

posee facultad alguna superior á los sentidos, que son potencia meramente observativa: así los materialistas ponen al descubierto que su sistema no es sino conclusion lógica del sensualismo; y una vez hecha esta confesion, que tiene siquiera el mérito de ser leal, queda ya explicado por qué todos ellos intentan demostrar que los actos de la inteligencia pueden reducirse á los de los sentidos. Solo que como semejante empeño es de suyo inasequible, pues los primeros de esos actos poseen caracteres demasiado palpablemente opuestos á los de los segundos, ha sucedido lo que no podía ménos, á saber: que los materialistas no han sido consecuentes á su propósito. En efecto, para reducir los actos intelectivos á los sensitivos (lo propio que éstos á los de la materia) preciso era observar antes exacta y escrupulosamente los unos y los otros; pero como quiera que haciéndolo así, el observador no puede ménos de notar las graves diferencias que hay entre los actos citados, de aquí que su misma tarea observativa le muestre imposible el reducir los unos á los otros. Si, pues, los materialistas fuesen consecuentes al empeño de no usar otro instrumento científico sino la observacion, parece que deberían renunciar al principio fundamental de su sistema, consistente en reducir á un solo órden todos los actos humanos; pero lejos de esto, lo que hacen es sacrificar á este su principio el propósito de no atenerse sino á los datos deducidos de la observacion, y de esta manera, en último resultado, no logran más que fundar una ciencia quimérica y estéril, destituida cabalmente de todo apoyo en la observacion misma.

7. Si absurdo es el método de los materialistas, no lo son ménos los principios con que presumen de justificar su sistema. A dos pueden reducirse estos principios, á saber: 1.º es posible que la materia piense; 2.º el proceso del pensamiento depende del organismo. De estos tales principios, el primero es absurdo, y el segundo no sirve á los materialistas para justificar su sistema. Pruebo lo absurdo del primer principio con la siguiente demostracion: Siendo toda facultad una derivacion natural del sér respectivo, y no cabiendo, por otra parte, en un mismo sér caracteres opuestos y contrarios, es imposible que un mismo sér posea facultades opuestas y contrarias: es así que la facultad de pensar es opuesta y contraria á los atributos de la materia; luego no puede la materia poseer esa facultad. Siendo, en efecto, propiedad esencial de la materia la extension, y dependiendo de esta propiedad, segun lo confiesa el mismo Locke, todas las demás que á la materia competen, necesariamente de la extension ha-

bría de derivarse en la materia esa facultad de pensar. Ahora bien, basta comparar entre sí la índole de la materia y la facultad de pensar, para ver desde luego la imposibilidad de semejante derivacion; pues quien dice *extension*, dice multiplicidad de partes puestas unas fuera de otras; y por consiguiente, si la facultad de pensar incumbiese á la materia, tendríamos que el pensamiento, efecto de esa facultad, habría de ser pertenencia de un sugeto múltiple; lo cual es inadmisibile por la siguiente sencillísima razon, á saber: El pensamiento, como indivisiblemente uno que es, abraza el objeto pensado todo entero, bien que no segun todo entero el modo con que sea conocible: pero esta unidad sintética del pensamiento sería imposible si el principio inteligente fuese material, porque lo contrario no podría suceder sino de uno de estos dos modos, á saber: ó que el sugeto inteligente material pensase con cada cual de sus partes (pues compuesto de partes había de estar siendo material) una parte del objeto, ó que con cada cual de esas mismas partes pensase al objeto entero; dado el primer supuesto, ya no habría unidad en el pensamiento; y dado el segundo, tendríamos que en cada pensamiento habría tantos pensamientos totales cuantas fuesen las partes constitutivas del sugeto inteligente material; lo cual repugna á la razon y al testimonio de la conciencia. Además, para que la materia tuviese pensamiento, ó sease facultad de pensar, sería preciso, ó que Dios hubiese dado á las partes de la materia un género de union apta para que de ella resultase facultad de pensar y despues pensamiento, ó que hubiese creado en la materia una facultad de pensar, distinta de las propiedades de la materia. La primera de estas hipótesis es de suyo insostenible, y la segunda prueba consigo misma lo absurdo de la duda de Locke. Digo que es insostenible la primera hipótesis, porque si la facultad de pensar pudiera ser resultado de tal ó cual determinada disposicion de partes de la materia, seguiríase de aquí la desatinada conclusion de que la materia posee, de suyo y desde el primer instante de su sér, la facultad de pensar, como posee rotundidad, figura y demás propiedades esenciales y privativas de la materia. Y digo tambien que la segunda de esas hipótesis prueba consigo misma lo absurdo de la duda de Locke, porque si la facultad de pensar es creada por Dios en la materia, y no se deriva de las propiedades de la materia misma, claro está que tambien la sustancia inteligente ha sido creada por Dios, pues no cabe que exista facultad de pensar sin que subsista la sustancia inteligente; pero si la facultad de pensar ha sido creada por Dios en una sustancia inteligente, como efectivamente lo ha sido, claro

también está que poseyendo la sustancia inteligente, como en efecto la posee, una subsistencia propia y distinta de la de la materia, no puede esa facultad ser un *modo* de la materia, por la misma razón que no puede ser modo de la materia la sustancia á quien esa facultad pertenece (1). Por consiguiente, es absurdísima la duda de Locke sobre si Dios pudo conferir pensamiento á la materia; es decir, si pudo dar á la materia una propiedad que la materia no puede tener.

8. Todas estas observaciones son también aplicables á refutar á los fisiólogos materialistas cuando, convirtiendo en tésis la hipótesis de Locke, afirman que todos los actos vegetativos, sensitivos é intelectivos del hombre son mero resultado de una elaboración del cerebro. ¡Como si el cerebro, que es un poco de materia, y por consiguiente, compuesto de partes unas fuera de otras, pudiera ser principio sensitivo ó inteligente! Para ver de demostrar los fisiólogos materialistas este su absurdo sistema, recurren á la dependencia que lo moral tiene de lo físico en el hombre; pero esta dependencia no probará nunca que principio generador de las funciones vegetativas, sensitivas é intelectivas sea el cerebro. En primer lugar, hay harta ligereza en deducir de esa dependencia la materialidad del principio sensitivo é inteligente, pues el depender una cosa de otra, prueba que tienen entre sí algún vínculo, no que sean idénticas. ¿Qué dirían los fisiólogos materialistas si yo discurriese, por ejemplo, así: la chispa de fuego que brota de un hierro candente, depende del hierro; luego la chispa es lo mismo que el hierro? (2). En segundo lugar, áun prescindiendo de esta deducción ilegítima, el depender lo moral de lo físico en el hombre, nunca probaría que uno fuese el principio de los actos privativos de cada cual de estos dos órdenes. Ciertamente, en el hombre hallamos tres especies de funciones vitales, á saber: vegetación, sensibilidad é inteligencia; de estas tres funciones, las dos primeras no es extraño que se modifiquen al tenor de las variaciones orgánicas del cuerpo, pues siendo necesarios los órganos vegetativos para las funciones meramente vitales, y los órganos sensorios para las funciones sensitivas, claro está que todas las causas capaces de influir en la perfección ó imperfección de los órganos internos ó externos tienden naturalmente á modificar las potencias que para sus

(1) Véase Gerdil, *Dell'immaterialità dell'anima contra Locke*, part. II, c. II, t. I, p. 52-53, Napoli, 1853.

(2) Véase á Reimar, *Doctrina sobre la razón* (en alemán), § 329, en la *Introduction á l'étude de l'histoire de la philos.*, de Mich. Nicolás, part. II, c. II, t. I, p. 117, not. (1), ed. cit.

funciones necesitan de ellos. Lo propio puede decirse de las funciones intelectuales, que ciertamente, como lo acredita la experiencia, se ejercen con perfección proporcionada á las disposiciones del organismo: pero este género de relación puede proceder de la natural unión que el alma tiene con el cuerpo, y de la dependencia en que el entendimiento está de la fantasía; mas no destruye, por cierto, la energía extraordinaria con que muchas veces el entendimiento piensa y la voluntad se determina á despecho de toda la flaqueza y decrepitud imaginables del hombre físico. Hecho es este notado por los mismos fisiólogos (1), y que debería bastar él solo como prueba de cuán vanamente los materialistas, para sostener su absurdo empeño, recurren á la ciencia fisiológica.

9. Visto ya cuán insostenible es el materialismo en sí mismo y en los principios de que parte, dichas ~~re est~~ absurdas tienen que ser también sus conclusiones. En efecto, si todo es materia, no hay Dios, ni causa inteligente rectora del universo, ni orden espiritual, ni objeto final alguno, ni libre albedrío, ni ley moral, ni vida eterna; nada sino fatalismo puro. Renunciemos, pues, á cuanto hay más sublime y santo en la vida; despidámonos de la religión, de la virtud, de la fé, del amor, del derecho y de la libertad. ¡Oh! semejantes conclusiones, por fortuna, son tan contrarias á la naturaleza del hombre, que los materialistas mismos las niegan y rechazan en su vida práctica (2).

ARTÍCULO II.

Que el alma del hombre es inmortal.

10. Por el don de la espiritualidad el alma del hombre se eleva sobre la del bruto cuanto lo espiritual excede en alteza á lo que solo

(1) Cons. Haller, *Elem. physiologia corp. hum.*, lib. 17, sect. I, § 10, t. V, p. 552, y lib. 30, sect. II, § 22, part. II, t. VIII, p. 121, ed. 1757-1766; Lordat, *Preuves de l'insensibilité du sens intime de l'homme*, Montpellier, 1845; Devay, *Inductions physiolog. et medic. touchant la fin de l'homme et la ressur.*; en Reaume, *Inst. sur le carême et sur les quatre fins dernières de l'homme*, p. 357-359, París, 1851; Florens, *De la vie et de l'intelligence*, 1.^{ere} partie, sect. I, c. II-V, p. 12-24, París, 1858; Béclard, *Tr. élém. de physiologie humaine*, II, 8, § 372, p. 941, París, 1856, 2.^a ed.

(2) Cons. E. Schmidt, *Lecciones sobre la esencia de la filosofía* (en alemán), p. 205 y sig.

es inmaterial. Ahora bien: el alma del hombre, por esta su misma dote excelsa de la espiritualidad, no puede perecer con el cuerpo, sino que ha de tener una vida propia y ulterior: esta vida propia del alma humana es lo que se llama *inmortalidad*. Hé aquí la augusta verdad, eje sobre que gira toda la vida moral del hombre, pues que negada esa verdad, no solamente desaparecería del humano corazón la más dulce esperanza, sino también de la humana sociedad quedaría borrado el orden todo entero de la justicia. En efecto, si al morir el cuerpo muriese con él todo el hombre; si la vida terrenal fuese todo para el hombre, su único bien, su exclusivo fin último, derecho tendría absolutamente ilimitado á gozar de ella y conservarla sin reconocer ley ni obligación alguna superior al interés material, y por consiguiente, en su derecho estaría no cuidándose más que de amontonar sobre sí ^{placeres, honores,} der, placeres; en suma, satisfacción de todo ^{en} ^{apetito} ^{sensual,} ^{goces,} ^{satisfacción} de todo género de pasiones. Si todo ^{acaba} para el hombre en este mundo, aquí solo está su felicidad suprema, y entonces todo sacrificio es absurdo, la virtud no tendrá razón de ser, pues que la virtud no consiste sino en el predominio efectivo de la razón sobre los apetitos desordenados, y no podría llamarse desordenado apetito alguno, como quiera que todos ellos se encaminarían al conseguimiento de la felicidad única, la cual consistiría en apurar durante el mayor número posible de tiempo la mayor suma posible de todo género de goces. Por el contrario, si el alma es inmortal, si el último fin del hombre no reside en esta baja tierra, sino que le aguarda allende el sepulcro, entonces ya lo que á la criatura racional importa como blanco final de sus deseos y de sus actos, no es el bien vivir, sino el bien morir; no el goce, sino el deber; no el cuerpo, sino el alma.

Tal y tan insuperable es el abismo que separa estos dos aspectos por donde puede ser mirada la vida del hombre. No es, por tanto, de extrañar que la Sapientísima Providencia de Dios, lejos de abandonar la solución de este importantísimo problema á la especulación de los filósofos, la haya grabado en la mente de los hombres, hasta el punto de que entre todas las creencias profesadas por el género humano, ninguna exista ni tan universal ni tan inmovible como la inmortalidad del alma. En todo lugar y tiempo, todos los pueblos, de todo grado de cultura, nos han dejado huella de que esperaron para el alma humana una vida ultraterrena: dicenlo sus costumbres, atestiguanlo sus ceremonias, cántanlo sus poetas, consignanlo sus historiadores, resultando de aquí comprobado que esa verdad augusta es

anterior á toda filosofía, pues que la vemos profesada por pueblos en quienes la especulación filosófica ó no existió de manera alguna, ó existió con una vida, digámoslo así, rudimentaria (1). En la cuna misma de toda nación, la historia nos muestra ya arraigada esa creencia como un hecho inmemorial, cierto, universal y permanente. Ahora bien, todo en el orden natural tiene su ley, y ninguna ley existe en vano; y pues á la filosofía incumbe dar las razones últimas de los hechos naturales, investigar debe la de una creencia dotada de tales caracteres.

Pero, ¿cabe, en efecto, demostrar científicamente esa creencia? La escuela escocesa (2), con aplicar á las ciencias especulativas y morales el método adoptado para las ciencias naturales por Bacon, niega tenazmente á la filosofía toda competencia para demostrar la inmortalidad del alma (3); pero muy al contrario y con muy justa razón lo piensan cuantos han escudriñado la impotencia del psicologismo empírico. Sí: la razón humana puede con científica certeza demostrar el inmovible fundamento de esta universal creencia en la vida futura del alma del hombre (4). Vamos á probarlo.

II. Hemos visto ya que el alma, por razón de su espiritualidad, tiene aptitud para poder subsistir independientemente del cuerpo, pues que si bien es forma sustancial del cuerpo mientras con él está unida, posee, sin embargo, una vida propia suya de que el cuerpo no participa; vida en cuya virtud tiene ser privativo y distinto del ser del cuerpo, y que como tal, puede, por consiguiente, subsistir y obrar

(1) Para no amontonar citas en comprobación de una verdad tan manifiestamente atestiguada por la historia de todos los pueblos, véase á ENRIQUE MARTIN, *La Vie future*, etc., c. 1-11, ed. cit.

(2) CONS. REID, *Recherches*, etc., c. 1, sect. III, *Œuv.*, t. 1, p. 21 y sig., *Facultés intel.*, *Essai* I, c. v, *Œuv.*, t. III, p. 68 y sig., París, 1856; DUGALD-STEWART, *Esquisses de Morale*, *Introd.*, § 2, p. 128, Bruxelles, 1830; JOUFFROY, *Œuv. de Reid*, ed. cit., *Préf.*, t. 1, p. v; *Introd. aux Fragmens de Royer-Collard*, Ad. calc., *Opp. Reid*, t. III, p. 301 y sig., ed. cit.

(3) También GUIZOT (*Médit. et Etudes morales sur l'immortalité de l'ame*, Med. 1, p. 101, 102, 108, 111, París, 1855, 3.ª ed.) se ha hecho últimamente intérprete de esta doctrina, profesada en los siglos XV y XVI por la célebre escuela de Padua, sobre todo por POMPANACCIO (*De Immortalitate animæ*, Bononiæ, 1856.—CONS. RENAN, *Averroës et l'Averroïsme*, part. II, c. III, § 6, p. 282-283 y siguientes, París, 1852) y reproducida despues en varios de sus principios por la excesivamente tímida y circumspecta psicología de la escuela escocesa.

(4) Sobre la competencia de la filosofía para demostrar esta verdad, léase á MARTIN, *Op. cit.*, c. VI, p. 294 y sig., y á BAGUENAUT DU PUCHESSE, *L'immortalité, la mort et la vie*, etc., part. I, c. IV, p. 39 y sig., París, 1864, 2.ª ed.

independientemente del cuerpo. Ahora bien, si el alma puede subsistir independientemente del cuerpo, claro está que la disolución del cuerpo no lleva en pos de sí la muerte del alma; muerte que sería inevitable y lógicamente necesaria si el alma fuese materia como el cuerpo, ó si no pudiera subsistir sin depender del mismo; cosas ambas que implicarían negación de la inmaterialidad, ó cuando ménos de la espiritualidad del alma, pues que si el alma no es material, no puede disolverse cuando el cuerpo, en razón á no tener como él partes solubles; y si es espiritual, puede tener vida independiente de la del cuerpo. La razón porque el alma, dado que puede subsistir después de morir el cuerpo, puede también existir independientemente del mismo, es manifiesta; héla aquí: Considerada la vida en lo que hemos llamado su *acto segundo*, es natural efecto de una subsistencia vital; pero considerada en su *acto primo*, es el sér vital mismo en cuanto constituye principio interno de acción. Si, pues, el alma humana, que es un viviente racional, puede subsistir sin el cuerpo y ejercer independientemente de él algunas de sus funciones vitales, claro está que puede *sobrevivirle*. ¿Y qué otra cosa es esta supervivencia del alma sino aquella condición de la misma que denominamos *inmortalidad*? (1).

—Pero si el alma, se nos puede argüir aquí, no entiende sin fantasmas; y si este su modo de obrar es inasequible cuando esté separada del cuerpo, tendremos que al subsistir sin el cuerpo, existiría inactiva; es así que esto no puede concebirse, pues el signo cabalmente de que un sér vive es el que obre; luego el alma no puede subsistir separada del cuerpo. — Este argumento supondría en quien le hiciese que no había comprendido bien la razón porque en el presente estado del hombre no puede el alma entender sin alguna prévia representación sensible formada en la fantasía. No: esa representación prévia no es requisito esencial y absolutamente necesario de la intelección, sino que lo es accidental; dura lo que dure la unión del alma con el cuerpo; rota esta unión, el alma empieza á existir en la condición de las sustancias separadas, y por consiguiente, á obrar como ellas de un modo más perfecto, es decir, con el entendimiento solo.

Otra prueba tendremos de la inmortalidad del alma si miramos á lo que es propio de su perfección. La perfección del alma humana, por su calidad misma de naturaleza racional, consiste en la ciencia,

(1) SANTO TOMÁS, 1.^o 2.^o, q. LXXXV, a. 6.

como complemento de la inteligencia, y en la virtud, como complemento de la voluntad; es así que tanto la ciencia como la virtud se acrecientan y depuran en proporción de lo que se alejan del cuerpo, pues que tanto más perfecto es el saber cuanto más abstraiga de la materia y más se eleve al orden suprasensible, del propio modo que tanto más perfecto es el bien obrar cuanto más domine la razón al cuerpo y más se sobreponga el espíritu á las sollicitaciones sensuales; luego término propio de la perfectibilidad progresiva del alma humana, y condición plenamente adecuada á su naturaleza racional, será aquel estado en que separada del cuerpo, con su inteligencia mire directamente lo inteligible, y con su voluntad se determine exenta ya del obstáculo de las pasiones. Y es así que hay repugnancia absoluta en que un sér reciba daño alguno, y mucho ménos que perezca con aquello mismo que no solo es conforme á su natural perfección, sino que la eleva al sumo grado; luego repugna absolutamente que el alma perezca con separarse del cuerpo (1). Por otra parte, el constitutivo de la perfección del alma humana es incorruptible, pues que la operación propia del alma humana es el entender, y el entender dice relación á lo inteligible, que es de suyo universal é incorruptible: es así que aquello que constituye la perfección de las cosas debe proporcionarse á lo que en las cosas mismas debe ser perfeccionado; ó en otros términos: es así que los *perfectivos* de las cosas deben proporcionarse á sus respectivos *perfectibles*; luego si incorruptible es el *perfectivo* propio del alma humana, incorruptible tiene que ser ella misma (2).

Me dices aquí que Dios podría aniquilar el alma. — Cierto: *absolutamente hablando*, Dios puede aniquilar á un sér; bastaría retirar de él la asistencia pródiga con que le conserva el existir: en esto no cabe duda. Pero las cosas no se llaman corruptibles ó incorruptibles en cuanto dicen relación á este absoluto poder divino, sino á la capacidad que en sí mismas tienen de ser ó no corruptibles; y además, lo que Dios, Autor de la naturaleza, hizo incorruptible al crearlo, incorruptible seguirá siendo, pues Dios á ninguna cosa quita aquello que es natural exigencia de la cosa misma; porque si de otro modo fuese, Dios se pondría en contradicción consigo propio, volcando el orden mismo puesto por su Infinita Sabiduría al contemplar eternamente las cosas creables. Y es así que, según lo hemos demostrado,

(1) SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 2.^o, c. xxx.

(2) SANTO TOMÁS, *Ibidem*, c. LXXIX.

las sustancias intelectivas, por su naturaleza misma, exigen el durar perpétuamente; luego, sin poner de modo alguno en duda el poder absoluto de Dios, procede concluir que, *según el orden natural*, Dios no aniquilará esas sustancias (1). Todo esto se hará más patente considerando algunas tendencias del alma humana, y su conexión con los atributos divinos. De aquí sacaremos algunas pruebas.

12. PRIMERA PRUEBA: — *El deseo innato de felicidad*. Ni aun los mismos excépticos niegan que existe en el hombre un deseo innato y necesario de ser plenamente feliz (2). Esta tendencia, que en el mero hecho de ser connatural al hombre, prueba haberle sido dada por el Autor mismo de la naturaleza, no puede ser ilusoria, sino antes bien debe estar ordenada para obtener plena satisfacción, mientras el hombre mismo no le ponga obstáculo: y es así que esa plena satisfacción no se logra en la vida presente, como quiera que lo deneznable y finito de los bienes terrenos, por ser cabalmente tales, no pueden contener el humano anhelo, que tiene como objeto el bien absoluto; luego debe existir otra vida en que obteniendo el hombre plena posesión del Bien Sumo, pueda alcanzar su último fin propio. Si así no fuera; si disuelto el cuerpo, pereciese juntamente por obra de Dios el alma, tendríamos que Dios mismo la habría destinado á proseguir un término que jamás pudiese alcanzar; lo cual evidentemente es absurdo. No hay medio: ó reconocer que Dios, conforme al propio orden natural establecido por su Infinita Sabiduría, no aniquila el alma del hombre, ó admitir el absurdo supuesto de que Dios la haya destinado para un fin que no la sea dado alcanzar (3). Y no me digas que, por la propia razón, debería Dios satisfacer otros muchos anhelos del hombre, que ó nunca ó rara vez satisface, como, por ejemplo, el afán de riqueza, de honores, de salud corporal y otros de su misma especie; no me digas esto, pues la satisfacción de estos anhelos no es ni fin último del hombre, ni medio necesario para que le alcance, y la razón porque á Dios cumple satisfacer en el hombre el ansia de felicidad sin término ni medida, consiste en que el hombre no se concibe incapacitado de obtener este género de felicidad, que es su fin propio; porque si pudiera no ser capaz de obtenerla, resultaría el absurdísimo supuesto de que solo él entre tantos otros seres del mundo, tan inferiores, había recibido de la naturaleza un fin que no le fuese dado obtener.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *lib. cit.*, c. LV.

(2) Cons. SAN AGUSTIN, *Op. Imperf. cont. Julianum*, lib. 6.º, 26.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXV, a. 6.

13. SEGUNDA PRUEBA. — *La propension del hombre á perpetuarse y dejar memoria de sí*. Esta propension es común á los hombres de levantado ánimo y á los de apocados deseos, sin otra diferencia más que los primeros quieren sellar su nombre con obras de ingenio, de arte ó de valor hazañoso, mientras que los segundos no anhelan transmitir memoria de ellos á su posteridad sino en legados materiales, en la casa que fabrican, en el huertecillo que plantan y en otros objetos semejantes. Pues bien, este deseo de perpetuar su memoria sería inexplicable en el hombre sin suponerle naturalmente codicioso de ser despues de su muerte recordado y alabado; pero ¿no sería inconcebible y absurdo semejante anhelo sin la creencia en la inmortalidad del alma? ¿á qué este afán de que se nos alabase ó tuviese en memoria cuando ya fuésemos nada puro?

¿Cuál otra explicación, sino este afecto universal, daríamos al religioso respeto con que en todos tiempos y lugares vemos honrarse los sepulcros y la memoria de los que han vivido? No hay pueblo, efectivamente, por lejano que esté de nosotros en tiempo y en cultura, que no haya tributado honores religiosos á sus difuntos: pruébanlo así las pompas fúnebres, los sacrificios, la veneración á los cementerios y la indignación contra los violadores de su recinto, para todos los pueblos sagrado. Pues bien, compréndese la racionalidad de estas prácticas, en el supuesto de que los hombres tengan por inmortal su alma; pero prescindid de esta creencia, consideradla no depositada en la conciencia universal del género humano, y todos esos piadosos oficios no son ya más que delirio ridículo é inconcebible de una pasión absurda, pues los muertos ya no podrán agradecer las honras ni dolerse de las injurias que respectivamente se tributen á sus restos inanimados. Y no me repliques que este universal afecto de los hombres puede muy bien ser mero efecto de la ardiente fantasía de pueblos incultos; porque un afecto, de suyo tan universal, que se remonta á los tiempos mismos de la revelación primitiva (1), no puede ménos de tener su raíz en la naturaleza misma del hombre. Un mero efecto de la fantasía no sería tan constante ni tan universal; porque la fantasía no es idéntica en todos los tiempos ni en todos los lugares, y si bien muchos, la mayor parte quizás de los pueblos, han podido profesar, y profesan hoy cultos fúnebres supersticiosos, ridículos, bárbaros é impíos, siempre, y de todos modos, en esta

(1) Cons. GUITION, *L'homme et sa chute*, c. VI, t. I, 2, 113, 128; *ibid.*, c. VIII, p. 145, 150, París, 1854; y MARTIN, *Op. cit.*, part. I, c. VIII, p. 112 y sig., ed. cit.

misma variedad de formas de ese culto quedará como fondo la universal creencia de que aquellos seres, á quienes ese culto fúnebre está consagrado, no han muerto del todo; es decir, que son inmortales (1).

14. TERCERA PRUEBA. — *La idea que todos los hombres tienen de virtud y de vicio.* Todos distinguimos de la virtud el vicio, y percibimos su mútua oposicion: todos execramos el parricidio, la violencia, la deslealtad, y todos concórdemente ensalzamos la liberalidad, la sana fé, el amor filial. Pues bien; ni de la moralidad de estos respectivos actos ni de su debida sancion correspondiente, podríamos tener exacta idea sin la creencia en una vida futura. El órden de la justicia pide, en efecto, que el vicio no quede sin castigo, ni la virtud sin premio; es así que este órden no aparece realizado en la vida presente, que tanta virtud nos muestra oprimida y tanto vicio triunfante; luego, necesariamente, hay otra vida en que este ineludible órden de justicia logre perfecto cumplimiento. Y no me digas que la virtud lleva ya en sí misma el premio de dar al alma paz y reposo, así como el vicio tiene su castigo en el remordimiento, porque todo esto, si el alma no es inmortal, son palabras sin sentido. Si mi alma se extingue y aniquila conmigo, ¿qué me importan á mí el bien y el mal obrar? Para mí no habrá otro bien sumo sino gozar cuanto pueda de la vida presente, ni otro mal sumo sino perder la vida: por consiguiente, para mí no hay otra virtud sino conservar mi vida y aumentar mis goces, ni hay otro vicio sino dejar de hacer cuanto posible me sea para vivir y gozar. Es decir, que seguramente, negada la inmortalidad del alma, se trastruecan las nociones morales, y el vicio viene á ser virtud, y la virtud viene á ser vicio; y entónces, ¿qué significa eso de *paz del alma* ni de *remordimientos de conciencia*? Nada absolutamente, porque tanto la primera como los segundos presuponen esencial diferencia entre la virtud y el vicio. No, no; ¿siento paz en mi alma despues de una buena accion, que quizás va á costarme la vida? ¿me punza el remordimiento despues de una accion que me consta no ha de producirme en la vida actual ni la más leve molestia? Pues esto no tiene sentido ni explicacion de ninguna especie mientras no esté yo persuadido de que hay otra vida en la cual mis buenas acciones han de recibir premio, y las malas castigo.

(1) Cons. WALLON, *Qualis fuerit apud veteres ante Christum de animæ immortalitate doctrina*, París, 1837.

15. Todas estas pruebas, deducidas de los pensamientos y afectos naturales del alma del hombre, reciben plena y maravillosa confirmacion si miramos á los atributos de Dios, señaladamente su Infinita Bondad y su Justicia. Primeramente, en cuanto Dios es Bondad Infinita, no ha podido crear el alma del hombre para afligirla y atormentarla, sino para hacerla plenamente dichosa; y ciertamente, si al separarse del cuerpo el alma, la aniquilase Dios, léjos de ser Dios causa Infinitamente Buena, no sería, como blasfemando ha osado decirlo el ateo Proudhon (1), sino el más despótico tirano y enemigo del hombre; pues por una parte el hombre aspiraría incesante é irresistiblemente á la felicidad perfecta, y por otra se hallaría con la manifiesta verdad de que los bienes de este mundo no sirven para satisfacer ese incesante é irresistible anhelo; y por consiguiente, viviría en perpétua contradiccion con su naturaleza misma, sér monstruoso á quien Dios habría designado un fin que jamás podría alcanzar. Repugna, pues, á la Infinita Bondad de Dios que el alma no sea inmortal.

16. Pues no ménos repugna á la soberana, infalible é indefectible Justicia con que Dios mantiene el órden fundamental del universo, dando á cada cual lo que, segun su condicion y méritos, le toca. Siendo tal operacion propia de la Justicia de Dios, y por otra parte, no apareciendo á nuestros ojos mortales la manifestacion de este atributo divino que mantiene entre las criaturas inteligentes el órden, restaurando do quiera la igualdad; digo más: siendo, por el contrario, cosa manifiesta que lo ordinario en la economía de la Divina Providencia es ofrecernos el espectáculo de inocentes oprimidos y de culpables afortunados, tendremos que si todo se limitase á la presente vida, la Justicia de Dios quedaría burlada, el órden universal quedaría truncado, y el mundo se nos ofrecería como un teatro de desórdenes dictados por Dios mismo.

En resúmen: la negacion de la inmortalidad del alma, ó séase el supuesto de que el alma pueda ser aniquilada, repugna á los atributos de la Bondad y de la Justicia de Dios: es así que Dios nada hace contrario á ninguno de sus atributos, pues como Suprema Sabiduría que es, no puede obrar en contradiccion consigo mismo; luego el alma del hombre no tiene en sí misma principio de corrupcion alguno, ni es aniquilada por Dios; ó en otros términos, es inmortal.

17. ¿Pero esta inmortalidad del alma es temporal ó perpétua? Este

(1) *Système des contradictions économiques*, c. VIII, París, 1864.