

razón y á la voluntad en el hombre, es rechazada por Baader, como contraria á la naturaleza y á los derechos de Dios, y como contraria también á los hechos observados en la conciencia y por la conciencia.

Aunque no podemos demostrar científicamente la existencia y atributos de Dios, éste se manifiesta y revela de una manera clara y evidente por medio de su acción y presencia en el entendimiento y voluntad. Esta unión íntima de Dios con el hombre, esta presencia *experimental*, divina, por decirlo así, no da derecho alguno para identificar al hombre con Dios, como pretende el panteísmo, sino que Dios debe concebirse y es una persona real, un legislador moral con respecto al hombre, existiendo además distinción real y substancial entre los seres finitos ó mundanos y Dios, que es su Creador.

Porque Dios ha creado todas las cosas, y principalmente al hombre, para manifestar su poder y perfecciones. El hombre es la substancia más semejante á Dios, y su perfección, lo mismo que su deber, consisten en aproximarse y asemejarse más y más á Dios. El mal no procede de Dios, sino del hombre ó de su voluntad, que obra contra el orden establecido y contra la ley moral.

La vida, según Baader, es una *armonía de fuerzas*, no siendo fácil fijar el sentido real de esta expresión, como tampoco es comprender su pensamiento cuando dice que la voluntad es la raíz primera de la vida y de la naturaleza (Schopenhauer), á no ser que aluda á la voluntad divina como expresión de la ley eterna. En este último caso, ya no debería ni podría ser mirado como precursor é inspirador de la teoría de Schopenhauer

y sus discípulos; porque la voluntad divina, como expresión de la ley eterna, nada tiene de común con la voluntad inmanente é inconsciente de Schopenhauer y Hartmann.

## § 68.

## FROHSCHAMMER.

La concepción filosófica de Frohschammer, sin apartarse tanto como la de Baader de la Filosofía ortodoxamente católica, contiene, sin embargo, ideas y tendencias nada en armonía con ésta. Dominado por la idea de explicar el origen y el proceso de los seres que constituyen el mundo en sentido monístico inmanente, idea que palpita en el fondo de la Filosofía novísima, el filósofo alemán cree encontrar el principio creador y organizador del mundo todo en la imaginación. Establecer y probar esta teoría es el objeto, y forma el contenido de una parte de sus escritos, y principalmente del que lleva por título *La imaginación como principio fundamental del desarrollo del mundo*. Las afirmaciones y conclusiones generales de esta obra pueden resumirse en los siguientes términos:

La imaginación es una fuerza primitiva é inmanente en el mundo con respecto á las demás fuerzas y manifestaciones de la realidad ó del ser que se verifican en éste, y, por consiguiente, debe concebirse como la causa creadora de las demás fuerzas cósmicas, y como el principio universal de las fases ó evoluciones diferentes y progresivas que se verifican en el mundo

y que constituyen los diferentes seres y grados de ser que en éste observamos.

Esta imaginación, considerada subjetivamente, ó sea en cuanto se revela en el hombre, es una fuerza creadora de imágenes, que aparecen en la conciencia como sus elementos y manifestaciones primeras. Es anterior y superior radicalmente á todas las demás facultades y fuerzas del espíritu, ora se trate de las facultades de conocimiento, ora de las afectivas, sin excluir la voluntad, de manera que á ella están subordinadas las funciones diversas de la sensibilidad, de la voluntad y del entendimiento. Ella es la que nos pone en contacto con la realidad del mundo externo; ella es la que da origen á la memoria; ella es la que explica y hace posible la asociación de ideas y pensamientos; ella es la que une y separa, y, por consiguiente, la que hace posible la comparación de ideas y la existencia de juicios y racionios. El entendimiento no es más que la misma imaginación, según que ésta adquiere y posee la conciencia de su fuerza creadora, y según que descubre en la misma las leyes del pensamiento.

Considerada objetivamente, ó como ser real y objetivo ó cósmico, debe concebirse la imaginación como el principio organizador del mundo en todas sus fases y manifestaciones, desde la materia cósmica hasta el hombre de la ciencia y de la civilización: es una idea que se realiza á sí misma en el mundo y por medio del mundo, con sujeción á un plan teleológico y por medio de un proceso ascendente, pero gradual y ordenado. La imaginación en este orden objetivo y real, es una fuerza creadora universal, inmanente ó encerrada

al principio en la materia, fuerza de cuya acción y desarrollo debe nacer el árbol del mundo, con su tronco, ramas, hojas y frutos, así como de la fuerza latente en la semilla nace y crece el árbol con todas sus partes.

Como se ve por estas indicaciones, la teoría de Frohschammer coincide hasta aquí con las diferentes teorías excogitadas por el panteísmo idealista, y principalmente con la de Hegel y la de Schopenhauer. Lo que es para el primero la Idea y para el segundo la Voluntad, es para Frohschammer la Imaginación por lo que se refiere á la constitución y desarrollo del mundo por medio de un principio inmanente.

Pero Frohschammer, después de recorrer una parte de su camino en compañía de Hegel y Schopenhauer, se separa de ellos de una manera brusca y radical, no solamente al admitir una distinción real y substancial entre la materia y el espíritu, sino más principalmente porque reconoce la necesidad de admitir la existencia de un Dios infinito y personal, principio trascendente y verdaderamente creador, porque lo es también de esa imaginación que crea, ó, mejor dicho, desenvuelve y organiza el mundo. En suma: Frohschammer admite un principio inmanente del mundo, pero subordinado á la ley y al plan final, depositado en él por otro principio superior, y principio creado por otro principio trascendente y superior y anterior, que es Dios. En este concepto, y desde este punto de vista, la teoría de Frohschammer se acerca á la Filosofía cristiana, y representa un ensayo de conciliación, no desprovisto de originalidad, entre la teoría monístico-inmanente y la teoría monístico-trascendente.

Si en el terreno cosmológico Frohschammer no mar-

cha por las corrientes propias de la Filosofía cristiana, sucede en parte lo mismo en el terreno antropológico, en el cual rechaza la creación de las almas racionales *ex nihilo*, é intenta explicar el origen de éstas por medio de la teoría generacionista. Dios realizó por su parte la idea completa de la humanidad al crear al primer hombre, depositando en la misma, ó comunicándole entonces la fuerza inmanente de propagación, para desenvolverse y multiplicarse en los individuos por medio de esa facultad de propagación, que viene á ser como una fuerza creadora, secundaria y participada.

Por lo demás, la hipótesis generacionista es una hipótesis lógica desde el punto de vista filosófico de Frohschammer; porque la verdad es que esa fuerza inmanente de propagación responde á la fuerza inmanente universal representada por la imaginación como principio del mundo y de sus seres.

Además de las ideas erróneas y de las tendencias anticatólicas hasta aquí indicadas, palpita en el fondo de la doctrina de Frohschammer una idea capital, que bastaría por sí sola para colocar al escritor alemán fuera del terreno propio de la Filosofía genuinamente ortodoxa ó católica. Esta idea capital no es otra que la que enturbió la mente y extravió la pluma de los Abelardos y Lulios en los tiempos antiguos, de los Hermes y Günther en los modernos; la idea de hacer entrar dentro de la esfera propia de la razón humana la demostración de los misterios todos de la fe; la pretensión de convertir el contenido interno y real de estos misterios en objeto de la especulación racional y de la ciencia humana.

Frohschammer tiene sobre todo el mérito de haber

librado buenas batallas contra Vogt y otros materialistas, especialmente en sus dos obras rotuladas *Alma del hombre y Fisiología* la una, y la otra *El Cristianismo y las modernas ciencias naturales*.

### § 69.

#### HERMES Y GÖRRES.

Tratándose del movimiento filosófico-cristiano en la Alemania de nuestro siglo, sería injusto pasar en silencio los nombres de estos dos escritores católicos. Ciertamente es que Hermes y Görres no son dos filósofos en el sentido propio de la palabra; pero la teoría filosófico-teológica del primero y los escritos de todo género y sobre diferentes materias del segundo, contienen múltiples y estrechas relaciones con la Filosofía cristiana, y contribuyeron no poco á la fermentación y choque de las ideas cristianas entre sí y con las ideas protestantes y racionalistas.

*Hermes* (Jorge, 1775-1831) comenzó su carrera de escritor en 1805, con la publicación del opúsculo titulado: *De la verdad interior del Cristianismo*. Las ideas vertidas en este opúsculo contienen ya el germen y las líneas generales del sistema que desarrolló después en su *Introducción filosófica* á la teología cristiana, sistema que recibió ulteriores desenvolvimientos y aplicaciones en su *Introducción positiva* y en su *Dogmática*.

Propúsose Hermes fundar filosóficamente el Cristianismo, ó, más claro, conocer y demostrar científicamente la verdad católica en todas sus partes ó gra-

dos, desde el dogma más elevado y misterioso hasta la conclusión teológica. Para conseguir este resultado, Hermes aplicó á la teología la duda metódica que Descartes había aplicado á la Filosofía. «Es preciso, escribe el autor de la *Introducción positiva*, que, mientras examinamos los diferentes sistemas de teología y religión, y mientras que no hayamos llegado á reconocer su certeza, nos libremos teóricamente de todos ellos, considerándolos como igualmente importantes é indiferentes. Esta imparcialidad se funda en la viva convicción de que ningún sistema, lo mismo el catolicismo ó cristianismo que cualquiera otro, no es verdadero por el sólo hecho de haber nacido en tal ó cuál confesión religiosa, y en la convicción también de que obramos justa y santamente cuando adoptamos el sistema á que nos conduce nuestra razón; porque la razón es la guía única que nos da el Autor de nuestro ser al entrar en este mundo, al paso que la voz de nuestra conciencia nos grita que debemos seguir á esa razón adonde quiera que nos lleve.»

Como se ve por este pasaje, que resume la substancia ó esencia toda del sistema hermesiano, su autor, en vez de subordinar la razón humana á la razón divina y á la palabra revelada por Dios, como exige la naturaleza de la verdad revelada, y como enseña la teología católica, subordina, por el contrario, la verdad dogmática á la opinión filosófica, y la revelación divina á la razón humana. Así, no es de extrañar que, colocado en esta pendiente tan peligrosa, Hermes incurriera en graves inexactitudes, en cuanto á la forma y al fondo, acerca de no pocos dogmas cristianos, y que sus obras fueran puestas en el Índice por el Papa Gre-

gorio XVI en 1835. Cuando apareció el Breve condenando varias proposiciones de Hermes, éste había ya muerto; pero algunos de sus discípulos, entre los cuales se distinguieron Braun y Elvenich, trataron de probar, á imitación de los antiguos jansenistas, que las doctrinas ó proposiciones reprobadas por la Santa Sede no habían sido enseñadas por su maestro.

En nuestra opinión, Hermes, que murió en el seno de la Iglesia católica, y que fué hombre de costumbres intachables, concedió demasiada importancia á la duda metódica de Descartes, y se dejó influir á la vez por el criticismo kantiano, y aquí debe buscarse el origen de sus errores y de su sistema teológico. En el fondo de éste no sería difícil descubrir algunas ideas y tendencias tomadas de las obras de Kant, y principalmente de la que lleva por título: *La religión dentro de los límites de la razón pura*.

El movimiento filosófico católico realizado en Alemania durante el presente siglo, debe no poco á Görres, escritor tan fecundo como hábil, y defensor de la Iglesia católica contra protestantes, incrédulos, racionalistas y políticos perseguidores de la Iglesia, los cuales, por cierto, se ensañaron contra él en más de una ocasión. Campeón incansable de los intereses católicos y de la libertad de la Iglesia, recorrió las provincias germánicas, que se conmovieron en sentido católico al impulso de sus libros, de sus folletos, de sus cartas, de sus discursos, de sus protestas, de sus revistas, de sus periódicos, con los cuales inundó y agitó profundamente á su patria, atrayéndose á la vez muchos y valiosos discípulos y admiradores, que continuaron su obra de restauración cristiana.

Hombre de genio universal y de actividad prodigiosa, Görres cultivó casi todos los ramos del saber, siendo imposible enumerar aquí ni siquiera sus publicaciones más importantes. Que si en los primeros años de su vida literaria escribió, entre otros varios libros, uno titulado *Fe y Ciencia*, y escribió *Aforismos sobre la Organología*, y una *Exposición de la Fisiología*, pocos años después escribía su grande *Historia de los mitos del mundo asiático*, y después de reunir y publicar fragmentos de los *Nibelungen*, producía gran fermentación entre sus compatriotas con su libro *La Alemania y la Revolución*, en el cual demostraba con la historia en la mano, que una restauración sin Dios y sin Iglesia, es y será siempre una restauración estéril é impotente para evitar la revolución. Más adelante, y mientras que con una mano publicaba las *Hojas históricas y políticas*, y combatía á los Strauss, y aterraba á los Marheinecke y á los Bruno, escribía con la otra su famosa *Mística cristiana*, que es el libro que más se relaciona con la Filosofía católica, en razón á las cuestiones antropológicas, fisiológicas y físicas que en él se ventilan, y de las ideas que allí se apuntan acerca de Dios y de sus atributos.

En medio de su valor indisputable, esta obra de Görres contiene algunas ideas y teorías que tienen más afinidad con las ideas de Schelling y del espiritismo, que con las ideas y teorías de la Filosofía católica. La cual no admite ni puede admitir con el autor de la *Mística Cristiana*:

a) Que en el hombre, además del cuerpo ordinario, ó visible y grosero, hay otro más sutil, compuesto de fluidos imponderables, y fabricado bajo la dirección

del alma por ciertos *espiritus superiores*, diferentes de los *espiritus elementales* que fabrican el cuerpo externo y visible.

b) Que aunque este cuerpo externo y visible se descompone ó destruye en la muerte, el cuerpo sutil y superior permanece unido al alma, la cual, en virtud de esto, puede aparecerse en forma de fantasma; y esto, no solamente después de la muerte, sino durante la vida, separándose por algún tiempo el cuerpo sutil con el alma del cuerpo grosero, según acontece probablemente en el sueño magnético y en ciertos estados nerviosos.

c) Que ciertos hombres poseen naturalmente la facultad de producir voluntaria ó involuntariamente con sus miradas la salud, la enfermedad, y hasta la muerte en otros hombres.

Görres, que, no sólo admite la realidad de estos hechos, sino de otros más extraordinarios y fabulosos, como la existencia de *vampiros* ó cadáveres que atraen y chupan la sangre de sus parientes, hechos que pretende explicar por las solas fuerzas de la naturaleza, con exclusión de toda intervención de Dios y del demonio.

### § 70.

GÜNTHER.

Nació este notable filósofo en Lindenau de Bohemia en 1785. Aunque en su juventud entró en la Compañía de Jesús, salió antes de profesar, se ordenó de sacerdote, y habiendo pasado la mayor parte de su vida en Viena enseñando y escribiendo, falleció en 1861, según

Stöckl, pero su biógrafo y discípulo Knoedt pone su muerte dos años más tarde. De todos modos, Günther murió en el seno de la Iglesia católica, porque se sometió al fallo y autoridad de ésta cuando sus escritos fueron puestos en el Índice y reprobado su sistema. Esta reprobación tuvo lugar en 1857, cuando Günther había publicado casi todas sus obras, entre las cuales ocupan lugar preferente, desde el punto de vista filosófico, y como expresión del sistema propio de Günther, su *Introducción á la Teología especulativa*, publicada en 1828, su *Cena del peregrino* (1830), la titulada *El justo medio en la Filosofía alemana*, publicada en 1838, *Euristeo y Heracles, críticas y meditaciones metalógicas*, que lo fué cinco años más tarde, á las cuales pueden añadirse su *Cabeza de Jano con respecto á la Filosofía y la Teología*, sin contar otros escritos no tan relacionados con la Filosofía, y sin contar la revista *Lydia*, órgano oficial del gunteranismo, que se publicó en Viena.

El principio fundamental del sistema de Günther coincide en el fondo, ó al menos tiene mucha afinidad con el principio de Hegel; pues si bien el primero no afirma de una manera explícita; como el segundo, la identidad real y substancial entre el pensar y el ser, enseña que todo ser encierra la determinación á convertirse en cosa ó ser pensante, y que la conciencia es la forma esencial de la vida de todo ser.

Günther discute y resuelve los principales problemas filosóficos, comenzando por las relaciones entre la fe y la razón, entre la Filosofía y la Teología. Vamos á resumir y condensar los principales puntos de su concepción filosófica.

No hay razón ó motivo racional para establecer separación ni distinción real entre las verdades del orden natural y los misterios de la fe, ni para considerar á estos últimos como superiores á la razón. Éstos pueden ser y son comprendidos y hasta perfeccionados científicamente, no en verdad con respecto al *cómo* de los mismos, pues éste permanece siempre secreto, sino con respecto al *por qué*. De manera que la razón humana, considerada en sí misma y con sus propias fuerzas, es capaz de conocer y demostrar estos misterios; y si hoy el espíritu humano no alcanza este conocimiento perfecto, es porque el pecado original debilitó sus fuerzas y obscureció la luz de la razón. De aquí la necesidad de la revelación divina con relación á esos misterios, la cual es sólo una necesidad hipotética. La doctrina por medio de la cual Jesucristo puso al mundo en posesión de la razón y de la verdad, los dogmas del Cristianismo no entrañan una doctrina incomprensible en sí misma para la razón humana, sino accidentalmente, á causa del pecado. De todo lo cual se infiere que la Filosofía y la Teología especulativa son una misma cosa en el fondo, tienen el mismo objeto y el mismo método.

En todos los órdenes del conocimiento humano, la fe ó la creencia precede y sirve como de condición ó fundamento para la ciencia. En la esfera cristiana se verifica lo mismo; de manera que la fe en el objeto revelado por el testimonio de Dios y de su Iglesia, no hace más que preparar y facilitar el procedimiento científico, por medio del cual el espíritu humano conoce y comprende el contenido de la revelación, derivándolo de Dios, como fundamento supremo que es de todo ser y de todo hecho. Por medio de este conocimiento cien-

tífico, la fe deja de existir como tal; lo que antes se presentaba como hipótesis, se convierte en tesis científica; la fe, en una palabra, se transforma en verdadera ciencia, en la cual halla su desarrollo interno y su perfección propia.

Esto por lo que dice orden á las relaciones entre la fe y la razón, doctrina que entraña los principales errores condenados por la Iglesia en Günther. Entrando ahora en el terreno propiamente filosófico, conviene saber que, á ejemplo de Descartes, Günther toma la conciencia psicológica por punto de partida y como base general de la Filosofía. El hombre, dice Günther, adquiere la conciencia de sí mismo, de su *yo*, no de una manera inmediata, sino por medio de las dos facultades ó fuerzas fundamentales del *yo*, que son la *receptividad* y la *espontaneidad*, es decir, entendimiento y voluntad, razón y libertad, cuyos actos ó manifestaciones conducen al espíritu hasta el *yo*, que es la raíz y fundamento de las mismas.

Partiendo del *yo*, y por procedimientos análogos á los empleados por Descartes, Günther demuestra, ó pretende demostrar, la existencia de Dios, de la naturaleza y del espíritu, que constituyen el objeto de la Filosofía toda, á la vez que sus atributos y relaciones recíprocas. Al verificar esto, Günther suele hacer excursiones al terreno teológico para aplicar sus ideas á los misterios, incluso el de la Trinidad divina, en la cual admite tres *yos* como factores reales, apellidándolos sujeto absoluto (Dios Padre), objeto absoluto (Dios Hijo), y sujeto-objeto absoluto (Dios Espíritu Santo), y añadiendo que la unidad de su esencia no es unidad numérica, sino unidad formal.

Pero volvamos al terreno filosófico. La creación es posición de una substancia esencialmente diferente de la substancia divina; sin embargo, aunque puede llamarse obra de la omnipotencia y del amor de Dios, no puede decirse libre, en el sentido de que Dios pudo crear ó no crear el mundo; la esencia divina exige la creación, y ésta hasta debe considerarse como acto complementario de Dios trino.

Por otra parte, el mundo creable y creado incluye necesariamente tres seres en relación con las tres personas divinas; á saber: el espíritu (sujeto), la naturaleza (objeto), el hombre (sujeto-objeto), de manera que el mundo no puede existir sin estos tres seres, cuya forma es una, pero cuya esencia es triple, al contrario de lo que sucede en Dios, donde hay tres *yos* ó subsistencias, y la esencia es una. En este concepto, puede decirse que el mundo ó la cosa creada es Dios al revés (*verkeherte Gott*), es la contraposición de Dios.

En el mundo ó reino de los espíritus, cada uno de éstos se distingue substancialmente de los otros, y constituye un ser propiamente espiritual, con personalidad y conciencia perfectas. En el mundo de la naturaleza ó de los cuerpos, éstos son manifestaciones, efectos ó productos de una sola substancia ó *monada* natural, la cual en algunos de estos productos puede elevarse y se eleva al pensamiento más ó menos consciente de las propias manifestaciones, aunque sin llegar á conocerse á sí mismo como fundamento uno real de esas manifestaciones y productos, porque este conocimiento de sí mismo como *yo*, como fundamento y causa de las propias manifestaciones ó fenómenos, sólo pertenece á los espíritus.

En el hombre, síntesis viva del mundo de la naturaleza y del mundo de los espíritus, hay tres elementos, que son: el cuerpo, el alma natural y el espíritu, de los cuales los dos primeros pertenecen al mundo de la naturaleza. El alma natural, que hace las veces de principio vital, comunica al cuerpo una vida natural, distinta de la espiritual, inherente al espíritu. Éste es el que constituye el *yo*, y el único á quien corresponde verdadera identidad y personalidad en el hombre.

Sin embargo, el alma natural, principio vital inferior é intermedio entre el cuerpo y el espíritu, se une á éste hipostáticamente, y de aquí resulta cierta comunicación entre las facultades propias del espíritu (la razón consciente y la voluntad libre), y las facultades pertenecientes al alma natural, que son los sentidos, la imaginación, la memoria y el entendimiento. La función propia de este último es la formación del concepto, así como la función propia de la razón es la formación de la idea; ó, en otros términos, al alma natural y sensitiva pertenece el pensamiento general y confuso de los fenómenos, sin penetrar ó abarcar lo que les sirve de fundamento; pero al espíritu pertenece el pensamiento concreto ó comprensivo de los fenómenos y de su fundamento ó causa.

En fuerza y por virtud de la mencionada unión hipostática entre el alma natural ó *Psyche*, como la llama Günther, y el espíritu, no solamente hay lo que los teólogos llaman comunicación de idiomas entre los dos principios y sujetos del pensamiento (*sind Geist und Psyche im Menschen zwei Denk subjecte*), sino que las facultades y funciones del alma natural ó sensitiva se

hacen racionales y libres por participación, y adquieren cierta elevación y superioridad que no alcanzan fuera de esta unión hipostática con el espíritu.

## § 71.

## CRÍTICA.

En este último punto, ó sea en la afirmación de la influencia y dominio de las facultades superiores sobre las inferiores ó sensitivas en el hombre, y de la natural subordinación y elevación de éstas en virtud de su unión con la razón y la voluntad, Günther coincide con Santo Tomás, como coincide también al enumerar la memoria y la imaginación entre las facultades pertenecientes al orden sensible. No sucede empero lo mismo cuando coloca en la misma línea al entendimiento y cuando habla del pensamiento como función del alma natural, en contraposición al espíritu, pues si Santo Tomás nombra ó coloca alguna vez á la razón particular (*ratio particularis, intellectus passivus*) y el entendimiento pasivo entre las facultades del orden sensible, se refiere á la estimativa natural, en cuanto elevada, influida y dirigida por la razón ó entendimiento propiamente dicho.

Y si en este punto la doctrina de Günther se aparta de la doctrina filosófica de Santo Tomás, todavía se aparta más de ésta, y en general de la Filosofía cristiana, cuando habla de esa alma natural ó psíquica intermedia entre el cuerpo y el alma espiritual, y cuando habla de su unión hipostática con el espíritu.