no era sacerdotal, cosa la más original de la política hebraica. Mientras que en la India y en el Egipto, la casta sacerdotal era la sola propietaria, la familia de Moisés, á quien pertenecía el sacerdocio entre los hebreos, había sido excluida del reparto de la tierra de Aarón, y sólo recibió en propiedad ciertas ciudades privilegiadas (2). El sacerdo-

(1) Ad. Franck, *Du droit chez les Nations de l'Orient*, pág. 142: «Sin esta creencia, ¿cómo explicar la prohibición con tanta frecuencia repetida de interrogar á los muertos? ¿Qué significarían estas palabras: haberse reunido con su pueblo, estar reunido á sus antepasados, aplicadas á un hombre que muere como Jacob, lejos de su país y cuyo cuerpo no ha recibido todavía la tierra?» Pero aun cuando se admitiera por estas vagas presunciones que había entre los hebreos una indeterminada creencia en la inmortalidad, como entre los griegos de Homero, resultaría siempre que esta creencia no tendría ningún carácter moral. Moisés no habló nunca de la inmortalidad, y aunque á título de legislador civil no tenía por qué hacerlo, sin embargo, bueno es no olvidar que era al mismo tiempo legislador religioso, hablaba en nombre de Dios mismo, y en esas primeras edades el límite de lo espiritual y de lo temporal no estaba lo bastante fijado para que las recompensas y las penas sobrenaturales no hubiesen encontrado lugar en las prescripciones del legislador si antes hubiesen estado en su pensamiento.

(2) *Deuter.*, XVIII, 1, 2; XIV, 27-29.

cio formaba una familia, puesto que era hereditario; pero no constituía una casta, porque no hay casta sin propiedad. Por esta exclusión de la propiedad territorial, es evidente que faltaba á los levitas un potente medio de acción política, y quedaron reducidos á una función por completo espiritual. Otra consecuencia de esta exclusión es que la familia de Leví, consagrada á las funciones del sacerdocio, se vió obligada á repartirse entre todas las tribus, uniéndolas por un lazo fraternal. Estas tribus, sin cesar inclinadas á romper su unión primitiva, se hallaban unidas por una misma ley, una misma fe y un mismo templo. El sacerdocio era el hormigón de aquella sociedad, su influencia política era considerable, si no hacía las leyes, servía de intermediario entre Dios y el pueblo y dictaba las respuestas que el jefe del pueblo y el pueblo mismo debían ejecutar (1). Tenía también parte del poder judicial en los casos difíciles (2). En cuanto al poder político propiamente dicho, no es fácil determinar exactamente cómo fué organizado entre la época de Moisés y la de los Reyes. Después de Moisés, el gobierno parece que fué patrilcal y democrático, y concentrado solamente en tiempos de crisis, en las manos de un jefe militar inspirado por Dios. Los desórdenes que resultaron de este estado de cosas, condujeron á los hebreos á desear un gobierno monárquico. Lo notable en la institución de la realeza entre los hebreos, es que no debe su origen á la voluntad de Dios. En la India, la creación del rey es una especie de milagro; el rey es una gran divinidad, y el gobierno monárquico, establecido directamente por Dios. No sucede otro tanto en la Biblia. Dios no es el que propone el rey á los hebreos, son ellos los que lo piden. Esta petición desagrada á Dios porque ve en ella el deseo de escapar á su propia autoridad: «Oye la voz del pueblo, dice Dios á Samuel, en todo

(1) *Números*, xxvii, 21.

(2) *Idem*, xvii, 8, 9 y siguientes.

lo que te dice: porque no te han desechado á ti, sino á mí, para que no reine sobre ellos» (1). Antes de concederles su demanda, quiso Dios que los hebreos supiesen cuál era la naturaleza de ese pòder que deseaban con todo su corazón, y he aquí el cuadro que Dios mismo traza del gobierno monárquico: «Y dijo: Este será el derecho del Rey, que ha de mandar sobre vosotros: Tomará vuestros hijos y los pondrá en sus carros, y los hará sus guardias de á caballo, y que corran delante de sus coches..... y los hará Tribunos y Centuriones, y labradores de sus campos, y segadores de sus mieses, y que fabriquen sus armas y sus carros..... Hará también á vuestras hijas sus perfumeras, sus cocineras y panaderas..... Tomará asimismo lo mejor de vuestros campos y viñas y olivares, y lo dará á sus siervos..... y diezmará vuestras mieses y los esquilmos de las viñas, para darlo á sus eunucos y criados..... Tomará también vuestros siervos y siervas, y mozos más robustos y vuestros asnos, y los aplicará á su labor..... Diezmará asimismo vuestros rebaños, y vosotros seréis sus siervos..... y clamaréis aquel día á causá de vuestro rey que os habéis elegido: y no os oirá el Señor en aquel día, porque pedísteis tener un Rey». — El pueblo no quiso dar oídos al discurso de Samnel: «No, dijo, queremos un rey que nos gobierne (2). Es evidente después de estas citas, que sería impropio decir que Dios, según la Escritura, prefiere entre todos el gobierno monárquico; se ve, al contrario, que lo establece de mala gana y para librarse de las importunidades de los hebreos (3). No obstan-

(1) *Reyes*, I, VIII, 7.

(2) *Idem*, *íd.*, 11-19.

(3) *Idem*. Quiero invocar al Señor, y él hará oír el trueno y caer la lluvia para que veáis cuán grande es á sus ojos *el mal que habéis hecho demandando un rey*. (*Los Reyes*, c. XII, 17). Y todo el pueblo temió al Señor, etc., y dijeron á Samuel: Ruega al Señor, tu Dios, en favor de tus servidores á fin de que no muramos *porque hayamos añadido á todos nuestros pecados el pedir un rey.....* ídem, 17. Véase la nota siguiente.

te haber Dios amenazado á su pueblo con un gobierno tiránico, no cumple su amenaza y, en el *Deuteronomio*, prohíbe de antemano al rey todos los excesos que anunció en el libro de *Los Reyes*, como resultado de la monarquía. «Y cuando fuere establecido (el rey), no multiplicará, ni hará volver el pueblo á Egipto, engreído por el número de su caballería..... No tendrá muchas mujeres que le atraigan el corazón, ni sumas inmensas de plata ni de oro..... su corazón no se ensorberá sobre sus hermanos ni se desviará á la diestra, ni á la siniestra» (1).

Al convertirse en monárquico el gobierno de los hebreos, no por eso perdió su carácter teocrático. Por mediación de Samuel, Dios escoge el rey. La consagración y la unción son los signos de esta elección. Cuando Saúl se hace indigno de la corona, Samuel es quien le depone por orden del Señor y elige quien le suceda. Después se ve que la monarquía aspira á ser absoluta. «La palabra del rey es poderosa. ¿Quién puede decirle por qué procedéis así?» Pero el rey nunca es por completo independiente de la voluntad de Dios. Primero, nada puede sobre las cosas sagradas. En el templo no es el rey, sino el gran sacerdote el que ejerce la soberanía, como se prueba con el ejemplo de Osías y Azarías (2). Además, el derecho de Dios jamás prescribe: «Soy yo, dice, el que hace reinar á los reyes y domina á

(1) *Deuter.*, XVII, 16.—En el siguiente pasaje del *Deuteronomio*, que siendo obra de Moisés ha de ser de fecha anterior al libro de *Los Reyes*, parece que Dios instituyó antes la monarquía y la monarquía de derecho divino: «Cuando hayáis entrado en el país de vuestros padres y digáis: eligiremos un rey que nos mande....., estableceréis aquél á quien el Señor, vuestro Dios, haya elegido». ¿Como conciliar estos textos con el pasaje de *Los Reyes* citado antes donde aparece la monarquía como odiosa á Dios y dirigida contra su poder personal? Es probable que el pasaje del *Deuteronomio* sea una interpolación añadida en tiempo de los reyes para autorizar el origen de la realeza y limitar sus excesos.

(2) *Paralipomenos*, XXVI, 16.

los tiranos» (1). Fuera de la Iglesia oficial hubo siempre enviados inmediatos de Dios que, sin otro título que la inspiración divina, cuyos signos, á la verdad, eran difíciles de reconocer, advertían al rey y servían de freno á su ambición (2); se llamaban profetas, especie de oposición popular contra el rey, y que en ocasiones lo era también contra el mismo pueblo. Tales son los principales elementos á que puede reducirse la política de los antiguos hebreos, principios que era interesante recoger, porque más tarde serán invocados con frecuencia, en un sentido ó en otro, por los diversos partidos de la Edad Media.

No entra en nuestro plan seguir los progresos de las ideas morales y el cambio de las instituciones políticas en los libros santos y en las escuelas judías, desde Moisés hasta Jesús. El estudio profundo de estos monumentos nos enseñaría aquí, como en la filosofía antigua, una transformación progresiva de las ideas y de las costumbres, encaminada hacia la moral del espíritu y la fraternidad que caracteriza el cristianismo. Es probado que algunas de las máximas que más admiramos en el Evangelio, procedan de las escuelas judías, y aun de aquella tan desacreditada entre los cristianos y tan considerada entre los judíos, la escuela de los fariseos. La historia de la moral no debe olvidar el nombre del sabio Hillel (3), gloria de la sinagoga, anterior á Jesús, de una generación cuyos viejos coincidieron con la juventud del Crucificado. A Hillel, ó quizá á la tradición, habrá que atribuir esta célebre frase, que ya fué dicha por Confucio: «No hagas á otro lo que no quieras para ti». La vieja y terrible teología de Moisés, se había dulcificado con el tiempo, como se ve por estas palabras de Hillel: «Dios es grande por la misericordia; su justicia debe

(1) *Prov.*, XIII, 15, *Job*, xxxix, 30.

(2) *Paralipomenos*, c. XVI, 7; 6, XVIII, y siguientes.

(3) *Vie de Hillel l'ancien*, por Trénel, director del seminario isrealita de París.

siempre inclinarse hacia la clemencia». Algunas veces la bondad y la beneficencia se manifiestan en Hillel bajo una forma espiritual y atrayente: «¿Con qué palabras hay que manifestar la alegría en presencia de las jóvenes recién casadas? Hay que decir, según él. — He aquí á la novia bella, graciosa y devota. — Pero ¿y si no fuese bella ni graciosa? — ¡Qué importa! dice Hillel, si alguien se encuentra bajo el peso de una desgracia, ¿para qué entristecerle más? Si alguien ha realizado un negocio desventajoso, ¿es caritativo rebajar ante sus ojos el valor de lo que acaba de adquirir?» La moral de estas palabras es que hay que decir á un hombre que su mujer es bonita, aunque sea fea. La sinceridad saldrá, sin duda, un poco ofendida, pero se satisfará la caridad. Hillel no padecía de ese orgullo que se imputa á la escuela de los fariseos: «Aprendamos, decía, á juzgar con indulgencia á los israelitas nuestros hermanos; si todos no son instruídos é inspirados como profetas, todos son hijos, discípulos de ellos».

La sabiduría y sencillez de su moral se manifiestan, sobre todo, en estos pasajes: «Sed discípulos de Aarón, amando la paz y buscándola sin descanso, amando á los hombres y conduciéndolos á la Thora. — Perseguir la celebridad, es entregar su nombre al olvido y al desprecio. — Dejar de acrecentar su ciencia, es disminuirla; rehusar el instruirse es declararse indignos de vivir. — El que se sirve de la ley con miras egoístas, será castigado. — No digas nunca: cuando tenga tiempo estudiaré, porque quizá ese tiempo no te sea concedido. — El ignorante no teme al pecado, el hombre sin luces no alcanzará la verdadera piedad. — La timidez es funesta para quien quiere instruirse; la cólera, para el que enseña. — Las especulaciones ambiciosas no dan la sabiduría. — Donde los hombres faltan, sé hombre tú mismo». De todos estos pasajes resulta evidentemente que Hillel ha sido un moralista de alma noble, sensato y humano, uniendo cierta fineza de espíritu á un admirable buen sentido. Sería hacerse ilusiones tratar de hallar en Hillel argumentos con-

tra la originalidad brillante de la moral de Jesús. Lo que se puede prejuzgar, desde luego, sin conocer los textos; pero en virtud de las leyes ordinarias de la historia, es que la moral de Jesús no está separada de todo lo que precede, por grandes abismos, que no ha caído del cielo por milagro divino y que de ella se pueden encontrar los gérmenes y los antecedentes en los sabios anteriores. Lo mismo le sucedió á Sócrates, que fué precedido y anunciado por los sabios de Grecia.

Pero esto en nada empaña la originalidad de Sócrates, ni la de Jesucristo, porque todo evoluciona en la historia de las ideas y el que resume y condensa en su persona, añadiendo un acento personal, todas las ideas de sus predecesores, es un inventor, digan lo que quieran la erudición y la crítica (1).

§ II.—MORAL Y POLÍTICA EVANGÉLICAS.

Hemos visto al estoicismo luchar, según sus fuerzas, contra el egoísmo social de la antigüedad, esforzándose en elevarse á la idea de la fraternidad humana. Otra doctrina, nacida sin ruido y sin brillo en un rincón del mundo, iba á apoderarse, con un ardor y un entusiasmo sin igual, de esta idea nueva y libertadora, imprimiéndole el sello de su originalidad incontestable. En efecto, si se puede decir con verdad, que la filosofía antigua pudo llegar por sí misma á principios no muy alejados de los principios cristianos, no

(1) Con frecuencia se combate la originalidad de la moral de Jesús, con un espíritu singularmente estrecho. Parece que se tiene siempre ante los ojos un Jesús sobrenatural, al cual hay que rebatir sus pretensiones á la divinidad. Los que tengan el espíritu libre de prejuicios, olvidarán ese fantasma y se encontrarán frente á un Jesús natural é histórico, con tanto derecho para ser un moralista original como Sócrates ó Confucio.

es cierto que el cristianismo no haya aportado nada nuevo y que el progreso moral hubiera podido cumplirse sin su poderosa intervención. La originalidad de las doctrinas no se mide siempre por las fórmulas que las resumen, no hay que atenerse á la letra, sino al espíritu y al acento que la informan. En los filósofos antiguos pueden encontrarse máximas que se parezcan á las máximas del Evangelio; pero ¿dónde encontrar ese acento único, inimitable, ese sabor tan puro, fino y delicado, que nos hace gustar la lectura de los Evangelios? Léase una carta de Séneca, una disertación de Epicteto ó una página de Marco Aurelio, el más cristiano de los estoicos, y se hallará una moral noble, irreprochable, de un gran valor; pero léase después el Sermón de la montaña, y dígase si aquéllo se parece á ésto.

Una de las causas de la originalidad y fuerza de la moral cristiana es el dogma en que se basa: dogma extraordinario que se apodera del alma confundiéndola con la razón, y que colocando en Dios mismo el colmo del amor y el ideal del sacrificio, atrae al hombre hácia una virtud sobrehumana por el ejemplo del Salvador, por la virtud de su sangre divina y por la esperanza de una corona sin premio.

Si algo nos puede dar idea, ó más bien, hacernos sentir la moral cristiana y su singular novedad, es la vida de su fundador, vida sencilla, humilde, bienhechora, paciente; pero, sobre todo, su muerte, muerte única cuyo testimonio está todavía presente en nuestros monumentos, cuadros, casas, y hasta en nuestros adornos y atavíos. No quisiera renovar el célebre paralelo de Rousseau entre Jesús y Sócrates; pero este paralelo es tan sorprendente y demuestra tan bien el genio opuesto de la antigüedad y el cristianismo, que no puedo resistir á la tentación. De ambos lados, un proceso inicuo y una muerte injusta: en la antigüedad, una apología altiva y dulcemente irónica, una cautividad fácil y casi voluntaria, endulzada por la poesía y regocijada por la conversación; el último día, un tranquilo debate acerca de los futuros destinos del alma, y al fin, la muerte acom-

pañada de una sonrisa que se posa en los labios como un sueño, lejos de las lágrimas de la familia y en medio de los consuelos de la amistad. En frente de ese cuadro contemplad ahora esa cena severa y taciturna en que el maestro se da en sacrificio á sus discípulos, aquella noche de angustias y de plegarias en el huerto de las Olivas, aquel beso de traición, aquel montón de injurias, la cruz sangrienta y deshonorosa, el suplicio entre dos ladrones, aquella madre llorosa, la última queja y el último perdón y, en fin, aquel suspiro supremo, tan lenta y dolorosamente exhalado; escena incomparable, la más grande que ha visto el mundo y que Platón parece haber entrevisto como un ensueño.

La Pasión, que es el misterio supremo en el cristianismo, indica que la vida del hombre es una pasión, es decir, un dolor. Mientras que la antigüedad hacía consistir el bien en no sufrir, é invitaba al hombre, ya por la virtud ya por el placer, á huir del dolor; el Evangelio presenta al hombre el dolor como un bien. El dolor se divinizó, en cierto modo, puesto que Dios mismo quiso padecer y morir.

En todas las religiones hay preceptos en favor de los débiles, de los desgraciados y de los oprimidos, pero en el cristianismo parece que toda la moral se ha hecho para ellos. «¡Bienaventurados los que lloran! ¡Bienaventurados los que han hambre y sed de justicia...! ¡Bienaventurados cuando os aborrecieren los hombres y os apartaren de sí y os ultrajaren!» (1). El dolor y la injusticia no son males que haya que rehuir ó soportar, ó cosas indiferentes que no merecen que en ellas se piense: son bienes que hay que buscar, amar y saborear, porque la misma doctrina, que es una doctrina de dolor, es una doctrina de consuelo: «Venid á mí todos los que estáis trabajados y cargados y os aliviaré» (2).

El Evangelio tiene dos clases de consuelos: unos para

(1) *Mateo*, v, 4, 11; *Lucas*, vi, 21, 22.

(2) *Idem*, xi, 28.

desgraciados, los otros para los pecadores: «Los sanos no necesitan de médico, sino los que están enfermos... No he venido á llamar á los justos á penitencia, sino á los pecadores» (1). Y es que Jesús no desdeñaba la sociedad de los que eran despreciados; á éstos precisamente era á los que quería llamar á su lado, porque era de ellos de quienes más esperaba. «En verdad os digo que los Publicanos y las ramerías os irán delante al reino de Dios» (2). A éstos venía él á consolar y purificar, y la humildad del vicio le parecía más cerca de la simplicidad necesaria á la salvación que el orgullo de la virtud.

Repito que lo que hay de nuevo en la moral cristiana, es el acento: gracias á él las palabras de Cristo penetraban hasta lo más profundo de las almas groseras y las renovaban; sabía hablar á los miserables, ya del cuerpo, ya del alma; tenía frases exquisitas, confortantes, consoladoras: «Traed mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que manso soy, y humilde de corazón: y hallaréis reposo para vuestras almas... Porque mi yugo suave es, y mi carga ligera» (3). «Y todo el que diere á beber á uno de aquellos pequeñitos un vaso de agua fría, tan solamente en nombre de discípulo, en verdad os digo, que no perderá su galardón» (4). La indulgencia de corazón no encontrará jamás palabra más pura y más bella que esta: «El que entre vosotros esté sin pecado tire contra ella la piedra el primero» (5). La inocencia, el candor, la sencillez, no pueden ser recomendadas de una manera más enternecedora: «En verdad os digo, que si no os volviéreis é hiciéreis como niños, no entraréis en el reino de los cielos» (6). El olvido de sí mismo en la

(1) *Lucas*, v, 31, 32.

(2) *Mateo*, XXI, 31.

(3) *Idem*, XI, 29, 30.

(4) *Idem*, x, 42. *Marcos*, c. IX, 40.

(5) *Juan*, VIII, 7.

(6) *Mateo*, VI, 3.

caridad, el secreto en la piedad ¿han podido inspirar palabras más hermosas que éstas?: «Mas tú, cuando hagas limosna, no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha (1). Y cuando ayuneis, no os pongais tristes como los hipócritas. Porque desfiguran sus rostros para hacer ver á los hombres que ayunan... Mas tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lava tu cara» (2). ¡Qué sabiduría en esta frase admirable!: «Y así no andéis cuidadosos por el día de mañana. Porque el día de mañana á sí mismo se traerá su cuidado. Le basta al día su propio afán» (3). Estas palabras no recomiendan la ociosidad, sino la quietud en el trabajo, puede hacerse mal uso de ellas recomendando la hipocresía mendicante y perezosa; pero bien entendidas, expresan la confianza y la seguridad del alma que se da á Dios. ¡Qué decir de estas palabras en que el perdón ha encontrado su expresión más patética y desgarradora!: «Dios mío, perdónalos, porque no saben lo que hacen». ¿Olvidaremos esta sublime oración, la más pura que puede haber en ninguna doctrina y tan hermosa que puede convenir á todos los hombres sin distinción de creencias? ¿Qué decir, por último, de la parábola del hijo pródigo, de la del buen Samaritano, de la del Publicano y del Fariseo, y tantas otras que, de siglo en siglo, han servido de alimento á las almas populares y los corazones sencillos, mientras que los bellos escritos de los filósofos quedaban reservados como un privilegio de las altas inteligencias?

El espíritu de la moral cristiana pide al hombre cuanto pedirle puede, exige el mayor esfuerzo de desinterés, sacrificio y olvido de sí mismo que el hombre puede no ya ejecutar, sino concebir. Es la más grande moral que ha existido. Tratad de concebir una obligación moral que no haya sido prevista en los principios del Evangelio ó pretender añá-

(1) *Mateo*, VI, 16, 17.

(2) *Idem*, VI, 34.

(3) *Idem*, VI, 34.

dirle una prescripción nueva y no lo lograréis. Se puede decir que el Evangelio pide demasiado al hombre; pero no que se olvida de pedirle nada de lo que el hombre puede dar. No sucede con el Evangelio lo que con el estoicismo, que exigía demasiado por un lado y muy poco por otro. El Evangelio nos impone todo el amor de Dios, todo el amor de los hombres, todo el valor, toda la paciencia, toda la castidad, toda la modestia y humildad; en una palabra, la total perfección que se puede soñar para el hombre, y no para un hombre que no haya jamás existido ni exista jamás, sino para el hombre verdadero, tal como lo ha formado la naturaleza. Esta doctrina me parece contener la más perfecta idea de la virtud humana y no adivino qué progreso pudiera añadirse á una tal moral, á la condición de que no se busque otra cosa que una moral, es decir, una doctrina del deber.

Una objeción se hace contra esta admirable moral, y es que al presentar la idea del deber en su total perfección, parece sacrificar ó descuidar el principio del derecho que concede demasiado á la virtud, y no lo bastante á la naturaleza. Digamos unas cuantas palabras acerca de esto.

El principio supremo de la moral cristiana y evangélica, es el amor ó la caridad. No es posible poner en duda que este principio bien entendido y aplicado en toda su extensión no basta por completo para resolver todos los problemas de la vida moral y social. Si, por ejemplo, yo hago bien á los hombres por amor hacia ellos, es enteramente inútil que me adviertan que no debo hacerles mal; porque lo primero contiene lo segundo, y si hago lo más, claro está que haré también lo menos. De igual manera, si es por amor á los hombres por lo que no les hago mal, inútil es también que me adviertan que no se lo haga, aunque no los amara. En otros términos, si estoy dispuesto á cumplir mi deber é ir quizá mucho más allá, me es indiferente saber que los demás hombres tienen derechos, puesto que quiero hacer por ellos mucho más de lo

que tengan derecho á exigirme. Suponed ahora, que todos los hombres, sin excepción, estén animados de los mismos sentimientos ¿no es evidente que si todos hacen los unos por los otros lo que pueden hacer, no tienen necesidad de oponerse un derecho celoso, puesto que el derecho no es más que una defensa y la defensa es superflua entre personas que se aman? En una palabra, la caridad perfecta devora al derecho (1). No quiere decir esto que el derecho deje de existir, sino que deja de estar en potencia. Tal es

(1) Un crítico de los más benévolos y esclarecidos, M. Adolfo Franck, ha combatido este pensamiento, entendiéndolo como si yo hubiese querido decir que la caridad suprime el derecho, lo que, en modo alguno, quise decir. Dije, y en ello me mantengo, que si la caridad fuese perfecta é inteligente, haría inútil el derecho. Por ejemplo, dos amigos unidos por la más tierna amistad, tienen derechos, el uno con respecto al otro, como el derecho de propiedad; pero si el uno no piensa en hacer uso de ese derecho para defenderse contra el otro, ni este otro piensa en respetarlo, el derecho es perfectamente inútil. El hecho solo de invocar un derecho entre personas que se aman, es ya casi una injuria. Una mujer cuyo marido se abstuviese de pegarla únicamente porque la mujer goza del derecho de no ser maltratada, podría darse por ofendida. El amor se eleva muy por encima del dominio del derecho; lo absorbe sin destruirlo, bien entendido que ha de ser á condición de no ir contra él. Por lo demás, el pensamiento criticado es un pensamiento de Aristóteles: Φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης. Otro crítico, igualmente benévolo, M. D. Nisard, me hace una objeción en sentido contrario: se admira de verme decir, que el cristianismo no ha concedido la suficiente importancia á la idea del derecho. Me parece que esta verdad se desprende muy evidentemente de todo lo que digo más adelante acerca de la propiedad, la esclavitud y la libertad de conciencia. Claro está que la idea del derecho se halla implícitamente en el cristianismo, como la idea de caridad se halla implícitamente en la moral de Sócrates ó de Platón; *nil sub sole novum*; pero, en la historia de las ideas es su desarrollo lo que constituye la invención, y desde este punto de vista es difícil negar que la idea del derecho es descubrimiento de los tiempos modernos y en particular del siglo XVIII.

el ideal de la sociedad cristiana, ideal que es, sin duda alguna, el más puro y elevado que jamás concibió ninguna doctrina filosófica y religiosa. Superior en esto el cristianismo á todas las doctrinas modernas de reforma y emancipación, ha penetrado hasta el más profundo principio de acción de que es capaz la humana naturaleza; el cristianismo ha despertado este principio en la conciencia, y ha obtenido de él los efectos más admirables. Por muy prevenidos en contra que se esté hacia esta doctrina, sería necesario cerrar voluntariamente los ojos á la evidencia para negar que aun hoy, hallándonos tan lejos de su origen y de su primitivo fervor; el cristianismo engendra todavía milagros de caridad y desinterés.

Examinemos ahora las dificultades con que tropieza este ideal en su aplicación. Como está muy por encima de la naturaleza humana, sucede que no es práctico en rigor sino para algunas almas privilegiadas ó bien en ciertos momentos de fervor. La verdadera piedad es sumamente rara y la verdadera caridad no lo es menos. Pero como demandando á los hombres hacer por sus hermanos todo lo que sea posible no se les aplica precisamente lo que á cada uno se le deba, y esta falta de certeza sobre los límites del derecho es bastante favorable á la falta de severidad en la interpretación del deber. Añadid que el deber de caridad es absoluto y prescribe á los que sufren que amen á quienes les persiguen y causan sufrimiento. Porque tened en cuenta que entre los dos preceptos: hacer el bien y soportar el mal, el segundo es mucho más fácil de aplicar que el primero, porque la mayor parte de las veces se apoya en la necesidad misma, mientras que es necesario más esfuerzo para hacer el bien. Suponed ahora que entre los fuertes y los débiles la paciencia esté de parte de los segundos y no la caridad de parte de los primeros, ¿no veis entonces surgir de esta desigualdad una cruel é irremediable opresión?

Esto es lo que sucedía, por ejemplo, en la Edad Media.

Los príncipes cristianos se hallaban rodeados de una sociedad bárbara en que la fuerza lo era todo y no podían obtener, por tanto, sino efectos parciales é incompletos. En el caos que produciría el choque y conflicto de razas vencidas y razas victoriosas, la violencia individual tuvo que tener una gran participación en las relaciones de los hombres; que una sociedad se forma como ella puede; la fuerza tuvo allí la parte mejor, como sucede siempre; los débiles se tuvieron por muy contentos con someterse y acogerse á los hombres representantes de la fuerza, y un poder artificial les encadenó con ellos, y así se constituyó lo que se llama sociedad feudal. El cristianismo se acomodó bien que mal á esta falsa sociedad; él suavizó los males, estableció y fortificó algunas grandes virtudes, pero no corrigió la radical injusticia.

De allí vino que los tiempos modernos se revelaran invocando una idea del todo diferente de la idea cristiana: la idea del derecho; esto no quiere decir que las dos ideas sean contrarias la una á la otra, sino muy diferentes. Cristianamente yo debo soportar la injusticia y resignarme; en derecho, no. Cristiana y religiosamente yo debo amar á mis perseguidores; en derecho debo defenderme y oponer la fuerza á su violencia, contrastes que se concilian difícilmente con el principio del amor. Sin duda la idea cristiana es más alta y divina que la idea del derecho; pero éste es indispensable para mantener el orden en la sociedad é impedir que los unos abusen del candor y la caridad de los otros.

La confusión de las dos ideas, «caridad cristiana» é «ideas filosóficas del derecho», es la que ha cambiado en nuestros días el verdadero carácter del cristianismo y ha hecho que se le atribuya un sentido político y social que nunca tuvo en su origen. Nada más contrario al buen sentido que considerar á Jesucristo como una especie de reformador filántropo y socialista. Él nunca quiso realizar sino una reforma: el mejoramiento de las almas.

La única sociedad en que pensó fué la sociedad celeste, que consideró como el anverso de la terrena. La riqueza y el poder que aseguran la superioridad en la tierra son, por el contrario, para obtener el cielo un gran impedimento. Por esto le decía á los ricos: «¡Desgraciados de vosotros, ricos, que tenéis vuestro consuelo...! ¡Desgraciados de vosotros que estáis satisfechos, porque habréis de padecer hambre!» (1). Por lo mismo dijo que los ricos entrarían difícilmente en el reino de los cielos (2), indicando que este reino pertenece á los pobres de espíritu, es decir, á los que soportan la pobreza religiosamente. Y lo mismo que con la riqueza, sucede con el poder: «Los príncipes dominan las naciones; no sucederá así entre vosotros». «También promete que los primeros serán los últimos, y los últimos los primeros» (3). Pero semejante transformación no tendrá lugar en el reino de los cielos; donde se puede realizar es aquí abajo, á condición de que los grandes se hagan voluntariamente pequeños, sin que los pequeños aspiren á ser grandes: La igualdad cristiana es una igualdad moral, religiosa, voluntaria, y no social y política.

Y no es menos cierto que Jesús, que no tuvo ningún carácter de reformador político, no manifestó nunca pretensiones respecto á ser dominador ni rey. En esto ha consistido la ceguera de los judíos, su error ha estado en no reconocer al Mesías, el cual no se acompañó jamás de signo alguno propio de la realeza. Es de todo punto cierto que Jesucristo no reclamó la dominación terrenal ni para él ni para sus discípulos. Él mismo dijo: «No he venido para ser servido, sino para servir» (4), y luego añadió: «Mi reino no es de este mundo» (5). Todos los textos que en la Edad Me-

(1) *Lucas*, VI, 24, 25.

(2) *Marcos*, X, 23.

(3) *Mateo*, XX, 25, 27; *Lucas*, XXII, 25, 27.

(4) *Idem*, XVIII, 28.

(5) *Juan*, XVIII, 36.

dia han sido interpretados en el sentido de la dominación eclesiástica, sólo han tenido un sentido religioso y espiritual. «Apacenta mis ovejas», dijo á San Pedro, entendiendo, sin duda, por esto: alimentales con la palabra. Cuando él dijo: «Todo lo que vosotros atárais en la tierra, será atado en el cielo; todo lo que desatárais en la tierra será desatado en el cielo» (1), no quiso hablar, evidentemente, más que de la remisión de los pecados, y no de la dispensa del juramento de fidelidad respecto al poder terrenal. En estas palabras: «Id, enseñad á las naciones y bautizarlas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»; instituyó el sacerdocio y la predicación, pero no dió ningún poder moral á sus discípulos. En cuanto á él, rechazó toda función que tuviera relación con los intereses de la vida. Habiéndole dicho uno de sus discípulos si debía repartir sus bienes con su hermano, Jesús le contestó: «¿Quién me ha dado juzgar de vosotros ni autoridad para haceros vuestra partición?» (2). En fin, en el pasaje más célebre, y citado con más frecuencia, Jesús hizo la separación de poderes diciendo: «Dad al César lo que es del César, y á Dios lo que es de Dios» (3). Es verdad que en términos tan generales la cuestión queda sin resolver, pues que se tratará siempre de saber qué es del César y qué de Dios. Pero el principio se determina por la aplicación particular que de él se hace; así, pues, ¿de qué se trata en este caso? De pagar el tributo. Luego el tributo es lo que se debe al César, y siendo el tributo signo de sumisión civil, resulta que César es el verdadero jefe de la comunidad civil, es decir, del Estado. De modo que, así, Jesucristo ha separado el reino de Dios del Estado, y no ha querido que aquél domine sobre éste.

Se pueden, pues, rechazar como falsas las dos tesis sos-

(1) *Mateo*, XVIII, 18.

(2) *Luc.*, XII, 14.

(3) *Mat.*, XXII, 17 y 21; *Lucas*, XX, 22, 25; *Marcos*, XII, 14, 17.

tenidas en diversas épocas y desde diferentes puntos de vista: la primera, que el cristianismo es una doctrina de emancipación social y política, que es favorable á los pueblos y contra los reyes, y que pone á la fuerza al servicio del derecho; la segunda, que la Iglesia es superior al Estado, que éste la debe obediencia y homenaje, y que el jefe de la Iglesia es el jefe del mundo. Estas dos doctrinas son contrarias á la letra y al espíritu del Evangelio. Este no es ni democrático ni teocrático, no prescribe ni la revolución ni la dominación.

Es cierto que introduciendo un reino de Dios entre los del mundo, el cristianismo provoca la cuestión de saber cómo estos dos reinos podrán unirse, entenderse y limitarse recíprocamente. Pero esta cuestión apenas está indicada en el Evangelio; es problema peculiar de la Edad Media y de los tiempos modernos.

§ III.—LOS APÓSTOLES Y LOS SANTOS PADRES.

El principio del cristianismo fué el amor ó la caridad. Se pueden distinguir dos formas y dos aspectos en ella: de una parte, la caridad contemplativa, aquella que se complace en gozar las delicias de la meditación y la plegaria; de otra, una caridad activa, enérgica, inflamada de ardor de proselitismo. Teniendo en cuenta que los dos apóstoles San Juan, retirado en la soledad de Patmos, saboreó los misterios de la unión del Verbo con su Padre y con la naturaleza humana, y reprodujo en su alma los acentos más enérgicos y más suaves del amor evangélico, y San Pablo, yendo á la conquista del mundo antiguo, llevó la nueva palabra á Atenas y á Roma, y mereció el nombre de Apóstol de los gentiles, se puede afirmar que ha sido éste y no aquél el fundador del cristianismo, estableciéndole en el

corazón mismo de la civilización antigua (1). El principio debido al cristianismo, ha sido el amor ó la caridad. Jesús ha expresado este principio bajo la forma más exquisita, y sobre todo, le ha hecho sentir en sus explicaciones. San Pablo ha expresado el principio mismo con una elocuencia sublime: «Aunque yo hablare todas las lenguas de los hombres y de todos los tiempos, si yo no tuviese caridad no sería sino un metal sonoro, un símbolo resonante.—Aunque yo tuviese el don de la profecía, penetrare todos los misterios y poseyere todas las ciencias; aunque tuviese la fe que transporta las montañas, sino tengo caridad no soy nada.—La caridad es paciencia y beneficencia; no es iracunda ni temeraria ni se exalta jamás.—Ella lo sufre todo, lo cree todo, lo espera todo y todo lo soporta» (2).

El principio del amor á los hombres y de la caridad entraña, como legítima consecuencia, la doctrina de la igualdad de los hombres y de la unidad de la raza humana. Es San Pablo quien ha expresado estas dos doctrinas con mayor energía y precisión. «Hay muchos miembros, dijo él, pero todos no forman sino un solo cuerpo» (3); imagen semejante á la de Platón en la *República*, con esta doble diferencia: que Platón se expresa por la unidad del Estado y que de esta unidad excluye las clases miserables é inferiores, mientras que San Pablo habla de la unidad del género

(1) A todo el mundo le ha admirado ver al moderno historiador de San Pablo, M. Ernesto Renán, preferir el tierno y contemplativo Apóstol de Patmos, al enérgico y ardiente organizador del cristianismo naciente. Este es el eterno proceso entre la vida activa y la vida contemplativa, proceso que no será jamás bien determinado, y que cada uno juzga según su propio humor. Solamente nos es permitido demandar aquí, si Pablo, no tuvo un sentimiento respecto á la divinidad, tan profundo como Juan, y juntamente con él un sentimiento de la realidad que aquél no tuvo nunca.

(2) *Corint, XIII.*

(3) *I. Corint, XII, 12.*

humano y no excluye á nadie. «No hay ya, dice, ni gentil ni judío; ni circunciso ni incircunciso; ni bárbaro ni escita; ni esclavo ni libre, sino que Jesucristo se halla en todos» (1). Es inútil insistir sobre esta gran doctrina de la fraternidad humana que tan incontestablemente es una doctrina cristiana (2). Pero un punto delicado que merece estudiarse muy detenidamente y en el cual se encuentra una aplicación muy clara de las observaciones que hacemos más arriba sobre el genio de la moral cristiana, es la cuestión de la esclavitud.

Hay aquí, según creo, alguna exageración en las opiniones corrientes. Es el cristianismo, se dice, quien ha destruído la esclavitud, y, sin embargo, ésta subsistió en los países cristianos. Se les reprocha á los filósofos paganos, tales como Séneca, Epicteto y otros, no haber sostenido sino doctrinas abstractas sin consecuencias prácticas, y al mismo tiempo se hace honor á los Apóstoles por no haber llegado hasta consecuencias de aquella índole. ¿Cuál es, en efecto, la doctrina de San Pablo, San Pedro y todos los Apóstoles, en fin? Que desde un principio Jesucristo no admitía la esclavitud, sino que todos los hombres son libres é iguales, y en seguida que el esclavo debe obedecer á su señor y el señor ser dulce respecto á su esclavo (3). De modo que aunque no acoja la esclavitud en sus doctrinas Jesucristo, San Pablo y demás apóstoles no niegan que pueda haberla sobre la tierra. Lejos de mí el reprochar á los apóstoles no haber proclamado la necesidad inmediata de dar libertad á los esclavos; pero sí sostengo que la cuestión la dejaron exactamente lo mismo que la tenían los filósofos del tiempo de ellos y anteriores. Séneca, verdaderamente no proclamó sino la igualdad moral de los

(1) *Colos.*, III, 11.

(2) En el sentido que ya hemos dicho que una doctrina puede ser considerada como propia de una escuela ó una iglesia.

(3) *Efes.*, VI, 5, 6, 9.

hombres y no la civil; pero San Pablo tampoco habla más que de la igualdad en Jesucristo. Séneca aconseja que el señor se conduzca con su esclavo como quisiera que se condujesen con él (1). ¿No es esto decir, como San Pablo y San Pedro, que el dueño del esclavo se conduzca con él dulcemente? La superioridad del cristianismo sobre el estoicismo en esta cuestión es únicamente la superioridad misma del espíritu cristiano, es decir, de esta inspiración fervorosa de caridad inflamada por el sentimiento religioso que obtiene más fácilmente el mismo resultado demandado por aquéllos, á saber: la humanidad en el ánimo de los señores respecto á sus esclavos. Si se nos permite hacer una objeción, diremos que la doctrina de los apóstoles y de los Santos Padres sobre la esclavitud es la misma que la que sostuvieron sobre la propiedad. ¿Ha negado el cristianismo la propiedad acaso? No; el mismo Jesucristo dice: «Si queréis ser perfectos, vended vuestros bienes y dadlos á los pobres» (2). También vemos en los primeros tiempos del fervor cristiano la comunidad de bienes entre todos los fieles (3), y esta comunidad persistió hasta el tiempo de los apologistas. San Justino dice: «Nosotros aportamos cuanto poseemos y lo repartimos con los indigentes» (4). Asimismo dice Tertuliano: «Todo es común entre nosotros, menos las mujeres» (5). La riqueza no ha sido jamás aprobada en los primeros tiempos del cristianismo. Ella inspiró á San Jaime palabras violentas, en las cuales hay que reconocer el reflejo de un sentimiento popular revolucionario bastante opuesto al espíritu evangélico (6). La doctrina de los padres de la iglesia es uniforme y constante respecto á

(1) Sén., *Ep. ad Lucil*, 73.

(2) Mat., XIX, 20 y 23.

(3) Act., II, 44, 45; IV, 32 y sigs.

(4) Just., *Apolog.*, I, 14.

(5) Tertul., *Apolog.*, c. 39.

(6) Véase Jam., I, 9, 10, 11; II, 1, 5, 6; V, 1, 2, 399.

la propiedad: el rico no es más que el dispensador de bienes entre los pobres. Todo lo que poseemos es de Dios, y nada puede llamarse mío ni tuyo. Algunos de ellos llevan muy lejos sus principios respecto á este punto. «La tierra, dice San Ambrosio, ha sido dada en común á ricos y pobres, ¿por qué, pues, ¡oh! ricos, os arrogáis su propiedad para vosotros solos?» (1) Y en otro pasaje más importante todavía, porque ha sido sacado de un tratado filosófico, el mismo San Ambrosio niega expresamente el derecho de propiedad. «La naturaleza, dice, ha puesto en común todas las cosas para el uso de todos..... La naturaleza ha creado el derecho común. *La usurpación ha hecho el derecho privado*» (2). Apesar de estas áridas palabras, apesar del consejo dado por Jesucristo al rico de venderlo todo y darlo todo, apesar de la primera comunidad de los apóstoles, se dice que el cristianismo ha condenado la propiedad; pero, ¿es justo decirlo? Sin duda que no. El cristianismo ha considerado como la perfección del creyente privarse aun de lo suyo. Ha propuesto un ideal del cual los hombres pueden aprovecharse por su libre voluntad; no ha dicho que sea una injusticia conservar los bienes. San Pedro mismo reconoce expresamente el derecho de propiedad en el pasaje de las Actas de los apóstoles, en que se ve que Ananía y su mujer son condenados á muerte por haber reservado y ocultado una parte de sus bienes; pero no es por tal reserva por lo que se les acusa, sino por haber mentido. «¿No hubieran continuado siendo vuestros (los bienes) si hubiérais querido guardarlos? Y después de haberlos vendido, ¿no érais dueños de su precio» (3)? La comunidad era, pues, voluntaria y no obligatoria. Los Padres dicen todos expresamente que la riqueza y la pobreza han sido

(1) Ambr., *De Nab., Israelita*, c. I, 2.

(2) Idem, *De Ofic.*, l. I, c. XXVIII.

(3) *Act.*, v, 4.

establecidas para dar á los ricos ocasión de ser liberales y á los pobres de ser pacientes.

¿Qué debemos deducir de estos pasajes? ¿Que en el espíritu del cristianismo no hay ni ricos, ni pobres; ni mío, ni tuyo; que en la perfección cristiana todo es de todos, y que la propiedad es legítima y de derecho humano? ¿No es en el mismo sentido como los Padres han condenado la esclavitud por contraria á la ley divina, pero respetándola como conforme á la ley humana? «Las leyes del mundo, dice San Crisóstomo, reconocen dos razas, pero la ley común de Dios, no: porque Dios reparte el bien á todos y abre á todos el cielo indistintamente (1). Luego él no ha dudado que no hay esclavos de derecho divino, pero sí de derecho humano. ¿Y los jurisconsultos estoicos proclamando que la servidumbre es un estado contra naturaleza, no obstante ser mantenido en la ley, no sostienen una doctrina de todo punto semejante? Los Santos Padres abundan en pasajes contrarios á la esclavitud, pero asimismo hemos visto un gran número de textos contrarios á la propiedad. ¿Se concluirá de aquí que el cristianismo ha destruido la propiedad? Hay más: los Padres, combatiendo la esclavitud, recomendando á los señores la humanidad y la caridad con el esclavo, la preconizan por otro lado como favorable á la paciencia y la humildad de quienes la sufren: «*La servidumbre es un don de Dios*, dice San Ambrosio. Por esto se distingue el pueblo cristiano; que aquél que quiera ser el primero, sea vuestro servidor» (2). Para ensalzar la esclavitud se muestra á Moisés expuesto, á José vendido, á Jesucristo crucificado, y por tales ejemplos la esclavitud resulta ennoblecida y no hay razón para llorar la injusticia de hallarse sometidos á semejante condición (3). Tam-

(1) Crisos *Ep. ad. efes.* VII, 5, 8, Homil. XXI, 2.

(2) Ambr. *de Paradis.* XIV, §, 72.

(3) Wayón, *Histoire, de l'esclavage*, t. III part. III, c. VIII, página 325.

poco vacila San Crisóstomo no en obtener esta consecuencia: que la esclavitud es un bien por ser para el cristianismo una ocasión para probarse y merecer. ¿Por qué, dice el Apóstol, ha dejado subsistir la esclavitud? Á fin de enseñaros la excelencia de la libertad; pues que si es grande y digno de admiración conservar en la hornaza los cuerpos de tres niños sin dañarles, hay todavía más grandeza y maravilla, no en suprimir la esclavitud, sino en mostrar la libertad en su seno»... «Por esto el Apóstol ordena permanecer esclavos. Si el cristiano pudiera permanecer en la esclavitud, daría á los gentiles una gran ocasión de atacar la debilidad de nuestra religión, mientras que, por el contrario, ellos admirarán su fuerza si ven que los cristianos no sufren en la esclavitud» (1)... «Los esclavos cristianos no demandan la liberación á sus señores, porque la autoridad apostólica ordena á los esclavos permanecer sumisos á sus señores para que el nombre de Dios no sea blasfemado» (2).

He aquí, en fin, un pasaje de Lactancio, que prueba de una manera terminante la identidad de las doctrinas cristianas primitivas sobre la propiedad y sobre la esclavitud: «Dios que ha hecho á los hombres, ha querido que fuesen todos iguales. Como ha distribuído por igual su luz, ha dado á todos la virtud y la equidad. Ante Dios no hay ni esclavo ni señor, pues que siendo Él nuestro padre común, nosotros somos todos libres. Ante Dios no hay más pobre que aquél á quien falta justicia, ni más rico que quien esté colmado de virtud». Lo que ha causado, según Lactancio, la ruina del imperio romano, ha sido el exceso de desigualdad de condiciones entre sus súbditos. «Sin igualdad no hay patria». Pero ¿de qué igualdad quiere hablarnos? de la igualdad del rico y del pobre, al mismo tiempo que de la del señor y el esclavo. «¿No hay nada que distinga? Nada,

(1) Cris. *Genes. Serm.* v. 1, cf. ep. I, ad Corint. Homil XIX, 4.

(2) Aug. *Quaest. in Exod.* LXXVII.

y si nosotros nos llamamos hermanos es porque nos creemos iguales. Porque no medimos los bienes humanos por el cuerpo, si no por el espíritu; y, cualquiera que sea la diversidad de condiciones corporales, no tenemos esclavos, sino hermanos en espíritu ó compañeros de servidumbre respecto á una misma religión» (1).

Así, los Padres de la Iglesia han considerado de igual modo al esclavo y á su dueño; son dos cosas que no deben aparecer, por supuesto, en el estado de ignorancia del hombre como en el estado perfecto; pero que pueden ser y son, permitidas en el estado en que se hallan los hombres hoy. Se aconseja al rico abandonar sus riquezas y á los dueños libertar á sus esclavos; pero se aconseja á los pobres la paciencia y á los esclavos la docilidad; de modo que la distinción de señores y esclavos no es considerada por San Pablo y los demás apóstoles, como menos justa que la de rico y pobre; y la igualdad social no debe entenderse en otro sentido que la doctrina de la comunidad. Es verdad que en Jesucristo no posee nadie nada suyo. En el mundo la esclavitud y la propiedad son admitidas como un hecho legítimo. Sin duda el cristianismo ha libertado muchos esclavos; pero lo mismo que fundó los hospitales: á nombre de la caridad y no del derecho. Distinción sin la cual no se comprende cómo los más grandes doctores cristianos como San Agustín, Santo Tomás y Bossuet, han reconocido la justicia de la esclavitud.

Quando la sociedad cristiana se fué extendiendo, fué de más en más necesario acomodarse á las condiciones de la sociedad civil, y disminuir un tanto los entusiasmos de los primeros tiempos. Asimismo vemos á San Clemente de Alejandría, procurar suavizar las palabras fuertes del Evangelio sobre los ricos, y á San Agustín establecer expresamente la propiedad y la esclavitud, la primera, sobre el derecho civil; la segunda, sobre la ley del pecado.

(1) Lactan. *Inst. crist.*, l. V, c. XIV, XV.

Clemente de Alejandría en su tratado. *¿Puede salvarse algún rico?* Procura determinar el sentido de esta frase evangélica: «Que jamás un rico entrará en el reino de los cielos;» y de este pasaje: «Vende lo que posees y da su precio á los pobres». Estas palabras tomadas al pie de la letra, inquietan á los ricos. San Clemente sustituye al sentido literal de las mismas el figurado; al abandono de las riquezas sustituye el menosprecio de las riquezas «¿Cómo es necesario entender estas palabras: *vende lo que posees?* ¿Acaso es decir que sea necesario desprenderse de todas las riquezas, y renunciar á su precio? No; pero sí arrojar del espíritu los vanos juicios sobre las riquezas, el amor desenfrenado al oro, los estímulos de la avaricia, las inquietudes del siglo..... No es tan gran cosa carecer de riquezas. Ya otras veces, aquéllos que están desprovistos de todo medio de existencia, que salen á mendigar á los caminos, ignorantes de Dios y su justicia, no serán los más felices y los más religiosos de los hombres. No es cosa nueva la de renunciar á las riquezas y caer en la indigencia voluntariamente: mucho antes de la venida del Salvador lo habían hecho así, á fin de entregarse al estudio de las obras de una sabiduría muerta ó á fin de obtener, por una vana jactancia, renombre de sabios, Anaxágoras, Demócrito y Crates». Se puede afirmar que muchos antiguos dieron el ejemplo de sacrificar y repartir sus riquezas, y asimismo hay que reconocer que muchos dieron el ejemplo y los preceptos del desprecio de la riqueza, y hay que reducir las enseñanzas de Cristo respecto á la cuestión, á los términos de haber sido uno de tantos. Cuando Jesucristo dice al rico que venda sus bienes, no solo le manda renunciar al amor de la riqueza, sino á la riqueza misma. Por tanto, se ve que San Clemente lo que hace, es acomodarse con las necesidades humanas. Nada más razonable que los principios siguientes, pero nada más opuesto al entusiasmo apostólico: «¿No es mejor, dice, que conservando cada cuál una riqueza mediana evite para sí la adversidad y pueda

socorrer á los necesitados? ¿Qué partición puede haber entre los hombres si hay algunos que nada tienen? ¿No es contradictorio que no pudiendo llenarse los deberes de la caridad sin dinero, al mismo tiempo se nos ordene separarnos de toda riqueza? ¿No es esto decirnos á una misma vez dad y no dad, alimentad y no alimentad, partid y no partid, lo cual es extravagante. San Clemente se expresa en estos términos: «Puesto que las riquezas no son por sí mismas ni buenas ni malas, no hay necesidad de aborrecerlas.... Cuando se nos ordena renunciar á toda riqueza y vender todos nuestros bienes, es necesario entender que tales órdenes se refieren á las voces de las pasiones y de los malos sentimientos de nuestro espíritu». Esta doctrina, templada y prudente, ha sido la que al fin se ha impuesto en la Iglesia, la cual ha cesado de condenar la riqueza y de exigir de los hombres un reparto imposible; ha consentido que cada cuál guarde para sí sus bienes, y se ha conformado con demandar lo superfluo para los pobres. Manifestación de condescendencia que el cristianismo triunfante ha tenido que hacer en favor de las debilidades humanas, tan pronto como el mundo civilizado ha venido á ser cristiano en su totalidad.

San Clemente reconoce, pues, el derecho de poseer riqueza, de guardarla y de servirse de ella con moderación. San Agustín, á su vez, explica el derecho de propiedad y dice: «¿Por virtud de qué derecho cada uno posee lo que posee? ¿No es derecho humano?» Porque respecto á que sea divino, vemos que Dios ha hecho á ricos y pobres del mismo barro, es una misma la tierra que les soporta. Es, pues, por el derecho humano por el que se puede decir esta quinta, esta casa, este esclavo son míos. Pero el derecho humano sólo es el derecho imperial. ¿Por qué? Porque Dios, mediante los emperadores y los reyes del siglo, reparte el derecho humano entre los hombres. ¿Ante el derecho de los emperadores quién osará decir esta quinta es mía, esta casa es mía, este esclavo es mío? Es, pues, por el

derecho de los reyes por lo que los bienes son poseídos» (1). Se ve aquí que para San Agustín la propiedad es de derecho positivo y no de derecho natural, y que no reposa sino sobre la autoridad civil.

También San Agustín nos da sobre la cuestión de la esclavitud la opinión más precisa y más importante. Él ha resuelto la dificultad creada por la doctrina de los apóstoles; ha demostrado la equivocación que había en el principio de la igualdad, invocado por los Padres, y ha fundado la teoría que subsistió en todas las escuelas durante la Edad Media y hasta el siglo xvii.

En el verdadero sentido de la doctrina cristiana el mando, la autoridad, no ha tenido lugar sino en beneficio del mandado, del súbdito; el gobierno, pues, no es otra cosa que un servicio rendido á los que son gobernados. Tal es el orden natural. Dios ha querido que el hombre mande á las bestias; pero no ha querido que mande á los otros hombres. Mas el orden natural, según San Agustín, «ha sido invertido por el pecado, y con justicia se ha impuesto la servidumbre al pecador...» En el orden de la naturaleza, en el cual Dios crió al hombre, no era éste ni esclavo del hombre ni del pecado; la esclavitud es, pues, una pena. Por esto los apóstoles mandan á los esclavos ser sumisos á sus dueños y servirles de buena voluntad, á fin de que si ellos no pueden ser libertados de su servidumbre, consigan encontrar la libertad en no servir por temor, hasta que desaparezca toda iniquidad y toda dominación del hombre se aniquile, hasta el día en que Dios será todo en todos (2).

En esta teoría debemos señalar los puntos siguientes: 1.º, la esclavitud es injusta en derecho natural. Lo cual es contrario á las doctrinas de Aristóteles y conforme á la de los estoicos; 2.º, la esclavitud es justa, como consecuen-

(1) San Agust. *Evang. Joannis*. Tra. vi, 25, 26.

(2) *De civ. Dei*, l. xix, :4, 15.

cia que es del pecado. Este es el principio nuevo sentado por San Agustín. Él ha encontrado un principio de la esclavitud que no es ni la desigualdad natural, ni la guerra, ni la convención, sino el pecado. La esclavitud sólo es un hecho transitorio que el hombre acepta provisionalmente para no provocar una revolución social, es una institución que ha venido á ser natural por consecuencia de la corrupción de nuestra naturaleza; 3.º, no se debe decir que la esclavitud proveniente del pecado ha sido destruída por Jesucristo, que ha destruído el pecado; porque desde luego el pecado subsiste después de Jesucristo y también sus consecuencias: la enfermedad y la muerte; la esclavitud es una de estas consecuencias, luego es necesaria. Además, San Agustín dice que durará hasta que la iniquidad pase, y que toda dominación humana sea aniquilada. Pero mientras la sociedad subsista es imposible que se aniquile toda dominación, pues que habrá siempre algunos hombres que ejercerán dominio y mando sobre los otros, luego la esclavitud subsistirá tanto como la sociedad. En fin, ¿cuándo será aniquilada toda dominación humana? San Agustín nos lo dice: «El día en que Dios será todo en todos». Pero ese día no tendrá lugar sino al fin de los siglos. Es, pues, sólo en la ciudad divina donde Dios será todo en todos, y la esclavitud será destruída. Así, la argumentación de San Agustín concluye manteniendo la esclavitud, opinión que no merecería ser señalada con tanto cuidado frente á tanta opinión en contrario de los Padres de la Iglesia, sino se supiera que en ella ha tenido su apoyo el poder de la autoridad en la Edad Media. Aristóteles y San Agustín proporcionan dos argumentos en favor de la esclavitud, que han retardado los progresos de las ideas sobre esta cuestión durante diez ó doce siglos.

¿Qué deduciremos de esta discusión? ¿Se cree que nosotros queremos negar que el cristianismo ha tenido la mayor parte en la abolición de la esclavitud? Nada de eso. Ninguna doctrina creemos que haya hecho más en bene-

ficio de la humanidad, y aceptamos sin violencia que ha sido más necesario dignificar al esclavo moral y religiosamente que darle la igualdad civil. Pero como nosotros hacemos aquí historia de principios y opiniones, nos parece legítimo é indispensable precisar el carácter propio de las doctrinas. Nosotros, ¿qué hemos dicho? Que la igualdad del señor y del esclavo no ha sido proclamada sino en nombre del derecho religioso, del derecho divino; que en Jesucristo solamente, son iguales el señor y el esclavo. Sin duda una tal igualdad sería bastante si el derecho divino, el verdadero derecho celeste pudiera aplicarse rigurosamente sobre la tierra; y á no dudar, si la sociedad cristiana hubiera permanecido en el modo de ser que tuvo en los primeros tiempos, hubiera establecido una igualdad perfecta como había resuelto establecer la comunidad. Pero en la sociedad cristiana, al venir á ser toda la sociedad, semejante igualdad era imposible; la ciudad celeste, confundándose con la ciudad terrestre, dudó de sus propias leyes. De aquí surgió una distinción entre el orden divino y el orden humano; en el uno no hubo ya ni señores ni esclavos, en el otro las consecuencias del pecado mantuvieron la desigualdad. He aquí por qué vemos la esclavitud, aunque suavizada en la práctica, aceptada en teoría por los escolásticos, defendida hasta en el siglo xvii por Bossuet y mantenida aún en las naciones cristianas con la autoridad de doctores cristiano». El error de los Padres, si puedo expresarme así, ha consistido en no haber observado entre el derecho divino, derecho místico, que no es de este mundo, y el derecho humano ó positivo, un derecho natural que declare simple y expresamente que un hombre no puede ser esclavo de otro, que lo contrario es injusto, que la caridad del uno y la paciencia del otro pueden hacer tolerable tal situación y hasta noble y excelente, pero no justa. Lo cual no ha sido sostenido hasta los siglos xvi al xviii, que hasta partir de este período no se ha podido esperar que desapareciera la esclavitud

de entre las relaciones humanas. El mismo olvido del derecho natural ha extraviado á los Padres también en su teoría de la propiedad. ¿Qué dicen respecto á este punto? Que en Jesucristo no hay ni mío ni tuyo. Nada sin duda más cierto; pero en el orden divino, en el de la caridad absoluta, allí donde los hombres serán todo en Dios, la diferencia y la desigualdad de bienes será imposible. Pero los Padres vieron claro que un estado tal de cosas no es realizable aquí abajo. ¿Y qué hicieron? Establecer la propiedad sobre el derecho humano, el positivo, el imperial. De aquí este dilema: ó la esclavitud es legítima puesto que está fundada como la propiedad sobre la ley civil, ó la propiedad es ilegítima, puesto que en Jesucristo no hay ni pobres ni ricos, como no hay ni señores ni esclavos. Mientras los Padres de la Iglesia absuelven ó condenan estos dos hechos, á un tiempo y por los mismos principios, el derecho natural admite el uno y rechaza el otro. La propiedad es una cosa justa, y he aquí por qué la comunidad es una utopia ó una barbarie: una utopia si se la supone formada por el voluntario sacrificio de todos, y una barbarie si se la impone por la fuerza. La esclavitud es una cosa injusta, y he aquí por qué su abolición no es una utopia: porque la sociedad cristiana, que no puede elevarse hasta el ideal de la caridad, puede y debe librarse de toda injusticia. En fin, por los mismos principios hay dos clases de desigualdad: la del señor y el esclavo, que es absolutamente injusta, y la del rico y el pobre, que no lo es, aunque deba ser atenuada, hasta donde sea posible, por la voluntad de los hombres y la equidad de las leyes.

También la ignorancia ú olvido del derecho natural ha hecho retrogradar á la doctrina cristiana respecto á otra cuestión no menos importante que la esclavitud: la libertad de conciencia. Es también San Agustín quien dió la fórmula provocadora de la retención y reacción de aquella doctrina.

La cuestión de la libertad de conciencia, casi descono-

cida de la antigüedad, no comienza á determinarse hasta que los cristianos, negándose á sacrificar á los ídolos del paganismo, comenzaron á preocupar á los emperadores romanos. Manteniendo aquéllos el principio «quiero mejor obedecer á Dios que al hombre», aunque permaneciendo en todo lo humano ciudadanos perfectos, se resistían á la autoridad imperial en el orden religioso. Así nació la cuestión de la libertad de conciencia. Este fué el pensamiento que animó á todos los apologistas. «Nosotros demandamos del derecho común no ser vejados y perseguidos, porque nos llamemos cristianos» (1). «La religión, dice Lactancio, es la única cosa donde la libertad ha encontrado su morada. Ella es en todo caso voluntaria, y no se la puede forzar á adorar lo que rechaza. Algunos, empujados por el miedo á los suplicios ó por las mismas torturas, han podido consentir sacrificios execrables; pero, una vez libres, han retornado á Dios y han procurado aplacarle por las súplicas y el llanto» (2). Las palabras de Tertuliano son aún más expresivas. «Ved, dice, si es glorioso para los infieles quitarme la libertad de la religión, intervenirme la elección de divinidad, no permitirme honrar á la que yo quiera y forzarme á honrar á la que repugne. ¿No es inicuo obligar á los hombres libres á sacrificarse así contra su voluntad?» (3).

Tales fueron las doctrinas de la Iglesia militante. Pero ¿cómo se transformaron después de la victoria? La Iglesia ha conquistado lo que consideraba su derecho, y ahora ¿reconocerá el mismo derecho á las doctrinas que le son contrarias? En los primeros momentos no se puede afirmar que renunciara á sus principios de paciencia y mansedumbre. Aún se puede ver en San Crisóstomo bellas palabras en favor de la libertad de conciencia, pero la lucha

(1) Atenágoras *Apolog.* núm. 2.

(2) Lact. *Epitom. Divin. Just.* c. LIV.

(3) Tert., *Apol.* c. 24 *ad Scap.* c. 2.

de católicos y arrianos, y en África la de católicos y donatistas, extendieron la intolerancia y la persecución. ¿Fueron los herejes los primeros en dar el ejemplo? Es posible; pero bien pronto se vió al más grande doctor de la Iglesia latina, San Agustín, establecer la teoría. Gracias á la autoridad de su nombre, tal teoría fué sostenida en todas las escuelas de la Edad Media, ha mantenido el fanatismo del siglo xvi y ha sido invocada por los protestantes á la par que por los católicos; y en el siglo xvii todavía se ha invocado la autoridad de San Agustín por los sostenedores de que hay derecho á violentar las conciencias. No se puede, pues, negar de ningún modo, la importancia histórica de San Agustín en esta cuestión.

Al principio San Agustín no se mostró inclinado al empleo de la fuerza para imponer la religión. «Mi primera opinión, decía, es que nadie pueda ser llevado á la fuerza á formar parte de la comunión cristiana, que es necesario tratar mediante la palabra, combatir mediante la discusión, vencer mediante el razonamiento para ver de transformar en católicos fervientes á los que hayamos conocido de herejes declarados» (1). Pero luego fué movido por otra manera de sentir, no por obra de razonamientos, sino por la ejemplaridad de los hechos. Habiendo sido el heresiarca Donato obligado por las leyes imperiales á reingresar en el catolicismo y habiéndose luego aquél mostrado católico fervoroso (2), San Agustín, en este ejemplo, y en otros muchos, tuvo su punto de partida para pensar que es hacerle un bien á los herejes obligarles á cambiar de fe. Si viésemos,

(1) Epíst. cxiii, 17; ep. clxxxv, vii, 25. Nonnullis fratribus videbatur, in quibus ego eram, non esse patendum ab imperatibus ut ipsam hæresim juberent omnino non esse.

(2) Ep. cxiii, 1. De multorum correctione gaudemus, qui tam veraciter unitatem catholicam tenent atque defendunt, et a pristino errore se liberatos esse lætantur. cxiii. Ita hujus vestræ animositatis perniciem detestari, ut in ea nunquam fuisse credatur.

pensaba, á alguno de nuestros enemigos que corre hacia un precipicio en el transporte de la fiebre ¿no sería hacerle un mal dejarle arrojarse por aquél, cuando podemos impedirlo encadenándole? (1). A todos, es verdad, no aprovecha igualmente tan saludable medicina, pero ¿hemos de abandonar á todos porque algunos sean incurables? (2). No se es siempre amigo economizando contrariedades ni enemigo, dañando. Las heridas hechas por un amigo valen más que los seductores halagos de un enemigo. Es mejor amar con severidad que conducir á error con dulzura. Es más humano quitarle el pan de la boca al que porque tiene seguro el pan escatimaré la justicia que partir el propio pan con él: porque se empedernirá en dejarse seducir por la injusticia (3).

Los donatistas se servían de la persecución de que eran víctimas para probar la justicia de su causa; pero no es bastante sufrir la persecución para ser justos. El Señor ha dicho: «Bienaventurados los que sufren la persecución, pero añadiendo, *por la justicia*» (4). Alguna vez, aquél que es perseguido es injusto y justo su perseguidor. Bien puede ocurrir que los buenos persigan á los malos, como que los malos persigan á los buenos; pero aquéllos lo hacen por una justa severidad y éstos impulsados por la injusticia: aquéllos moderadamente y éstos con crueldad (5). Los buenos y los malos pueden hacer una misma cosa, pero con intenciones diferentes: Faraón y Moisés persiguieron al pueblo hebreo, pero el primero por tiranía, el segundo por amor (6). Es verdad que en el Evangelio no se ve que los apóstoles hallan recurrido jamás al poder de los reyes de

(1) Ep., CXIII, 2.

(2) Id., CXIII, 3.

(3) Id., CXIII, 4.

(4) Id., CXIII, 8, CLXXXV, 8.

(5) Id., CXIII, 8.

(6) Id., CXIII, 6.

la tierra contra los enemigos de la Iglesia. Pero ¿cómo habían de hacerlo si entonces los reyes no eran cristianos? (1). La historia de la Iglesia está representada en la de Nabucodonosor: en el tiempo de su incredulidad obligaba á los fieles á adorar los ídolos: esta es la imagen de la persecución injusta que los emperadores paganos infligieron al cristianismo, y cuando aquél se convirtió, impuso la misma exigencia á los que blasfemaban del nombre de Dios: he aquí la imagen de la persecución que los emperadores cristianos han de infligir luego á los herejes (2).

Se afirma que la Escritura no autoriza el empleo de la fuerza, pero ella dice: «forzad á entrar á cuantos encontréis». ¿No vemos al Apóstol Pablo obligado por la violencia de Cristo á adorar la verdad? (3). El mismo Jesús dice: «Nadie venga cerca de mí sino aquél que el Padre ha traído á mí» (4). En fin, Dios mismo no se ha reservado su propio Hijo y le ha arrojado por nosotros en manos de sus verdugos (5). *Deus proprio Filio non pepercit.*

Tales son los argumentos (6) ó acaso los sofismas, que San Agustín tuvo la desgracia de inventar sin cuidarse del triste éxito que debían tener ni de sus lamentables consecuencias. Estas doctrinas no son solamente un atentado al derecho natural, sino á los mismos principios cristianos de los cuales fueron el sentido generalmente aceptado. Entonces es cuando vemos por primera vez la *compelle intrare*, entendida en un sentido violento y grosero. La voz misteriosa é interior de la gracia divina que hizo decir á Jesús

(1) Ep. CXIII, 9, y CXXXV, c. v, 19.

(2) Id., CXIII, 9, y CLXXXV, c. II, 8.

(3) Id., CXIII, 5, y CLXXXV, c. VI, 22.

(4) Id., XIII, 5.

(5) Id., CXIII, 5, y CLXXXV, c. v, 22, la misma sólo que otra forma. «Quis enim nos potest amplius amare quam Christus, qui animam suam posuit pro ovibus suis».

(6) Los mismos argumentos se encuentran en la carta CLXXXL, *De correctione donatistarum*.

«Nadie venga á mí sino es impulsado por mi Padre», vino á ser para San Agustín la imagen y justificación de la violencia material, ejercida por el brazo secular. En fin, por una consideración que yo no temo llamar sacrílega, San Agustín invoca la inmolación de Jesús como una invitación á no ser débiles contra nuestros hermanos, puesto que Dios no reservó ni su propio Hijo. Así la filosofía cristiana, á medida que su dominio se extendía sobre un gran número de almas y su autoridad se engrandecía, parece alejarse poco á poco de su maravilloso espíritu de mansedumbre y de fraternidad, que había sido la gloria de los apóstoles y de los mártires.

Pasemos ahora á la política de los Apóstoles y de los Padres. Hay que buscar en San Pablo los principios de esta política. Veamos este célebre pasaje citado con tanta frecuencia, tan controvertido, interpretado de tantos modos y que puede prestarse efectivamente á numerosas explicaciones: «Que toda persona sea sumisa con los poderosos, dice San Pablo. Todo poder viene de Dios. El que se opone á los poderosos, se opone á la orden de Dios... El príncipe es el ministro de Dios para ejercer su venganza» (1). ¿Qué quieren decir estas palabras? ¿Contienen el principio del derecho divino y la justificación del poder absoluto? O, como creyeron los teólogos de la Edad Media ¿estos principios pueden conciliarse con la libertad del pueblo y admiten alguna restricción?

En principio, ya lo hemos visto, la igualdad es absoluta en el reino de Cristo, los primeros son los últimos, nadie domina sobre los demás. ¿Pero tal reino es de este mundo? No. He aquí la política evangélica. ¿Qué dice, sin embargo, San Pablo? Que todo poder viene de Dios, que el príncipe es el ministro de Dios, que resistirle es resistir á Dios. Así el príncipe representa á Dios sobre la tierra. Esto es, á lo que parece, establecer el principio del derecho divino. Pero

(1) *Rom. XIII 1, 7.*

veamos que diciendo *omnis potestas*, San Pablo no explica de qué especie de poder se trata, y estas palabras pueden aplicarse á todas las formas de autoridad posibles entre los hombres. Es verdad que San Pablo dice: «El príncipe», lo que implicaría sobre todo la forma monárquica; pero hay que tener presente que habla bajo el imperio romano en el cual no había, ni fuera de él, en el mundo conocido al menos, nada más que una forma de autoridad, que San Pablo no estableció la teoría general, sino que hacía una exhortación particular con aquellas palabras, y él debía denominar al poder con el nombre que se le designaba en su tiempo. Así, pues, la autoridad civil proviene de Dios, el orden de la sociedad ha sido establecido por Dios, es necesario obedecer á la ley ó á quien la represente, constituyen la doctrina de San Pablo, y una tal doctrina no es la justificación del despotismo: pues ella puede aplicarse á todas las formas de gobierno, así á las que favorecen la libertad como á las que no. En aquéllas la libertad ó se halla en la ley ó está representada y defendida por ciertas instituciones, como la de los éforos en Esparta, los tribunos en Roma, los parlamentos en los tiempos modernos. Estas instituciones son también poderes á los cuales es necesario obedecer.

Pero si la libertad se concilia con el principio, ¿no es razón decir también que toda forma de gobierno, aunque sea éste tiránico, se acomoda igualmente? Es preciso, dice San Pablo; obedecer á los poderosos; todo poder viene de Dios. Luego cuando los doctores de la Edad Media y principalmente Santo Tomás, procuran limitar la absolutividad de esta doctrina, añadiendo que es todo poder *justo*, se ponen frente á la letra y al pensamiento de San Pablo. San Pedro dice: «Sed sumisos á vuestros jefes aunque sean impertinentes y malhechores». Yo no puedo creer que el cristianismo justifique ó autorice la tiranía, porque el principio de la caridad impone al príncipe la obligación de ser justo y bueno, al mismo tiempo que á los demás la obligación de

serles obedientes. No es menos cierto que, según San Pablo, todo poder viene de Dios, sea como sea.

Pero si San Pablo no hace distinción entre los poderes, tampoco la hace entre las personas sometidas á ellos, entre fieles é infieles, entre sacerdotes y láicos, y dice sin reserva que *toda* persona sea sumisa. No hace ninguna excepción cuando dice: «rendid tributo á quien le debéis tributo», y se considera tan poco independiente de César, que en un pasaje frecuentemente citado en la Edad Media, escrito durante su persecución dice: «Yo apelo á César». No hay, pues, separación en esta época de persecución y lucha entre el poder espiritual y el temporal. No obstante, la obediencia tiene un límite: el de resistirse al poder temporal cuando manda negar la palabra de Dios; entonces hay que dar á Dios lo que es de Dios. De aquí el principio: «Es mejor obedecer á Dios que á los hombres» (1) que ya hemos citado, principio que sólo tiene el sentido que le hemos atribuído y que deja intacto el deber de la obediencia sin daño de la fe. Y al fin la falta de obediencia á lo que contraría á la fe, no llega hasta la resistencia armada. El cristiano debe morir antes que desagradar á Dios, pero no debe defenderse. De aquí el martirio.

La política de los Padres de la Iglesia está conforme con la de San Pablo: obediencia al Estado en todo lo que no sea contrario á la ley de Dios. Tertuliano, en su apología, opone la sumisión de los cristianos al espíritu de libertad y oposición de los filósofos. «¡Cuántos filósofos, dice, abogan contra los príncipes sin que vosotros repliquéis!» No es entre los cristianos donde hay que buscar matadores ¿De donde vienen los Casios, los Albinos y demás asesinos de César?» De entre los romanos, pero no de entre los cristianos... Hippias, por haber amenazado la libertad de la república es asesinado. ¿Se ha visto nunca que un cristiano cometa un crimen semejante, sin embargo de las atroces per-

(1) Act. v, 29.

secuciones de que han sido objeto? (1)... «El cristiano no es enemigo de nadie y no ha de serlo del emperador que ha sido establecido por Dios y debe amarle, reverenciarle, honrarle y hacer votos por su salud. Nosotros, pues, honramos á los emperadores, como nos está mandado que les consideremos, como á los primeros después de Dios, como á los que ha colocado Dios inmediatos á sí» (2). Estas son sus palabras, que nos parecen harto fuertes. No es fácil decir más en favor del poder temporal, ¡y sin embargo, aún se llegó á decir más! Hay un punto, en el cual los cristianos resultaban rebeldes y, hay que decirlo, malos ciudadanos: el de no reconocer la divinidad de los emperadores. «Yo llamo con gusto *señor* al emperador, dice Tertuliano, pero en el sentido ordinario, no así si se quisiera forzarme á llamarle señor en el lugar de Dios. Soy libre respecto á él; solo Dios es mi señor... ¿Cómo el padre de la patria ha de ser su señor?» (3).

Tal fué la política de la Iglesia y por ella, fué perseguida. Hasta que la Iglesia triunfó no cambió tal política. Hasta entonces fué el más hermoso período de la política del cristianismo. La Iglesia obediente, pero respetada, no intervenía cerca de los emperadores más que para defender la justicia, empleando contra el crimen no el anatema, sino la súplica; no sublevando á los súbditos contra los soberanos, sino arrojando del seno de ella á quien se hubiese hecho indigno. Tal fué el ejemplo dado por San Ambrosio, ejemplo peligroso, es cierto, y del cual se ha debido luego abusar, pero que no pareció entonces sino un acto enérgico de la conciencia y el derecho de piedad.

Manteniendo siempre la autoridad moral de la iglesia y sosteniendo, en ciertos casos, sus derechos con energía, San Ambrosio reconoció en todo caso la independendencia y

(1) Tert. *Apolog.*, 35, 46.

(2) Idem, *Ad, Scapul.*, c. 2.

(3) Idem, *Apolog.* c. 34.

la superioridad del poder temporal. «Si el emperador, dice, nos demanda el pago de tributos no resistimos. Nuestros campos pagan tributo. Si él quiere nuestros campos, tiene poder para tomarles, ninguno de nosotros resistirá..... nosotros pagamos al César lo que es del César» (1)..... «Jesucristo nos ha dado una gran prueba de la sumisión que los cristianos deben prestar á los poderes superiores, y de la obligación en que se hallan de pagar los tributos á los príncipes de la tierra. Si el Hijo de Dios ha pagado el censo, di ¿cómo tú, pues, pretendes no pagarle? (2)..... Si quieres no deber á César no poseas nada del mundo; pero si posees riquezas séle á César sumiso» (3). Esta doctrina es la misma que sostiene San Agustín cuando dice: «Escuchad, judíos; escuchad, gentiles; escuchad, reyes de la tierra, yo no impediré vuestra dominación en el mundo»..... (4) La Iglesia, formada por los ciudadanos de la Jerusalén celeste, debe servir bajo los reyes de la tierra. La doctrina apostólica dice que todas las almas deben estar sometidas á tales poderes, y el Señor mismo no desdeñó pagar su tributo, y ordenó servir á los poderosos hasta que la Iglesia sea liberada (5)..... ¿En qué han ofendido los cristianos á los reyes de la tierra, ellos, á quiénes ha prometido su rey el reino del cielo?..... ¿No ha dicho él mismo (Jesucristo), tributad á César?..... ¿No ha pagado él tributo? El apóstol ¿no ha ordenado á la Iglesia pedir por los reyes? Es, pues, sin razón, como los reyes de la tierra han perseguido á los cristianos» (6).

No hallo en los cuatro primeros siglos de la era cristiana más que un pasaje, de San Crisóstomo, que parece inspirado en un espíritu diferente del que acabamos de fijar.

(1) Ambr. *Orat. de basilicis tradendis*, 38, t. III.

(2) Id., *Oper. t. II, Exep. Evang. sec. Luc. l. IV*, pág. 73.

(3) Id., *Oper.*, l. IX, pág. 35.

(4) Agust. *Tract.*, 115, *in Joann.*

(5) Id. *De Catedriz, Rudib*, c. 31.

(6) Id. *In psalm. 118, conc. 31.*

Helo aquí: «El sacerdocio es superior en dignidad al poder real. El rey sólo tiene la tutela de los cuerpos, pero el sacerdote tiene la de las almas. El rey puede eximir de las cargas de dinero, el sacerdote quita los pecados. El uno constriñe, el otro ruega. El príncipe tiene á su disposición las armas materiales, los sacerdotes sólo poseen las espirituales. El rey decreta la guerra contra los bárbaros, el sacerdote la sostiene contra los demonios». Hasta aquí San Crisóstomo parece que solo admite respecto al sacerdote una superioridad moral, pero pasemos adelante. «Vemos en el Antiguo Testamento que los sacerdotes ungían á los reyes y aún hoy, que los reyes inclinan la cabeza bajo las manos de aquéllos. Podemos por ello establecer que el sacerdote es superior á los reyes: porque aquél que recibe la bendición es evidentemente inferior al que la da». Veamos ahora la historia del rey Ocías que hallándose en el templo para hacer un sacrificio, «el pontífice Azarías vino junto á él, no para considerarle como á un rey, sino como un esclavo fugitivo, ingrato y contumaz.... Sin mirar á la grandeza y á la majestad del poder; sin escuchar aquellas palabras de Salomón; *La amenaza del rey es semejante al furor del león*, sino que eleva los ojos al rey del cielo, y se precipita sobre el tirano. Entremos con él y escuchemos lo que le dice: «No te está permitido, Ocías, ofrecer incienso al verdadero Dios». No le llama rey, porque Ocías, deshonrándose, quedó despojado por sí mismo de la majestad real. «Aquél que comete una falta, es esclavo aunque lleve seiscientas coronas sobre la cabeza» (1). No obstante lo dicho, el mismo San Crisóstomo, en otro pasaje, se muestra favorable al poder civil. Comenta resueltamente los principios de San Pablo y no exceptúa ni á los apóstoles del deber de la obediencia.

De modo que, aparte algunas palabras dispersas y sin consecuencias, las relaciones de la Iglesia y el Estado que-

(1) Crisot *περι αρχης*. Homid, XXI.

dan, en general, en los primeros siglos de aquélla, tal como las establecieron Jesucristo y los apóstoles. Perseguida la Iglesia, no resiste sino cuando se ha visto forzada á negar la ley de Dios. Triunfante, permanece sumisa, aunque comienza á usar un lenguaje más enérgico. El poder temporal conserva su autoridad; los pueblos no tienen otros dueños que los reyes. El tributo, signo evidente de la dependencia civil y de la supremacía política, es pagado por la Iglesia como por los laicos. La ciudad del cielo y la de la tierra viven en paz.

El cristianismo lega al porvenir una de las cuestiones políticas más complicadas y más oscuras, y que la antigüedad no había apenas conocido: la de las relaciones de la Iglesia y del Estado. Proclamando un reino de Dios, reivindicando la libertad de conciencia, afirmando, en fin, que es necesario obedecer á Dios antes que á los hombres, el cristianismo liberta al hombre de la absorción del Estado; le da otra ley, otro fin, otro principio. El cristianismo permanece sumiso, pero voluntariamente, y toda su vida moral, su vida verdadera, estaba fuera de la ciudad terrestre, mientras que llamaba al hombre á una ciudad celeste de la cual Dios es el rey. Tal idea es el fundamento de la célebre obra de San Agustín. Los filósofos antiguos tenían en su ciudad una república. San Agustín respondió, pues, á una idea de la antigüedad proponiendo á su vez una ciudad perfecta que, aun estando asentada en la tierra, tiene su verdadero rey en el cielo. Aquí abajo está mezclada á la ciudad terrestre, goza de su protección, se aprovecha de la paz que le asegura. El Estado no es más que el protector visible de la ciudad invisible, la verdadera ciudad.

Pero esta ciudad invisible, considerando que ella encuentra en Dios la paz y el reposo eterno, vive combatiendo aquí abajo de un modo visible. También tiene sus leyes, su forma exterior, su gobierno, lo cual constituye la Iglesia frente al Estado; representa la libertad de la conciencia; es la grandeza de ésta. Pero pronto ¿no aspirará á otra

cosa? ¿Siendo el reino de Dios, consentirá mucho tiempo someterse al reino de los hombres? Llamada á mantener entre éstos la paz, la fe, la pureza de las costumbres, ¿podrá soportar sin resistencia los espectáculos de la impureza, de la impiedad, del orgullo y de la tiranía sobre los tronos? ¿No está encargada de defender al débil contra el poderoso, al afligido contra el opresor? He aquí la Iglesia interviniendo entre los príncipes y los súbditos; héla aquí juzgando y decidiendo; el gobierno temporal atribuyéndose el arbitrio supremo entre los pueblos y los reyes; de este arbitrio á la supremacía absoluta y universal la distancia es bien corta. La Iglesia se vuelve superior al Estado, y como tiene un gobierno, leyes, poderes y armas, es un estado sobre el Estado; mejor dicho, viene á ser el Estado mismo. De esta manera, una revolución nacida á favor de la libertad acaba por ser una nueva especie de absolutismo, el absolutismo teocrático. El Estado, opresor en la antigüedad, se convierte en oprimido; pero lucha y acaba por recobrar, después de muchos siglos, la libertad y la independencía. Esta lucha, este conflicto, esta victoria, constituyen la historia política de la Edad Media.
