

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.

Lo mismo debe aplicarse, y con más razón todavía, á la teoría gunteriana acerca de la creación, principalmente en lo que se refiere al carácter de necesidad que le atribuye, en lo que se separa, no ya sólo de la Filosofía, sino de la Teología cristiana, con las cuales tampoco se compadecen ó concuerdan, ni su concepción trinitaria ni sus teorías acerca del pecado original y la Encarnación, ni menos sus ideas acerca de las relaciones entre la fe y la razón, entre los misterios revelados y la ciencia humana. En las manos de Günther, el concepto teológico de la fe divina desaparece en realidad: la ciencia es una transformación, pero transformación progresiva y perficiente de la revelación; la fe es una preparación, ó, mejor, un elemento de la ciencia; el dogma revelado y la tesis científica son una misma cosa; el orden sobrenatural con sus dogmas y sus misterios cae dentro de la esfera y de la luz natural de la razón humana.

Hemos visto en el párrafo anterior que Günther, aunque con ciertas reservas y restricciones, admite la tesis fundamental del hegelianismo acerca de la identidad real y substancial entre el ser y el pensamiento. Y no hay para qué advertir que la tesis gunteriana acerca de la identidad real y substancial entre la fe y la ciencia es un corolario lógico, una aplicación directa y legítima de esa tesis hegeliana. De estas dos fuentes—que en realidad se reducen á una sola—arranca todo el sistema filosófico de Günther. Si la tesis referente á la identificación y unidad entre el ser y el pensar, entraña y contiene la razón suficiente de sus ideas y teorías cosmológicas y antropológicas, y principalmente la existencia de la naturaleza como subs-

tancia una que, manifestándose en diferentes formas y efectos, se eleva progresivamente hasta la conciencia y el pensamiento, la segunda, ó sea la que afirma la identidad real entre la fe y la ciencia, entre el orden natural y el sobrenatural, se refieren á sus ideas inexactas y más ó menos heterodoxas acerca de la Trinidad, la creación, la Encarnación, el pecado original y otros misterios ó verdades dogmáticas. En este concepto estamos de acuerdo con Stöckl cuando dice que Günther mezcló ó confundió el conocimiento natural con el conocimiento sobrenatural, el orden de la naturaleza con el orden de la gracia, y que semejante amalgama no podía ni puede producir nunca buenos frutos: *Und eine solche Vermischung kann nie und nirgends gute Früchte tragen.*

En medio y á pesar de estas graves desviaciones de la Filosofía cristiana y de la teología católica, es preciso reconocer que Günther es un pensador profundo y el filósofo más notable de la monarquía austriaca en los tiempos modernos. Así, no es de extrañar que haya formado escuela, y que su nombre y su sistema sigan siendo objeto de elogios, de enseñanza y de propaganda por parte de sus discípulos y admiradores. ¡Pluguiera al cielo que estos lo fueran también de la obediencia á la Iglesia y de la humildad cristiana de que les dejó ejemplo insigne su maestro! Porque ya hemos dicho que Günther acató el juicio y la autoridad de la Iglesia cuando fué censurada su doctrina.

§ 72.

LA ESCUELA LIBERAL.

Comprendo aquí, bajo el nombre de filósofos liberales de Alemania, á los que, llamándose católicos y pretendiendo pasar por tales, enseñan y defienden ideas y teorías que, ó son incompatibles con la doctrina católica, como sucede con las de Baader, Hermes y Günther, ó difícilmente pueden conciliarse con ciertos dogmas y verdades cristianas, ó, por lo menos, son peligrosas y divergentes en el terreno del catolicismo puro. En este concepto, pertenecen á esta escuela, no solamente los discípulos propiamente dichos de Günther ó los representantes de su escuela, sino otros varios filósofos y escritores que se mueven en una esfera que pudiéramos llamar católico-liberal, ó, mejor, cristiano-racionalista, ora por hallarse influídos de una manera consciente ó inconsciente por los sistemas de Hermes y Günther, ora porque alardean de escribir y filosofar en sentido independiente de la antigua Filosofía escolástico-cristiana, á cuyos restauradores suelen menospreciar y pretenden zaherir, dándoles el nombre de *neo-escolásticos*.

Ya dejamos apuntados en su lugar los nombres de los partidarios más decididos de Hermes. Por lo que hace á los discípulos y representantes de la escuela gunteriana, merecen citarse, entre otros de menor importancia: *a) Pabst*, autor del libro titulado *El hombre y su historia*, y del que lleva por título *Hay una Filo-*

sofía del Cristianismo, los cuales obedecen á la inspiración de Günther; *b) Merten*, que sigue las ideas y tendencias gunterianas en sus *Cuestiones capitales de la metafísica*, como las sigue también *c) Gangauf* en su *Psicología metafísica de San Agustín*, y más recientemente *d) Knoodt*, que publicó en nuestros días (1881) una extensa biografía de su maestro. Esto sin contar á Baltzer, Croy, Veith, Trebisch, con otros varios amigos y discípulos de Günther, algunos de los cuales todavía hoy enseñan y propagan las teorías del filósofo austriaco en las provincias germánicas y eslavas, según queda apuntado.

Á la segunda clase, ó sea á los filósofos relativamente independientes, pero adversarios é impugnadores más ó menos explícitos de la Filosofía escolástico-cristiana, apellidada generalmente por ellos neo-escolástica, pertenecen: *a) Michelis*, cuya *Filosofía de Platón* está escrita en este sentido; *b) Oischinger*, que rechaza y desfigura las soluciones de los escolásticos en su *Sistema de la Filosofía cristiana*; pero más que uno y otro, *c) Deutinger*, escritor fecundo y no desprovisto de profundidad y originalidad relativas, pero que abunda también en desviaciones escolástico-cristianas.

Abstracción hecha de su opinión acerca del modo de adquirir el conocimiento de Dios, de la naturaleza y del hombre, y de explicar sus relaciones, que envuelven cierto sabor krausista, el autor de los *Fundamentos de una Filosofía positiva* y de la *Doctrina del alma*, no sólo admite la tricotomía antropológica; no sólo distingue en el hombre el cuerpo, el alma y el espíritu como elementos reales, esenciales y distintos,

sino que enseña que el alma humana, ser intermedio entre el cuerpo y el espíritu, ser ó punto indiferente (*Indifferenzpunkt*) entre los dos, no posee propiedad alguna espiritual, y, lo que es más aún, que es inconsciente en sus actos. En armonía con lo cual, Deutinger afirma que el alma representa y contiene el tránsito de lo inconsciente á lo consciente en el hombre.

Deutinger extiende, aplica y traslada, por decirlo así, la tricotomía substancial al terreno de las facultades y de las ciencias, como expresión de éstas. Á las tres facultades fundamentales de pensar, conocer y querer, responden á la primera la ciencia, á la segunda el arte, y á la tercera la ética ó moralidad.

El filósofo alemán sigue aplicando esta tricotomía ó ritmo terciario á las demás esferas antropológicas; así, por ejemplo, la *representación* y la *idea* se resuelven y unen en el *concepto*; el *objeto* y el *sujeto* se unen y relacionan en la *semejanza*; la *libertad* y la *necesidad* se resuelven y se unen en la *actividad*. En este concepto, la teoría de Deutinger presenta cierta analogía con el sistema de Hegel.

Además de las ya citadas, y sin contar las que no se refieren directamente á la Filosofía, Deutinger escribió las obras siguientes: *Introducción al estudio filosófico*.—*Doctrina del pensamiento*.—*Filosofía moral*.—*Ensayo acerca de las relaciones entre la Filosofía y la Teología*, á las cuales puede añadirse la rotulada *Estado presente de la Filosofía alemana*, obra póstuma del mismo.

En la escuela liberal merecen figurar también *Huber*, autor de una *Filosofía de los Padres de la Iglesia*;

el antiguo profesor de la Universidad de Bonn, *Reusch*, autor de la obra que lleva por título *La Biblia y la Naturaleza*, cuyo principal objeto es demostrar que los descubrimientos llevados á cabo por las ciencias físicas y naturales, no se hallan en contradicción con la verdad revelada en la Biblia, y, por último, el famoso *Döllinger*, maestro y jefe de ambos, como de otros varios que adoptaron sus ideas cismáticas y que forman la secta de los llamados *viejo-católicos*.

§ 73.

STAUDENMAIER.

La dirección semicatólica y semiracionalista de Günther, Frohschammer y Baader con sus discípulos, fué abandonada y combatida por Staudenmaier, que supo mantenerse dentro de los límites de la perfecta ortodoxia. Así es que el nombre de *Staudenmaier* (Francisco Antonio, 1800-1856) merece de justicia figurar entre los más ilustres representantes de la Filosofía católica en Alemania, siendo de sentir que su muerte, relativamente prematura, no le haya permitido terminar su *Dogmática cristiana*, y sobre todo su excelente *Filosofía del Cristianismo*, que, á haberse terminado, hubiera sido uno de los más insignes monumentos de la ciencia cristiana en nuestro siglo. Staudenmaier publicó también, entre otras muchas obras sobre las materias más variadas, una *Exposición y crítica del sistema de Hegel*.

La *Filosofía del Cristianismo* de Staudenmaier

consta de cuatro partes, á saber: *a)* la parte *ontológica*, en que trata de la idea en general, de su origen, naturaleza y relaciones con Dios y con el logos divino; *b)* la parte *filosófica*, ó, mejor, físico-filosófica, que tiene por materia y objeto la doctrina de la idea ó del ser, según que se manifiesta en la naturaleza; *c)* la parte *pneumatológica*, que tiene por objeto exponer la doctrina de la idea, según que existe y se manifiesta en el espíritu, y *d)*, finalmente, la parte *histórica*, á la que pertenece investigar las leyes y las formas de la realización de la idea en la historia de la humanidad bajo la acción de la Providencia divina. Por desgracia para la Filosofía cristiana, la muerte impidió al autor realizar por entero este plan completo y grandioso, pues sólo pudo publicar la primera parte.

Ella basta, sin embargo, en unión con los demás escritos del autor, para que podamos formar idea de la concepción filosófica de Staudenmaier, la cual puede resumirse en los siguientes términos:

La Filosofía, considerada en su sentido propio y como distinta de las demás ciencias, es la ciencia de los primeros principios y de las causas últimas de las cosas. Entre estos principios y causas corresponde á Dios el primer lugar, de donde resulta que el conocimiento de Dios en sus relaciones con la verdad y la realidad constituye el objeto principal y relativamente total de la Filosofía.

En la situación presente de la humanidad, dos son los caminos que nos conducen al conocimiento de Dios y de las verdades que contienen las relaciones del hombre con la Divinidad, lo mismo en el orden natural de la creación, que en el orden moral y espiritual, á sa-

ber, la revelación positiva y la luz natural de la razón. La primera nos da á conocer ciertas verdades superiores, aunque no contrarias á la razón, porque, como dice Santo Tomás: *Veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis* (1), las cuales, por lo mismo, se llaman y son sobrenaturales. Por medio de la segunda podemos alcanzar algún conocimiento de Dios, del hombre y de la naturaleza, y también de las verdades referentes al orden moral y religioso, pero conocimiento que permanece obscuro, incompleto y vacilante, si no es afirmado y completado por la luz directa ó indirecta de la revelación positiva del Cristianismo.

Y es que la idea divina y sobrenatural, lejos de excluir y oponerse á la idea racional, la contiene en sí de una manera superior y eminente. De donde resulta que la verdad revelada, por lo mismo que es una verdad más alta, más pura, más profunda, más comprensiva, eleva, completa y ennoblece á la verdad filosófica, principalmente cuando se trata de los problemas que se refieren á Dios y al hombre, considerados en sus relaciones múltiples y superiores. La historia confirma esta influencia que la revelación encarnada en el Cristianismo ejerce sobre la verdad filosófica. «Si se compara, añade Staudenmaier, lo que los filósofos paganos escribieron acerca de Dios y de la inmortalidad del alma, guiados por la razón natural, con lo que la revelación cristiana nos enseña acerca de esto, se reconocerá sin dificultad la distancia enorme que existe entre estas dos fuentes,

(1) Esta cita de Santo Tomás la hace el mismo Staudenmaier, pues aquí apenas hacemos más que extractar casi literalmente sus ideas.

y cuán vacilante, obscura é insuficiente es la primera enfrente de la segunda.»

La conciencia suministra al espíritu humano los primeros elementos internos y externos del conocimiento; pero á este conocimiento imperfecto y espontáneo suministrado por la conciencia, debe suceder y sucede el conocimiento racional y científico. El cual se inicia en el espíritu humano por la admiración ó deseo de conocer la causa y razón suficiente de la existencia y propiedades de los objetos que se le dan en la conciencia y fuera de la conciencia. Esta admiración, en cuanto que da origen á la investigación de las causas y principios de las cosas, es la que Aristóteles y Santo Tomás consideraban como principio general de la ciencia, y tomada en este sentido, entraña un principio y como un proceso inicial científico superior á la duda metódica de Descartes.

Investigar y conocer las *ideas* ó esencias de las cosas con sus mutuas relaciones, es el objeto de la Filosofía como ciencia superior á las demás; pero este conocimiento no puede ser completa y verdaderamente filosófico sino á condición de conocer las relaciones que existen entre las esencias ó ideas creadas, y las ideas increadas y divinas que les sirven de arquetipo en la inteligencia de Dios.

Así, pues, aunque la conciencia es el punto de partida de la especulación filosófica, está sujeta á un desarrollo progresivo, por medio del cual el hombre adquiere la convicción racional de su distinción ú oposición de los demás hombres, cuya acción é influencia sobre sí mismo experimenta, y de su distinción del mundo externo; porque el movimiento de su propio cuerpo, la

resistencia que siente por parte de otros cuerpos, y, en general, el esfuerzo para rechazar lo que impide ó limita su libre actividad, llevan consigo la prueba experimental de la realidad objetiva del mundo de los cuerpos, y de su distinción del mundo de los espíritus.

Una vez colocada en este terreno, nuestra actividad intelectual no se contenta con saber que existen realmente el hombre y la naturaleza, el espíritu y la materia, sino que pasa naturalmente á investigar las relaciones que existen entre las dos realidades, y, sobre todo, cuál sea el origen ó causa primera de las mismas, la razón suficiente de su existencia, toda vez que la conciencia misma y la razón atestiguan de consuno que ni la naturaleza material produce al hombre, ni el hombre es el autor de la naturaleza. De esta manera, y por lógico y natural procedimiento, aparece en el campo de la especulación filosófica el problema divino, cuyo examen y resolución constituyen parte capital de la Filosofía.

Nuestro conocimiento de Dios es, á la vez, innato y adquirido (*notitia insita et adquisita*), en cuanto que la noción connatural de Dios que existe en el fondo de la mente y del corazón del hombre, se desarrolla, se perfecciona y se transforma en noción científica y adquirida por medio de las pruebas alegadas por la Filosofía en favor de la existencia de Dios, pruebas que son propiamente demostrativas. La prueba llamada ontológica es también demostrativa; pero no en el sentido ó forma que le dieron San Anselmo y Descartes, sino en cuanto desarrollo y como aplicación de la noción innata de Dios (*notio Dei insita*), que le sirve de base.

Dios, como espíritu absoluto é infinito, se conoce á sí mismo de una manera absoluta é infinita, ó, lo que es lo mismo, se comprende á sí mismo: el hombre, como espíritu relativo y finito, sólo conoce á Dios de una manera relativa y finita, sin alcanzar jamás su comprensión.

La *aseidad* es la nota más fundamental y característica de Dios, porque envuelve la idea del Ser absoluto, del ser que existe por sí y en sí, del ser absolutamente incondicionado. Así es que la aseidad constituye á la vez el fondo esencial de los demás atributos divinos.

La naturaleza, el hombre, y, en general, todas las cosas que no son Dios, fueron creadas libremente por Dios de la nada. El mismo origen debe señalarse á las almas humanas; la teoría traducianista y el generacionismo son sistemas que rechazan de consuno la fe divina y la razón humana, la metafísica y la ciencia.

Las condiciones de este libro no permiten entrar en más detalles acerca de la Filosofía de Staudenmaier. Baste decir que sus soluciones de los problemas filosóficos son las soluciones de la Filosofía cristiana; pero soluciones en que abundan puntos de vista originales, alteza de miras, elevación de pensamientos y reflexiones profundas, que hacen sobremanera sensible que la muerte haya impedido á su autor poner término á su grande *Filosofía del Cristianismo*.

Sin desconocer los derechos de la razón humana, afirmando y ejerciendo prácticamente la dignidad propia y la independencia relativa de la ciencia en sus relaciones con la fe, Staudenmaier supo evitar el escollo

en que tropezaron Baader y Günther, manteniendo incólume la línea divisoria entre la Teología y la Filosofía, entre la fe divina y la razón humana.

§ 74.

LA DIRECCIÓN ESCOLÁSTICO-CRISTIANA.

Mientras que los Baader y Frohschammer, los Hermes y Günther se apartaban más ó menos de la Filosofía cristiana, caminaba ésta hacia la restauración de la antigua doctrina de las escuelas, y principalmente de la de Santo Tomás. *Möhler*, con su justamente celebrada *Simbólica ó exposición de las disidencias entre el catolicismo y el protestantismo, según sus símbolos públicos*, y con la influencia que ejerció sobre su amigo y discípulo Staudenmaier, contribuyó no poco á que la Filosofía cristiana se hiciera más ortodoxa, acercándose más y más á las soluciones é ideas de la doctrina de Santo Tomás; viniendo á ser como los precursores inmediatos del movimiento filosófico-escolástico de la Alemania contemporánea. Y decimos precursores inmediatos, porque ese movimiento venía preparado desde más atrás por la conversión y escritos de *Stolberg*, y de una manera más decisiva por los escritos de Federico *Schlegel*. «La Filosofía, escribe este último, es la luz de la historia, y la ciencia de la historia es la confirmación de las teorías filosóficas.» Y aplicando estas ideas á la Filosofía cristiana en su grande *Historia de la literatura antigua y moderna*, puso de manifiesto el mérito real de la Filosofía de la Edad Media y sus in-