

## **Segunda parte**

# **El pensamiento filosófico del Cardenal González**

# Proemial

# Filosofía de la Filosofía

# Filosofía de la Filosofía

Parece necesario comenzar esta Segunda Parte, en la que se aborda la exposición doctrinal del pensamiento de Fray Zeferino, analizando cómo entiende Fray Zeferino la filosofía, es decir, presentando su propio concepto de filosofía.

A este efecto, distinguiremos entre las definiciones explícitas que Fray Zeferino hace de la filosofía y las aplicaciones o usos del concepto que él mismo lleva a cabo.

## La definición de Filosofía de Fray Zeferino

### Nombre y origen

En la *Introducción* con la que abre el tomo I de la *Historia de la Filosofía* apela Zeferino González a la historia precisamente como lugar muy adecuado para determinar qué pueda ser la filosofía realmente. Pues se presupone, desde luego, que la filosofía es (nominalmente) un «marchar y moverse en busca de la verdad» (HF,1,X). Esta apelación recuerda el método de Dilthey (*La esencia de la filosofía*, Primera Parte: *Procedimiento histórico para la determinación de la esencia de la filosofía*. Trad. esp. Buenos Aires, Losada, 1944, pág. 89 y ss.); sólo lo recuerda, puesto que el Cardenal González viene a reconocer que la consideración de la Historia de la Filosofía, por sí misma, difícilmente podría conducir a la decisión sobre si la filosofía es sólo ese «buscar la verdad» o si es también, aunque

sea de un modo incompleto y parcial, el encuentro con la verdad, su posesión real y efectiva. La Historia de la Filosofía podría, por sí sola, sugerirnos una conclusión escéptica, dada la lucha incesante de las escuelas, su mutua destrucción. Fray Zeferino utiliza a fondo el tropo de la *diafonia ton doxon* que Sexto Empírico atribuyó a Agripa; de la Historia de la Filosofía surge espontáneamente «esa impresión más o menos acentuada de escepticismo que se experimenta de primera intención al terminar la lectura de la Historia de la Filosofía porque, en efecto, nada más a propósito para producir en la mente impresiones y corrientes escépticas, que el espectáculo de la lucha constante, periódica y no pocas veces estéril, de la filosofía consigo misma, la consideración de la importancia para descubrir, arraigar y establecer de una manera permanente en el seno de la Humanidad ninguno de sus sistemas, ninguna de sus soluciones doctrinales» (HF, I, XIII-XIV). Parece que el Cardenal González quiere decirnos, en esta *Introducción*, que la confianza en que la filosofía sea algo más que un buscar la verdad, la confianza en la filosofía como un saber auténtico, por limitado que este sea (a fin de cuentas está moviéndose en la misma cuestión que Hegel propone en el *Prólogo* de su *Fenomenología del Espíritu*: que la filosofía no sea solo amor al saber, sino saber verdadero), no puede proceder de la Historia de la Filosofía, sino del ejercicio de la misma actividad filosófica en el presente. Esta confianza comporta, sin duda, un moderado *dogmatismo*, un dogmatismo suficiente para neutralizar el *escepticismo* absoluto. Y el *dogmatismo* que brota del mismo ejercicio filosófico, cuando es aplicado a la interpretación de la propia Historia de la Filosofía, se corrobora y se consolida, pues entonces podemos encontrar en la Historia indicios seguros de esa misma confianza de la que partíamos: «despréndese de lo dicho, que en el fondo de la Filosofía y de su Historia, palpita un dogmatismo real, a pesar de su aparente escepticismo, y que la esterilidad que a primera vista pudiera achacarse a la ciencia filosófica, con sus sistemas múltiples y con sus luchas incesantes, se resuelve en verdadera y fecunda vitalidad» (HF, I, XVII-XVIII). La *Historia* de la Filosofía ofrece pues materiales y corroboraciones para establecer la naturaleza de la filosofía, pero justamente cuando desde el *presente* filosófico -digamos: desde el sistema- tenemos la seguridad de un concepto de filosofía como saber. Y esto nos invita a volvernos al sistema, y el sistema, en nuestro caso, aparece expuesto en la *Filosofía Elemental*.

Vamos a seguir las *Consideraciones generales sobre la Filosofía* que abren la *Filosofía elemental* (las páginas que citamos, entre paréntesis, corresponden a la segunda edición). La breve exposición que hace Fray Zeferino en cuanto a nombre y origen de la filosofía suenan a mera reexposición de la doctrina tradicional tomista. Sin embargo, si tenemos en cuenta el contexto histórico en el cual Fray Zeferino expone esta doctrina tradicional y las referencias ulteriores que el mismo ofrece, ya estas precisiones iniciales resuenan con un sentido moderno y en línea con otras opiniones de la época. Esto equivale a decir que sólo cuando, en lugar de considerarlas en abstracto, se apliquen las fórmulas tradicionales empleadas por Fray Zeferino a su contorno coetáneo (conocido por él y no siempre citado explícitamente) podremos advertir el significado y, en su caso, la originalidad con la que Fray Zeferino tuerce, mediante fórmulas tradicionales, en sí mismas, a veces, inexpresivas, en las cuestiones del momento.

Comienza Fray Zeferino tratando del nombre y origen de la filosofía. Citando a Santo Tomás atribuye a Pitágoras el haber sido quien primero se llamó filósofo al ser preguntado por su profesión, opinión, por lo demás, común hasta que Jaeger demostró cómo la imagen según la cual Pitágoras fue el primero en utilizar los términos de filosofía y de filósofo cobró por primera vez forma en la Academia platónica, concretamente a través del célebre relato atribuido a Heráclides Póntico (Werner Jaeger, *Aristóteles* (1923), versión española de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1946, pág. 475). Apoyándose en la etimología tradicional (y sólo citando en nota la pretensión de algunos de que «filosofía» sea voz procedente del hebreo) afirma que la filosofía para los antiguos era *amor de la verdad* para, inmediatamente, introducir un componente *crítico* (en el sentido en el que en nuestra introducción hemos dado a la palabra al hablar del significado de Fray Zeferino como filósofo) hacia quienes «enriquecen» el sentido que deba darse a la filosofía:

«Y también puede afirmarse que los antiguos al apellidar así a la filosofía, se manifestaban más sobrios y prudentes que los modernos, cuando apellidan a la misma *ciencia universal, la ciencia trascendental, la ciencia*

*de las ciencias*, denominaciones nada modestas y no muy exactas, que pueden considerarse como la expresión de las tendencias racionalistas de la filosofía moderna cuando pretende emanciparse de toda superioridad o freno y de toda subordinación a la Razón de Dios, proclamar su autonomía e independencia absoluta, y juzgar soberanamente de todas las cosas» (FE,1,1-2).

Fray Zeferino está aquí, sin duda, criticando a Hegel, Fichte o Schelling, pero principalmente al primero, que había llegado a penetrar, en la época en la que Fray Zeferino escribe, en amplios círculos de la cultura española (ver José Ignacio Lacasta, *Hegel en España*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984) cuando, a propósito del análisis del término «filosofía» postula, precisamente en el texto que antes hemos citado, que la filosofía debiera dejar de ser amor al saber para ser ella misma saber y saber absoluto. Y tampoco podemos descartar la referencia a la concepción que los krausistas españoles tenían de la filosofía como «sistema de la ciencia» -una ciencia que es antes *Wissenschaft* sistemática que *Science* empírica (como puntualiza J.L. Abellán en el tomo IV de su *Historia crítica del Pensamiento Español*, Madrid 1984, pg. 435). Pudiera parecer, en todo caso, esta limitación de la filosofía en virtud del principio general invocado de su subordinación a la «razón de Dios» que hace Fray Zeferino una decisión extrafilosófica, sin interés filosófico, incluso «antifilosófica». No podemos aceptar la consecuencia si tenemos en cuenta el horizonte filosófico de la época en que Fray Zeferino escribe. Pocos años antes había comenzado a detectarse la célebre «vuelta a Kant» (de la que Federico Alberto Lange, Kuno Fischer, Otto Liebmann -con su famoso «por lo tanto, debemos volver a Kant» con que cerraba cada capítulo de su *Kant y los epígonos* en 1865- &c., fueron los primeros paladines). Podemos situar a Fray Zeferino, de hecho, en paralelismo con la misma corriente, en tanto coincide con ella en la distinción radical entre el saber y la fe, en la línea de aquel compromiso que Th. Huxley bautizó con el nombre, hoy famoso, de agnosticismo. Contrasta precisamente una actitud tan crítica como la de Fray Zeferino (sin perjuicio de su tomismo que siempre tuvo fama, de ser propenso al racionalismo y aún a un cierto «gnosticismo averroista», en el sentido de Max Scheler) con otras corrientes católicas (Maret, Rosmini, Gioberti) mucho más inspiradas en Hegel. Incluso en este sentido cabría decir que Fray Zeferino está más en paralelo con corrientes de la teología

protestante del momento (como la de A. Ritschl, por ejemplo: vid. Augusto Messer, *La filosofía en el siglo XIX, empirismo y naturalismo*, trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1936, pgs. 96-100; ó E. Boutroux, *Science et Religion*, Paris, Flammarion, 1916, pgs. 209 y ss.) sin que ello signifique, en modo alguno, que tome contacto con esta corriente.

La cuestión del origen de la filosofía es, por lo demás, presentada por Fray Zeferino de forma que aparenta seguir sin más a Santo Tomás (de quién toma definiciones y conceptos), pero incluye, sin embargo, desarrollos, distinciones y, en realidad, planteamientos nuevos que desbordan ampliamente las premisas tomistas tradicionales. En efecto:

El origen absolutamente primitivo de la filosofía coincide, según Fray Zeferino, con su origen divino y preternatural: Esta afirmación que es sin duda asumida por fe, está más allá de la naturaleza humana, no puede alcanzarse por la misma filosofía. Pero con ello se aproxima Fray Zeferino a las posiciones defendidas por el llamado «tradicionalismo»: la filosofía en su origen más lejano se remonta al momento en que Dios infundió al primer hombre la ciencia más o menos perfecta de las cosas naturales (Lammenais había sido traducido por un anónimo -probablemente Larra- en 1826: *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil*, Valladolid, Imprenta de Aparicio; en la «Biblioteca del Hombre Libre» figuraban ya las *Obras políticas* de Lammenais desde 1854). Está sin duda arraigada en la propia naturaleza humana que fué elevada por Dios al orden sobrenatural de la Gracia. Sin embargo, Fray Zeferino se aparta del tradicionalismo (por ejemplo el representado por Lammenais) no sólo, desde luego, en sus posiciones políticas (que prefiguran las tesis del «catolicismo liberal» defendidas por Larra) sino también en sus posiciones teológicas, lindantes con el fideísmo. Porque Fray Zeferino sostiene que la Gracia impulsora no anula la naturaleza, sino que «sólo» la pone en marcha. En cualquier caso, Fray Zeferino está hablando ahora del origen «absolutamente primitivo de la Filosofía». Origen que parece quedar postergado a un segundo plano si nos atenemos a lo que él mismo conceptúa como «origen humano» o histórico-cronológico de la misma filosofía.



Fray Zeferino, con esta curiosa distinción «ontológica», parece, sin embargo, estar utilizando una distinción metodológica, a saber, la que media entre una perspectiva racional-especulativa (a priori) y la perspectiva histórico-filológica (a posteriori) aplicada a la cuestión del origen de la filosofía. Estas metodologías al parecer, deberían poder coordinarse. ¿De qué modo?. La perspectiva *a priori* nos obliga a remontarnos a Adam. Pero Adam es un contenido de la Historia sagrada que sin duda es posible poner en relación con los contenidos de la Historia profana. Por tanto, el requerimiento ideal: «regresar hasta Adam», podrá entenderse como un mero límite del verdadero requerimiento metodológico-positivo: «remontarnos a los momentos primeros de su desarrollo en las más antiguas sociedades históricas de las que tengamos noticia». De este modo, Fray Zeferino engrana con los planteamientos comunes de los historiadores coetaneos y, en particular, Fray Zeferino, aunque reconoce que el origen histórico de la filosofía nos es incierto o desconocido, influenciado sin duda por el prestigio que -desplazando la consideración que China había tenido en la Ilustración- habían alcanzado las tesis «indófilas» de su siglo (nos limitaremos a mencionar este dato: en el tomo IX de la traducción española de la *Historia Universal* de Cesar Cantú, publicado en 1878, se incluyen *documentos* literarios de todo tipo y entre ellos documentos filosóficos: los números 1, 2 y 3 de estos documentos constituyen una antología denominada «filosofía india» y sólo en cuarto lugar aparece ya la «filosofía pitagórica») tiene por más probable «*que la India es el país en donde la filosofía adquirió por vez primera organismo rigurosamente científico*» aunque «*es lo cierto que graves críticos atribuyen este honor a los filósofos griegos*» (FE,1,2). En la *Historia de la Filosofía* que escribe años más tarde, se hace uso de esta tesis al comenzarla por el estudio de la filosofía de los pueblos orientales (India, China, Persia y Egipto) argumentando con la creación del hombre:

«Las provincias meridionales y occidentales del Asia, que, según las tradiciones bíblicas, presenciaron la creación primera del hombre, y la segunda creación o dispersión postdiluviana del género humano, fueron también testigos de las primeras evoluciones filosóficas, por lo mismo que fueron teatro de las primeras civilizaciones» (HF,I,17).

Podría, pues, defenderse quizá que la razón por la cual desde la perspectiva de Fray Zeferino, y sin perjuicio de las influencias de otras escuelas, no se hace comenzar la Filosofía, y por tanto la Historia de la misma, en Grecia (aunque Santo Tomás se remontara a Pitágoras -por lo que hace al uso del término, como vimos más arriba) estriba más que en cuestiones internas a la propia filosofía, en la necesidad «externa» de tender la línea de transmisión de la actividad filosófica desde Adam a los griegos, por ejemplo. Y en este sentido pueden entenderse muchas de las hipótesis, más o menos artificiosas, a las que se ve obligado en la *Historia de la Filosofía* en el momento de presentar los cuadros religiosos-filosóficos de conexiones respectivos a cada época.

En todo caso, introduce Fray Zeferino un concepto añadido al concepto del *origen histórico* de la filosofía: el concepto del *origen racional* o lógico (en realidad, diríamos nosotros, se trata de un *origen psicológico*). Siguiendo a Santo Tomás sugiere a este efecto una causa adicional (la *admiración* que provoca en los hombre naturalmente deseo de saber las causas de las cosas -aunque, por adoptar el punto de vista del Angel de las Escuelas no cita a Aristóteles-) contradistinguiéndola de la eficiente (la naturaleza misma del hombre que hace que sea propia de él esa inclinación al saber). Fray Zeferino procede como si los *orígenes* racionales y los «históricos» engranasen sin dificultad alguna -lo que no nos parece, de ninguna manera, obvio. Puesto que si se admite un origen racional que hubiera de afectar a todos los hombres, ¿por qué hay que «esperar» hasta la época de los Vedas?. La tendencia a «retrasar» el origen histórico de la filosofía hasta la época griega, se explicaba, por parte de judíos y cristianos (Numenio o Basilio el Grande), por la necesidad de mantener la fantástica tesis de la dependencia de la filosofía griega respecto de la relación mosaica. Pero, retirado este pie forzado y reconocida la posibilidad de la filosofía en todo individuo humano, en tanto que es un ser racional, ¿cómo explicar que no hubiera filosofía hasta los Vedas?. Fray Zeferino sugiere que esa filosofía existió, sin duda, pero no en forma escrita, y que por ello no ha llegado hasta nosotros. Nos parece sin embargo que Fray Zeferino no pretendió nunca equiparar la filosofía en sentido histórico con la filosofía en sentido antropológico hasta un punto tal que pudiera afirmarse que sólo se diferencian por el criterio externo de expresarse oralmente (o incluso mentalmente) o por escrito. Simplemente Fray Zeferino no se ha planteado estas cues-

tiones con claridad siendo así que, desde sus propias coordenadas, nos parecen sin embargo insoslayables. Y esto nos obliga a emitir un juicio muy desfavorable en lo que concierne a la profundidad de nuestro filósofo en el momento de tratar la cuestión del origen de la filosofía.

### **Noción o Idea general de la Filosofía**

Con el fin de determinar la noción o idea general de la filosofía, Fray Zeferino se propone definir el objeto de la misma. Y a efectos de alcanzar esta definición, comienza haciendo un repaso histórico de las cuestiones que, a su juicio, han sido objeto de análisis de los filósofos. Es curioso resaltar, en relación con lo dicho antes, cómo en lugar de comenzar este repaso por la India o las culturas orientales (en las que, según sus premisas, habría que buscar los primeros balbuceos de la filosofía), inicia su encuesta con Tales y los jonios. Al intentar definir el objeto de la filosofía, lo hace considerando a ésta una ciencia (manteniendo la ambigüedad de si por ello, dejará entonces de ser filo-sofía siendo como es sabiduría, sofía). Desde la perspectiva de Fray Zeferino (y de otros escolásticos) el contenido de la filosofía al menos cuando se considera con respecto a la fe, es o puede ser tan científico como el de las demás ciencias. Otra vez nos encontramos aquí con la ambigüedad u oscilación del cristianismo (a la que ya nos hemos referido en nuestra introducción) entre el fideísmo y el racionalismo, en el momento de enfrentarse con las cuestiones críticas.

En líneas generales, históricamente, dice el Cardenal González, el objeto de la filosofía no ha sido el mismo en todos los tiempos: la filosofía en sus primeros pasos se reducía a la *física* general o *cosmología* (Tales, Heráclito). Con Pitágoras, Sócrates y Platón la filosofía hace entrar en su objeto a las *matemáticas*, algunas nociones de *lógica* y *metafísica* y, principalmente, la *moral* y la *política*. Aristóteles habría desarrollado la lógica y la metafísica «*a la vez que imprime a las demás partes de la filosofía un organismo propiamente científico*».

En su repaso histórico por el objeto de la filosofía, Fray Zeferino pasa de Aristóteles a Descartes y Bacon, quienes «*secundando el movimiento pagano del Renacimiento y el racionalismo del Protestantismo, separaron a la filosofía del principio católico y de las tradiciones científicas de la filosofía escolástica*». Obsérvese, aparte de la curiosa perspectiva en virtud de la cual el protestantismo, en general, es visto como un racionalismo de índole subjetivista, el modo tan natural como se pasa de Aristóteles a un momento en el que se «separa a la filosofía del principio católico», como si Aristóteles hubiese vivido en el siglo XVII (o lo que es lo mismo, identificando -consciente o inconscientemente- hasta límites extremos el aristotelismo con la escolástica).

Según Fray Zeferino, a causa del apartamiento de la filosofía del «principio católico», se introdujo tal confusión que puede decirse que apenas hay dos escritores «modernos» que coincidan en cuanto a noción y división de la filosofía (y Fray Zeferino aduce algunos ejemplos, citando las divisiones de Wolff, Beck y Schulze). Para evitar esa confusión y «poder formar una idea racional de la Filosofía y de sus partes», procede dialécticamente a introducir la presentación de dos posturas extremas: la de aquellos que toman la Filosofía en un sentido lato y universal de forma que parece incluyen a todas las demás ciencias -pretensión menos disimulable entre los modernos que entre los antiguos, debido a los desarrollos particulares de las distintas ciencias-; y la de quienes, entre los modernos, limitan demasiado el objeto de la filosofía reduciéndola a una ciencia puramente subjetiva, resolviéndola en realidad en Psicología. La argumentación de este «diagnóstico», así como el «diagnóstico» en sí mismo considerado, constituyen sin duda uno de los puntos más interesantes, curiosos y originales de Fray Zeferino. En efecto:

Esta *filosofía del yo*, es, según Fray Zeferino, el fondo y la esencia de los sistemas racionalistas y panteístas que tanto abundan en la época (aunque sitúa el origen primero de ellos en la «filosofía semiracionalista» de Descartes, «cuya última evolución ha sido y es el panteísmo y la divinización del hombre bajo diferentes formas») -y cita en este sentido a Reid, Kant, Fichte, Hegel, Cousin y Herbart-.

Sorprende cómo Fray Zeferino interpreta la reducción de la Filosofía moderna a la Psicología asociándola al racionalismo moderno y ligándola al protestantismo. Sin duda, creemos que no estará fuera de lugar recordar aquí la importante corriente coetánea del «espiritualismo francés» (Royer Collard, Victor Cousin) que, continuando la tradición de la «escuela escocesa» (Th. Reid, Dugald Stewart) venía a concebir la filosofía como la «ciencia del espíritu», denominando además a veces a esta ciencia del espíritu precisamente como «psicología»: «Esta ciencia es la historia verdadera del alma, escrita por la reflexión y dictada por la conciencia y por la memoria. Es obra del pensamiento que se repliega sobre sí mismo y se dá en espectáculo a sí mismo. Se ocupa únicamente de hechos internos, de fenómenos que puede percibir y apreciar la conciencia. Se la llama psicología y también ‘fenomenología’ para indicar la naturaleza de su objeto» (Victor Cousin, *Premiers essais de philosophie*, Paris 1862, pg. 269).

Se explican sin embargo, desde un punto de vista más sistemático, aquellas reducciones teniendo en cuenta que Fray Zeferino parte de la tesis (o de la evidencia) de que la razón humana está limitada, es decir, no es absoluta, sino que está inmersa en otros principios que la envuelven (la Divinidad, la Revelación,...). Principios que históricamente se encarnan en la propia Iglesia católica, la cual como institución suprasubjetiva que es (no es psicológica, ni siquiera sociológica, como hubiera dicho Comte), es una institución divina que administra una doctrina: de aquí que, en la perspectiva de Fray Zeferino, resulta necesario reconocerle a la filosofía un *principio católico*, la tesis católica. Así pues, la razón humana se verá limitada por este «principio católico», el cual permitirá tan solo un racionalismo limitado. Por eso se comprende que desde el punto de vista de Fray Zeferino toda posición centrada en el yo, en la conciencia individual subjetiva como lugar absoluto y soberano de la sabiduría y el conocimiento (bien sea en la forma de una revelación directa del Espíritu Santo, en el libre examen propugnado por la Reforma, como en la forma de un racionalismo cartesiano) aparezca como un racionalismo subjetivo e inmoderado, en tanto que ahora las facultades individuales no admiten ninguna limitación extrasubjetiva. Lo que más nos importa subrayar -ante quienes, atendiendo sólo al sonido de las palabras, ven en la apelación al *principio católico* simplemente un desfallecimiento de la autonomía de la filosofía- es que la posición de Fray Zeferino ante el «racionalismo subjetivo» resulta ser convergente con la

crítica (filosófica) de Hegel o de Comte al racionalismo subjetivo cartesiano, incluso con la crítica materialista de Marx a la «conciencia filosófica» como un cuasi epifenómeno, una superestructura que deriva del «ser social del hombre». Ya Kant había hablado de una filosofía mundana (de un concepto mundano, *Weltbegriff*, de filosofía) como «la legisladora de la razón». Este concepto puede considerarse como un episodio de la Crítica de la Razón Pura, concretada como crítica de la autonomía de la razón académica. La apelación de Fray Zeferino al «principio católico» de la filosofía escolástica no parece pues de todo punto inconmensurable con la apelación crítica de Kant a una «filosofía mundana» legisladora de la razón, de la filosofía «académica».

¿Cual es, en todo caso, el contenido de esta filosofía que, aunque brota de la razón parece debe considerarse como el resultado de una autolimitación de la razón subjetiva misma, limitada o moldeada por el «ser social e histórico» del hombre -o, en los términos del Cardenal González, por el «principio católico»?.

Fray Zeferino, rechazando los dos extremos -la filosofía como ocupándose de todas las ciencias y la filosofía reducida a psicología, en el sentido indicado- y eliminando la perspectiva lata y la estricta (psicología racional o propiamente antropología filosófica), establece el objeto de la filosofía mediante una curiosa utilización no ya de la tradición escolástica tomista -que según habíamos dicho parece a muchos ser sin más la fuente exclusiva en la que él bebe- sino la reorganización debida a Bacon y popularizada por Wolff (que Kant vuelve a recoger), a saber, la que distingue en la «totalidad de las cosas» (omnitud *rerum*) a Dios, el Mundo y el Hombre:

«La Filosofía no es ni el conjunto de todas las ciencias, ni tampoco el mero estudio del hombre, sino el conocimiento científico pero general de todas las cosas naturales en cuanto se hallan representadas y contenidas en Dios, el mundo y el hombre, ya considerados en sí mismos estos objetos, ya considerados en sus elementos, causas y leyes universales de ser y de conocer» (FE,1,7).

Francis Bacon, como es sabido, introdujo la tripartición de la filosofía en los siguientes tratados: el tratado *de Numine*, el tratado *de natura* y el tratado *de homine*. Tratados que, en la metafísica especial de Wolff, corresponderán a la *Teología Natural*, a la *Cosmología* y a la *Psicología* respectivamente. Santo Tomás había utilizado esta tripartición de la *omnitududo rerum* como criterio de división de la *Suma Teológica*. Pero esta es una obra teológica y no filosófica (en pura tradición tomista, la filosofía no puede comenzar por Dios sino por la naturaleza: tan sólo la Teología revelada, que parte de la fe, puede comenzar por Dios). Nos parece pertinente recordar aquí este hecho, tantas veces olvidado: que la división escolástica de la filosofía no se basaba propiamente en la teoría de las tres sustancias, sino en la de los tres grados de abstracción (física, matemática y metafísica). Bacon, como es sabido iniciando un camino que siguió Wolff, añadió a sus tres famosos Tratados antes citados, De Natura, De Homine, De Numine, una suerte de preámbulo general destinado a tratar de los rasgos comunes que pudiesen convenir a las tres sustancias, y llamó *metafísica o filosofía primera* a este tratado. «Philosophiae autem obiectum triplex: Deus, natura, homo; convenit igitur partiri philosophiam in doctrinas tres: doctrinam de Numine, doctrinam de Natura et doctrinam de Homine» dice Francisco Bacon en el libro III, cap. I de su *Instauratio magna*. Y poco después añade: pero conviene, antes de proseguir los miembros de la división precedente, se constituya una ciencia universal, que sea madre de las demás, «hanc scientiam philosophiae primae sive etiam sapientiae, nomine insignimus». Por caminos paralelos, marcharon también muchos escolásticos, como Rafael Anversa, en su *Philosophia Metaphysicam Physicamque complectens*, Lyon 1625, o Fray Manuel Maignan, cuyo *Cursus philosophiae* contiene ya una *philosophia entis*. Wolff, tomando el nombre de Johannes Clauberg (*Principia Philosophiae*, 1613) y de Joannes Clericus o Leclerc (*Lógica, Ontología et Pneumathologia*, 1692) llamó Ontología o Metafísica general a esta «ciencia universal» desligada ya de la Teología. Con esto se distorsionaba la perspectiva escolástica, porque la Teología, en el sistema tomista, no podía ser algo distinto de la misma Metafísica, la ciencia primera, por lo cual, la Metafísica general, que sólo puede establecerse sobre la especial, comenzará a bascular, en adelante, bien sea hacia la Neumatología, bien sea hacia la Cosmología (un detallado análisis de esta distorsión en Salvador Gómez Nogales, S.J., «Sentido onto-teológico de la Metafísica», *Revista de Filosofía* del CSIC, n. 37, 1951, pgs. 271-317).

Fray Zeferino se va a acomodar a la reorganización moderna de la Metafísica, procurando mantener el equilibrio entre todas sus partes, sin perjuicio de seguir llenando la parte general de Bacon con muchos de los principios de la Metafísica tomista tradicional.

Fray Zeferino se acomoda, pues, a esta división moderna, que no contempla a las Matemáticas (el segundo grado de abstracción de Aristóteles) -porque ellas, o serían una ciencia no filosófica o, si son filosóficas, serían tan sólo una parte de la Física o acaso de la Lógica. Pero quedaba pendiente el problema de diferenciar la filosofía de las ciencias positivas, en sentido estricto. Como Fray Zeferino reconoce la diferenciación entre filosofía y ciencias positivas, como una cuestión de hecho, cabe afirmar que se encuentra también, de hecho, ante el problema de los criterios de diferenciación (pues ha negado el sentido lato de la filosofía). El criterio al que Fray Zeferino se acoge es aproximadamente el criterio ya utilizado por Comte; con ello cabría decir que se pone de algún modo en la línea del horizonte del positivismo. En efecto:

Podía haber recurrido a otros criterios, como por ejemplo la distinción entre los conocimientos que proceden por principios (deductivos) y los conocimientos que proceden empíricamente (inductivos), siendo desde luego la filosofía deductiva. Pero entonces las matemáticas serían filosóficas. Podía haber seguido el criterio según el cual la filosofía se ocuparía de las cosas más oscuras o inciertas mientras que las ciencias tratarían de las cosas claras y distintas. Pero tampoco sería coherente esta distinción con sus premisas, toda vez que está establecido que la filosofía es una ciencia segura y evidente. Podía haber dicho, en fin, que la filosofía se mueve impulsada por los principios de la sabiduría (en su sentido de suprema virtud intelectual, *sapientia*, de los escolásticos), mientras que las ciencias positivas se mueven impulsadas por la virtud del *habitus conclusionis*; pero Fray Zeferino difícilmente hubiera podido decir esto, dado que la sabiduría de que habla Santo Tomás se refiere a la Metafísica y Fray Zeferino ya había dicho que la filosofía es también Antropología y Cosmología. Fray Zeferino no está solo al tomar esta decisión, entre los neoescolásticos (que, a fin de cuentas, seguían el



precedente de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, las cuales se ocupaban no sólo del accidente *cantidad* -Disputa XL-, sino también de la sustancia material *in communi* -Disputa XXXVI-; sin embargo la decisión de incluir a la Cosmología en el cuadro de la Metafísica especial era considerada por la tradición aristotélica más ortodoxa (reforzada después por la influencia del cartesianismo y del espiritualismo) como un rasgo propio de los tomistas modernos, «inconsecuentes», dado que la Metafísica, en tanto se mantiene en el tercer grado de abstracción (que determina la remoción de toda materia), habría de atenerse a los objetos inmateriales: la Ontología, o Metafísica general, se organizaría en torno a los objetos *precisivamente* inmateriales; la Metafísica especial se organizaría en torno a los objetos *positivamente* inmateriales, identificándose por tanto, con la Pneumatología de Leclercq-Wolff, que comprende dos ciencias: la Teología Natural y la Psicología Racional, ocupadas respectivamente en el espíritu infinito o en los espíritus finitos: «Muchos tratadistas modernos [decía Daurella y Rull, en sus *Instituciones de Metafísica*, Valladolid, 1891, pg. 20-21; y entre ellos cita a Stöckl, Zigliara, Liberatore, González] incluyen en la Metafísica Especial la llamada *Cosmología*; pero esta ciencia no pasa de ser una Física general o, si se prefiere, una Filosofía de la Naturaleza, no llegando en modo alguno a la categoría de ciencia metafísica porque, refiriéndose sus investigaciones al mundo material, usa de principios inmediatamente fundados en la experiencia y no requiere el tercer grado de abstracción que la Metafísica exige».

Así, pues, y obligado en parte por la división de la filosofía que él tomó de Bacon-Wolff y por su mismo concepto de la filosofía, Fray Zeferino, a efectos de mantener la distinción entre filosofía y ciencias particulares, se acogerá a un criterio positivista, como hemos dicho, afín al que propuso Comte (*Discurso sobre el espíritu positivo*, primera parte, capítulo tercero), aunque aplicándolo a su terreno y distinguiendo en cada región de la metafísica especial (Dios, Alma y Mundo) las cuestiones más generales de las más particulares. Comte había utilizado este criterio de lo general y lo particular sobre todo en el terreno de la Cosmología (incluyendo aquí a las Matemáticas) -puesto que rechaza la Teología y la Psicología como ciencias, negando la primera y sustituyendo por la Sociología, o Física social,

la segunda (Comte, *Cours de Philosophie positive*, lección segunda). Fray Zeferino lo que hace (podríamos decirlo así) es aplicar el principio de Comte también a la Teología y a la Psicología racional. Pero su construcción, a nuestro juicio, es vacía: no se entiende como pueden darse unos conocimientos teológicos «particulares» y que sigan siendo filosóficos:

«La filosofía, tomada en su sentido natural y más racional, extiende sus investigaciones a todos los seres, pero de una manera peculiar y como característica. Con respecto a Dios y al hombre, que constituyen los dos objetos más importantes para la humanidad, la Filosofía no se contenta con un conocimiento general, sino que desciende a conocimientos más determinados y concretos sobre los atributos, relaciones, causas y leyes de dichos objetos; pero aún en este caso la Filosofía se mantiene en cierto grado de generalidad; pues ni la teodicea desciende a examinar todas las relaciones de algunos atributos divinos entre sí y con el mundo, o las que cada ser determinado tiene con Dios; ni la psicología desciende al terreno propio de la Fisiología o de la Medicina. Con respecto al tercer objeto o sea el mundo, la Filosofía se limita al conocimiento general de sus elementos, causas, propiedades y leyes comunes, sin descender a la investigación especial de los seres particulares que contiene, la cual deja a las ciencias físicas, exactas y naturales» (FE,1,7-8).

De esta manera ofrece Fray Zeferino una definición más precisa de la filosofía, diciendo que es: «*el conocimiento cierto y evidente, pero relativamente general, de Dios, del mundo y del hombre, adquirido por las fuerzas propias de la razón humana*»

Definición, dice, en la que no tiene inconveniente en sustituir el enunciado «el conocimiento cierto y evidente» por «*el conocimiento científico y racional*», toda vez que, dice, buena parte de nuestros conocimientos se apoyan en probabilidades, analogías e hipótesis que, sin ser rigurosamente científicas, constituyen sin embargo una parte importante de la filosofía. De cualquier modo, en una nota, Fray Zeferino se preocupa por explicar (en un *explicatio non petita*) cómo esta definición que ha dado no se diferencia en el fondo y en el sen-

tido a la que solían dar los escolásticos cuando decían que la filosofía es «el conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas superiores, adquiridos por la luz natural».

### **División de la Filosofía**

A la hora de tratar de la división de la Filosofía, Fray Zeferino ofrece una división general que pretende «inferir» de la idea y definición de la Filosofía que ha delimitado previamente. Sin embargo, y de modo que no deja de producir sorpresa, la división que hace entre *filosofía subjetiva* y *filosofía objetiva* no se adapta inmediatamente a su definición inicial. Pues relativamente a las tres regiones de la Ontología general de Bacon y Wolff, esta división equivale a añadir una nueva perspectiva (la que llama filosofía subjetiva), que se refiere a todo lo que tiene que ver con el sujeto humano. Pero «infiriendo» lo que había dejado dicho a propósito del objeto de la filosofía, parece que la «filosofía subjetiva» tenía que haber quedado incluida exclusivamente en el apartado dedicado al hombre, o, si se prefiere, en el dedicado al Alma, es decir, en la Psicología.

Pero la *filosofía subjetiva*, según Fray Zeferino comprende la «*Lógica*», la «*Antropología o Psicología*» y la «*Ideología*», y la *filosofía objetiva* incluye, según Fray Zeferino, la «*Ontología*», la «*Cosmología*», la «*Teología natural o Teodicea*», y la «*Moral*».

Lo que Fray Zeferino está proponiendo, es pues, la constitución de una *filosofía subjetiva* en un plano distinto de la Psicología de Wolff. Podríamos acaso explicar históricamente (no ya sistemáticamente) esta propuesta como un efecto precisamente de la influencia que en él ejerció la filosofía trascendental que había criticado. Pues parece claro que la *filosofía subjetiva* de que habla Fray Zeferino no es meramente la filosofía que se refiere al sujeto humano (en el sentido de la psicología racional) sino al sujeto en cuanto entidad cognoscente, es decir, al sujeto considerado desde el punto de vista crítico, trascendental.

La división de la Filosofía que maneja Fray Zeferino constituye de este modo, en nuestra opinión, el reconocimiento más o menos confuso, dentro del sistema escolástico renovado, de la necesidad de una Teoría del Conocimiento o Crítica. Esto se ve claramente cuando tenemos en cuenta que esa filosofía «subjetiva» incluye a la Ideología («que trata del origen, naturaleza y formación de las ideas consideradas en general») y a la Lógica («que investiga y espone las diferentes operaciones, las leyes y el orden con que la razón humana realiza la investigación científica y el conocimiento de la verdad») en lo que tiene de reflexión crítica del pensamiento racional dentro de la filosofía «*subjetiva*». Y tampoco en esto se mantiene Fray Zeferino fiel a la ortodoxia tomista, al menos a la ortodoxia del tomismo español, del tipo del representado, por ejemplo, por Juan de Santo Tomás, para el cual, como es sabido, la Lógica no podría llamarse subjetiva puesto que ella no era definida como el análisis de los pensamientos (por ejemplo de los conceptos *formales*) sino como el análisis del ente de razón constituido por las segundas intenciones objetivas (Vd. Julián Velarde Lombraña, *Historia de la Lógica*, Universidad de Oviedo, 1989, «Antecedentes del psicologismo», pgs. 223-224).

Es cierto que la conocida fórmula con la que Santo Tomás caracteriza la Lógica (como suministradora de reglas para que la razón proceda rectamente) admite una interpretación subjetivista en cuanto a su tema («Ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, et faciliter, et sine errore procedat: et haec est ars Logica, idest rationalis scientia», dice Santo Tomás en I Posteriores, Lectio 1, *apud* Cosme de Lerma, *Commentaria in Aristotelis Logicam*, Burgos 1734, libro I, pg. 7). Así también, la consideración aristotélica tradicional de la lógica como *organon* facilitaba el poner a la lógica en un plano distinto del de la «filosofía objetiva» (la lógica como «arte de pensar», en la tradición de Port Royal; Velarde, *op.cit.* pgs. 160 y ss.). Sin embargo, insistimos en que el objeto de la Lógica en la tradición tomista española difícilmente puede incluirse dentro de la filosofía subjetiva, pues pertenece a la filosofía objetiva, dado que sus objetos (los entes de razón, las segundas intenciones), tales como género, diferencia,... son objetos ideales, que corresponden a las *ta lektá* de los estoicos (vd. Velarde, *op.cit.* pg. 88 y ss.). Y, como veremos al analizar la *Lógica* de Fray Zeferino,

esta tradición de la escuela tomista sobre el carácter objetivo y no subjetivo de la Lógica está también presente en el maestro asturiano, aunque entremezclada con las tradiciones subjetivistas.

Más difícil de justificar en una interpretación crítico trascendental de lo que Fray Zeferino llama filosofía subjetiva, es la presencia en ella de la «Psicología o Antropología», puesto que obviamente, el objeto de la Psicología (Psicología racional de Wolff) o el de la Antropología (en el sentido que toma en ésta época) no se agota en la perspectiva crítico trascendental.

Cabría pues simplemente concluir que Fray Zeferino padeció una gran confusión en este punto, confusión debida precisamente a la influencia de su contorno histórico (la filosofía trascendental) sobre la matriz tomista de su pensamiento. Influencia que se hace más notoria si tenemos en cuenta la descripción que hace del objeto de la Psicología o Antropología («que trata del alma humana, de sus facultades sensibles, intelectuales y morales, y de sus propiedades y manifestaciones»). En efecto, en esa definición o descripción se subrayan las facultades cognoscitivas, sensibles e intelectuales, del hombre, y este subrayado, aunque esté facilitado por el intelectualismo antropológico característico de la escuela tomista, no justificaría la selección del elemento cognoscitivo en el momento de interpretar la Antropología como filosofía subjetiva crítica.

Por otra parte, y según ya hemos sugerido, creemos que Fray Zeferino, aunque no sea de modo explícito, divide su «filosofía objetiva» siguiendo la inspiración de la división trimembre de Bacon o Wolff, en las tres partes conocidas, más una parte general, la ontología general de Leclerq-Wolff. La correspondencia es puntual: lo que Fray Zeferino llama *Ontología* («que trata del ente, de sus propiedades o atributos, y de las nociones objetivas generales y fundamentales relacionadas con el ente»), con la *Ontología* de Wolff-Leclerq, denominación que, como hemos dicho tampoco pertenece a la tradición tomista pero que Fray Zeferino incorpora, no solo como un mero nombre, sino ocupando el lugar preciso en el cuadro general; la *Cosmología* («que trata del mundo o de la naturaleza material, de sus

elementos primitivos y de las propiedades principales de las sustancias corpóreas, pero todo bajo un punto de vista universal»); la *Teodicea* («a la que pertenece investigar la existencia, naturaleza y atributos de Dios, según que se hallan al alcance de la razón humana»). En cuanto al Tratado del hombre habría que ponerlo en correspondencia con la parte de la filosofía que Fray Zeferino llamó Moral., que precisamente es definida como tratado del hombre como ser moral («que trata de los principios y leyes generales que constituyen, determinan y modifican las acciones del hombre considerado como ser moral»). Y esto a diferencia de Wolff, y sin duda empujado por la necesidad de desplazar la Psicología Racional de Wolff hacia la «filosofía subjetiva» de la que hemos ya hablado, apoyado además en la tradición «intelectualista» de la escuela tomista, que interpretaba la Ética como ciencia especulativa *non includens prudentiam* y no práctica, como lo era en la división de Wolff.

Los análisis que preceden refuerzan, creemos, nuestra tesis acerca de la efectiva influencia del *contorno* en la tradición tomista de Fray Zeferino. Influencias tanto más perceptibles dada su heterogeneidad y la artificiosidad como intentan ser conjuntadas. Porque evidentemente no hay razón «objetiva» dentro del tomismo para disociar el *Tratado del hombre* en dos mitades repartidas entre una filosofía subjetiva y otra objetiva. En virtud de su clasificación, Fray Zeferino se ve obligado a dividir el territorio de la Antropología en dos mitades, la objetiva y la subjetiva (a la cual ha de pertenecer todo lo que corresponde a la historia del hombre). El «arreglo» que sugiere Fray Zeferino es poco consistente; parece haber olvidado aquello que, al tratar del objeto, había criticado, al hablar de la Filosofía como Psicología.

Pero hay más todavía. Fray Zeferino introduce, presionado por la tradición, otra división de la Filosofía además de la división ya comentada en subjetiva/objetiva: es la división en filosofía teórica (en la tradición: «especulativa») y filosofía práctica. La filosofía práctica, en Fray Zeferino, está constituida por la Moral; mientras que la filosofía teórica comprende todas las demás partes que ha considerado. De esta forma Fray Zeferino disuelve el concepto tradicional de

filosofía práctica, puesto que este concepto englobaba tanto a la lógica («arte de pensar») como a la moral. Al considerar Fray Zeferino a la moral como única filosofía práctica de hecho, aunque mantiene la división tradicional, la vacía de contenido y distorsiona su sentido.

Es interesante subrayar cómo Fray Zeferino se esfuerza por incorporar a su sistematización nombres de disciplinas nuevas, como puedan serlo la Antropología o la Ideología. Si bien hay que advertir que esta voluntad es, a nuestro juicio, más bien formal que materialmente justificada. Es un intento de sistema más que un sistema efectivo y viene a representar la voluntad de confrontar el propio sistema con el nuevo curso de los acontecimientos en filosofía. En el caso de la *Ideología*, se trata, evidentemente, de una retraducción a la disciplina que han puesto de moda Destutt de Tracy y demás «ideólogos» del contenido de las cuestiones tradicionales sobre *ideogenia*. En el caso de la Antropología es todavía más clara la distancia entre el nombre y el contenido, puesto que la nueva Antropología (la de Tylor) es identificada por Fray Zeferino, nominalmente, con la antigua Psicología Racional de Wolff. Casi se podría hablar de un «secuestro» del nombre, justificado sin duda desde la perspectiva escolástica y con el apoyo, en España, de algunos precedentes en los cuales el nombre de Antropología designaba efectivamente al tratado clásico de las cuestiones de la Psicología racional. En el caso de Fray Zeferino puede pensarse además en una motivación coyuntural ocasionada por los cambios de denominación de los nuevos planes de estudio (se puede confirmar esta hipótesis observando comportamientos similares: el propio padre Juan José Urráburu, S.J. reeditó prácticamente sin ningún cambio su Psicología Racional con el nuevo título *Principios fundamentales de Antropología*, Madrid 1901). El *aggiornamento* de Fray Zeferino en este punto se produce, pues, sólo en la fachada de su sistema de clasificación de las ciencias filosóficas.

### **Importancia y utilidad de la filosofía**

La función o papel que Fray Zeferino atribuye a la filosofía se puede inferir fácilmente de sus explícitas manifestaciones acerca de su importancia y utilidad. Fray Zeferino califica de verdad práctica y de sentido común la tesis relativa a la importancia y utilidad de la filosofía y distingue hasta

cuatro rúbricas para argumentar su afirmación: las tres primeras razones pretenden ser puramente naturales, mientras que la cuarta se refiere al plano sobrenatural, al reino de la Gracia. Y la Revelación, como veremos, sigue siendo, según el, la norma negativa de la razón, el «principio católico» de la filosofía.

En el plano natural comienza Fray Zeferino dando una justificación general de la filosofía en lo que tiene de disciplina de tipo gimnástico o pedagógico, en cuanto sirve para el desarrollo de las facultades intelectuales («*por medio de ella se desarrollan, robustecen y perfeccionan las facultades del hombre, y principalmente las intelectuales, por razón de las cuales el hombre se distingue y se eleva sobre todos los demás seres del mundo...*»). Se trata de una justificación tradicional de la filosofía más que por sus contenidos por su propio método. Es el método lo que justifica la enseñanza de la filosofía ya en los estudios secundarios. Es una justificación de carácter psico-pedagógico formal, análoga a la de quienes defienden la conveniencia de una enseñanza de la música en los estudios medios como disciplina orientada al cultivo del gusto más que al conocimiento de las grandes obras musicales.

Fray Zeferino sin embargo, no se detiene en esta justificación *formal*, pues da un papel mayor a la filosofía, la función de contribuir a la formación en cada uno de los individuos -digamos de los ciudadanos- de los principios filosóficos (materiales) considerados fundamentales, en particular los *preambula fidei* que, sin embargo, y siguiendo la tradición «intelectualista» de la escuela tomista serán considerados como puramente racionales (así, la existencia de Dios, la existencia del alma espiritual, &c.). Esto le lleva implícitamente a reconocer que la filosofía de la que se habla ha de estar doctrinalmente orientada. Y es aquí donde radica la segunda razón por la que Fray Zeferino reconoce importancia y utilidad a la filosofía: son los mismos contenidos, y no el método, lo que ahora se encarece («*El oficio y efecto de la Filosofía es por una parte dirigir y conducir al hombre al conocimiento y posesión de la verdad, y por otra ordenar y dirigir sus acciones morales en armonía con el conocimiento y posesión de Dios como último fin del hombre por medio de la práctica de la virtud...*»). Desde un punto de vista externo al sistema escolástico podrá considerarse este argumento como la definición de los objetivos de una educación ideo-



lógica orientada, con mucha precisión, según las líneas de la Iglesia Católica y el Estado confesional. Pero desde el interior del sistema este argumento pretende ser tan solo el desarrollo de la racionalidad más pura. No deja de ser interesante advertir cómo Fray Zeferino, lejos de abandonar al «racionalismo moderno» el monopolio de la razón filosófica, lo asume plenamente sin perjuicio de los contenidos concretos que en él se comprendan. Aplicado esto al terreno práctico, la postura del Cardenal Zeferino equivale a postular, en orden a la política educativa de un país, como España, un plan de estudios de filosofía escolásticamente orientado. *Lo interesante es, nos parece, la intención de presentar este postulado no como una cuestión confesional o partidista, sino como una cuestión meramente filosófica.* Lo que equivale a decir que en la discusión con otras alternativas no se admitirá el planteamiento de la cuestión en términos del conflicto entre la Iglesia católica confesional y el «librepensamiento racional», sino que se tenderá a presentar ese conflicto como manifestación de los mismos «conflictos» a los cuales conduce regularmente el propio desarrollo histórico de la «razón natural» en tanto es una razón finita.

El tercer argumento «natural» que maneja Fray Zeferino para explicar la importancia y utilidad de la filosofía es un argumento que pretende ser histórico. Fray Zeferino cree confirmar la función social y cultural de la filosofía en tanto que inspiradora de las propias ciencias positivas: la tesis de la filosofía como madre de las ciencias, tan discutible a nuestro juicio por otra parte (pues acaso las ciencias más bien proceden de los oficios artesanales y no de la filosofía), es asumida por Fray Zeferino como argumento para reforzar la función directiva atribuida a la filosofía, pese a que, desde un punto de vista histórico, en todo caso, podría parecer que ha sido precisamente la filosofía no escolástica la que estuvo más en contacto con la ciencia moderna. (*«La historia enseña que la Filosofía, a vuelta de muchos y graves errores, ha contribuido poderosamente al desarrollo y progreso de las ciencias, así naturales y físicas como morales y políticas, las cuales todas tienen su base y reciben sus principios de la Filosofía, que viene a ser como el tronco del cual derivan todas aquellas ciencias de una manera más o menos inmediata y directa»*). Fray Zeferino al utilizar este argumento histórico no hace distinciones entre una filosofía escolástica y otras apartadas de sus principios, lo que demuestra el carácter ideológico de su argumentación. Bien es verdad que Fray Zeferino, como diremos al

analizar su Historia de la Filosofía, propende a ver en la filosofía moderna la presencia de ciertos elementos tradicionales de la filosofía perenne a los cuales podría, es cierto, haber atribuido la función heurística de que habla.

Por último, la cuarta justificación que ofrece Fray Zeferino en defensa de la utilidad de la filosofía, se basa en admitir de un modo explícito el papel de la filosofía como instrumento constructivo de la Teología dogmática y el carácter apologético y defensivo que su estudio tiene contra los ataques del racionalismo moderno:

«Ni es menos evidente la utilidad de la Filosofía bajo el punto de vista cristiano; pues la experiencia, la historia y la razón enseñan de consuno: 1. que la Filosofía abre y prepara el camino para reconocer la verdad de la Religión Católica: 2. que sirve de poderoso auxiliar a la fe, ya para defenderla contra los ataques de los herjes e incrédulos, ya para poner de relieve su verdad y sus ventajas, ya para esponer y desarrollar de una manera racional y científica sus dogmas, y sobre todo y principalmente, para sistematizar la doctrina de la revelación por medio de la Teología, la cual recibe de la Filosofía su organismo científico» (FE,1,11).

Nos permitimos constatar que aún en estas funciones atribuidas a la filosofía, y cuyos valores son declarados paladinamente como extrafilosóficos, el racionalismo filosófico de Fray Zeferino nos parece ser muy superior al que otros muchos cristianos (no solamente los tradicionalistas, por supuesto, sino también otros) estarían dispuestos a reconocer. Fray Zeferino atribuye precisamente a la Filosofía (y no por ejemplo a la Filología, a la Historia, a la Retórica, incluso a la Moral o a la Política) nada menos que la función de instrumento o modelo para la construcción teológica y para la actividad apologética, lo cual significa, a nuestro juicio, algo que tiene una gran significación para la teoría de la filosofía. Porque, desde la óptica de Fray Zeferino, el verdadero peligro para el cristianismo, para la Religión Católica, hay que ponerlo precisamente en la filosofía moderna. Por tanto, el cristiano debe plantear la lucha contra el creciente avance de la descristianización, en el terreno filosófico (y no por ejemplo en el terreno de las costumbres -su corrupción como origen de los males-, en la cuestión social o en la influencia «perniciosa» de otras religiones). Esto confirma plenamente la interpretación que venimos manteniendo de

Fray Zeferino como un pensador o filósofo original que está inserto en una problemática filosófica y que está preocupado fundamentalmente, incluso en el momento en el que se dispone a defender sus creencias religiosas, por los principios filosóficos:

«Si a lo dicho se añade que en nuestros días los ataques principales y más peligrosos contra la Religión Católica proceden del terreno filosófico, no es posible poner en duda la utilidad y hasta la importancia suprema de una filosofía cristiana, verdadera y sólida para rebatir los ataques de la filosofía racionalista» (FE,1,12).

### **Leyes de la filosofía cristiana**

Fray Zeferino, tras de presentar los argumentos a favor de la importancia y utilidad de la filosofía y la misión de la filosofía como principal defensora de la Religión Católica, enumera hasta seis leyes a las que será preciso que se sujete la filosofía para poder cumplir esos fines o, lo que es lo mismo, para que esa filosofía pueda apellidarse «cristiana». En abrupto contraste con la aparente objetividad y generalidad en la que se ha mantenido Fray Zeferino hasta el momento, se produce ahora una toma de postura extrafilosófica, un *partinost* indiscutible, y sorprendente.

Si bien puede decirse que en la exposición de las funciones de la filosofía en relación con la dogmática cristiana, tal como la hemos analizado, se mantiene Fray Zeferino en unos términos «coherentes», incluso filosóficamente comprensibles (como un episodio de la «crítica de la razón», según hemos sugerido, orientada a determinar sus límites) cuando de ellos se habla en abstracto o, si se prefiere, «funcionalmente» (principalmente, creemos, cuando la Gracia o la Fe se le muestran principalmente, de modo indeterminado, como «lo que está más allá de la razón», «lo negativo», «lo misterioso», &c.), sin embargo, obviamente, cuando ésta Gracia o esta se Fe se determina en los dogmas e instituciones concretas, positivas, de una Iglesia determinada, es decir, cuando se fijan «parámetros» de aquellas funciones, entonces la presencia de una dogmática extrínseca,

extrafilosófica, se hace demasiado escandalosa. Porque ahora se manifiesta la necesidad de optar entre varias alternativas posibles (los Vedas, el Corán), precisamente por una alternativa histórica concreta (el «cristianismo» romano). Es decir, se trata de proponer unos textos en lugar de otros, aunque sólo sean como norma negativa. Y esta propuesta parece *a priori* que es filosóficamente injustificable cuando intentamos construir un sistema que pretende ser estrictamente filosófico. Es cierto que, con ello, Fray Zeferino no avanza, cuanto a la cosa, por caminos muy distantes a los que pisó, por ejemplo, Hegel, cuando declaró al cristianismo (si bien esta vez, en su versión luterana) como el verdadero fundamento de la filosofía moderna. Pero lo cierto es que Hegel, para llegar a este resultado, habría comenzado intentando reconstruir «racionalmente» la propia dogmática cristiana en una Filosofía de la religión, que él mismo consideró como heredera de la Teología Natural («El objeto de estas Lecciones es la Filosofía de la Religión. Ella tiene en general, en suma, el mismo fin que la antigua ciencia metafísica llamada *Theologia naturalis*», decía Hegel al comenzar sus *Lecciones* de 1824-1827, trad. de Ricardo Ferrero, Madrid, Alianza 1984, pg. 3), mientras que, en nuestro caso, es la Dogmática cristiana la que se mantendrá referida a un mundo sobrenatural, no filosófico, como regla *extrínseca* de la filosofía.

¿Propone Fray Zeferino esas seis leyes como leyes sistemáticas internas o bien como leyes impuestas por las circunstancias coyunturales, entre las que habría que contar el propio público a quien iba dirigida su obra?. Nos parece gratuito establecer una distinción entre pensamiento genuino y pensamiento formulado bajo la opresión de circunstancias externas, confesionales, en el caso de Fray Zeferino. No hay ninguna razón que nos permita dejar de suponer que el pensamiento genuino de Fray Zeferino es el que se manifiesta precisamente en sus escritos. Tendremos que manifestar, por tanto, nuestro asombro en la pregunta por la motivación de lo que consideramos un desfallecimiento, o incoherencia del pensador que, después de haber subrayado la independencia y autonomía de la razón filosófica, establece ahora, como la cosa más natural y obvia, en seis reglas, la necesidad de subordinar la filosofía a los dogmas de la Iglesia católica, previamente declarada como preterracional.

La primera de las seis leyes a las que, según Fray Zeferino debe sujetarse la filosofía, establece que la filosofía no debe enseñar ni afirmar cosa alguna que se oponga a las verdades reveladas por Dios, pues *«una verdad no puede ser contraria a otra verdad; y las verdades enseñadas por Dios poseen los caracteres de certeza absoluta, siendo como es imposible que Dios sea falible o engañe a otros»*. Este principio, en realidad es el que preside las otras cinco leyes restantes. La segunda ley, consecuencia de la primera, establece que no se pueden exponer los problemas fundamentales de la filosofía de manera que su solución no conduzca lógicamente a conclusiones o deducciones que no puedan conciliarse con las verdades de la revelación. La tercera ordena conservar la vista fija en las verdades de la revelación católica *«porque éstas verdades, como manifestaciones que son de la Razón divina derraman mucha luz sobre las verdades del orden puramente natural y especialmente sobre ciertos problemas filosóficos de la mayor importancia y trascendencia»*. La cuarta ley que pone Fray Zeferino a la filosofía supone que ésta debe ilustrar y desenvolver verdades que, como la existencia y providencia de Dios, la inmortalidad del alma, su destino presente y futuro o la creación libre del mundo *«aunque consideradas en sí mismas, no son superiores a la razón humana, pertenecen al propio tiempo a la revelación, ya por razón de su importancia moral y religiosa, ya principalmente porque si no esceden las fuerzas físicas de la razón, si esceden las fuerzas morales de la generalidad de los hombres»*. La quinta ley insta a exponer la relación que algunas verdades reveladas superiores a la razón tienen con otras verdades puramente naturales, como sucede, dice Fray Zeferino, con los dogmas relativos a la gracia y al pecado original, *«dogmas en los cuales el filósofo cristiano descubre relaciones y analogías con ciertos fenómenos naturales y de experiencia, y que al propio tiempo derraman viva luz sobre ciertos problemas filosóficos»*. Por último, la sexta ley es mucho más precisa y concreta puesto que llega a imponer al filósofo la conveniencia de tener presentes y tomar en cuenta la doctrina filosófica de los Padres de la Iglesia y Doctores escolásticos, en particular de Santo Tomás. Pues en ellos se halla contenida la filosofía cristiana y por consiguiente, dice Fray Zeferino, la filosofía verdadera, aunque advierte nuestro autor que ésto no quiere decir que se halle *todo* en esos

escritos ni que no se pueda divergir de sus opiniones filosóficas en cuestiones de importancia secundaria, a pesar de que *«sin embargo, con respecto a Santo Tomás, bién puede decirse que en sus diferentes obras se encuentra cuanto de sólido y verdaderamente filosófico ha añadido la filosofía moderna a la antigua de los Padres y Escolásticos»*.

Fray Zeferino concluirá este asunto de manera que nos parece ser notoriamente tautológica, al afirmar que una filosofía escrita y enseñada con sujeción a esas leyes será una filosofía cristiana, *«y por lo mismo sólida y verdadera, en la cual no hallarán cabida los monstruosos errores del positivismo y panteísmo que degradan y desprestigian a la filosofía moderna»*.

Reconocemos que la consideración de estas «seis leyes» nos tienta una y otra vez a descalificar como filosófica la obra de Fray Zeferino. Estas «seis leyes», ¿acaso no nos obligan a considerar la obra de Fray Zeferino como una obra de estricta *apologética*, pero en modo alguno como una obra filosófica, sin perjuicio de la utilización que en ella se hiciese de la argumentación filosófica (de la misma manera como se utilizan también argumentos científicos: geológicos, biológicos, aritméticos, &c.)?. En cierto modo, así es. Pero también queremos expresar nuestro temor a las fórmulas demasiado simplistas para resolver cuestiones tan complejas como la presente. Por nuestra parte reiteraremos aquí nuestra sospecha acerca de la pertinencia de ciertos argumentos filosóficos en virtud de los cuales las propias «seis leyes» podrían tener una fundamentación filosófica. Son los argumentos que tienen que ver con la «crítica de la razón» y con la consideración del cristianismo como crítica de la razón, de lo que antes hemos hablado. Ello obligaría a corregir, por otra parte y en cualquier caso, la apariencia de racionalismo dogmático con la que tantos neoescolásticos, y Fray Zeferino a la cabeza de ellos, revisten a sus principios «preambulares». Porque semejante «racionalismo dogmático» que sólo puede afirmarse en sus principios gracias a la ayuda extrínseca de una Revelación -que es el correlato, en la concepción teológica de la Historia, de lo que en la concepción materialista de la Historia puede ser el «ser social del hombre», que también determina la conciencia filosófica-, ¿no está mucho más cerca del fideísmo y del tradicionalismo de lo que a primera vista pudiera parecer?. ¿Acaso este racionalismo dogmático es otra cosa sino la aplicación, al caso

de cada principio preambular, del principio dogmático general de la «fe en la razón» (de la «razón con el pase de la fe», como decía Sanz del Río) del que hemos hablado en nuestra *Introducción* al plantear el problema de Fray Zeferino como filósofo?.

Cuanto a la sustancia de la cuestión nos atrevemos a insistir en nuestro anterior juicio según el cual la posición de Fray Zeferino no es, cuanto al fondo, tan «escandalosa» (en el plano de la filosofía) como parece si la comparamos a las posiciones de otros pensadores «racionalistas», puesto que muchos de ellos, y en particular Hegel, también han defendido sistemáticamente la tesis de que la *verdadera* filosofía (el idealismo) no es otra cosa sino la formulación abstracta de los mismos principios que el cristianismo (si no ya los de la Iglesia católica) enseñó desde su constitución. La diferencia, como hemos insinuado, estriba en un punto relativo a la coherencia formal: que Hegel considera al propio cristianismo y a su desarrollo como siendo él mismo episodio del desarrollo de la razón universal, mientras que Fray Zeferino, como católico que es, debe mantener la consideración de que al menos buena parte de los dogmas cristianos son preracionales. Y esta discrepancia, que podría acaso considerarse como meramente formal o «metafilosófica», habrá de tener unas profundas implicaciones en cuanto al contenido diferencial de las «dogmáticas» respectivas (lo que es evidente, por ejemplo, en todo cuanto concierne a la teoría del conocimiento).

Abundando en este mismo orden de ideas nos permitimos advertir que la subordinación que Fray Zeferino atribuye a la filosofía con respecto de una religión positiva es una tesis que, destituida de las pretensiones normativas y programáticas que ella tiene, coincide mucho, en cuanto a la sustancia, con la coetanea doctrina positivista de Comte en tanto que este enseñaba que la filosofía en su estado metafísico no es sino una trasposición del estado teológico. Por tanto, cabría decir, que la filosofía (metafísica) cuyo contenido establece Fray Zeferino esta de hecho subordinada a la teología y a la mitología. Queremos con esto subrayar que la posición de Fray Zeferino, retirada su *modalidad* (su carácter normativo, real,...), cuanto a la sustancia o contenido, está aproximándose a la de Comte, mucho más de lo que en principio pudiera aparecer.

Dicho todo lo anterior, sin embargo, nos permitimos sugerir nuestra impresión de que el propio Fray Zeferino tuvo de algún modo conocimiento de su incoherencia, y que la apelación que él hace a ciertas tesis tomistas tiene precisamente el alcance (ideológico) del gesto de quien quiere mantener su coherencia. Así ocurre cuando considera a las propias verdades religiosas sobrenaturales como *producto de la razón divina* que no se puede contradecir. No intentamos naturalmente disimular la petición de principio que aquí se contiene (a saber, considerar a los dogmas cristianos preternaturales como racionales, aún en el sentido de la razón divina para justificar la subordinación de la razón humana a ellos), sino simplemente tratamos de identificar la voluntad de coherencia de Fray Zeferino en el momento mismo en que, evidentemente, está siendo más incoherente.



# Historia de la Filosofía

# Historia de la Filosofía

## Introducción

La *Historia de la Filosofía* (1878-79) del Cardenal González fué acaso su obra más acabada, la que más celebridad adquirió, hasta el punto de convertirse en una referencia casi obligada, durante muchos años, entre los pensadores católicos, no sólo en España sino también fuera de ella. Sin duda reunía cualidades literarias que le hacían acreedora de su éxito, principalmente, cabe subrayar su prosa trasparente y directa, la documentación sólida de las exposiciones (que se basan generalmente hablando, y con pocas excepciones, en los propios escritos): «Aún con respecto a no pocos escritores de segundo orden, me he creído en el caso de consultar y leer sus obras en todo o en parte, porque sólo de esta manera es posible exponer con la fidelidad necesaria...», HF,1,XXXVII). Pero es evidente que la fortuna que la obra tuvo debe en cualquier caso tener conexión directa con su propio contenido, es decir, con el hecho de ser una exposición razonada de la Historia de la Filosofía.

No era la primera Historia de la Filosofía escrita por católicos (la de Alberto Stöckl -1870- había alcanzado un gran predicamento) pero sí la primera gran Historia de la Filosofía escrita en español. Las que le precedieron no eran en realidad Historias de las Filosofías más que en el nombre. A principios del siglo, en 1806, aparece la *Historia de la Filosofía* de don Tomás Lapeña, anterior por tanto a las grandes Historias de las Filosofías que iban a publicarse en Alemania y Francia en el siglo XIX, y hasta 1840 no aparece la *Historia de la Filosofía* de Sebastián Quintana, que

tampoco es propiamente una Historia de la Filosofía, sino más bien una Historia general de la Civilización. Se ha subrayado que fué el *Decreto* del 8 de junio de 1843 el que representa la introducción en las Universidades españolas, y concretamente en el Doctorado de Filosofía, del punto de vista histórico. El Plan Pidal de 1845 es el que introduce en los Cursos de Doctorado la «Ampliación de Filosofía e Historia de la Filosofía». Sin duda impulsado por este motivo académico administrativo aparecen en los años inmediatos sucesivos el *Curso completo para la enseñanza de ampliación* de Victor Arnau y Lambea y la *Historia de la Filosofía* incluida en la *Filosofía Elemental* de Jaime Balmes (1847), además del *Manual de Historia de la Filosofía* de Tomás García Luna y, por supuesto, en 1858, la *Historia Philosophiae ad usum Academicae Juventutis* del jesuita asturiano José Fernández Cuevas, escrita en latín, que representa además, como se sabe, el primer ejemplo de una 'Historia de la Filosofía Española' como tal (toda vez que el P. Cuevas dividió su *Historia* en dos libros, de los que el primero se ocupa *De Historia universae Philosophiae* y el segundo *De Historia Philosophiae Hispanae*). Ahora bien, como ha señalado Nicolás M. Sosa, la actitud de todos estos autores, pertenecientes al movimiento de renovación de la escolástica, es de indiferencia cuando no de carácter negativo hacia la importancia y utilidad de la Historia de la Filosofía: «participan de esta actitud Lapeña, Balmes y Fernández Cuevas, en mayor o menor grado» (vease Nicolás M. Sosa, *Patricio de Azcárate...*, Universidad de Salamanca 1979, pg. 25; y Antonio Heredia, *La filosofía oficial en la España del siglo XIX (1800-1833)*, Madrid 1972, pgs. 64-69). En cualquier caso (puesto que la *Exposición* de Azcárate no pretende ser una Historia de la Filosofía completa) y sobre todo, la *Historia de la Filosofía* de Fray Zeferino es la primera gran exposición católica de una Historia de la Filosofía, que quería mantenerse en un horizonte filosófico, con pretensiones sistemáticas y críticas, y que busca introducir el punto de vista histórico, y lo que es más, justificar la necesidad de este punto de vista desde la perspectiva de una filosofía perenne y en principio aparentemente ahistórica. Ahora bien, desde luego, la *Historia de la Filosofía* del Cardenal González no es una obra que tenga lo que llamamos hoy rigor filológico, no es una obra de historia filológica, ni siquiera una fuente de información al estilo de las *Historias de la Filosofía* que ya circulaban de Ritter (1835, 1844, 1861) o de Ueberweg (1870).

La *Historia de la Filosofía* de González es una Historia de la Filosofía filosófica, una exposición de la Historia de la Filosofía desde la perspectiva de una filosofía cristiana, pero en la que preside el intento de elaborar unos criterios tales que, sin perjuicio de la actitud crítica incesante, quede asegurada la inteligibilidad histórica del decurso de las verdades y de los errores. En estos criterios quedaba muy lejos toda perspectiva catastrofista o milenarista, y también quedaba muy lejos el progresismo inmoderado que difícilmente podía ser adoptado por un Cardenal de una Iglesia en repliegue. Pero la evidencia central es que la Historia de la Filosofía no puede ser una yuxtaposición empírica de doctrinas filosóficas, aunque estén cronológicamente ordenadas. Fray Zeferino comparte esta evidencia con Hegel, a quien le cita: «la Historia de la Filosofía no es una serie de aventuras de caballeros errantes que se baten por una beldad que nunca vieron [se refiere a la verdad] y que sólo dejan en pos de sí la narración divertida de sus ridículas empresas», pero no es en modo alguno hegeliano: «a pesar de su clásica grandeza y de su unidad fascinadora [Fray Zeferino se está refiriendo a la *Historia de la Filosofía* de Hegel] esta concepción hegeliana es de todo punto inadmisibles, porque equivale a sustituir al contenido real y a la significación histórica de los sistemas filosóficos el contenido abstracto de categorías ideales y dialécticas» (HF,1,XXVIII). Cabe hablar de progreso, sin duda, pero éste solamente tiene otro sentido: el que cabe atribuir a las *civilizaciones*, y particularmente a la civilización cristiana, dentro de la cual está envuelta la filosofía.

Diríamos que la perspectiva del Cardenal González no es en modo alguno la de un idealismo logicista, desde el momento en que reconoce que el progreso del pensamiento filosófico está en gran medida determinado por la marcha de las «civilizaciones» (cuyo motor, no pone, por supuesto, en algún mecanismo económico, pero sí, en cambio, en algo que tiene que ver con lo que en el famoso *Prefacio* de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política* se llamaba el «ser social» del hombre en cuanto determinante de la conciencia y, en particular, de la conciencia filosófica). Sin duda tiene razón el padre Franco Díaz de Cerio, S.J., al subrayar, en su estudio sobre Fray Zeferino, que el centro de la Historia universal del género humano es Jesucristo y por tanto, que el Hombre-Dios representa por tanto, para Fray Zeferino, el punto central de la Historia de

la Filosofía (Cerio, cap. III, pg. 97). Sin embargo, nos parece necesario señalar que, a pesar de semejante afirmación, no tenemos por qué considerarnos tanto frente a una extemporanea «profesión de fé», que sólo pudiera interesar a un cristiano, cuanto también frente a una declaración que el no cristiano puede interpretar, desde luego, como la enunciación de una tesis histórico positiva. A fin de cuentas, cuanto a la sustancia, esta «profesión de fe» confesional de Fray Zeferino en el umbral de la exposición de su *Historia de la Filosofía*, es literalmente equivalente a la afirmación central de la *Filosofía de la Historia* de Hegel cuando establece el significado para la Historia del Mundo del Cristianismo: «Pues el mundo cristiano es el mundo de la consumación; el principio queda cumplido y con esto se ha llenado el fin de los días: en el cristianismo la Idea no puede ver ya nada por satisfacer aún (...) Así, pues, el mundo cristiano ya no tiene ningún [elemento o pueblo histórico] exterior absoluto [con el que relacionarse], sino que sólo tiene un exterior relativo que queda superado en sí y respecto del cual lo único que importa, incluso para que se manifieste, es que se halle superado», Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, 4ª parte, introducción; trad.esp. de José María Quintana sobre la edición de Carlos Hegel, de 1840. Barcelona, Zeus 1970, pg. 370. La diferencia entre el Cardenal González y Hegel, en cuanto a esta concepción histórica se refiere, habrá que ponerla en que mientras Hegel, luterano, considera a los pueblos germánicos como los encargados «de proporcionar portadores al principio cristiano» -*op.cit.* pg. 369-, para el Cardenal González, católico romano, no hará falta esperar a estos pueblos, puesto que el «principio cristiano» ya había fructificado en los «pueblos latinos», en Roma. Tesis del Cardenal González que, en todo caso, tiene un sentido no idealista, si por idealismo entendemos estrictamente aquí la pretensión de una Historia de la Filosofía inmanente, que aspirase presentarnos la sucesión de los diferentes sistemas filosóficos como un proceso puramente ideal o lógico, en virtud del cual se fueran sucediendo los unos a los otros al margen de cualquier determinación «extrínseca», como pudiera serlo la estructura esclavista del mundo antiguo o la constitución de la sociedad cristiana medieval.

A nuestro juicio, Fray Zeferino acertó a plasmar una perspectiva crítica que le iba a permitir a la vez hablar de progreso y de desviaciones en el curso de la historia, sin recaer, no ya en los esquemas hegelianos o comtianos del progreso (en el sentido de la ley de los tres estadios), pero tampoco en los esquemas milenaristas del integrismo, incluso del tradicionalismo, ni menos aún en los esquemas cíclicos. Esta perspectiva crítica (que, desde luego, Fray Zeferino no explicita, pero que a nuestro parecer está ejercitando continuamente) consistiría, si no nos equivocamos, en la aplicación de una visión organicista o biológica de la Historia de la Filosofía, una visión de las relaciones entre las escuelas muy próxima a la que podría haber desarrollado, no ya un darwinista, sino simplemente un médico acostumbrado a ver los procesos vivientes en términos de salud y de enfermedad. Aquí se trata desde luego de la salud o enfermedad del pensamiento, de su verdad o error, entendido como una desviación de la verdad, como una corrupción siempre posible, precisamente porque la verdad -la salud- tampoco podría entenderse como un estado estable y simple, sino como la resultante de procesos complejísimos del organismo intelectual, que necesita una atmósfera adecuada (por ejemplo las Civilizaciones), alimentos precisos y otros factores cuyo equilibrio no puede darse nunca por asegurado. En alguna ocasión se saca la impresión incluso de que Fray Zeferino llegó a asignar como materia propia de la Historia de la Filosofía, la consideración de las «enfermedades» filosóficas, de los errores. La Historia de la Filosofía, según el texto que hemos citado anteriormente, puede producir espontáneamente la impresión más o menos acentuada de escepticismo, que se experimenta de primera intención al terminar la lectura de la Historia de la Filosofía. Pero sólo en cierto modo, pues la enfermedad (diríamos, reconstruyendo desde nuestra interpretación la posición de Fray Zeferino) supone la vida del organismo enfermo. «Despréndese de de lo dicho que en el fondo de la filosofía y de su historia palpita un dogmatismo real, a pesar de su aparente escepticismo». Este dogmatismo, nunca fanático, sino crítico, es la expresión de la propia vida racional que cree haber llegado a alguna evidencia, por limitada que esta sea. Y por ello hay una cierta continuidad real entre las diferentes formas de pensamiento, una comunicación viviente, aunque sea «contingente», empírica, histórica, no deductiva, entre unos sistemas filosóficos y otros, en el conjunto de la historia de la humanidad.

Este sería el contenido que Fray Zeferino puede dar a la idea del «progreso», expresando así un progresismo que, si bien se opone al relativismo escéptico, también se opone al optimismo progresista de las escuelas racionalistas coetaneas, y particularmente al optimismo filosófico de la escuela krausista, que difícilmente podría hoy no ser visto, nos parece, como ingenuo e históricamente gratuito: «reconociendo [decía G. Tiberghiem] de este modo la verdad relativa desarrollada en las dos épocas precedentes [la de Kant y la de Schelling-Hegel] abre, bajo un punto de vista más elevado, la reforma comenzada por este ilustre pensador [Krause] el periodo de la *armonía* de todo el movimiento filosófico anterior» (G. Tiberghiem, *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos*, trad. al español por Nicolás Salmerón y Urbano González Serrano, Madrid 1865, tomo IV, pág. 7). La perspectiva *naturalista* que creemos advertir en Fray Zeferino le permite explicar la unidad efectiva de la Historia de la Filosofía, no tanto a partir de la supuesta tendencia metafísica hacia un «periodo final de armonía» (respecto del cual la Filosofía cristiana, que ponía en el pasado, en la Encarnación, el punto más alto de la Historia, preservaba críticamente) sino a partir de la afirmación, históricamente más positiva, de la «influencia recurrente del pretérito», de la tradición, es decir, de los sistemas pretéritos que realmente (diríamos, casi de un modo darwiniano) tengan la fuerza suficiente para influir en su posteridad: «si bien se reflexiona, los sistemas filosóficos, al menos los que entrañan cierto grado superior de importancia histórica y científica, dejan casi siempre huellas más o menos profundas, de su paso por el espíritu humano y por la sociedad, y cuando despues de reinar algún tiempo sobre esta, decaen y mueren al parecer, dejan siempre en pos de si ideas, direcciones y tendencias determinadas, lo que pudiéramos llamar sedimentos intelectuales, fuerzas latentes pero vivas y reales, que representan otros tantos factores más o menos importantes de la evolución progresiva de la ciencia, de la sociedad y del espíritu humano en general» (HF,1,XIV-XV).

La mejor fórmula que se nos ocurre para expresar esta actitud histórica, sólo parcialmente formulada de modo explícito en las páginas introductorias de su gran obra, es la siguiente: que Fray Zeferino habría ido

consolidando en el proceso mismo de la elaboración de su libro, y cada vez de un modo más nítido a medida que avanzan sus páginas (particularmente en los capítulos en los que expone el idealismo alemán, según detallaremos en su momento), un tratamiento de la Historia de la Filosofía al modo de una «Historia natural», a la que él por otra parte era tan aficionado, de los pensamientos que florecen en las diversas civilizaciones. La Historia de la Filosofía de Fray Zeferino, esta es nuestra tesis, tendría como característica propia, la de ser una suerte de historia natural en cuanto a su forma de mirar a los diferentes sistemas -lo que no excluye la circunstancia de que los criterios «biológicos», de la salud y de la enfermedad, tengan mucho que ver con los criterios del cristianismo militante. Pero de ningún modo nos parece legítimo afirmar que la *Historia de la Filosofía* del Cardenal González sea una suerte de Teología de la Historia de la Filosofía que es la conclusión que parece que habría que extraer de la interpretación ofrecida por el padre Diaz de Cerio. La Historia de la Filosofía de Fray Zeferino es una historia estrictamente filosófica por su forma, que sería la forma de una filosofía naturalística. La actitud de Fray Zeferino nos parece similar a la del autor de una Historia Natural que se aproximase a la vegetación de una comarca determinada, para describir su floración, y diagnosticar sus eventuales enfermedades. Según esto, la Historia de la Filosofía de Fray Zeferino González no es la obra de un escolástico «ergotista», desprovisto de sentido histórico -como tantas veces ha sido dicho-, que sólo advierte sofismas en los diferentes pensadores no tomistas, ni es el inquisidor que va en busca de herejías o atribuye intenciones perversas a los autores de los grandes sistemas filosóficos anticristianos. Tampoco es, por supuesto, un historiador filólogo. Es un naturalista, con unos determinados criterios de enfermedad y de salud, y esta es, nos parece, su peculiar perspectiva. Aquí radica, creemos, la originalidad de la obra que estudiamos, pues, la naturaleza filosófica de su *Historia de la Filosofía* prohíbe entenderla como un mero instrumento para satisfacer una curiosidad erudita marginal para quien, por ejemplo, se considera en posesión de una dogmática filosófica, como pueda serlo el tomismo. El proyecto mismo de una Historia de la Filosofía, tal como Fray Zeferino la concibió, removía, hasta sus fundamentos, los mismos elementos del *sistema* de la filosofía tomista tradicionalmente de formato «intemporal», ahistórico, entre otras cosas porque obligaba a poner en funcionamiento algunos principios abstractos cuyo alcance sería imposible de determinar en ese plano de abstracción. Así, por ejemplo, el princi-



pio *crítico* -la filosofía supone la crítica de la razón, la limitación de sus pretensiones-. No sólo porque la razón no se apoye en sí misma, como si fuese el Dios aristotélico, sino en fuentes sensoriales y sociales, sino porque tampoco se extiende hacia el infinito. Se podrá estar de acuerdo en abstracto en estos principios críticos. Pero ellos sólo podrán tomar forma y mostrar su alcance cuando se les pone en funcionamiento, cuando se les hace trabajar en el material mismo disponible y este material es sobre todo el histórico. ¿Cuáles son las fuentes de la razón filosófica, cuál es la atmósfera más propicia para que ella pueda respirar?. ¿Está en todos los hombres, o solo en algunos pueblos?. ¿Cuáles son estos pueblos, estas civilizaciones, o estas instituciones sin las cuales la razón filosófica no puede ni siquiera vivir?, ¿el Estado Romano?, ¿la Iglesia católica?. Estas cuestiones sólo pueden encontrar su tratamiento adecuado en una Historia de la Filosofía, que tiene que ser crítica puesto que ha de comparar unas escuelas con otras y ejercitar sobre ellas sus propios criterios. La Historia de la Filosofía del Cardenal González fué esa obra, una obra católica romana, eurocéntrica, que la concepción cristiana del mundo necesitaba en una perspectiva filosófica. Con la Historia de la Filosofía del Cardenal González podía contarse ya, desde el tomismo, con un nuevo instrumento crítico, aplicado a grandes rasgos, que distaba tanto del escatologismo como del utopismo. Este instrumento era la concepción naturalista *sui generis* de la Historia de la Filosofía.

Al elaborar su *Historia de la Filosofía* tuvo presentes Fray Zeferino y así los cita, los más importantes estudios que la filología, alemana sobre todo, ya había producido. Utilizó la *Historia critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (1741) de Brucker, la versión francesa (de Cousin, 1839) de la *Historia* de Tenneman y la propia *Histoire générale de la Philosophie* (1867) de Cousin, *Histoire comparée des systemes de Philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* (1823-1847) de De Gerando, las versiones francesas de las obras de Ritter (*Histoire de la Philosophie ancienne*, trad. Tissot, 1835; *Historire de la Philosophie chrétienne*, trad. Trullard, 1844; *Histoire de la Philosophie moderne*, trad. Challemet-Lacour, 1861), *Histoire comparée de la Philosophie et de la religion* (trad. Reville, 1861) de Scholten, *Histoire de la Philosophie européenne* (1872) de Weber, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thales jusqu'à Hegel* (1874) de Nourrison,

*Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit* (1865) de Michelis, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1870) del ya citado Ueberweg, e incluso la reciente *Historia del materialismo* de Lange, publicada en 1865.

### **La Filosofía de los pueblos orientales**

Fray Zeferino hace comenzar la historia de la filosofía, y en virtud de razones de principio que ya hemos analizado en el capítulo precedente, con las primeras civilizaciones: «*Las provincias meridionales y occidentales del Asia, que, según las tradiciones bíblicas, presenciaron la creación primera del hombre, y la segunda creación o dispersión postdiluviana del género humano, fueron también testigos de las primeras evoluciones filosóficas, por lo mismo que fueron teatro de las primeras civilizaciones*». De aquí que hable de una *Filosofía oriental o Filosofía prehistórico-griega*, y que la India, China, Egipto y Palestina sean considerados los asientos de las diferentes concepciones y sistemas filosóficos que constituyen los antecedentes históricos de la filosofía griega. Es importante subrayar cómo mediante esta sencilla «síntesis histórica», en la que la *Historia profana*, tal como se decanta en las últimas investigaciones coetaneas, aparece habilmente insertada en el marco de la «Historia sagrada» (creación del hombre, dispersión tras el diluvio) -que toma aquí la apariencia de una *Historia positiva* de las civilizaciones-, Fray Zeferino incorpora elementos importantes del *tradicionalismo*, sin comprometerse en sus componentes *degeneracionista y fideista*. Cabría expresar ésto diciendo que Fray Zeferino mantiene aquí una posición que está más cerca de la que años después y en cuestiones muy afines de Teología y Antropología mantendrá el P.W. Schmidt y la llamada «escuela de Viena», que de las posiciones de tradicionalistas y fideistas del siglo XIX, como De Bonald, Chateaubriand, o el propio Lamennais. El motivo de esta afinidad nos parece, por otro lado, bastante claro: el padre W. Schmidt era también *tomista*, hasta el punto de considerar necesario admitir que los primitivos, en cuanto que son hombres racionales, debieron poder llegar a formarse una idea de Dios en virtud de argu-

mentaciones muy similares a las que constituyen las cinco vías (una exposición actualizada de este punto nos la ofrece Martín Sagrera: *Dios y dioses*, Barcelona, Laertes 1987, parte 3, «Monoteísmo y politeísmo»). Por lo demás es evidente que el Cardenal González precedió al padre Schmidt en este «optimismo racionalista» propio del neotomismo militante y, en alguna medida, contribuyó, a través del movimiento de renovación tomista de la Iglesia romana, a configurarlo.

Las filosofías «orientales» están, pues, en relación y armonía con las distintas religiones que aparecen sucesiva o simultáneamente en las diferentes regiones del Asia y del Africa. Fray Zeferino, que reconoce la existencia de varias civilizaciones (y varias religiones), se cuida de advertir que el Brahmanismo y el Mazdeísmo son las dos concepciones religiosas conocidas como más antiguas «abstracción hecha de la revelación por Dios al primer hombre». Es interesante constatar la armoniosa coherencia con la que Fray Zeferino cree poder mezclar los datos de la Historia positiva con los relatos míticos bíblicos. En el *diluvio* encuentra la expresión divina de la necesaria tendencia de la Humanidad a regenerarse, es decir, a autogobernarse siguiendo los principios mismos de la sana razón. Aunque también es verdad que no se entiende muy bien cómo si el diluvio pretendió sanear de modo enérgico la impiedad a la que la Humanidad había llegado salvando sólo a la estirpe de Noe, pudo reproducirse e incluso verse incrementada la degenerada situación antediluviana.

Las fuentes que Fray Zeferino utilizó para acceder al pensamiento de la India, o, en general, anterior a la filosofía griega, son principalmente las siguientes: como obras generales la *Encyclopédie du XIX siècle* (en los artículos que tratan de los pueblos antiguos, de la filosofía y sistemas de la India, del Budismo, del Zend-Avesta y de la doctrina filosófica y moral de los chinos, egipcios y otros pueblos orientales) y el *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique* (1858-65) de Welte y Wetzer (en su versión francesa); como estudios particulares conoció Fray Zeferino, entre otros, y también a través de las traducciones francesas en su caso, libros como *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale* (1865) de Gobineau; *Essai sur la philosophie des Indous* (1833) de Colebrooke; *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien* (1844) de Burnouf; *Le Bouddha et sa religion* (1860) de Barthélémy Saint-Hilaire; *Études de*

*philosophie indienne* (1876) de Regnaud; *Dieu dans l'Histoire* (1868) de Bunsen; *La science de la religion* (1873) de Max Müller; *Discursos sobre las relaciones que existen entre la ciencia y la religión revelada* (1844) de Wiseman. También utilizó Fray Zeferino la *Historia de China* del célebre misionero Fr. Domingo de Navarrete, y un anónimo *De ritibus sinensium erga Confucium philosophum el pregenitores mortuos* (1700) que atribuye a algún misionero jesuita. Entre los clásicos menciona Fray Zeferino como fuentes para la filosofía anterior a la griega a Flavio Josefo (en edición de 1726), a Herodoto (en edición de 1862), los fragmentos de Ctesibio editados por Müller en 1862 (*Ctesiae Cnidii Fragmenta, dissertazione et notis illustrata a Carolo Müller*) y, por supuesto, el *Antiguo Testamento*.

Fray Zeferino considera la opinión que entre «los modernos orientalistas» habría ido cristalizando y según la cual el mazdeísmo no sólo es posterior al brahmanismo sino que es reacción contra éste, que representa el movimiento y propagación de la raza aria hacia el Occidente. Fray Zeferino no toma partido, sin perjuicio de afirmar que la India sirvió de teatro a los primeros sistemas y trabajos propiamente filosóficos, sistemas desarrollados primero «bajo las inspiraciones y el calor de los libros sagrados», pero que más adelante se emanciparon de esta dirección. Por tanto, y en consecuencia, propone una división de la Filosofía en la India en *religiosa* (la contenida en los libros «tenidos por sagrados» en la India) y *racional*, (que debe su origen a la especulación científica, «sin perjuicio de ser ortodoxa o heterodoxa, según que entraña o no conformidad con el contenido de los libros indicados»).

Los libros «tenidos por sagrados» en la India y que contienen «la Filosofía que hemos apellidado religiosa» son, para Fray Zeferino los cuatro *Vedas*, los diez y ocho *Puranas*, el *Mahabaratha*, y la colección de las leyes de Manú. Fray Zeferino, al ir exponiendo el contenido de la «filosofía especulativo-religiosa» india, se preocupará por advertir las analogías que se encuentran en esos libros «tenidos por sagrados» con las «Sagradas Escrituras» (que Fray Zeferino tiene obviamente por sagradas), «*afinidad que indica o descubre el origen común primitivo de las dos concepciones cosmogónicas bajo este punto de vista*». Esta filosofía brahmánica, concluye Fray Zeferino, «se reduce a un panteísmo, que se presenta unas veces como emanatista y otras como idealista», y advierte muy claramente cómo

la creación que enseña esa filosofía, o la trinidad del brahmanismo, nada tienen en común con la creación o la trinidad de la Biblia y el Cristianismo.

Al lado de la filosofía «religiosa y puramente tradicional de la India» apareció un movimiento más o menos racional o científico. Los ortodoxos representados por las escuelas *Mimansa* y *Vedanta* (cuyo fondo y esencia seguiría siendo «el error panteísta»); los «independientes y separatistas» constituidos por las escuelas *Nyaya*, *Vaisechika*, *Yoga* y *Samkhya*.

De cualquier modo, a lo que más espacio dedica Fray Zeferino es al *budhismo*. Al margen de otra motivación, intrínseca o extrínseca, creemos que pudo tener parte en este interés la circunstancia de haber pasado varios años Fray Zeferino viviendo en un ambiente de tan notoria influencia budista como pudieran serlo las Islas Filipinas. El haber vivido en este ambiente durante años, pudo haber dado a Fray Zeferino una perspectiva que hubiera sido muy difícil de alcanzar por un dominico que no hubiera jamás salido fuera de una atmósfera occidental o, más aún, mediterránea. El budismo merece especial atención crítica por parte de Fray Zeferino, quién se cree en la obligación de luchar contra las «*aseveraciones de los budhofilos, o, mejor dicho, de los enemigos del Cristianismo*» que en su «*inconcebible odio al Cristianismo*» habían aventurado que la religión de Jesucristo derivaba del budismo, ofreciendo «la posibilidad de un origen humano del Cristianismo».

Superado el escollo que la filosofía india podía suponer, por su proximidad, en la exposición de un panorama histórico interpretado en clave cristiana, Fray Zeferino no tiene mayores problemas al exponer la filosofía china. Confucio es «moralista mediano», Lao Tse «representante de la metafísica sónica» y, dando un salto en el tiempo, el «*neo-confucianismo*» de Tchou-Hi, se reduce, para Fray Zeferino, «*a una amalgama informe y hasta contradictoria alguna vez, de la concepción panteísta de Lao-tseu, con las tendencias escéptico-ateas, y con las ideas materialistas de Confucio*».

El mazdeísmo persa, con sus derivaciones panteístas, y las reminiscencias que «respecto a la revelación primitiva consignada en el *Pentateuco* mosaico» resalta Fray Zeferino y la falta de verdadera filosofía aparte de la religiosa entre los egipcios y los hebreos, vienen a cerrar el panorama que Fray Zeferino hace de la filosofía antigua no griega. Si bién, en el caso de los hebreos, aunque no cultivaron la filosofía, «gracias a la revelación divina», sí poseyeron «*un conjunto de verdades teológicas, metafísicas, morales y político-sociales, que constituyen una Filosofía y una ciencia, muy superior, en cuanto a verdad y pureza de doctrina, a todas las ciencias y a todos los sistemas filosóficos de las antiguas naciones y civilizaciones, sin excluir las de Grecia y Roma*» (HF, 1,85).

### **La filosofía griega**

Las fuentes que Fray Zeferino manejó para acceder a la filosofía griega consistieron principalmente en Diógenes Laercio (en edición de 1759, *De vitis, dogmatibus, et apophthegmatibus clarorum philosophorum*), Jenofonte (*Memorabilia Socrates*, en edición de Schenider de 1863), Platón (a través de una de las ediciones de Marsilio Ficino, *Opera*, 1556), Aristóteles (en edición de las *Opera* de 1608). En ediciones de Ficino utilizó también como fuentes para este periodo a Porfirio, Proclo y Plotino. Otras fuentes, entre los clásicos, Seneca (citado por la edición de Justo Lipsio de 1605), Lucrecio, Filón, Jámblico o Epicteto. De la Historias de la Filosofía griegas modernas, se sirvió el dominico asturiano de la *Historia Philosophiae graeco-romanae ex fontium locis contexta* (1838) de Ritter y Preller; *Die Philosophie der Griechen* (1856) de Zeller; *Histoire de la Philosophie ancienne* (1867) de Laforet. Como muestra de la actualidad que procura Fray Zeferino dar a su bibliografía mencionemos dos obras que cita, publicadas sólo un año antes de dar a luz la primera edición de su *Historia: L'Ecole d'Athènes* de Soury (estudio crítico sobre las relaciones de la escuela socrática con el materialismo, publicado en la *Revue Philosophique* en 1876) y *La contingence dans la nature et la liberté dans l'homme selon Epicure* (1877) de Guyeau.

Tras discutir con cierta amplitud el origen de la especulación filosófica en Grecia (citando a Roeth, Zeller, Ueberweg, Cousin y Gladisch) y aceptando tesis producto de una historia más de tipo positivo pero que no le plantea problemas a la hora de mantener el esquema sobre el curso preciso que sigue, presenta Fray Zeferino los criterios que otros autores (Tennemann, Ritter, Hegel, Zeller, Brandis) tienen respecto a su división y opta por diferenciar en la filosofía griega tres periodos: el primero incluye las escuelas anteriores a Sócrates desde Tales, el segundo las escuelas posteriores a Sócrates hasta la difusión de las mismas entre los romanos, y el tercero hasta la clausura de la escuela filosófica de Atenas en tiempo de Justiniano.

Desde el punto de vista doctrinal caracteriza Fray Zeferino al primer periodo de *cosmológico*, al segundo de *antropológico*, y al tercero de *teosófico*, por lo que hace a las tendencias predominantes. No es por tanto la doctrina aristotélica tomista de los tres grados de abstracción y que, dotada de una ordenación *ad hoc* (doblando el orden lógico con un supuesto orden histórico) había sido utilizada por los escolásticos para establecer los tres periodos de la Filosofía Griega (el periodo físico, el periodo matemático -los pitagóricos- y el periodo metafísico), lo que inspira la periodización de Fray Zeferino, sino más bien la división wolfiana de la metafísica especial, en función de las tres Ideas: Mundo, Hombre, Dios, ordenadas precisamente de este modo. En efecto, de modo explícito -lo que constituye un notable testimonio de su voluntad sistemática en el momento de construir la historia de la filosofía griega- ensaya Fray Zeferino la correspondencia entre los tres objetos fundamentales de la filosofía señalados por Bacon y popularizados por Wolff y las tres etapas señaladas de la filosofía griega: desde Tales a Sócrates la preocupación gira en torno del Mundo exterior, de la naturaleza; desde Sócrates es el Hombre el objeto principal; y en la tercera etapa de decadencia la única originalidad estriba en la preocupación por Dios.

Otro criterio que explícitamente utiliza Fray Zeferino es el relativo a la importancia relativa de cada periodo: el primer periodo es de *formación*; durante el segundo se produce la *perfección*, y el último es de *decadencia*. Aplica también Fray Zeferino la metáfora de la vida humana, haciendo

corresponder respectivamente esos tres periodos a la *juventud*, *virilidad* y *senectud* de la filosofía griega. Con esto, Fray Zeferino está de hecho desarrollando el esquema cíclico en Historia de la Filosofía que pocos años después formularía y haría famoso el también sacerdote católico, a la sazón, Francisco Brentano (*Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual*, 1895, trad. española de X. Zubiri, Revista de Occidente, 1931) y que, a su vez, pasaría a formar parte de la estructura general de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler (trad. española, Espasa-Calpe, 10ª ed. 1958, vol. I, pg. 179).

Establecidos los tres grandes periodos del desarrollo de la Filosofía griega, menciona Fray Zeferino las correspondientes distintas formas y métodos científicos: en el primero predomina la observación sensible y externa, en el segundo prima la observación psicológica y la reflexión racional y en el tercero «predomina la intuición intelectual del misticismo panteísta».

Como es natural, cuando Fray Zeferino va tratando los distintos periodos, escuelas y autores, realiza no pocas matizaciones a la caracterización general que hemos resumido, que sin embargo, a los efectos de presentación del esquema general relativo a la historia de la filosofía en el que se mueve Fray Zeferino es no poco significativa. Prescindiremos pues, en éste lugar, de comentar las mayores o menores cuotas de materialismo o panteísmo que Fray Zeferino va asignando a los autores y escuelas, para centrarnos tan sólo en aquellos aspectos que puedan tener interés a la hora de precisar el concepto de filosofía cristiana que funciona en nuestro autor.

Al tratar de Platón, por ejemplo, se ve Fray Zeferino obligado a «desmentir» la tesis que presenta a la República platónica como preformación o modelo de la República cristiana, de la Iglesia. En general va enfrentando puntualmente las doctrinas platónicas respecto de lo que será la filosofía cristiana, sin duda obligado por la necesidad de defenderse contra la tendencia «naturalista» y «humanista» (común entre los historiadores positivistas) a reducir el «Reino de la Gracia» -o, si se prefiere, la «Historia Sagrada»- a un capítulo de la «Historia profana». Sin embargo, y esto supuesto, Fray Zeferino pone la diferencia, paradójicamente, entre el plato-



nismo y el cristianismo en un supuesto dualismo absoluto (similar al que caracterizaría mas tarde al maniqueísmo) de aquel frente a un supuesto «monismo armonista», o monismo del orden, de éste:

«En suma: el caracter dominante, a la vez que el vicio radical de la Filosofía platónica, es el dualismo absoluto e irreductible. Dualismo cosmológico entre el mundo inteligible y el mundo visible: dualismo teológico entre Dios y la materia: dualismo psicológico entre el alma y el cuerpo del hombre. Platón, no solamente acertó a resolver en superior unidad los dos primeros dualismos por medio del concepto de la creación y de la teoría de las ideas divinas, en el sentido profundo que entraña y enseña la Filosofía cristiana, sino que ni siquiera acertó a resolver el dualismo psicológico en unidad de esencia y de persona, como lo consiguió Aristóteles por medio de su teoría sobre la generación y la forma substancial» (HF,1,261).

Hay pues una decidida voluntad, la característica entre los tomistas, de levantar la bandera de Aristóteles frente a Platón en cuanto basamento «natural» de la filosofía cristiana. Es más, Fray Zeferino encuentra «cierta afinidad entre Platón y Kant» (parecería más adecuado, en todo caso, encontrarla entre Kant y Platón: intemporalidad curiosa, que se observa mejor en frases como la siguiente: «Platón y Kant apenas se separan sino cuando se trata de determinar el valor objetivo de éstas ideas...»). Cuando leemos estas líneas de Fray Zeferino (escritas en 1878) es inevitable recordar la interpretación neokantiana de Platón que Paul Natorp iba a proponer en 1903 en su *Platos Ideenlehre* (resumido, por el propio Natorp, en su *Platón*, incluido en *Los grandes pensadores*, trad. esp. Madrid, Revista de Occidente, 1936, pg. 157-256).

La lectura que Fray Zeferino hace de Aristóteles no puede ser más parcial, barriendo *pro domo sua*. Al fin y al cabo es la perspectiva escolástica clásica, que prefiere a Aristóteles a Platón, sin duda, y sobre todo, en función de una Teología Natural interpretada adecuadamente (aún cuando la cuestión, en la que no vamos a entrar, pues nos basta apoyarnos en la tradición tomista, es mucho más compleja). Dice Fray Zeferino: «*Corría el año 384 antes de la era cristiana, cuando en una colonia griega de Tracia*

*vió la luz uno de los genios más poderosos que han aparecido sobre la tierra, y cuyo nombre brilló y brillará siempre en la historia de la Filosofía»).* Así, al comentar la Teología de Aristóteles, tras reconocer que no habla tanto de Dios como Platón, afirma Fray Zeferino: «*Faltóle solamente a Aristóteles la iluminación cristiana, que enseña a conciliar la elevación, pureza y simplicidad del pensamiento divino con la extensión y universalidad de su objeto*» (HF,1,322-3). La interpretación de Aristóteles de Fray Zeferino coincide en sustancia con la famosa interpretación que Brentano propondría en su *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911, trad. esp. *Aristóteles*, Barcelona, Labor 1930). Fray Zeferino se goza comentando cómo la teoría político social de Aristóteles «*es la antítesis directa de la teoría de Rousseau y del socialismo contemporáneo*», aunque, dejando ver demasiado el modelo desde el que historia, tiene que reconocer que su doctrina adolece de graves defectos, como lo son: la falta de afirmaciones precisas acerca de la inmortalidad del alma, la negación de la providencia divina sobre todas las partes del universo, las afirmaciones referentes a la eternidad del mundo... «Defectos», podríamos decir, gracias a los cuales tuvo sentido, por ejemplo, un Santo Tomás. Como, según Fray Zeferino, sólo le faltó a Aristóteles la iluminación cristiana, se entiende el sentimiento que él manifiesta tras la lectura de los textos morales y políticos de Aristóteles:

«...pero al terminar su lectura se experimenta como cierto vacío, cierto vago malestar, porque se advierte que falta allí la idea de Dios y de la vida futura iluminando, afirmando y dando sanción suprema y metafísica a esa concepción gigantesca, pero incompleta. La teoría moral de Aristóteles es un bello y grande edificio, pero que carece de coronamiento; es una estatua de Fidias, a la cual falta la cabeza» (HF,1,327).

Particular interés revisten, a los efectos de entender la estructura general que atribuye Fray Zeferino a la Historia de la Filosofía, los comentarios que hace sobre las vicisitudes posteriores de la escuela peripatética o, lo que es lo mismo, la teoría «ortodoxa» sobre su recuperación por la escolástica cristiana: «*la Filosofía aristotélica reapareció de una manera paulatina y trabajosa en la Europa cristia-*

na, cuando ésta se halló en estado de reanudar la tradición interrumpida, recogiendo y desarrollando por un lado las ideas aristotélicas comentadas por Boecio, Casiodoro y San Isidoro de Sevilla, y por otro ensanchando y desarrollando estas mismas ideas con auxilio de los libros, noticias y tradiciones doctrinales que introdujeron paulatinamente en la Europa los primeros Cruzados; pero más todavía la comunicación entre la Iglesia Oriental y la Occidental por medio de los Concilios y de las controversias eclesiásticas» (HF, 1,334). Iniciada la recuperación de la filosofía de Aristóteles por los medios y causas señalados, resalta Fray Zeferino cómo «bastó el genio de la Europa, preparado y fecundado por las ideas cristianas» para organizar el movimiento «científico» que constituye la Filosofía escolástica. Por si no ha quedado claro lo que quiere decir, aborda Fray Zeferino directamente el espinoso asunto del papel que jugó la escolástica musulmana y «el comentador», Averroes, en todo este proceso. Cuestión que, como es bien sabido, quedó resuelta en tiempos del papa español Pedro Hispano con las famosas proposiciones condenatorias, que negaban la teoría de la doble verdad y resolvían el «conflicto de Facultades» que se venía desarrollando en la Universidad de Paris, de las que, de aquella, no se libro ni el dominico Tomás (que el siglo siguiente alcanzaría la santidad). En tiempos de Fray Zeferino el averroísmo, que parecía haber quedado definitivamente muerto en su rama científica hacia el siglo XVI, se ha puesto nuevamente de moda, en buena medida gracias a la tesis doctoral del impío Renan. No sobra, por tanto, una toma de postura clara al respecto. Por eso Fray Zeferino, de modo explícito, niega que, para explicar la restauración aristotélica, haya necesidad «de buscar su origen o razón suficiente en la Filosofía de los árabes». Y sigue:

«Estos comentaron también, es verdad, los escritos de Aristóteles, como veremos en su lugar, y en este concepto contribuyeron más o menos, no al origen ni al primer desenvolvimiento de la Filosofía escolástica, sino a su mayor desarrollo, influyendo en algunas de sus direcciones y en determinadas controversias. Por cierto que entre estas direcciones y controversias provocadas por los comentarios de los árabes, hubo algunas opuestas directamente a las conclusiones fundamentales de la Filosofía cristiana, conclusiones y doctrinas que

sirvieron de base y punto de partida a ciertos filósofos de la época del Renacimiento para adoptar teorías esencialmente heterodoxas y racionalistas. Tal aconteció, entre otras, con la afirmación de que una cosa puede ser falsa en Filosofía y verdadera en teología o en el terreno religioso, tesis esencialmente racionalista, derivada de una aseercción análoga de Averroes, y tal aconteció principalmente con la famosa teoría de este, acerca de la unidad del entendimiento, o, digamos mejor, del alma inteligente, unidad incompatible con la inmortalidad de las almas humanas singulares, pero tesis reproducida por no pocos filósofos renacientes de las escuelas italianas» (HF,1,335)

Muertos Platón, Aristóteles, Zenón y Epicuro entró en decadencia el movimiento filosófico iniciado por Sócrates. Esta degeneración infecunda y esteril se resolvió, según Fray Zeferino, cuando «*puesta en contacto con el elemento oriental y con el elemento cristiano, y obedeciendo a un movimiento sincretista, produce la concepción neoplatónica, la cual representa los últimos resplandores de la Filosofía griega considerada en sí misma, considerada como doctrina independiente y aislada del Cristianismo*». Fray Zeferino, dejando un poco de lado cronologías, importancias relativas e influencias específicas, introduce de modo sutil el origen de la *filosofía cristiana*, de una forma que, atendiendo a su construcción, recuerda los procedimientos de Hegel en la *Historia de la Filosofía*:

«Al lado del movimiento neoplatónico, debido principalmente a la combinación del elemento filosófico griego con el elemento filosófico, o, mejor dicho, teosófico oriental, se verificaba otro movimiento paralelo, debido a la combinación de la parte más racional y elevada de la Filosofía griega con el elemento cristiano. Esta combinación primitiva, esta síntesis inicial contenía el germen del grandioso y bello edificio que los Padres de la Iglesia y los Doctores escolásticos habían de levantar andando el tiempo, y que es conocido en la historia con el nombre de *Filosofía cristiana*.» (HF, 1,378).

Fray Zeferino parece coincidir otra vez con el esquema de Brentano cuando afirma, en el contexto que estamos comentando, que la historia enseña que siempre que en un momento dado se desenvuelven varios sistemas filosóficos, ésta aparición da origen generalmente a un movimiento escéptico y a un movimiento ecléctico (pg. 379-80 del tomo 1 de la *Historia de la Filosofía*).

Este tercer y último periodo de la filosofía griega que según Fray Zeferino, corresponde a la crisis y decadencia de la filosofía helénica y a la filosofía «pagana» entre los romanos, ya conoce, o puede conocer cronológicamente, en buena parte, la aparición del cristianismo. Ejemplo muy claro de cómo se refleja en la *Historia* de Fray Zeferino la idea de esta *aparición* (que, en alguna medida, no podría dejar de ser contemplada por Fray Zeferino, como sobrenatural, y no sólo providencial) lo podemos advertir en los comentarios que hace a propósito de Séneca. Fray Zeferino, rechazando por apócrifa la supuesta correspondencia del filósofo cordobés con el Apóstol de las naciones, se sorprende del origen de la generosidad moral de Séneca respecto a la esclavitud y a la pregunta: *¿de donde procede que Séneca, sin ser un filósofo de primer orden, sin poder compararse con Pitágoras y Sócrates, con Platón y Aristóteles, enseña, sin embargo, y profesa máximas tan superiores a las de estos grandes filósofos y tan desconocidas y extrañas en épocas anteriores?* no duda en responder, sin embargo, cómo Séneca tenía que conocer «la gran revelación del Verbo de Dios sobre la tierra» que hacía años se venía predicando. Ello explicaría esas peculiaridades del estoico: *«Sólo de esta suerte es posible concebir y explicar los vislumbres y como fulgores de moral cristiana que, confundidos y amalgamados con las frías y orgullosas máximas del estoicismo, aparecen con frecuencia en las obras de Séneca»* (HF,1,425).

No deja de ser curiosa, cuando analizamos la forma según la cual Fray Zeferino trata a los autores y movimientos que siendo anteriores al «triunfo oficial» de la «filosofía cristiana», conocen, sin embargo el cristianismo -o pueden conocerlo-, la sorpresa que manifiesta al exponer a Luciano de Samosata, «el Voltaire del politeísmo greco-romano». Pues parece que estuviera exigiéndole adivinar lo que históricamente había de dar de sí aquella novedad del cristianismo al escritor de Samosata, quién *«confunde el Cristianismo con las demás religiones; porque su espíritu, tan frívolo y corrompido, no estaba en disposición de reconocer y apreciar la sublime grandeza y los caracteres extraordinarios y divinos de la nueva religión»* (HF,1,432). Es un efecto de la metodología que escribe la *Historia* como un proceso, no ya sólo sistemático, sino según un sistematismo que parece formar parte de un orden eterno y providencial -efecto que por lo demás se constata también en la *Historia de la Filosofía* de Hegel.

Omitimos el detalle de cómo Fray Zeferino trata este final de la que considera «*Primera Epoca Filosófica*»: los nuevos pitagóricos, las escuelas de Alejandría, los gnósticos (que Fray Zeferino ordena en escuelas: la *panteista*, la *dualista*, la *antijudaica* y la *semipagana o materialista*), y el neoplatonismo (que «representa la prolongación de la Filosofía pagana en el seno del Cristianismo, y demuestra a la vez la impotencia relativa y la esterilidad real de toda la Filosofía racionalista»); ateniéndonos a la visión global de esta «Primera época» que Fray Zeferino ofrece como transición a la *Segunda Epoca* de la Filosofía, o lo que para Fray Zeferino es lo mismo, la *Filosofía Cristiana*. El balance que Fray Zeferino hace de la «Primera Epoca», de la Filosofía pagana, es muy interesante como testimonio del método histórico que lo inspira, toda vez que, a pesar de las críticas que naturalmente ha venido haciendo concluye con una valoración favorable: «*Por lo demás, es justo decir y confesar que el movimiento filosófico llevado a cabo por el pensamiento helénico es sobremanera notable, si se le considera en conjunto y en totalidad. (...) La fecundidad y variedad de sistemas; los escritos admirables de no pocos; la virilidad y elevación que resaltan en las especulaciones de otros (...) todo induce a mirar con respeto y admiración ese gran movimiento filosófico que tuvo su centro y su foco de irradiación en la Grecia (...) y que nos obliga a reconocer en el pensamiento helénico uno de los factores más importantes de la civilización y del progreso*» (HF,1,528). Esa primera época de la Filosofía incurrió en graves errores, pero Fray Zeferino admite que no podía ser de otra manera:

«Cierto que incurrió en graves errores y que no supo preservar a las sociedades e la corrupción moral, ni desterrar o suprimir en las naciones su viciosa organización político-social, ni fundar el derecho, ni regularizar y humanizar la guerra; pero supo dar ejemplos notables de austera moralidad; supo combatir grandes errores del politeísmo idolátrico, y hasta supo morir con heroísmo en defensa de la verdad religiosa. Ni le era dado evitar aquellos grandes errores ni realizar la reforma social, porque le faltaba el principio divino que trajo al mundo el Cristianismo, principio que, completando, desarrollando y regenerando la Filosofía pagana, debía dar origen a una nueva época en la historia de la Filosofía: a la época de la Filosofía cristiana» (HF,1,529. Fin del Tomo 1º, 2ª ed.).

## La segunda época filosófica: la filosofía cristiana

El material que Fray Zeferino pudo utilizar para elaborar esta parte de su Historia de la Filosofía es mucho más rico, sin duda, que el que utilizó en la filosofía griega. Sobre todo en las fuentes, que dada la formación patristica y escolástica del autor, conoce y utiliza de modo muy prolijo (y que cita en ediciones, sobre todo, de los siglos XVII y XVIII, por ejemplo: San Justino, *Opera*, 1615; San Ireneo, *Opera omnia*, 1734; Clemente de Alejandría, *Opera omnia*, 1612; Orígenes, *Opera*, 1536 (la edición de Erasmo); Tertuliano, *Opera*, 1598; Lactancio, *Institutiones divinae*, 1748; San Agustín, *Opera omnia*, 1599; Scoto Erigena, *De divisione naturae*, 1681; San Anselmo, *Opera labore et studio Gabrielis Gerberon edita*, 1721; Alberto Magno, *Opera omnia*, 1651; Vicente de Beauvais, *Speculum majus quadruplex*, 1624; Santo Tomás, *Opera omnia studio et cura Vincenti Justiniani et Thomae Manríquez*, 1570; Lulio, *Opera omnia*, 1721-44 (la edición de Maguncia); &c.). Las referencias a obras más recientes específicas de este periodo (al margen de las *Historias* generales ya citadas más arriba) son más escasas, y casi todas de tradición francesa: Rousselot, *Études sur la Philosophie dans le Moyen Age*, 1840; Haureau, *De la philosophie scolastique*, 1852; Ozanan, *Dante et la Philosophie catholique au trezième siècle*, 1855; Jourdain, *La Philosophie de Saint Thomas de Aquin*, 1858; Kind, *Teologie und Naturalismus in der altchristlichen Zeit*, 1876, &c.

Ahora bien: nos parece evidente que el momento más comprometido para un historiador cristiano de la filosofía que pretende, como era el caso del Cardenal González, mantenerse sin embargo en una perspectiva estrictamente filosófica («racional», «natural»), es decir, que quiere evitar la perspectiva teológico-dogmática («sobrenatural», prácticamente, la «historia sagrada») sin violentar su cristianismo, es precisamente aquel en el que es preciso enfrentarse con la cuestión de la articulación entre el cristianismo histórico (Cristo, la «buena nueva», el Evangelio, los apóstoles, las Actas de los martires, los Concilios, &c.), y el curso mismo de la historia del pensamiento filosófico. Las alternativas disponibles no son seguramente muy numerosas y si descartamos desde luego la apelación explícita a los factores sobrenaturales (a la Historia sagrada) -que, en nuestro caso, toma-

rían la forma de algo así como una «revelación especial» del Espíritu Santo a las escuelas filosóficas, que sería de todo punto extrahistórica- nos quedaremos prácticamente con estas dos posibilidades:

1) La primera, la que tiende a subrayar los aspectos que, desde unas coordenadas «naturales» puedan parecer más problemáticos, incomprensibles, caóticos, enigmáticos o incluso misteriosos del proceso histórico real; es decir, una visión tal que facilite o incluso haga necesaria la apelación a algún factor extrínseco, en rigor «sobrenatural», propiamente un *deus ex machina* que dé cuenta de la «recuperación» histórica de un estado de cosas que habría sido previamente descrito como un estado de descomposición, de decadencia, de desorden o de acabamiento.

2) La segunda es la estrategia que tienda a subrayar no precisamente una «ausencia» de un orden superior «exigible» (si se quiere que el curso histórico dibuje un perfil determinado) cuanto una «presencia» de ese orden superior, aunque dicha presencia deba tener la figura de un estado de cosas «natural», y no en sí mismo, «sobrenatural»; en la práctica, será un estado de cosas de «orden natural» obtenido por reducción del plano sobrenatural a términos «naturales» (en nuestro caso, históricos o sociológicos).

Acaso pudiera citarse el *De civitate Dei* de San Agustín como paradigma de la primera alternativa: la «Ciudad terrena», Roma, habría llegado a tal extremo de corrupción que sólo la irrupción de un principio sobrenatural pudo salvarla, integrándola en el orden superior de la «Ciudad de Dios». El abandono de la religión antigua en beneficio del cristianismo no habría sido, según este esquema, por tanto la causa de las invasiones bárbaras que amenazaban con arruinar al Imperio, sino que habría sido precisamente el cristianismo, la Iglesia, aquello que pudo salvar al propio Imperio y a su cultura, incluyendo a la filosofía, le dice San Agustín a Volusiano. En cambio, la *Praeparatio evangélica* de Eusebio de Cesarea podría acaso tomarse como paradigma de la segunda alternativa de la que hemos hablado. Ahora el curso mismo de la historia pagana (incluyendo aquí al curso de la historia de la filosofía grecorromana) puede verse como una disposición (providencial, desde la perspectiva de la fe que atiende a sus consecuencias; pero natural, desde la perspectiva de la razón, que atiende a las causas) que se orienta por sí misma a la recepción del orden nuevo: las



calzadas romanas son aquellas mismas vias que los apóstoles iban a encontrar «preparadas» para extender la buena nueva.

Nos inclinamos a pensar que el Cardenal González situado ante la necesidad de optar por alguna de estas dos grandes alternativas, habría tenido que elegir la segunda, en alguna de sus versiones. Creemos en efecto que Fray Zeferino está mas en línea con Eusebio de Cesarea que con San Agustín -lo que por otra parte se corresponde bien con sus tendencias «racionalistas» y aún semipelagianas (pues la primera alternativa tiene que ver más con una historia «ocasionalista», milagrosa, que requiere la intervención, en momentos decisivos, de «causas extraordinarias», como decían los malebranchianos).

Desde esta perspectiva cobran al menos significado ciertas circunstancias propias de la Historia de la filosofía que estamos analizando y que, al margen de tal perspectiva, carecerían incluso de significación. Nos referimos, principalmente, a la omisión de referencias a Cristo y a los Evangelios sinópticos (o a cualquier otro libro canónico), por un lado y a la tendencia a subrayar la condición «rústica», «inculta», de los nuevos profetas o evangelistas. En efecto, nos parece plausible que Fray Zeferino, desde sus premisas, tendiese a omitir a Cristo y a los textos canónicos de su exposición. Incluirlos hubiera significado ponerlos automáticamente en la misma línea en la que se encuentran otros textos o figuras históricas antiguas, es decir, rebajar su rango sobrenatural. Y en cuanto a lo segundo, nos parece que se trata de una eficaz manera de redefinir, con categorías humano-culturales lo que él interpretaba en el orden sobrenatural: es algo así como definir la Buena Nueva como una revelación que llega a la Academia desde fuera -y este fuera es aquí el «pueblo indocto» que por tanto podía ser cauce de un saber distinto, revelado. De este modo, y curiosamente otra vez, Fray Zeferino se pone en línea sin quererlo con estrategias propias del materialismo histórico o acaso más sencillamente, con estrategias de la historiografía positivista-sociologista o, en general, romántica-populista (*vox populi, vox Dei*).

Lo cierto es que dentro del modelo teórico en que se mueve Fray Zeferino, conocida que fué la verdad cristiana (gracias al celo de los apóstoles) en todo el mundo ya no se podrá volver a hablar de filosofía pagana más que por extensión del concepto, pues, en propiedad, la filosofía, y en general el resto de las disciplinas y cuestiones afectadas, ya sólo podrá ser cristiana o no cristiana, herética principalmente.

En todo caso, y según hemos dicho, Fray Zeferino, para mejor argumentar el origen divino de la nueva filosofía que va a imponerse sobre las demás escuelas abatidas y deshonradas, exagerará el aspecto «antiacadémico» de los nuevos profetas: *«ciertos hombres oscuros que, sin títulos ni conocimientos académicos, enseñaban verdades nuevas, extrañas y hasta completamente desconocidas (...) sin necesidad de acudir a panteismos y dualismos absurdos (...) no podían menos de solicitar la atención de los espíritus elevados, por mas que fueran anunciadas por hombres rudos e ignorantes de las ciencias humanas»* para encontrar razonable que *«los hombres de talento reflexivo y de buena voluntad, viéronse precisados a reconocer que hombres rudos, ignorantes y sin cultura no podían ser los autores o descubridores de verdades tan nuevas, tan sublimes y tan científicas, que derramaban vivísima luz sobre la ciencia y la vida en todas sus manifestaciones...»* (HF,2,6).

Así pues, en éste momento, las posiciones posibles que cabían, en el terreno filosófico, según Fray Zeferino, eran la de aquellos que sin menospreciar la filosofía griega adoptaban las soluciones cristianas y la de quienes (arrastrados por el orgullo y las pasiones) se mostraron refractarios a las ideas cristianas y se preocuparon por hacerlas desaparecer, bien adulteándolas, bién desfigurándolas (como habrían hecho los neoplatónicos, «enemigos encarnizados del Cristianismo»):

«Así es que al lado del movimiento neoplatónico, movimiento separatista y de hostilidad respecto del Cristianismo, y al lado del movimiento corruptor y extravagante del gnosticismo, que entrañaba la destrucción de la idea católica, y cuyo triunfo hubiera sido la muerte de la religión fundada por el Verbo de Dios, apareció el movimiento filosófico-cristiano, movimiento de armonía y de alianza entre la Filosofía y el Cristianismo» (HF, 2,7)

## Clasificación y divisiones de la filosofía cristiana

Reconoce Fray Zeferino que le resulta difícil clasificar y dividir la Filosofía Cristiana en periodos y escuelas que ofrezcan tanta precisión como los señalados para la Filosofía greco-romana. Cronológicamente distingue, no obstante, tres grandes periodos: el *patrístico*, el *escolástico* y el *moderno*; «*forma general externa del movimiento filosófico desde el origen del Cristianismo hasta nuestros días, sin perjuicio de señalar en los periodos correspondientes el movimiento filosófico extracristiano, representado por los árabes y los judíos*».

Por parte del contenido filosófico, Fray Zeferino interpreta «filosofía cristiana» con un sentido de oposición a la «filosofía pagana» anterior al Cristianismo, e introduce la distinción entre Filosofía *esencialmente* cristiana y Filosofía *accidentalmente* cristiana. Afirma Fray Zeferino que a partir de los primeros pasos del Cristianismo no es posible encontrar escritores, obras, escuelas o sistemas filosóficos que no se hallen más o menos saturados de ideas cristianas (aunque sea en sentido opuesto a las mismas): «*Analícense las obras de los panteístas más rígidos, de los más exagerados racionalistas, de los positivistas y materialistas más osados, y se descubrirán en todas ellas ideas que deben su origen al Cristianismo*» (HF, 2,8). Y en este sentido, realmente dialéctico, Fray Zeferino llega a incluir en ésta *segunda época filosófica* y dice forman parte de la Filosofía cristiana, escuelas y sistemas «incompatibles con las verdades fundamentales de la religión de Jesucristo». Esta es la Filosofía cristiana *per accidens*.

Frente a la filosofía cristiana *per accidens*, la filosofía *esencialmente* cristiana o *per se*. Fray Zeferino enumera los criterios de delimitación siguientes (que deberá profesar y reconocer la verdadera filosofía cristiana), y que de hecho organiza a partir de las cuatro rúbricas correspondientes a las cuatro partes de la filosofía de F. Bacon de la que hemos hablado anteriormente o, si se prefiere, de las cuatro divisiones que siguen obrando en la *Metafísica* de Wolff: a) la metafísica general, en cuanto incluye el Trata-

do de Dios como ser infinito en sí mismo considerado, es decir, previo a su relación con los seres finitos; b) el Tratado de Dios en cuanto ser numinoso con el cual el hombre está en relación; c) el Tratado del Alma, o de los espíritus finitos, que pueden tener esa relación con Dios y d) el Tratado del Mundo:

«a) Que existe un Dios personal, infinito en su esencia y en sus atributos, trascendente, anterior, superior e independiente del mundo, el cual está sujeto a su gobierno y providencia por parte de todos los seres que le componen, y especialmente por parte del hombre.

b) Que en virtud de esta providencia, Dios ejercita y prueba al hombre con bienes y males en esta vida, premiando y castigando respectivamente a buenos y malos después de la muerte, según el uso bueno o malo que hayan hecho de su libertad y de los auxilios divinos durante la vida presente.

c) Que el alma del hombre es inmortal y está destinada a una felicidad suprema, a una vida eterna, consistente en la unión íntima con Dios por el entendimiento y la voluntad, o sea en la fruición del Sumo Bien y en la posesión plena de la Verdad Suprema, Una y verdaderamente trascendental.

d) Que el mundo y el hombre deben su origen a una acción inefable de Dios, por medio de la cual les comunicó el ser cuando y como plugó a su soberana voluntad, en otros términos: que el mundo y el hombre existen en virtud de la creación *ex nihilo*, en virtud de la acción omnipotente e infinita de Dios, que los sacó libremente de la nada» (HF, 2,9-10).

Toda filosofía que rechace todas o alguna de estas tesis -que, si es correcta la coordinación que hemos propuesto, cubren la totalidad de las partes principales de la Filosofía- dice Fray Zeferino, podrá denominarse más o menos cristiana en sentido accidental, pero no es ni puede apellidarse cristiana en sentido absoluto y propio, «*denominación sólo aplicable a los sistemas y escuelas que admitan esas cuatro verdades fundamentales, sin perjuicio de seguir direcciones diversas y hasta encontradas en la solución de los demás problemas filosóficos*». Podríamos decir que esas cuatro tesis son una especie de mínimo común múltiplo que impone Fray Zeferino a los sistemas para que puedan ser llamados filosofía cristiana en sentido fuerte.

Llegados a este punto, como Fray Zeferino ha sustanciado en forma de tesis abstracta e intemporal las condiciones de una filosofía cristiana, y dado que estas tesis aparecen con la pretensión de ser totalmente filosóficas (se cuida, como hemos dicho, de no hacer referencia a Cristo, es decir, se apoya en la línea tomista que considera de razón, y no de fe, por ejemplo, la tesis de la inmortalidad del alma), Fray Zeferino ha de encontrarse obligadamente con el problema de la conexión entre estas tesis que en principio podrían ser suscritas, dado su carácter filosófico abstracto, por un pensador no cristiano (budista, o de otra religión) con el cristianismo: ¿por qué estas tesis son cristianas, cuando su cristianismo parece extrínseco a las tesis mismas (aunque para el cristianismo ellas sean intrínsecas)? Por que una cosa es que estas tesis sean intrínsecas al cristianismo (en cuya discusión no entramos) y otra muy diferente que el cristianismo sea intrínseco a estas tesis (pues el cristianismo como realidad histórica que es, no puede entenderse al margen de otras tesis teológicas y dogmáticas que aquí ha eliminado Fray Zeferino). Fray Zeferino tendrá, por tanto (al menos nuestra metodología hermeneútica así lo presume) necesariamente que dar cuenta de la restricción de lo que en sí no son tesis cristianas al horizonte histórico del cristianismo. Sin duda podemos prever que le ha de ser muy difícil y creemos que acaso sólo le cupiera la posibilidad de acogerse a una distinción similar a la que en otros contextos (los de la Historia de la Ciencia más que los de la Historia de la Filosofía). Reichenbach propuso a saber, la distinción muy conocida, entre contextos de descubrimiento y contextos de justificación.

Queremos subrayar que, en este momento, y coherentemente con nuestra metodología hermeneútica, no podemos simplemente dejarnos llevar por las propias opiniones de Fray Zeferino, sino que necesariamente tenemos que someterle a las propias exigencias de nuestra razón histórica. Tenemos que conceder, en principio, a Fray Zeferino la capacidad para tratar a su modo la dialéctica de una filosofía en cuyas líneas internas no puede aparecer la referencia al cristianismo y que sin embargo en una Historia de la Filosofía se presenta como determinada por el cristianismo. En este sentido, la referencia a la distinción de Reichenbach creemos puede ayudarnos a distanciarnos de una cuestión que, a primera vista, puede parecer una mera contradicción o embrollo psicológico de un cardenal filósofo. Pues acaso cabría traducir la posición de Fray Zeferino diciendo que las líneas

maestras definidas de la filosofía cristiana, en el contexto de su justificación son independientes del cristianismo, pero no lo son en el contexto de su descubrimiento. Y ésta respuesta podría interpretarse simultáneamente en un plano teológico (el plano de la teología de la historia de Fray Zeferino: pecado original, razón dañada, la fe como regla negativa de la razón, ...), en cuyo caso carecería de interés en una tesis académica de filosofía como la nuestra, pero también en un plano más propiamente filosófico, a saber, el plano de la filosofía de la historia de la filosofía o, si se quiere, de la sociología del conocimiento. Porque también un sociólogo del conocimiento puede defender, *salva veritate*, que el cristianismo o cualquier otro movimiento social ha sido la condición histórica y social para la cristalización de determinadas ideas o valores que después se han desprendido de su matriz e incluso se han vuelto contra ella.

Buscamos con esto por tanto reivindicar el derecho a tratar situaciones tan problemáticas como la que se le plantea a nuestro Cardenal González, como cuestiones que tienen un lado filosófico y no menospreciarlas en filosofía como si fuesen problemas puramente internos propios de una determinada confesión dogmática, y de los que podemos mantenernos alejados en una olímpica distancia.

### **La constitución de la filosofía cristiana**

El complejísimo problema filosófico teológico que suscita obligadamente el concepto de la *filosofía cristiana* puede descomponerse en tres planos que reflejan la cuestión de forma diferente: el primero reduce éste problema a forma abstracta e intemporal (en el supuesto de que esto tenga sentido, dado el carácter temporal preciso del cristianismo). Nos referimos al terreno muy neutral de la discusión escolástica sobre las relaciones de la fe y la razón, tal como se planteó en los grandes maestros desde San Anselmo a Santo Tomás. Es un terreno donde la cuestión no se desarrolla en términos históricos, al menos explícitos, sino más bien «sistemático-abstractos» (no decimos «sistemáticos» a secas, porque no queremos presuponer la imposibilidad de una «Historia» sistemática).

El segundo plano en el que se refleja la problemática encerrada en el concepto de una filosofía cristiana es el plano histórico-teológico, el plano de la teología de la historia. En el, el concepto de filosofía cristiana se considera desde la perspectiva de ideas tales como «pecado original», «paraíso», «ciencia infusa originaria», «quebranto de la razón derivado del pecado», «pérdida de la ciencia infusa» y su conservación en forma de «rescoldo» en mitos o tradiciones étnicas, necesidad de la revelación, &c.

El tercer plano en el que puede plantearse la cuestión de la filosofía cristiana es el que contiene la perspectiva histórico positiva. Esta perspectiva queda limitada por el hecho de que el cristianismo es un fenómeno que aparece en el siglo I y se va propagando por el Mediterráneo en el siglo II y siguientes. Una religión que se considera al principio por oposición a la cultura pagana, a la que ve con gran recelo (San Pablo, 1 Cor. 1,26 ss: «*Porque mirad, hermanos, vuestro llamamiento, cómo no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, no muchos nobles; más lo necio del mundo se escogió Dios para confundir a los sabios; lo débil del mundo se escogió Dios para confundir a los fuertes...*»), considerando a la cultura greco-romana, y en particular a la filosofía, como pura sofística y sabiduría aparente (lo que hemos llamado crítica cristiana de la razón pura, de la razón filosófica griega). Recelo y desprecio que se manifiesta de modo paradigmático en las figuras del fideísmo cristiano tales como Tertuliano y Taciano, y al que corresponde un desprecio recíproco por parte de los escritores paganos en la medida en que sabemos cómo se refieren al cristianismo (el testimonio de Celso, que ve a los cristianos como una sedición y asociación secreta e ilegal, una gavilla de gentes necias, la hez de la incultura y de la ignorancia... -Ver la Introducción de Daniel Ruiz Bueno a *Padres apologistas griegos (s.II)*, BAC, Madrid 1954, pgs. 49 y ss, y 88 y ss.-). Leamos a Orígenes, en su *Contra Celso*, (mejor, a Celso a través de Orígenes) en un párrafo cualquiera que sirva de ejemplo:

«Seguidamente aduce Celso lo que dicen unos cuantos, muy pocos, de esos que son tenidos por cristianos al margen de la enseñanza de Jesús, y no ‘los más inteligentes’ (como él se imagina), sino de los más ignorantes, y afirma que ‘entre ellos se dan órdenes como éstas: Nadie que sea instruido se nos acerque, nadie sabio, nadie prudente (todo eso es considerado entre nosotros como males). No, si alguno es ignorante, si alguno

insensato, si alguno inculto, si alguno tonto, venga con toda confianza. Ahora bien, al confesar así que tienen por dignos de su dios a esa ralea de gentes, bien a las claras manifiestan que no quieren ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, a esclavos, mujerzuelas y chiquillos'. A eso podemos responder con un caso semejante...» (Orígenes, *Contra Celso*, Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1967, Libro 3º, pg. 210)

«Veamos lo que dice seguidamente, que es de este tenor: 'Mas vemos por vista de ojos cómo los charlatanes que en las públicas plazas ostentan sus artes más abominables y hacen su agosto, jamás se acercan a un grupo de hombres discretos, ni entre éstos se atreven a hacer ostentación de sus maravillas; mas dondequiera ven a un corro de muchachos o una turba de esclavos o de gentes bobaliconas, allá se precipitan y allí se pavonean'. ¡Es de ver cómo también en esto nos calumnian, equiparándonos a los que en los mercados exhiben sus artes más abominables y hacen así su agosto!» (Orígenes, *ed.cit.*, pg. 215)

Lo cierto es que desde el punto de vista de los datos de tipo histórico-positivo, se puede afirmar que las relaciones entre cristianismo y filosofía (o entre cristianos y filósofos) se fueron transformando, por lo menos en el plano sociológico, en la medida en que algunos filósofos griegos (el caso de San Justino) se iban haciendo cristianos pero seguían siendo reconocidos como filósofos (San Justino comienza su *Diálogo* con el judío Trifón recordando el saludo que su oponente le dijo cuando se encontró con él una mañana paseando bajo los porches del gimnasio: «Salud, filósofo», creyendo que era tal, y no sabiendo que era cristiano, al verle vestido con el *tribón*, el hábito filosófico (En *Padres apologistas griegos (s.II)*, *ed. cit.*, pg. 300).

De todas formas queremos subrayar que estas transformaciones en el plano sociológico no pueden confundirse de hecho con la constitución de una filosofía cristiana desde el punto de vista histórico doctrinal, pues muchas veces lo que ocurría era que estos hombres vestidos con el *tribon* se limitaban a llamar filosofía al cristianismo,



conservando el desprecio a los filósofos griegos (proceso que incluso se puede apreciar siglos más tarde en el propio Scoto Eriugena).

El desarrollo de las ideas filosóficas, sin duda de origen griego, por parte de los cristianos, será un proceso más lento que San Basilio (a quién sólo de pasada cita Fray Zeferino), por ejemplo, en su famoso *Discurso a los jóvenes*, todavía no puede formular claramente a pesar de su voluntad de presentar a la filosofía griega, utilizando la teoría platónica del conocimiento, como una especie de propedeútica, incluso necesaria (que corresponde en el mito de la caverna platónico al segmento asignado a las apariencias y a la fe) para llegar la verdad, aquí representada por el cristianismo (invirtiendo, dicho sea de paso, el contenido platónico y tergiversándolo totalmente); aunque en realidad ya encontramos esta idea en el mismo Orígenes, el cual no repugna determinado estudio de los filósofos: «*Más si me presentas maestros que dan una especie de iniciación y ejercicio propedeútico en la filosofía, yo no trataré de apartar de ellos a los jóvenes; ejercitados más bien como en una instrucción general y en las doctrinas filosóficas, trataré de levantarlos a la magnificencia sacra y sublime, oculta al vulgo, de los cristianos, que discurren acerca de los temas más grandes y necesarios, a par que demuestran y ponen ante los ojos cómo toda esa filosofía se halla tratada por los profetas de Dios y por los apóstoles de Jesús*» (Orígenes, *ed.cit.*, pg. 222). Citamos a San Basilio como referencia esencial no sólo por el significado que tuvo en su tiempo, sino porque fue tomado como bandera por una importante corriente que en el Renacimiento volvió otra vez a reivindicar el humanismo cristiano contra el fideísmo ambiente (Erasmus, en el cap. II del *Enchiridion* volverá a defender la utilidad para el joven de iniciarse en la filosofía griega, pero sin detenerse y aún menos permanecer en ella, declarando que sigue a San Basilio, San Agustín y San Jerónimo).

Este desarrollo de las ideas filosóficas que tuvo lugar estos siglos (desarrollo que algunos, como Brehier, han negado terminantemente, pero sin sólidos argumentos, puesto que ésta negación equivale a ignorar los desarrollos que *salva veritate* se produjeron en torno a ideas tales como la de creación, Dios, persona, historia, sociedad civil, o conocimiento praeterracional) sólo pudo comenzar a ser una empresa sistemática (desde el punto de vista sociológico) después del reconocimiento del cristianismo

como religión oficial, cuando en el siglo IV el cristianismo comenzó a ser religión de Estado. Algunos retrasan hasta San Agustín la cristalización de una doctrina que se pueda llamar filosofía cristiana, por ejemplo Ambrosio Victor, lo cual no quiere decir que no se reconozcan obligados precedentes (por ejemplo el padre Ventura de Raulica reconoce una especie de trinidad providencial encargada de conservar, a pesar de todas las torpezas del hombre, la filosofía cristiana: San Pablo, San Agustín y Santo Tomás).

Fray Zeferino se ve envuelto, naturalmente, al enfrentarse con el problema de la filosofía cristiana, con las cuestiones que se dibujan tanto en el que hemos llamado plano abstracto como en el que hemos llamado plano teológico. Lo que interesa destacar es, a nuestro parecer, la circunstancia de que Fray Zeferino, que procede como si no quisiera de hecho suscitar explícitamente estas cuestiones en los dos planos, aunque se refiera a ellas de vez en cuando (en la *Filosofía elemental*). En cambio orienta el problema (y es uno de los primeros en plantearlo así en el siglo pasado) hacia el plano histórico positivo, un plano esencialmente ambiguo puesto que en su terreno tanto puede moverse el teólogo como el historiador no confesional. Un terreno en donde sin duda ninguna los presupuestos o prejuicios de carácter confesional han de orientar las tomas de posición, pero en el que en todo caso estos «prejuicios» se verán obligados al menos a buscar «sus hechos», a encontrar una ilustración de carácter histórico «plausible». En este sentido parece adquirir un claro significado la circunstancia de que Fray Zeferino no tienda a aplazar el momento de cristalización de la filosofía cristiana a fechas tan tardías como las de San Agustín. Se fijará precisamente en Clemente de Alejandría, lo que no deja de tener cierto interés desde el momento en que se puede afirmar que Clemente llevaba más de cien años «en baja» para la Iglesia, desde que Benedicto XIV, en la «limpieza» que hizo del santoral y la nueva ordenación de los mecanismos para alcanzar la santidad, en bula *Postquam intelleximus*, ordena retirar la «santidad» que se venía atribuyendo al alejandrino, a pesar de no estar en el Martirologio, que incluso tenía asignado el día cuatro de diciembre como fecha para su celebración. Sin embargo también es cierto que Fray Zeferino, como no podía ser menos en tan resbaladizo terreno, incurre en vacilaciones y contradicciones.

Fray Zeferino califica de «antecedentes y primeros ensayos» de la filosofía cristiana a los escritos «eclesiásticos» que se produjeron en los tres primeros siglos de existencia del cristianismo fruto de los tres grandes campos de batalla que éste habría mantenido: uno, en el campo didáctico o moral para luchar contra la corrupción de las costumbres; otro, de carácter apologético, para intentar reducir a las masas politeístas y el tercero, de género polémico y dogmático, frente a las sectas y herejías empeñadas en destruir «la pureza moral y la verdad dogmática de la nueva religión». De cualquier modo, afirma nuestro autor que estos apologistas y teólogos no hicieron sino iniciar el movimiento filosófico cristiano de una manera indirecta y parcial, quedando para la escuela catequética de Alejandría, la escuela de San Panteno, la gloria de haber dado impulso a aquel movimiento filosófico, en la dirección más conciliadora con respecto a la Filosofía griega, a la vez que desarrollaba y completaba la Filosofía cristiana. Por eso divide Fray Zeferino la Filosofía patrística cristiana de los cuatro primeros siglos en dos escuelas: la *escuela alejandrina*, de carácter sintético y conciliador; y la *escuela africana*, de tendencia separatista y exclusivista (considerando a la ciudad de Alejandría, «como centro literario», más greco-oriental que africano, a pesar de su posición geográfica).

Precisamente tenemos ocasión de comprobar el sentido poco preciso o amplio en que maneja Fray Zeferino el concepto de filosofía cuando, tratando de la escuela *separatista* o *africana*, subraya la hostilidad y *repulsión universal* contra la Filosofía greco romana que manifiestan estos apologistas (el hombre debe buscar la verdad en los libros santos... y no en los filósofos) pero sin embargo considera a Tertuliano y Lactancio los «principales representantes de la Filosofía cristiana en este concepto». Sorprende que Fray Zeferino recupere a estos autores para la filosofía, máxime cuando, al comenzar el apartado dedicado a la filosofía alejandrina, escribe: «*Cuando la escuela africana trabajaba por establecer un muro de división entre el Cristianismo y la Filosofía, exagerando los errores y los peligros de la ciencia humana, habíase iniciado ya en la escuela catequética de Alejandría un movimiento en sentido contrario...*» (HF, 2,28). Se nos manifiesta así, por relación a los criterios internos que

ha expuesto Fray Zeferino con anterioridad, una cierta laxitud en la adscripción de aquellos autores, enemigos de toda filosofía, a la filosofía cristiana. Lo que no ocurre, como era de esperar, en la exposición del personaje más importante de la escuela de Alejandría, Clemente, que fué quién habría introducido el concepto en sus planteamientos. Fray Zeferino al resumir el pensamiento de Clemente de Alejandría resalta en primer lugar las dos especies de filosofía que Clemente distinguió: la *divina o cristiana* que trae su origen directamente de Dios y la *humana o griega* que procede de la razón humana (y también procede de Dios de manera indirecta y menos principal). De hecho, Fray Zeferino considerará a Clemente de Alejandría, como dijimos más arriba, como iniciador de la filosofía cristiana (vd. en esta línea J.A. Onrubia, *Patrología o estudio de la vida y de las obras de los padres de la Iglesia*, Palencia, 1911).

«En todo caso, con Clemente de Alejandría y en Clemente de Alejandría, la Filosofía cristiana adquirió el desenvolvimiento y perfección necesaria para constituir un todo sistemático, un organismo científico y completo, capaz de resistir a los embates y dificultades que contra ella se levantaban de todas partes. Así es que, a contar desde el gran maestro de Orígenes, la Filosofía cristiana se mantiene firme, inmovil y hasta victoriosa en medio y a pesar de los rudos atauques de las escuelas gnósticas, encarnación del espíritu filosófico-oriental, y en medio también de los ataques no menos rudos y perseverantes de la escuela neoplatónica, encarnación del espíritu filosófico-helénico y concentración de sus fuerzas contra el Cristianismo. El monumento elevado a la Filosofía cristiana por el autor de los *Stromata*, permanece cual roca inmovil en medio del Oceano, mientras que las olas del gnosticismo y del neoplatonismo se estrellan mugientes a sus pies, y se retiran y desaparecen poco a poco, y mueren, finalmente, despues de haber entregado a la Filosofía cristiana los elementos de verdad y de vida que encerraba en su seno la Filosofía griega, y principalmente la que habían enseñado Platón y Aristóteles» (HF, 2,38-39).

La filosofía cristiana habría sufrido un cambio de rumbo en el siglo IV debido a la presencia del arrianismo y otras herejías que provocaron un mayor interés por las cuestiones teológicas. La filosofía cedía el lugar a la teología y la dogmática, quedando su cultivo esparcido y diseminado aquí

y allá. Y así como San Panteno, Clemente y Orígenes habrían introducido un elemento platónico en la filosofía cristiana, ahora, la necesidad de mantenerse en «la argumentación dialéctica y con frecuencia sofística de la herejía» exigió acudir a la lógica de Aristóteles, que, de este modo, según Fray Zeferino, quedó incorporado a la filosofía cristiana:

«De entonces más quedaron sentadas las bases fundamentales de la Filosofía cristiana, considerada como organismo científico concreto, es decir, de la ciencia, que, tomando como punto de partida y como norma y guía del pensamiento la verdad cristiana, se asimila todos los elementos dispersos en la ciencia pagana, para darles vigor, fuerza y fecundidad, al fundirlos y armonizarlos en una concepción más alta y comprensiva, apoyada y coronada por la idea católica. Que ésto y no otra cosa ha sido, es y será en todo tiempo la Filosofía cristiana, el movimiento libre y espontaneo de la razón fecundada por la verdad divina que entra en ella por medio del principio cristiano, y protegida por este principio divino contra los errores y extravíos de la razón puramente *racional*, de la ciencia puramente humana» (HF, 2,49-50)

En este texto, a nuestro juicio uno de los más ricos y claros que el Cardenal González ha escrito sobre el concepto de la «filosofía cristiana», en tanto él incorpora la «crítica de la razón» de la que hemos hablado en páginas anteriores, podríamos advertir la aplicación del principio tomista general (la Revelación como -«regla negativa» de la razón) al terreno histórico-positivo. Porque ahora Fray Zeferino, sin perjuicio del reconocimiento, en detalle, de las múltiples influencias de los dogmas cristianos en el pensamiento filosófico (influencia que, en términos teológicos es la misma acción de Dios pero que en forma sociológico histórica corresponde a la acción de ciertas formaciones culturales orientales sobre las formas del helenismo), subraya el carácter *libre y espontaneo* del movimiento de la razón filosófica, es decir, mantiene la perspectiva «racionalista» (no fideista) en el plano *sistemático*, aunque reconociendo y aún abriendo ancho campo a la perspectiva histórica, puesto que esa «espontaneidad y libertad» -dice-sólo habrán podido encontrar su camino (y esta sería la «dialéctica histórica» de la filosofía cristiana) a través de las nuevas «experiencias» promovidas por la venida de Cristo.

Fray Zeferino, aunque en su exposición doctrinal de los caracteres que debe reunir una filosofía para poder ser llamada cristiana da la impresión de haber cerrado el concepto, en realidad, y no podía ser de otra manera dado el método histórico que cultiva, sólomente ha configurado unas notas abstractas que necesitan concretarse históricamente, *y que sólo históricamente pueden ser concretadas*. En realidad su verdadero concepto de filosofía cristiana sólo puede irse tallando a medida que avanza su trabajo histórico. Confirmamos, a cada paso, que en nuestro Cardenal no es el concepto de filosofía cristiana algo episódico o circunstancial al curso general del desarrollo de la filosofía, sino el verdadero eje sobre el que gira toda su Historia de la filosofía de modo explícito. Maneja, en efecto, Fray Zeferino un concepto de filosofía mucho más complejo de lo que podría suponer quién se quedase, por ejemplo, con el esquemático resumen que hace Etienne Gilson de las opiniones del Cardenal González (en las «Notas bibliográficas para servir a la historia de la noción de filosofía cristiana» incluidas en *El espíritu de la filosofía medieval* (1932), (Trad. española de Ricardo Anaya, Emecé, Buenos Aires 1952, pgs. 415-416). Gilson utilizó la edición francesa de la *Historia de la Filosofía* de Fray Zeferino.

Especial atención dedica Fray Zeferino a la filosofía contenida en los libros atribuidos a San Dionisio Areopagita (y pone en duda sea su autor, en la línea que habían iniciado Lorenzo Valla y Erasmo, aún cuando todavía en los años en que escribe Fray Zeferino algunos teólogos católicos defendiesen lo contrario y no distinguiesen un pseudo Dionisio). Estos libros representarían la encarnación de la idea platónica en la idea cristiana, en la parte que la primera es compatible con la segunda. Y aprovecha su exposición para tratar de la delimitación que la filosofía cristiana debe hacer con la panteísta, una vez que ha marcado la forma en la que hay que interpretar lo sostenido por el pseudo Dionisio:

«Esta doctrina del autor de los libros areopagíticos, tomada en el sentido indicado, representa lo que hay o puede haber de verdad en ciertas frases panteístas, si se separa en ellas el *fermentum* panteísta y la significación que sus autores suelen darles. La Filosofía cristiana puede decir, como la panteísta, que Dios es el *ser uno y entero*; puede decir que Dios es *la identidad y la unidad de los contrarios*; puede decir que *la contradicción y*

*oposición se resuelven en unidad y desaparece en Dios, con otras frases análogas que suele usar el panteísmo; pero a condición de darles el sentido ortodoxo que acabamos de indicar en las frases y para las frases del autor de los libros areopagíticos (...). El filósofo católico no debe perder de vista éstas indicaciones, porque hay ciertos panteístas que pretenden demostrar que sus teorías no se oponen a la Filosofía verdaderamente cristiana, aduciendo con éste objeto frases y palabras tomadas de los escritores sagrados y de los Padres de la Iglesia...» (HF, 2,66-67).*

San Agustín llama la atención de Fray Zeferino sobre todo por sus doctrinas «psicológicas»: *«se ve desde luego que la Filosofía cristiana no necesitó que viniera al mundo la Filosofía semiracionalista de Descartes para poner de manifiesto la importancia científica de la observación psicológica, ni para plantear y resolver el problema de la certeza...»*. San Agustín representa, como afirma Fray Zeferino, el primer ensayo relativamente completo y sistemático de la Filosofía cristiana, aunque, quizá su mayor mérito estribaría en su papel de «intermediario» de Santo Tomás: *«Gracias al impulso vigoroso que recibió de San Agustín, la Filosofía cristiana pudo renacer en Santo Tomás con nuevo vigor, y lozanía, y esplendor, después de atravesar ciudades y bibliotecas reducidas a ceniza por el alfanje de los hijos del desierto, y pasando por encima de las ruinas amontonadas por los pies del caballo de Atila»* (HF, 2,88). Comentando a San Agustín aprovecha también Fray Zeferino para teorizar sobre las relaciones de la filosofía cristiana con la teología:

«Porque la Filosofía cristiana lleva consigo una especie de refluencia recíproca entre la ciencia humana y la ciencia divina, entre la Filosofía y la Teología. Si la primera suministra a la segunda argumentos, demostraciones, analogías y métodos que la afirman y la aproximan a la razón humana, la segunda suministra a la primera la clave para la solución de los problemas más trascendentales de la Filosofía, de la moral y de la historia, sobre los cuales esparce vivísima luz. La fe, que, aún en el orden puramente humano y natural, es anterior a la razón, lo es mucho más cuando se trata de la fe divina; la cual, por consiguiente, lejos de excluir la ciencia, le prepara mas bién el camino (*credimus ut agnoscamus.-Crede ut intelligas*), y afirma sus pasos, y ensancha su horizonte. Por eso también el ideal de la Filo-

sofía cristiana envuelve y entraña la marcha paralela, armónica y relativamente independiente de la razón y de la revelación, de la ciencia filosófica y de la ciencia teológica: *Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra dixisset propheta: Nisi credideritis, non intelligetis*» (HF, 2,89)

San Agustín, en opinión de Fray Zeferino, cierra el ciclo de la Filosofía patrística. Decae a partir de el la preocupación por la filosofía, saber que hubiera perecido «*si la Providencia divina no hubiera velado sobre sus destinos, al menos con respecto al Occidente, preparando y distribuyendo por etapas ciertos hombres encargados de conservar y transmitir las tradiciones filosóficas de la antigüedad pagana y de la época patrística*». Estas «piedras miliare» colocadas por Dios en las diferentes naciones de la Europa señalando el derrotero a seguir fueron Capela y Claudiano, Boecio y Casiodoro, San Isidoro de Sevilla, Beda y Alcuino. «*Son los grandes anillos de la cadena que une la Filosofía patrística con la Filosofía escolástica, y representan la época de transición entre estas dos grandes manifestaciones de la Filosofía cristiana*».

### **La filosofía escolástica: División y caracteres generales**

La filosofía, que casi había desaparecido sepultada entre ruinas, «*renació con nuevo vigor y lozanía desde el momento que las condiciones externas y sociales permitieron el desarrollo y expansión del principio cristiano que en su fondo anidaba*». De esta forma, haciendo responsable a causas externas a la propia filosofía tanto su decaimiento como su reaparición, cuando las condiciones «*externas y sociales*» fueron adecuadas, y no tanto a causas internas a la propia filosofía, introduce Fray Zeferino el periodo de la filosofía escolástica en su *Historia de la Filosofía*. Se atiene en esta obra, por lo que hace a división y clasificación general de la filosofía escolástica, al criterio que había adoptado en la *Philosophia elementaria*, distinguiendo cuatro partes o edades, con lo que el paralelismo con el criterio seguido por F. Brentano en la obra que ya antes hemos mencionado se hace ahora puntual. En efecto, según el Cardenal González, habría que dis-



tinguir cuatro fases bien definidas en el desarrollo de la filosofía escolástica: *incipiente* (desde Carlo Magno, «o mejor con Erigena», a mediados del siglo XI); la edad de *incremento* y desarrollo (desde mediados del siglo XI -cuestión de los universales- a comienzos del siglo XIII -Alberto Magno); periodo de *perfección* (el siglo XIII y el XIV hasta Occam); y edad de *decadencia* (desde Occam hasta la caída de Constantinopla).

Observemos que los acontecimientos que abren y cierran el periodo durante el cual considera Fray Zeferino que se extiende la «filosofía escolástica», según su periodización, son ajenos al propio curso de la filosofía: el advenimiento de Carlomagno y la caída de Constantinopla. En cambio, los criterios para distinguir cuatro fases son netamente internos al propio desarrollo filosófico. Al mezclar de esta manera de forma muy interesante los acontecimientos externos e internos a la filosofía, el Cardenal González da una prueba importante del «naturalismo» de la perspectiva histórica que le hemos atribuido.

A pesar de que, como hemos subrayado en otro lugar, Fray Zeferino parece desarrollar globalmente la idea de un progresivo enriquecimiento de la filosofía cristiana a lo largo de la historia, fruto en buena medida de la propia lucha con sus enemigos, las fases que establece dentro del periodo de la filosofía escolástica dan más bien la imagen de un modelo cerrado que alcanza su climax con Santo Tomás para decaer hacia lo que él llama «crisis escolástica moderna». Pues el periodo escolástico atraviesa las fases que constituyen un ciclo completo: fase *incipiente*, de *incremento*, de *perfección* y de *decadencia*.

«Los caracteres más generales y propios de la Filosofía escolástica, tomada en conjunto, son dos. El primero y principal es la unión o conciliación entre la razón humana y la revelación divina, entre la Filosofía racional y la teología cristiana. El segundo es la incorporación progresiva de la Filosofía de Aristóteles a la Filosofía cristiana, incorporación en virtud de la cual la Filosofía escolástica vino a ser y constituir como un todo orgánico vivificado por el pensamiento teológico del Cristianismo, e informado por la lógica y la metafísica del fundador del Liceo» (HF,2,117).

Si cotejamos, más en detalle, la visión de Fray Zeferino con la división propuesta por Brentano, antes citada, advertimos, por supuesto, diferencias importantes aún dentro de la analogía global de la estructura de las cuatro fases, porque sólo cabría hablar de cierta correspondencia entre las fase primera (*incipiente* según el Cardenal González, de *desarrollo ascendente* según Brentano) y cuarta (de *decadencia* según González, *fase mística* -Eckhardt, Tauler, Suso, Ruysbroek- según Brentano). Pero estas diferencias no borran curiosas analogías puntuales (por ejemplo, la consideración, por Brentano y González, de Duns Scoto como escéptico).

El platonismo entró, en todo caso, según Fray Zeferino, como elemento importante, en el origen, constitución y desarrollo de la filosofía escolástica. Incluso habría que explicar las variedades de sistemas, teorías y direcciones que se dan en la filosofía escolástica en función del predominio relativo de este elemento platónico. Aunque la causa más poderosa productora de tal variedad e incluso oposición de sistemas vendría determinada por la diferente consideración de lo que sería el carácter más fundamental de la Filosofía escolástica: la relación entre la Filosofía y la Teología. En las escuelas ortodoxas, Filosofía y Teología marchan armónicas pero sin confundirse ni absorberse; en los sistemas heterodoxos se produce una identificación y confusión de la una con la otra.

Desde este punto de vista Fray Zeferino cree poder subrayar y definir el carácter peculiar del racionalismo de la Filosofía escolástica respecto del racionalismo de los tiempos modernos. Ambos exageran el alcance y poderío de la razón humana pero extraerían conclusiones diferentes: los modernos rechazarán como falso todo lo que la razón humana no pueda comprender y explicar; en la Edad Media creerán poder penetrar, comprender y explicar todo, incluso los misterios de la revelación. Pero, observa el Cardenal González, los racionalistas de la filosofía escolástica, sin negar las verdades de la fe por incomprensibles a la razón, las admiten y profesan, «*pero las desfiguran y destruyen con sus esfuerzos para encerrarlas en los moldes estrechos de la razón humana*». Y en tanto que el racionalismo moderno se reduce a negar friamente y por cuanto el racionalismo escolástico aspira a comprender y explicar lo más misterioso, cabe reconocer -de-

clara Fray Zeferino- cierta grandeza y generosidad en las aspiraciones medievales que harían superior a la Filosofía escolástica respecto de la filosofía moderna.

Pero además de estas dos formas de entender las relaciones Filosofía-Teología, hay que tener en cuenta los elementos internos de la propia filosofía escolástica. Los cuatro elementos internos y generadores de la Filosofía escolástica que Fray Zeferino considera son: 1. La concepción o idea cristiana. 2. La concepción o doctrina aristotélica (sobre todo en lo que concierne a la lógica, física general, psicología y metafísica). 3. La concepción platónica y neoplatónica (en lo que se refiere a teodicea y teoría del conocimiento) y 4. La concepción ascética o místico-cristiana.

Ahora bien, mediante las combinaciones de estos cuatro elementos con las dos formas distintas de entender las relaciones Teología-Filosofía (las que ha llamado ortodoxa y heterodoxa, con conceptos relativos que son siempre adjudicados por los detentadores de la «doxa») según el predominio relativo de estos factores pretende Fray Zeferino dar cuenta de la diversidad de sistemas, direcciones y escuelas que constituyen la Filosofía escolástica.

Erígena será el primer representante de la Filosofía escolástica propiamente dicha. Sus reminiscencias neoplatónicas son las que explican su tendencia a incurrir, también a causa de la mala interpretación de los libros areopagíticos, en el error panteísta. Error conectado con otros diversos errores teológico-religiosos, «cuya exposición no es de nuestra incumbencia en este libro», dice Fray Zeferino, manteniéndose en su papel de filósofo. Rabano Mauro, Enrique de Auxerre y Gerberto son los otros autores que cubren el periodo, *incipiente*, de la escolástica.

El segundo periodo, de *incremento*, se caracteriza por la importancia que adquiere el problema de los universales (con lo cual Fray Zeferino fija una temática de indiscutible carácter filosófico que, por sí sola, sería bastante para defender la existencia de una filosofía escolástica frente a los que pretendían negarla o subestimarla). Sin embargo, la temática de los universales no es la única: «Así veremos a Abelardo enseñando el optimismo, y a San Anselmo siguiendo una dirección ontológica, y a Hugo y Ri-

*cardo de San Victor dando cierta preferencia relativa al elemento platónico sobre el aristotélico, a Amaury de Bene y David de Dinant proclamando el panteísmo, sin contar las tendencias críticas de Juan de Salisbury y el panteísmo psicológico de Averroes, cuya influencia se dejó sentir por largo tiempo y en mayor o menor escala en las escuelas cristianas» (HF, 2, 135): he aquí una muestra del proceder expeditivo que Fray Zeferino utiliza para referirse a Averroes como un elemento más del paisaje de la escolástica cristiana.*

Abelardo, a quién Fray Zeferino aplica los mismos calificativos que aquel daba a su maestro Roscelino, *pseudo-philosophus* y *pseudo-christianus*, despierta en nuestro cardenal unas censuras que más parecen propias del moralista que del filósofo («*digan lo que quieran los historiadores anticristianos y los novelistas de profesión; digan lo que quieran los panegiristas y admiradores de Abelardo y Eloisa, su conducta es altamente censurable e inmoral, no ya solo por parte de su caída primera, sino también por parte de sus hechos y sentimientos despues de la conversión...*»), con párrafos, en latín -«porque no nos atrevemos a ponerlo en castellano»-, de las supuestas cartas de Eloisa, que habían circulado ampliamente a mediados del pasado siglo en numerosas ediciones, sobre todo francesas, como la célebre de Mme. Guizot, de 1839). Abelardo tiene el «brillo de un meteoro, que deslumbra, pero no ilumina».

San Anselmo es el «representante más genuino» de la Filosofía escolástica en su segundo periodo. En la doctrina filosófica de San Anselmo llega a ver Fray Zeferino gérmenes de ideas modernas sostenidas por Descartes y, en el límite, por Kant y Krause. Excedería los límites que hemos fijado a nuestra exposición general de la idea de la Historia de la filosofía mantenida por Fray Zeferino al detenernos en el comentario de los numerosos autores que, obviamente, aparecen en una *Historia de la Filosofía*. Sólo nos detendremos en aquellos que creamos sirven para nuestro propósito general.

El periodo de *perfección* de la Filosofía escolástica del que habla Fray Zeferino comienza con el siglo XIII. Es el momento histórico en el cual la *Filosofía cristiana* (digamos, de pasada, que en la

exposición de los dos periodos anteriores Fray Zeferino parece queere evitar el «apellido» *cristiana*), no sólo la escolástica:

«llega al apogeo de su esplendor, se eleva a la mayor altura a que podía llegar, dadas las condiciones de la época y el estado de las demás ciencias, y realiza, en fin, su misión providencial. Porque este periodo establece solida alianza entre la Filosofía y la Teología, entre la ciencia y la religión de Cristo, y demuestra prácticamente que sin dejar de ser católico se puede ser hombre de erudición y de saber, como lo fueron el enciclopedista Vicente de Beauvais y los políglotas Moerbek, Roger Bacon y Miguel Escoto; que sin dejar de ser católico se pueden cultivar con pasión y hacer progresar las ciencias físicas y naturales, como las cultivaron y desarrollaron Alberto Magno y Bacon; que sin dejar de ser católico se puede sobre todo, ser gran pensador y profundo filósofo, como lo fué Santo Tomás de Aquino» (HF,2,186).

El apogeo del siglo XIII sólo puede explicarse, como Fray Zeferino se preocupa en mostrar, como consecuencia de toda la actividad filosófica del siglo anterior y de toda una serie de concausas que detalla. Y que que van «de la comunicación de ideas que se establece entre el espíritu europeo y el oriental, el árabe y el judío, merced a las Cruzadas», a la introducción del papel. Digamos que, como ya hicimos notar más arriba, ignora prácticamente Fray Zeferino el vehículo transmisor representado por la escuela de traductores de Toledo, cuya consideración hubiera permitido reconocer un mayor protagonismo a la escolástica musulmana: habla de Gundisalvo y de Miguel Escoto, pero trastocando notablemente la cronología. En efecto, la labor de Gundisalvo y su círculo, que Fray Zeferino no debiera ignorar (máxime cuando, en los momentos de la segunda edición de su *Historia*, ocupaba precisamente la silla toledana), es situada en el tercer periodo de la filosofía escolástica que comentamos (la *perfección* del siglo XIII), y no en el siglo XII, de *incremento*, que es donde cronológicamente tenía que haberse colocado. De esa forma, confundiendo a Gundisalvo entre «los filólogos y naturalistas» del tercer periodo, -sin perjuicio de hacer constar que «el español *Domingo Gonzalez* o de Gonzalo (*Gundisalvi*)» a mediados del siglo XII tradujo al latín muchas obras de filósofos árabes (cita incluso los escritos de Algacel, Alfarabi, Avicena, el *Fons vitae* de Avicibrón y el *De causis* atribuido a Aristóteles entonces), y reconociendo que «por lo

dicho se echa de ver que el arcediano español fué uno de los que contribuyeron más eficazmente a la propaganda y divulgación por la Europa cristiana de los escritos árabes y judíos» (HF,2,196)-; consigue acaso Fray Zeferino su objetivo más profundo: menospreciar el papel musulmán en el renacimiento aristotélico del siglo XIII para poder acogerse a su dudosa teoría sobre la continuidad ininterrumpida y «providenciales» de la corriente que pasa por San Isidoro.

Como puede comprenderse nos encontramos ante un punto interpretativo crucial, donde los datos que ofrezca la Historia positiva alcanzan especial relevancia, ellos pueden hacer peligrar todo el edificio tan «armoniosamente» levantado. Fray Zeferino es consciente de ello, pero se diría que procura disimular los hechos que son más molestos para su teoría. Hechos que desmentían hasta cierto punto la «historia» de la filosofía cristiana y que, si no ignorar (lo cual hubiera sido contraproducente), si había que digerir cuidadosamente. Hechos que, como vemos por los textos que hemos citado, destaparían la caja de las tormentas polémicas entre el arabista Asín Palacios y el dominico Getino un cuarto de siglo después. Pero no es necesario creer que la estrategia de Fray Zeferino hubo de pasar desapercibida en su momento (o, si se quiere, que la importancia del problema es una exageración nuestra). Al Don Marcelino Menéndez Pelayo, nada sospechoso de heterodoxia, que aún no tiene dos docenas de años cuando lee la primera edición del libro, le molesta también este punto: en carta de 3 de abril de 1879 le confía a Gumersindo Laverde (en privado) sus opiniones sobre la obra de Fray Zeferino:

«El P. Zeferino me ha enviado la *Historia de la Filosofía*, en general muy bien hecha, y casi siempre sobre las fuentes. Noto, sin embargo, omisiones graves, v.g. la de Hamilton. Anda muy breve en todo lo que se refiere a la escuela escocesa y al positivismo inglés. La parte española es bastante detallada, pero omite, entre otros muchos, a Fernando de Córdoba, Isaac Cardoso, Tosca, Fornér, Rey Heredia, Martí de Eixalá, Llorens, etc. al paso que pone a muchos contemporáneos no filósofos. Por esto, y por algunos rasgos *nimis scholastici*, así como por lo que afirma respecto al conocimiento de las obras de Aristóteles en las escuelas cristianas (contradiendo

sistemáticamente el influjo árabe, y sin distinguir con claridad qué libros de Aristóteles se conocieron antes del siglo XII y cuales despues) he pensado escribir un artículo, o más, sobre dicha obra. No sé si Ortí me los admitirá en la *Ciencia Cristiana*». (Epistolario de MMP, tomo 3, carta 267, pg. 410-412. De MMP a Laverde. Fechada en Madrid, el 3 marzo [por abril] de 1879)

Cuatro días despues, el 7 de abril de 1879, Laverde, desde Santiago de Compostela, contesta rápidamente a Menéndez Pelayo sobre estos puntos. Por las recomendaciones de Laverde podemos ambientar perfectamente el contexto de este asunto:

«Fundados son tus reparos a la *Historia de la Filosofía*; pero creo que debes irte con tiento y mirarte mucho antes de publicarlos. Corres el riesgo de que algunos se escandalizen y te tachen de irreverente y hasta de sospechoso. En la cuestión escolástica yo no entraría; es asaz delicada para los vientos que ahora soplan. Si la tocas, no cuentas con hallar gracia en Ortí y Lara, más intransigente aún en este punto que Fr. Zeferino. Limítate al ramo de noticias, y aún esto *amielando* mucho la censura. La omisión de Isaac Cardoso es harto extraña, cuando el P. González en otro libro anterior califica su *Philosophia libera de opus sane egregium*» (Epistolario de MMP. Tomo 3, carta 270, pg. 416-418. Fechada en Santiago, 7 abril 1879. De Laverde a MMP)

Menéndez Pelayo no llegó a publicar su crítica a esta interpretación (por no decir manipulación) del influjo musulmán en la filosofía escolástica cristiana. (Dos meses después de la última carta citada, el 9 de junio, comenta todavía Laverde a Menéndez Pelayo como añadido a otra carta: «¿Has visto el juicio de Ortí y Lara sobre la última obra de Fr. Zeferino?. No sin razón te decía yo que aquel es más intransigente escolástico que éste, de quién tilda la sentencia de que todos los sistemas filosóficos importantes han dejado algún sedimento útil para la ciencia» (Epistolario de MMP, tomo 3, carta 314, pg. 481-483. De Laverde a MMP. Fechada en Santiago, 9 junio 1879 -este texto va añadido en la carta, después de la firma-).

Por lo demás, estos textos sirven muy bien para recordar la forma como era esperada la publicación de la *Historia de la Filosofía* de Fray Zeferino, verdadera novedad objetiva en la España de esos años, no sólo por su contenido mismo, sino, no menos importante, por las circunstancias de su autor (anteriormente hemos aducido los testimonios que demuestran el gran interés y las expectativas que la *Historia de la Filosofía* suscitó). El impacto que la aparición de esta primera historia de la filosofía «amplia» y «con argumento», es decir, filosófica, escrita por un español en español provocó, no defraudó las expectativas.

Estamos en el periodo de apogeo de la filosofía escolástica tal como lo ve Fray Zeferino. Afirma éste, sin embargo, la existencia, en el siglo XIII, de una «crisis peligrosa por que entonces atravesó la sociedad cristiana», y que habría sido fruto de la gran fermentación intelectual y social que se produjo en la Europa, a consecuencia del choque producido por el contacto de ideas árabes, neoplatónicas y judías con las ideas cristianas y a la «influencia deletérea del racionalismo y del penateísmo de Erigena, Roscelin, Abelardo y Gilberto, reproducidos al comenzar el siglo XIII por Amaury y Dinant». La crisis se manifiesta en las *herejías* albigense y valdense, muestra de la lucha del principio *racionalístico-panteista* con el principio *cristiano*. Y la solución a tan grave situación hubo de ser resuelta, una vez más, por las más altas instancias providenciales:

«No es fácil calcular lo que hubiera sido de la Europa cristiana y la solución de aquella gran lucha entre el principio racionalístico-panteista y el principio cristiano, si no hubieran aparecido oportunamente las dos grandes Ordenes de San Francisco y Santo Domingo, encargadas por la Providencia de resolver en sentido cristiano y social aquella gran crisis, a la vez científica, moral y social. Las sombras, los peligros y las vacilaciones se disiparon ante el brillo y resplandor de los grandes santos y grandes sabios que salieron del seno de aquellas dos Ordenes religiosas, y guiada y encauzada por ellos la sociedad europea, entró decididamente por los caminos de la ciencia cristiana, de la Filosofía cristiana, de la moral cristiana, de la política cristiana y de las artes cristianas» (HF,2,188).

Uno de los hechos «más notables y curiosos», en opinión de Fray Zeferino, es el asunto de la *primera enemiga* a Aristóteles y las prohibicio-



nes a la lectura de sus libros, asunto que, sin mencionar explícitamente el «elemento musulmán» -mejor que árabe-, resuelve de manera harto superficial y poco convincente:

«Por eso, cuando las obras genuinas del maestro de Alejandro fueron mejor conocidas y separadas de las apócrifas; cuando fueron traducidas con más fidelidad y directamente del griego, y cuando fueron explicadas y comentadas en sentido cristiano, a la vez que racional, por Alberto Magno y Santo Tomás, la Iglesia que es enemiga del error, pero no de la ciencia, levantó la prohibición que sobre ellas pesaba» (HF,2,189).

Como cabía esperar, los personajes más importantes de la filosofía escolástica según la escala de valores del dominico Fray Zeferino (lo que no excluye que esta escala permita establecer valores objetivos) son los dominicos Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. En este orden de cosas cabe observar el tratamiento que Fray Zeferino da a Pedro Hispano negando la identificación del autor de las *Summulae logicales* con el papa Juan XXI, en beneficio de un supuesto homónimo dominico (y cita en defensa de esta tesis a Nicolas Antonio). El dominico González se deja llevar aquí en exceso por su espíritu de «religión» que le hace defender una tesis que, aunque aún en aquellos años no estaba resuelta de modo definitivo, sí que parecía enfrentarse a todas las evidencias que resumían en una sola persona al papa y al lógico.

Nos permitimos llamar la atención sobre el hecho de que Fray Zeferino no escribe «San Alberto Magno», sino «Alberto Magno» solamente, mientras que siempre dice «Santo Tomás». Se nos permitirá un breve excursus sobre este asunto en la medida en que pueda darnos ocasión para puntualizar algunos aspectos estilísticos que, sin duda, conciernen a la figura de Fray Zeferino. No vaya a pensarse que Fray Zeferino se adelanta, con esto, en cierta forma, a esa costumbre cada vez más generalizada entre creyentes o ex-creyentes (quizá más entre los abundantes prófugos de los cuadros de la Iglesia, que proyectan ingenuamente el proceso de su propia secularización en la forma de una secularización del personaje histórico) que consiste en referirse a los Santos de una forma impropia (puesto que se les sigue

contemplando *emic*), con una familiaridad y confianza inauditas llamando Tomás a Santo Tomás o Pablo a San Pablo. Pero este no es el caso del Cardenal González a propósito de «San Alberto». En realidad, lo que está ejercitando Fray Zeferino es un purismo preciso y claro: Santo Tomás está canonizado, San Alberto sólo beatificado por la Iglesia. La diferencia entre ambas «recompensas» (en terminología de la sociología de la ciencia) estriba en el carácter restringido de la beatificación, frente al mandato preceptivo que reviste la canonización (aunque hay casos particulares en los cuales el papa ha ordenado preceptivamente una beatificación): pero un beato (cuyo atributo gráfico es la figura radiada) tiene un culto restringido (a una ciudad, región, orden religiosa, &c.) y no un culto público de la Iglesia universal, mientras que un santo canonizado (la diadema es su distinción gráfica) recibe culto público de la Iglesia universal. La cuestión no es baladí y reviste muchas interpretaciones (incluida la polémica teológica, en la que toma parte el propio Santo Tomás, a propósito de si es de fe que el papa sea infalible o no al canonizar a un santo). ¿Por qué la Iglesia decide canonizar a Tomás de Aquino, pero sólo beatificar (por ahora) a San Alberto?. La respuesta a esta pregunta excede, evidentemente, el marco de estas páginas, pero podemos asegurar que nos descubre circunstancias históricas muy interesantes. Santo Tomás fué canonizado en 1323, por Juan XXII, medio siglo después de su muerte. San Alberto Magno no fué beatificado hasta tres siglos y medio después de su muerte, en 1622, por Gregorio XV. Este papa, solo seis días después de sentarse en la silla de Pedro, creó cardenal a un sobrino suyo de veintiseis años; pero si debe ser recordado por los españoles es porque enriqueció notablemente nuestro santoral: beatificación a Alberto Magno, pero también a un español -San Pedro de Alcántara-; canonizó a cinco santos, los cuales, quitando a San Felipe Neri son santos españoles: San Isidro Labrador, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier y Santa Teresa de Jesús. ¿Por qué San Alberto Magno no ha sido canonizado (por ahora)?. Si hemos de creer a Fray Zeferino, razones en contra no faltaban, pues aunque no le antepone el «San», sí que reconoce nuestro Cardenal González que San Alberto Magno «murió en olor de santidad en 1280» (HF,2,213). Como se sabe, ese purísimo olor que desprenden al morir los santos es inequívoca señal que los procesos formales debían tener en cuenta (en cambio, en las sentencias «equivalentes», que confirman una veneración, no hacen falta tantas razones) (Vd. Benedicto XIV, 1740-1758, «De canonizatione sanctorum»). Aunque no se puede reprochar a Fray

Zeferino que, perteneciendo a la misma orden dominicana que San Alberto, renunciase a darle el supremo tratamiento, cabe sin embargo preguntar: ¿por qué, pudiendo hacerlo, omite llamar santo al Gran Alberto?. Se podría sospechar que Fray Zeferino, como filósofo, filósofo cristiano, intenta, restringiendo a lo imprescindible el uso del apócope evitar el mayor número posible de elementos dogmáticos, sobrenaturales, como si buscase dar a su libro un carácter civil o secular, desligado de la Iglesia católica (según una costumbre que, curiosamente, quiere ser mantenida, desde el cristianismo, pero fuera de la Iglesia católica, por la historiografía protestante, es decir, «antipapista»). Como contraprueba y ejemplo de falta de coherencia por parte de Fray Zeferino advirtamos que escribe «San Anselmo» (cuando tampoco este santo está, por ahora, canonizado). Y en este sentido, sí que podría ser precedente o estar en línea con quienes hoy hablan de Tomás con excesiva familiaridad, olvidando que, en cierta medida, Tomás tiene hoy la importancia que se le da precisamente por ser santo. Esto tenía más sentido antes del pasado siglo: las canonizaciones recientes muestran cómo se va degradando progresivamente el peso específico intelectual de los nuevos santos, quizá debido a populismos demagógicos, exigencias de los *mass media* y cambios de estrategia de la Iglesia para intentar responder a movimientos sociales que la envuelven: Pío IX canoniza a la pobre pastorcita Santa Germana Cousin y León XIII canoniza al mendigo francés San Benito José Labre por los años en que escribe Fray Zeferino su *Historia*; pero los filósofos cristianos Vitoria, Soto, Suarez o, por qué no, el propio Fray Zeferino, no suben a los altares: es más, en los últimos mil años, con algo más de doscientos santos canonizados, sólo podemos contar, entre los filósofos, a Santo Tomás y San Buenaventura: ¡Ni un filósofo santo desde el siglo XIII!

Fray Zeferino, al tratar de (San) Alberto Magno, más que exponer su filosofía (que, advierte, aún siendo menos completa y elevada, coincide con la de Santo Tomás) se preocupa, sobre todo, de defenderle de imputaciones que juzga equivocadas: Alberto Magno no sigue ciegamente a Aristóteles, no es su *simius*; no admite la emanación divina del mundo -contra Tennemann-; no es cierto que San Alberto creyera posible la piedra filosofal,... Fray Zeferino admite en el Beato Alberto Magno «conocimientos extraordinarios y muy superiores a su siglo en lo que atañe a las ciencias físicas y naturales» -aunque reputa como leyendas los inventos que se

le han atribuido (la cabeza de metal que, precursora de la robótica, la ingeniería genética y la inteligencia artificial, respondía a preguntas), *inventos* que quizá por demasiado mundanos frenaron el proceso de la canonización-. Incluso aventura Fray Zeferino que Alberto Magno tuviera ideas y teorías especiales en geografía, química, astronomía o ciencias físicas, «pero que no se decidió a manifestarlas, en atención a que los hombres de su época no se hallaban en disposición de recibirlas y comprenderlas» (HF,2,219).

Nos parece interesante decir dos palabras sobre los procedimientos estilísticos que utiliza Fray Zeferino en el momento de abordar en su *Historia de la Filosofía* la figura que, desde sus coordenadas, se considera como la clave de bóveda de todo el gran arco, la figura de Santo Tomás de Aquino. Fray Zeferino se contiene al biografar al discípulo de Alberto Magno, a Santo Tomás, y se sirve de una cita del apologético libro de su discípulo, Alejandro Pidal y Mon, para no renunciar del todo a la elocuencia. Dedicó más de cincuenta páginas al Aguila de la filosofía. En su compendio de las doctrinas del Angélico Doctor, Fray Zeferino modifica un tanto el estilo que venía manteniendo en su *Historia*, identificando su propio pensamiento con el del Ángel de las Escuelas al punto de convertir en discurso doctrinal el capítulo: más que hablar de «Santo Tomás dice...», expone el paradigma, la «ciencia normal» de escuela, tomista, cristiana.

La sobriedad que percibíamos en el inicio de la exposición dedicada a Santo Tomás, reaparece al final. Tras exponer Fray Zeferino la doctrina de Santo Tomás, no se atreve a añadir comentario suyo propio, y vuelve a recurrir al libro de Alejandro Pidal, copiando un lírico párrafo (en realidad el libro de Alejandro Pidal sobre Santo Tomás fué influjo directo del Fray Zeferino que adoctrinaba al «grupo de la Pasión» del que ya hablamos). Es como si Fray Zeferino no quisiese abundar en la grandeza de su maestro por temor a ser tachado de parcial y poco objetivo. Lo que importa es dar una exposición sobria y perfecta de lo perfecto, en la que no sobre ni falte nada. Y sin embargo no puede decirse que las dos ediciones de su *Historia*, en lo que concierne a Santo Tomás, fuesen idénticas. (En la segunda edición Fray Zeferino incluirá una nota de respuesta a una observación

que le hizo Ortí Lara a propósito de un comentario sobre la tesis de Santo Tomás defendiendo como la forma más perfecta de gobierno la mixta: Ortí y Lara sostiene que esa forma mixta no es la monarquía templada por la aristocracia y la democracia, sino el reino, en el que la suprema potestad reside en uno sólo: Fray Zeferino tampoco había dicho lo contrario, pero sobre esto volveremos al exponer la filosofía política de nuestro autor).

Santo Tomás es la norma, por medio de la cual habrá que medir a los demás. No sólo a San Alberto, sino también a San Buenaventura. Por lo demás, la doctrina del *doctor seraphicus* «coincide en la substancia con la de Santo Tomás, aunque no es tan completa ni abraza todas sus partes y todos los problemas filosóficos con la profundidad y amplitud que se observan en los escritos del último» (HF,2,283). Lo que hace peculiar la filosofía de San Buenaventura respecto de la de Santo Tomás será su tendencia ontológica y su dirección mística, pero Fray Zeferino se cuida de negar el ontologismo que se le atribuye «desde Mallebranche hasta Gioberti», con varios argumentos, aunque no pueda menos de reconocer ciertas «tendencias y desviaciones evidentemente ontológicas».

Fray Zeferino, una vez fijada la norma de la Historia, Santo Tomás, someterá a partir de ahora su *Historia de la Filosofía* a esa norma, de manera que, en cierta medida, los autores y los sistemas se tratarán a partir de ahora por referencia a este patrón, una vez que ya ha podido ser históricamente explicitado. Observamos muy bien este proceder en las páginas dedicadas a Duns Escoto: Utiliza allí el Cardenal asturiano hasta nueve párrafos con una estructura similar: «Santo Tomás había enseñado...: Escoto enseña...». Se trata de marcar las diferencias con la norma: «natural era que el Doctor Sutil, una vez colocado en esta pendiente, y arrastrado por sus aficiones y tendencias excesivamente críticas, llegara hasta pisar el terreno del escepticismo, y así sucedió en efecto». Fray Zeferino llega a calificar a Escoto como «el Kant de la Filosofía escolástica»:

«En suma: Escoto es el Kant del siglo XIII: su escepticismo es el escepticismo posible en el filósofo cristiano: el criticismo del Doctor Sutil

es el criticismo del autor de la *Crítica de la razón pura*, sin el racionalismo que informa la doctrina toda del filósofo alemán, y salvas también las diferencias consiguientes a la situación de los espíritus y a las condiciones de civilización en dos momentos históricos separados por cinco siglos de distancia» (HF,2,305).

En la segunda edición de su *Historia* contesta Fray Zeferino al librito que el franciscano Francisco Manuel Malo había publicado censurando lo que había escrito sobre Escoto, de forma breve (pues había decidido no hacerlo ampliamente para evitar lo inoportuno e inconveniente de «una controversia entre sacerdotes católicos»). Con todo, la respuesta ocupa una larga nota de más de dos páginas apoyándose en la autoridad de Stockl, libro que Fray Zeferino no tenía al publicar la primera edición. No deja de ser curioso el fácil recurso al que acude Fray Zeferino, valiéndose del apellido de su antagonista, a quién cita regularmente por su apellido exento. Treinta años después, todavía encontraremos un eco de esta polémica entre González y Malo, en el *Compendio de la Historia de la Filosofía* que publicó Anselmo Herranz Estables, catedrático de Filosofía del Seminario de Gerona, «calcado principalmente sobre la ‘Historia de la Filosofía’ del sabio dominico, el cardenal P. Ceferino González» -según propia declaración del autor en el Prólogo-, se lee:

«De aquí deduce el cardenal González que Escoto, por su criticismo, tiene vistas al escepticismo y es el Kant del siglo XIII; pero el célebre y sabio franciscano P. Manuel Malo escribió un opúsculo muy erudito, rechazando semejante aseveración, que el cree injustísima, como injustas son, al parecer, otras aseveraciones, prejuicios y sombras que la pasión ha ido amontonando en torno del gran Doctor de la Inmaculada. Así lo ha probado recientemente, entre otros, Mr. Belmont en su obra *Estudios sobre la filosofía de Duns Escoto*». (Herranz, *Compendio...*, Luis Gili, Barcelona 1915, segunda edición, pg. 118)

Fray Zeferino dedica un interesantísimo apartado a «Dante y algunos otros discípulos de Santo Tomás». En el se lee: «Cualquiera que haya leído la *Divina Comedia*, no puede abrigar la menor duda acerca de la perfecta

afinidad e identidad que existe entre su contenido filosófico y la doctrina de Santo Tomás» (HF,2,321). Sin entrar en más consideraciones, dejemos reseñado este interés de Fray Zeferino por «reclamar» a Dante para el tomismo, que en cierto modo sirve para confirmar su verdad: «Dante, al escribir la *Divina Comedia*, demostró prácticamente que la Filosofía de Santo Tomás encierra un gran fondo de belleza, cosa nada extraña por cierto, toda vez que la verdad representa uno de los elementos esenciales de la belleza, y principalmente de la que se refiere al orden inteligible». Fray Zeferino no sospechaba la posibilidad de una fuente común, Averroes, pero no es improbable que los paralelos de Fray Zeferino hubiesen llamado la atención de Asín Palacios para su escatología (vd. Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en 'La divina comedia'* -Madrid, 1919; añadido con la 'Historia y crítica de una polémica' en 1924; 2ª ed. Madrid, CSIC, 1943).

La parte de la Historia de la Filosofía dedicada al tercer periodo, el periodo de *perfección* de la filosofía escolástica, termina con un balance, con una valoración de las importancias relativas que pudieran atribuirse a los distintos elementos que contribuyen al desarrollo escolástico. Estas valoraciones, por otra parte, son la mejor ocasión para descubrir los criterios implícitos que utiliza nuestro autor -criterios que acaso no quedan puestos de manifiesto suficientemente en las declaraciones generales. Así, constataremos, desde luego, el papel importante que reconoce al pensamiento «pagano»: «En pos de los traductores, los eruditos, los filólogos y polemistas, como Moerbek, Arnaldo de Villanova, Raymundo Martin, Vicente de Beauvais, Roger Bacon, viene Santo Tomás, y utilizando estos elementos, y combinándolos con otros más importantes tomados de la Filosofía pagana y de la Filosofía patristica, y desarrolliéndolos y fecundizándolos por medio de concepciones profundas, originales y altamente armónicas y sintéticas, levanta y embellece el majestuoso edificio de la Filosofía cristiana» (HF,2,359-360). A Raimundo Lulio se le valora en cuanto introductor en la filosofía del «elemento cabalístico», según Fray Zeferino, «preludiando en cierto modo a Hegel». Es interesante el énfasis que se pone en la figura de Durando, «sin disputa el filósofo escolástico más independiente, más libre, más partidario de la autonomía racional y posible de la razón, si cabe hablar así». La razón estriba, según Fray Zeferino, en que:

«Durando abogó por la libertad de la ciencia y por la independencia de la razón, pero sin traspasar los límites del principio católico; sin conceder a la razón humana independencia de la razón divina; sin rebelarse contra la autoridad de la Iglesia ni contra el Pontificado, mientras que el amante de Eloisa y el cortesano de Luis de Baviera no se cuidaron de mantenerse dentro de la esfera del catolicismo, quisieron sobreponer la razón humana a la revelación divina, se rebelaron contra la Iglesia y atacaron al Pontificado» (HF,2,363)

Durando le sirve, pues, a Fray Zeferino (diríamos) para llenar un «hueco» que se abría en su exposición, evitando que en el siglo XIV quedase la tradición tomista ayuna de grandes figuras. Durando le sirve como argumento, frente a Escoto, de la existencia de una filosofía tomista que, además, tiene aires nominalistas, y puede parangonarse con Occam. Fray Zeferino, al interpretar de esta forma al *Doctor resolutissimus*, el «temerario» Durando de San Porciano, recupera una figura que en aquellos años había caído en un relativo olvido, después de haber campeado gloriosa por las universidades, que, como a Escoto, dedicaban cátedras especiales (en la Universidad de Salamanca, la Cátedra de Durando era la de más categoría y paga entre las titulares amovibles, y fué ocupada por figuras tan prestigiosas como Fray Luis de León o el dominico Bartolomé de Medina). A principios de este siglo, el historiador William Turner, retomando la comparación que Fray Zeferino había hecho de Escoto con Kant, se atrevió aún más y enriqueció esta clase de paralelismos defendiendo nada menos la idea de un Durando «Locke de la escolástica» (William Turner, *History of Philosophy*, S. Paul de Minnesota, 1903, cap. 43, pg. 359-362 de la versión italiana de Oliosi, Verona 1906).

Santo Tomás es el vértice de la época escolástica; en rigor es el punto más alto de la Historia de la Filosofía. Pero la Historia de la Filosofía que, como hemos dicho, no puede entenderse sólo como la exposición de la verdad, no tiene por qué acabar con él. Al periodo de *perfección* de la escolástica, personificado en Santo Tomás, habría seguido un cuarto y último periodo de decadencia. Nuestro principal interés ha de orientarse, obviamente, en el análisis de la forma en la que Fray Zeferino interpreta las causas que desencadenaron esta decadencia, incluso su misma posibilidad: ¿cómo



tiene cabida en el esquema general de la historia de la filosofía cristiana una «decadencia» tras la «perfección» tomista, y como se interpreta «desde dentro» tal decadencia?.

Ante todo: la decadencia es una «cuestión de hecho», no es un mero «juicio de valor»: bastará analizar la producción escolástica del siglo XV, hacerse cargo de su formalismo, de su preciosismo, de su apartamiento de los asuntos centrales, de su renuncia escéptica ante las dificultades. Este hecho debe ser registrado en la Historia de la Filosofía a la manera (reiterando nuestra caracterización antes expuesta) como el naturalista registra una zona del terreno en la cual la vegetación más floreciente disminuye y se reseca. Lo importante es encontrar las causas de este proceso.

Fray Zeferino aduce tres ejemplos de filosofías (por tanto, motivos «internos» al propio curso de la Historia de la Filosofía) que «debían preparar el camino, y lo prepararon, en efecto», para el movimiento de decadencia que tomó cuerpo durante el primer tercio del siglo XIV: «las semillas crítico-escépticas de Escoto, y más todavía su tendencia formalista y sutilizadora», los «métodos cabalísticos y excentricidades de lenguaje» de Raimundo Lulio, y «las opiniones atrevidas» de Durando. El nominalismo y el escepticismo representan el «principio generador» de esa decadencia. Pero Fray Zeferino, aparte de razones internas, no desprecia otras «circunstancias especiales del medio ambiente y del estado social de la Europa», que desembocarán en una «esterilidad relativa» de esta cuarta época. Como reacción contra las abstracciones y el formalismo de algunos escolásticos se llegó a las «tendencias escépticas, las aberraciones panteistas y las exageraciones místicas»:

«La exagerada libertad de pensamiento, la tendencia a separar la Filosofía de la Teología, la hostilidad más o menos latente de la razón humana contra la razón divina, que encontramos en los iniciadores y en los representantes de esta época, trajeron consigo los alardes de independencia y los ensayos de rebelión del poder civil contra el poder religioso, y del poder episcopal contra el poder pontificio. El nominalismo, sistema esencialmente materialista y sensualista, influyó en la corrupción de las costum-

bres y relajación de la moral, mientras que el criticismo escéptico provocaba las exageraciones del misticismo, así del científico como del popular, y producía por reacción las leyendas fabulosas y destituidas de espíritu crítico, y por ende de espíritu verdaderamente cristiano, el cual gravita espontáneamente hacia la verdad, que le sirve de base y de alimento» (HF,2,365-366).

Y no se agotan con esto las causas de la decadencia. Fray Zeferino sugiere otras, sumamente curiosas, extrínsecas, como las influencias del averroísmo y «lo que pudieramos llamar el romanismo jurídico». La influencia de la vuelta al Derecho romano, por lo que se buscaba en él de cesarismo. El averroísmo, que reconoce tenía prestigio e influencia en algunas escuelas de Europa, por «la tendencia esencialmente naturalista y racionalista de este sistema, cuyo fundador fué considerado por sus correligionarios como materialista, y poco menos que ateo».

La *Historia de la Filosofía* del Cardenal González, como historia filosófica, constituye uno de los más importantes «puntos de cristalización» de ese concepto de «decadencia de la escolástica» que encuentra en Duns Scotto, pero sobre todo en Occam, sus expresiones más genuinas. Es obvio que estas valoraciones no eran nuevas, puesto que venían dadas por la tradición escolástica de las luchas entre escuelas o entre «religiones» (franciscanos, dominicos, más tarde jesuitas, &c.). Lo que ya es más nuevo es la inserción de estas valoraciones en un vasto esquema histórico que, por su amplitud y sus obligadas pretensiones, se ve empujado a profundizar en esas valoraciones hasta un punto tal en el que se llegará a poner en cuestión la misma significación *cristiana* de esta escolástica decadente. Una visión, sin duda, dialéctica, del curso histórico consecuente con unos principios, aunque ofensiva para otras valoraciones que también se consideraban formuladas desde el punto de vista cristiano, pero que tendrían que emprender el camino de la «reivindicación del nominalismo», de la «reivindicación» de Scotto o de Occam. Y nos parece evidente que el interés filosófico de aquellas «valoraciones negativas» o de estas «reivindicaciones», sin descontar el interés que puedan ofrecer a la «Sociología del Saber», en cuanto son testimonios de las luchas de grupos y escuelas que a su vez mantienen probadas implicaciones políticas (Occam y Luis de Baviera, por ejemplo, y

las que han servido de inspiración al libro de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*), está en función de los esquemas generales sobre el curso de la Historia que tales valoraciones movilizan. Y en este sentido hay que reconocer a la Historia de la Filosofía de Fray Zeferino su audacia, su voluntad de exponer con toda claridad y simplicidad un esquema desnudo, llamado por eso a herir a muchas sensibilidades, discutible, sin duda, pero que en todo caso constituye una de las alternativas que deben ser discutidas.

El franciscano Occam, discípulo del franciscano Escoto, no encuentra pues un buen lugar en el esquema histórico universal del dominico González, quién nada menos le pone en el origen de la filosofía anticristiana:

«En resumen y en realidad, el discípulo de Escoto produjo una gran desviación en la Filosofía escolástica, comunicándole una dirección menos sobria, y, sobre todo, menos cristiana que la que antes tenía. La filosofía del franciscano inglés representa y entraña, no solamente la degeneración y el falseamiento de la Filosofía escolástica, sino el origen primero, los antecedentes lógicos más o menos latentes de la moderna Filosofía anticristiana, considerada en sus tendencias crítico-escépticas, en sus conclusiones positivistas y ateistas, en su moral utilitaria y variable, en su psicología materialista, en su política secularizadora y cesarista, y hasta en su elemento revolucionario y en su levadura anárquica» (HF,2,379).

No deja de llamar la atención, no obstante, la dureza con la que Fray Zeferino se atreve a escribir del franciscano y quienes le secundaron. Escribe Fray Zeferino: «Arrastrados por el orgullo, la ambición de mando, la codicia y la soberbia, no pudieron o no quisieron comprender, no acertaron a prever que sus aplausos y sus empresas contra la autoridad del Papa eran aplausos y empresas contra su propia autoridad y contra toda potestad social. En su imbecilidad e imprevisión, no comprendieron que el grito de guerra lanzado contra el Papa por el cortesano de Luís de Baviera, era a la vez el grito de guerra lanzado contra los reyes». En su diatriba contra Occam, llega el Cardenal asturiano a comparar al «franciscanismo inglés» nada menos que con Proudhon:

«En el fondo de la doctrina de Occam sobre esta materia, palpita y resuena la voz de Proudhon, proclamando la anarquía universal: a la palabra del antiguo enemigo de la potestad pontificia, responde como eco y corolario legítimo, aunque lejano, la del autor de las '*Contradicciones económicas*' cuando escribe: *Je suis anarchiste*». (HF,2,380)

En cualquier caso, queremos subrayar la importancia de este enjuiciamiento para sondear el significado que la propia Filosofía escolástica alcanza en un tomista tan genuino como pudo serlo el Cardenal González: un significado en modo alguno «puramente académico», especulativo y abstracto, sino profundamente implicado en los juicios prácticos y, por tanto, morales y políticos, es decir, «políticamente implantado» (sobre el concepto de 'implantación política' vease G. Bueno, «El concepto de implantación de la conciencia filosófica. Implantación gnóstica e implantación política», en *Homenaje a Aranguren*, Madrid, Revista de Occidente 1972, pp. 36-71). Como hemos recogido, buena parte de la crítica a Occam trasciende el análisis puramente filosófico abstracto, y se fundamenta en las consecuencias de orden práctico que tales planteamientos escondían: las relaciones de la Iglesia con el poder civil e incluso las propias relaciones jerárquicas dentro de la Iglesia. Hasta cierto punto se puede colegir que Fray Zeferino condiciona el «éxito» de la filosofía cristiana a su implantación política.

Con el análisis de este último periodo, de decadencia, concluye el Cardenal González la exposición de la filosofía escolástica. Advierte Fray Zeferino que ésta conclusión no implica muerte o desaparición, pues «no tardaremos en verla reaparecer con nuevo vigor, y marchar a través de los siglos con mayor o menos fortuna, hasta llegar a nuestros días, en que la vemos restaurarse y dar señales de vida fecunda y vigorosa, al lado y al compás de otras instituciones cristianas». Afirma expresamente el Cardenal González que las vicisitudes de la filosofía escolástica están en relación con el florecimiento, decadencia y restauración del Catolicismo y demás instituciones cristianas en general. Además, nos dice, la filosofía escolástica (que parece ahora se identifica con la cristiana) no puede perecer y durará tanto como el mundo, puesto que es la repercusión «lógica y científica» de la idea cristiana, y como «eflorescencia natural y espontánea» de la religión de Jesucristo, durará hasta la consumación de los siglos. Mientras

que otras escuelas (jónica, eleática, platónica, peripatética, estoica) desaparecieron como tales (manteniendo solo algunos de sus elementos precisamente en la filosofía escolástica), no ocurrirá eso con la escolástica, que,

«a pesar de las grandes vicisitudes, no ya solo filosóficas, sino morales, religiosas, científicas, políticas y sociales que llenan la historia desde su aparición hasta nuestros días, ha conservado siempre su doctrina, sus métodos y sus principios esenciales, ha tenido siempre escuelas, maestros y discípulos dedicados y consagrados a su enseñanza, conservación y propaganda. Y lo que ha sucedido hasta el presente, sucederá en adelante, porque la Filosofía cristiana durará tanto como el Cristianismo; y la Filosofía escolástica, como encarnación verdadera y genuina de la Filosofía cristiana, es la indagación racional y el conocimiento científico de las cosas por medio de la razón humana, ensanchada en sus horizontes, dirigida en su movimiento, y vigorizada en sus fuerzas por la fe cristiana, por la razón divina» (HF,2,421).

Pero si reconoce Fray Zeferino, aún matizando la conclusión de la filosofía escolástica como final del reinado casi exclusivo que había detentado para pasar a luchar contra el renacimiento pagano y sus «hijos legítimos» (el racionalismo religioso del protestantismo y el racionalismo científico de la Filosofía moderna), que la solidez y fecundidad de la filosofía escolástica sufrieron un eclipse durante los siglos XIV y XV (por el influjo de Occam, «el pedagogo de Lutero»). El eclipse se acabará con el cardenal Cayetano y en Trento: Fray Zeferino llega a comparar la *Summa* a la Biblia:

«La regeneración religiosa e intelectual llevada a cabo en el siglo XVI, y representada por el Concilio de Trento, procede de Santo Tomás, cuya *Summa theologia* fué colocada al lado de la Biblia, y en cuya doctrina se habían formado e inspirado los grandes teólogos y escritores de aquella asamblea. Enfrente del Concilio de Trento está el protestantismo, que procede de Occam por el intermedio de Lutero, formado e inspirado en la escuela escéptico-nominalista. El Concilio de Trento representa la conclusión natural de la doctrina de Santo Tomás, que es su premisa lógica: el protestantismo representa la conclusión lógica y natural de la premisa occamista» (HF,2,422-423).

## La filosofía árabe y la cristiana

El cristianismo es la corriente central de la Historia, y sólo en función de ella (sea como «preparación evangélica», para utilizar la frase de Eusebio de Cesarea, o como revelación, y como desarrollo filosófico que la propia revelación hace posible) cabe alcanzar una visión global de la Historia de la Filosofía. Esta es la tesis central que inspira la *Historia de la Filosofía* del Cardenal González, como también inspiró, según ya hemos dicho, la *Historia de la Filosofía* de Hegel. Al lado del cristianismo poco pueden significar otras religiones universales:

«estos críticos e historiadores, que se quitan el sombrero e inclinan la cabeza con el mayor respeto cuando se hallan en presencia del coufi, del bonzo, del ulema y del rabino; esos críticos e historiadores para quienes todo es bueno, respetable, histórico, cuando se trata de los Vedas, del Tripitaka, del Talmud y del koran, pasan con la cabeza erguida y dirigiendo torvas miradas ante el hombre y ministro de Jesucristo, y solo encuentran en la Biblia y en el Evangelio errores, absurdos, leyendas y mitos» (HF,II,503-504). Y cita Fray Zeferino, en esta línea, a Draper «y a los críticos e historiadores de su escuela».

Sin perjuicio del esquema general por el que articula el curso de su Historia, Fray Zeferino reconoce que al lado de la filosofía escolástica se verificó un movimiento filosófico en el seno del mahometismo y del judaísmo del cual no es posible prescindir. Trata de estas filosofías «no cristianas» despues, y no antes, de la escolástica cristiana.

Copia un párrafo de S. Munk (*Melanges de philosophie juive et arabe*, 1859) en el que se alude a la transformación de las disputas teológicas dentro de los cismas musulmanes en escuelas filosóficas, reafirmando Fray Zeferino la necesidad que esas sectas, para combatir las teorías contrarias y defender las propias, tuvieron de buscar armas en la dialéctica y demás partes de la filosofía, incluso en la misma literatura cristiano-oriental (San Juan Damasceno, los nestorianos,...). Fray Zeferino, apoyándose incluso en la autoridad de Humboldt (a quién cita varias veces a lo largo de la *Historia de la Filosofía*), defiende claramente un origen cristiano para la

filosofía árabe, origen que explicaría, por ejemplo, la importancia que se dió a la obra de Aristóteles («Aristóteles es para la Filosofía de los sectarios de Mahoma el filósofo por excelencia»). Sin duda, la tesis de Fray Zeferino no puede considerarse gratuita, si tenemos en cuenta el papel de los círculos nestorianos (la historia del médico Churchis) en el descubrimiento de la filosofía helénica por los musulmanes (vd. Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente, 1963). Pero en todo caso Fray Zeferino aprovecha estas relaciones, exagerando su importancia, y ello debido, sin duda, a los requerimientos de su esquema global. Por decirlo así, trata de evitar, subestimándola, cualquier «relación» directa de la filosofía mahometana con la clásica griega, de suerte que sea posible presentar por ejemplo incluso a Averroes como una especie de derivación de la filosofía cristiana, por tanto, el averroísmo de la escolástica cristiana al que nos hemos referido, no sería sino una especie de vuelta a los orígenes cristianos). Incluso llega a asegurar el Cardenal González que

«aún con respecto a la medicina y a las ciencias físicas y naturales, los mahometanos y árabes recibieron el impulso de los cristianos (...) y eso que se trata aquí de ciencias cuyos progresos debieron mucho a los árabes, porque si hay una rama del saber humano en que estos hayan dado pruebas de originalidad y en que hayan trabajado con ahinco y con verdadero fruto, es sin duda alguna la que se refiere a las ciencias físicas y naturales» (HF,2,429).

El modo de presentar las cosas Fray Zeferino contrastaba con la propia autoconcepción que la filosofía árabe tenía de su historia: por eso califica de «inexactas y adulteradas con fabulosas tradiciones» las noticias de la historia de la Filosofía que les llevaba a los de Mahoma a dividir ésta en dos épocas: los *filósofos antiguos* (los griegos) y los *filósofos musulmanes*. La discusión sobre los periodos históricos de la filosofía según los árabes que presenta Fray Zeferino (en cuatro periodos: de Tales a Aristóteles, de Aristóteles a Mahoma, de Mahoma a Avicena y de Avicena en adelante), es asunto central, pues lo que allí está en tela de juicio es el mismo «nexo cristiano» entre griegos y musulmanes y con él, la concepción global de la estructura de la Historia de la Filosofía.

Fray Zeferino no puede aceptar un modelo en el cual tanto la filosofía árabe como la cristiana fuesen ramas paralelas que derivasen de Aristóteles. Ello conduciría a un relativismo según el cual, por ejemplo, Mahoma equivaldría a Cristo -el cual, como hemos ya notado antes, nunca aparece como tal en la *Historia* de nuestro autor-. Avicena podría equipararse a Clemente de Alejandría o San Agustín y, por tanto, Santo Tomás con Averroes. El modelo que tiene nuestro Cardenal, como hemos visto, es más bien el modelo de un tronco único (con todas las ramas que se quieran) hque llega asta la filosofía alejandrino-cristiana: de este tronco surgiría la rama de la filosofía arábigo-musulmana: y entonces ya no habrá dificultad en reconocer una especie de paralelismo evolutivo (diríamos nosotros) que explicaría la existencia de corrientes escépticas, materialistas o incluso panteistas entre los árabes. De hecho Fray Zeferino resume en estas cuatro las tendencias o escuelas filosóficas habidas entre los árabes: la *ecléctico-filosófica*, la *racionalista*, la *filosófico-teológica* y la *místico-escéptica*.

La exposición que Fray Zeferino hace de los filósofos musulmanes está marcada continuamente, y no podía ser de otra manera, por la relación de estos con la escolástica cristiana y sirve a los fines de una «historia pragmática» orientada a mostrarnos las ventajas que para la Filosofía ha debido tener el *humus* cristiano, por contraste con el *humus* musulman. Por ejemplo, si Al Farabi distingue en el entendimiento humano, el entendimiento en acto o efecto, el adquirido y el poseído o alcanzado, hay que decir que «*ni una ni otra teoría fueron adoptadas, sino más bien rechazadas por los filósofos escolásticos, lo cual prueba lo infundado de la opinión de los que pretenden que la Filosofía escolástica debió su ser a los árabes y recibió de ellos sus elementos y su doctrina*» (HF,2,438-439).

Esto no excluye que Fray Zeferino reconozca influencias de algunos autores musulmanes en la filosofía posterior, y, así, llega a considerar el *Filósofo autodidacto* de Abentofail como antecedente del *Emilio* de Rousseau, de «*la teoría de Cousin y en parte la de Hegel*».

Con Averroes cierra el ciclo de la Filosofía arábigo-musulmana, despues de él no se encuentra nadie que pueda llamarse propiamente filó-



sofo. Su influencia, reconoce Fray Zeferino, resonó por mucho tiempo en las escuelas cristianas y las de los judíos. Pero, sin perjuicio de ello cabe asegurar que la «estrategia» del Cardenal González se orienta a rebajar constantemente la significación de la influencia del pensamiento musulmán en la escolástica cristiana, oponiéndose a la tesis de tantos arabistas -Salomón Munk, Ernesto Renan, &c.- o de ideólogos anticristianos (entre ellos Draper) que veían en los filósofos árabes la verdadera savia que había reanimado el árbol de la filosofía cristiana. «Algo, y solamente algo» reconoce el Cardenal González, influyó el movimiento filosófico de los árabes en la marcha y desenvolvimiento de la escolástica.

Incluso barrunta Fray Zeferino una cierta «armonía preestablecida» en la influencia musulmana: de no haber sido por Averroes no hubiera escrito Alberto Magno su *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem, ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una* ni Santo Tomás el opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas*. Ahora bien, terminantemente afirma nuestro autor que la *Summa theologiae* se habría escrito «con Averroes y sin Averroes, con Avicena y sin Avicena».

Cabría decir que casi todo lo que Fray Zeferino niega a la filosofía árabe se lo concede a la ciencia musulmana, como si quisiera evitar cualquier sospecha de fanatismo antiislámico que desvirtuaría sus propias estimaciones en torno a la filosofía musulmana. Hay sin duda una influencia importante del pensamiento árabe musulmán en la cultura intelectual de la Europa cristiana; pero esta influencia se reduce al ámbito de las ciencias naturales. Esta concesión dice mucho sobre la propia concepción que Fray Zeferino se había ido forjando en torno a la cuestión de las relaciones entre la Filosofía y las Ciencias Naturales.

Hemos intentado mostrar los principios (relativos al significado global del desarrollo histórico universal de la Filosofía) que obligaban al Cardenal González a habilitar un esquema tan rotundo para definir las relaciones entre la Filosofía musulmana y la Filosofía cristiana. Se diría que en este terreno, el de la Filosofía, es en donde juegan los postulados fundamentales del sistema entero (las relaciones de la fe y la razón, el tomismo, el sentido del desarrollo histórico de la Iglesia romana...). Pero cuando nos

apartamos de este terreno filosófico, del terreno de los principios, la situación puede ser muy otra.

Sin perjuicio del gran peso que el Cardenal González reconoce, en general, a la Filosofía Natural (a la Cosmología), en cuanto que es parte de la Metafísica especial, en el conjunto de la Filosofía (según hemos visto en nuestro capítulo destinado a la exposición de su concepto de filosofía), tenemos ahora la posibilidad de limitar el alcance de tal reconocimiento. Pues advertimos que en el fondo de su concepto de filosofía late la tendencia a entender la filosofía como una forma de pensamiento profundamente independiente del pensamiento científico natural o tecnológico, puesto que la misma filosofía natural cristiana había podido constituirse sin la necesidad de los apoyos científicos o técnicos que ofrecían los árabes. De cualquier modo, el argumento final de Fray Zeferino es que, en todo caso, y se apoya en Humboldt como autoridad, los árabes eran deudores de los cristianos cuanto a su cultura intelectual, y principalmente a la escuela de medicina que los nestorianos habían fundado en Edesa.

Por lo demás, el conocimiento que Fray Zeferino tenía de la filosofía árabe se debía principalmente a las siguientes fuentes: Avicena (citado por la edición de Gerardo de Cremona de 1522), Averroes (los comentarios a Aristóteles, en edición latina de 1562), Abentofail (por la edición de Pocoke del *Philosophus autodidactus* de 1671), Maimónides (a través de la edición de Munk, *Le guide des égarés*, 1856). Conoce Fray Zeferino, por supuesto, la célebre tesis doctoral de Ernesto Renán, *Averroes et l'averroïsme*, 1852; y también maneja el *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali* de Schmölders, 1842.

### **La filosofía entre los judíos de la Edad Media**

Los principios que inspiran la *Historia de la Filosofía* del Cardenal González -que venimos interpretando, desde luego, como una historia «filosófica», de contenido teológico- permiten, por decirlo así, un tratamiento diferente -un tratamiento de favor- a la filosofía judía, comparativamente

con la filosofía árabe. La razón, creemos, reside en esto, en que el judaísmo tiene con el cristianismo, al menos cuando nos situamos en una perspectiva histórico filosófica, teológica, unas relaciones muy distintas de las que tiene con el islamismo. A fin de cuentas, el cristianismo procedía de la Antigua Ley, mientras que el islamismo podía ser considerado como una simple herejía del cristianismo. La filosofía venía de Grecia, sobre todo, de Aristóteles, y era muy probable que los griegos hubiesen, a su vez, conocido a Moisés -pero era imposible que los griegos hubiesen conocido a Mahoma-.

No nos sorprende, por tanto, que Fray Zeferino, cuando habla del más grande filósofo judío, Maimonides (a quién conoce, como hemos dicho, por la edición de Munk en francés), lo que resalta es que «el fondo de su Filosofía es la Filosofía de Aristóteles, interpretada por sus comentadores griegos y árabes, y más o menos modificada por los escritos y las ideas del neoplatonismo», razón por la cual es normal que la *Guía de los extraviados* fuera un libro famoso y consultado durante siglos por autores católicos (y se cita a Raimundo Martín, Pablo de Santa María y Alfonso de Espina entre nuestros compatriotas).

La actividad intelectual entre los judíos, centrada desde la ruina de Jerusalem en torno al *Mischna* y el *Talmud*, hubo de buscar armas en la filosofía cuando el ascenso del mahometismo hizo peligrar la ortodoxia judaica. Así viene a explicar Fray Zeferino el interés judío por las obras de Aristóteles, en particular la dialéctica. Muerto Saadia, el principal adversario del Karaísmo, las escuelas judías de España se convierten en el centro del movimiento filosófico judaico de la edad media. El Cardenal González destaca, empeñado en delimitar los logros musulmanes, que

«la historia demuestra y dice claramente que los judíos españoles tuvieron escuelas y filósofos notables antes que apareciera en España ninguno de los principales representantes de la Filosofía árabe-musulmana. Cuando Ibn-Badja, o sea el Avempace de los escolásticos, nació, ya había publicado su *Fons vitae* Ibn-Gebirol, o sea el famoso Avicibrón, tan citado por los principales representantes de la Filosofía escolástica» (HF,2,480).

Las fuentes de las que se sirve Fray Zeferino al tratar la filosofía judía son escasas: fuera de lo contenido en los tratados generales ya mencionados se limitan a las referencias contenidas en los *Mélanges...* de Munk y a la curiosa obra de Eliphaz Levi, *Histoire de la Magie, avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rits et de ses mystères*, 1860.

Fray Zeferino, conoce los trabajos del orientalista francés de origen alemán Salomón Munk (quién publicó extractos de «La Fuente de la Vida» de Avicbrón en 1857-59, en su *Litterature sanscrite. Melanges de philosophie juive et arabe*, que Fray Zeferino cita). Y así, mientras que en las historias de la filosofía de pocos años antes -por ejemplo, en la de Bouvier, vertida al español con anotaciones de Monescillo en 1846, tomo 1, pg. 269- la confusión en torno a Avicbrón es grande (se le hace figurar entre los autores musulmanes), Fray Zeferino ya puede identificar el Avicbrón escolástico con Abengabirol, y sospechar influencias del «filósofo de Málaga» en Raimundo Lulio, en particular las reminiscencias cabalísticas de sabor judaico que se encuentran en el beato mallorquín.

En cualquier caso nos parece que es posible afirmar la presencia en la *Historia de la Filosofía* del Cardenal González de una clara actitud general projudía más que proárabe. No entramos en la investigación de los motivos psicológicos de estas diferentes actitudes, pues queremos mantenernos en el terreno estrictamente sistemático. En este terreno nos parece indudable que esta diferencia de actitudes globales es congruente con la concepción general filosófico-teológica de la estructura del curso histórico que intentaba llevar adelante el Cardenal González. Tampoco necesitamos insinuar siquiera que pudiera haber sido esta concepción la determinante de estas actitudes. Nos es suficiente constatar la congruencia a la que nos hemos referido y que, por lo demás, encuentra mil formas de aplicación. Así: quienes de verdad persiguieron a los filósofos árabes (llega a afirmar Fray Zeferino) fueron los propios gobernantes musulmanes, que predicaban la guerra contra Aristoteles, Alfarabi, Avicena y contra todos los filósofos: la Europa cristiana «acogió entonces en sus escuelas» y sirvió de refugio a las obras de los filósofos árabes que pudieron salvarse de las persecuciones: los judíos fueron quienes contribuye-

ron a salvar esta filosofía, traduciéndola del árabe al hebreo y de este al latín: *«de aquí se infiere que la parte de influencia que corresponde a la Filosofía árabe en la Filosofía escolástica, más bien que a los árabes, fué debida a los filósofos judíos, los cuales realmente dieron a conocer sus obras durante los siglos XIII y XIV»* (HF,2,506). Fray Zeferino quita importancia a las obras que sufrieron este proceso en el siglo XIII, con lo cual, su argumento a favor de una penetración posterior a la efectiva cristalización de la escolástica cristiana permite reconocer ciertas influencias posteriores de escasa relevancia: *«Y con esto, dicho se está de suyo que la Filosofía escolástica fué independiente de la Filosofía árabe, no ya solamente por parte de su origen, sino también por parte de su desenvolvimiento espontáneo y progresivo...»*.

Y, en general, a la hora de reconocer influencias, prefiere ceder en las judías para no reconocer las árabes: *«los judíos podrían reclamar para sí este honor con mayor fundamento que los árabes»*. Añade Fray Zeferino a los argumentos históricos que hemos comentado razones basadas en el contenido interno de las respectivas filosofías: mientras que de la filosofía árabe, aparte de la teoría averroística acerca del alma humana, dice el dominico, apenas se descubre huella en la escolástica, en cambio, la influencia de la filosofía judía habría sido mayor, influencia que no debe extrañar a un cristiano, *«toda vez que la Filosofía de los judíos, como que está basada en la palabra de Dios y en la revelación bíblica, entraña necesariamente mayor afinidad con la Filosofía cristiana que la Filosofía de los musulmanes»* (HF,2,507).

### **Conclusiones sobre la filosofía escolástica**

Hemos intentado extraer del análisis de los procedimientos que el Cardenal González utiliza como historiador de la filosofía de los siglos medievales la idea implícita del significado que a la filosofía medieval corresponde dentro de su concepción general del desenvolvimiento de la historia del pensamiento. Los resultados que hemos obtenido coinciden ampliamente con las fórmulas que el propio Cardenal González acuñó, una vez terminada la exposición de la etapa medieval, y que sustanció en cuatro conclusiones y en una especie de corolario.

1. La Filosofía escolástica, en conjunto, representa la evolución espontánea, específica y concreta de la razón humana vigorizada por el principio cristiano. Es un movimiento cuyo prólogo es la patrística y su antecedente remoto la filosofía greco-latina, y cuyos elementos preponderantes en el orden histórico-científico son la concepción de Aristóteles, la de Platón y la del neoplatonismo alejandrino, todo ello fundido en una concepción sintética que responde a la elevación del principio cristiano y «a la fuerza nativa de la razón humana, latente, pero vigorosa y exuberante en las razas y naciones europeas que, a la sombra y bajo la acción del Cristianismo, marchaban a la conquista de la civilización».

2. En su origen y en su primer desenvolvimiento, durante los dos primeros periodos de su existencia, la marcha de la Filosofía escolástica fué autónoma e independiente de árabes y judíos, cuya influencia fué prácticamente nula en dichos periodos (recordemos que estos dos primeros periodos de Fray Zeferino, el *incipiente* y el de *incremento* cubren hasta Alberto Magno, comienzos del siglo XIII).

3. En las dos últimas etapas, de *perfección* y *decadencia*, los escritores árabes y judíos ejercieron alguna influencia en la filosofía y escritos de los escolásticos: «la influencia que resulta siempre que dos doctrinas o dos civilizaciones marchan la una al lado de la otra, o se ponen en contacto».

4. La influencia de los árabes, lejos de ser tan profunda como suponen sus admiradores, fué mucho menor que la ejercida por los judíos, no solo porque estos introdujeron los escritos árabes en las escuelas cristianas, sino principalmente porque

«el filósofo de la Edad Media que dejó huellas más sensibles y universales de su doctrina en la doctrina filosófica de los escolásticos, fué, a no dudarlo, Avicbrón, y hoy consta que Avicbrón fué un filósofo judío, por más que hasta hace pocos años fué tenido y citado como uno de los representantes de la Filosofía árabe» (HF,2,509).

En suma: la Filosofía escolástica cristiana es independiente de la Filosofía de los árabes por sus elementos internos, y hubiera podido marchar

a través de los siglos con y sin filosofía de los árabes, la cual sólo contribuyó al desenvolvimiento de aquella de una manera indirecta, ocasional y en sentido negativo: si las obras de Averroes no hubieran sido traducidas al latín y leídas en las universidades, no hubieran tenido que escribir algunas de sus obras ni Alberto Magno, ni Santo Tomás, ni Egidio Romano, ni Raimundo Lulio. Aún reconoce más Fray Zeferino:

«En este sentido, y solo en este sentido, puede admitirse que la Filosofía de los árabes contribuyó eficazmente a la constitución y desarrollo o marcha de la Filosofía escolástica, entendiéndose por esto a la ortodoxa, que es la que generalmente se sobreentiende cuando se habla de Filosofía escolástica».

Porque Fray Zeferino si que reconoce una influencia de la filosofía árabe en la filosofía escolástica, cuando se da este nombre al movimiento «heterodoxo y racionalista que se manifestó en el seno de la Filosofía escolástica o, mejor dicho, a su lado», movimiento racionalista y anticristiano cuyas corrientes atraviesan los siglos medios «de una manera más o menos vergonzante o disimulada» hasta verificar su aparición oficial y pública a la sombra del renacimiento: aquí si que se puede y debe hablar de averroísmo. Y carga Fray Zeferico contra Federico II por la protección que dispensó a judíos, árabes, «y en general a los incrédulos e indiferentes en religión», por ser quién contribuyó eficazmente a conservar, afirmar y propagar tal movimiento racionalista: Fray Zeferino ya no puede dejar de citar a Renan expresamente, el Renan vindicador de Averroes que había tenido siempre presente nuestro dominico, como referencia elíptica, en sus argumentaciones anteriores.

## **Crisis escolástica moderna**

### **Transición de la filosofía escolástica a la filosofía moderna**

#### **El Renacimiento**

El nervio de la *Historia de la Filosofía* del Cardenal González -más exactamente, de la Filosofía de esa Historia de la Filosofía, una filosofía que creemos debe enjuiciarse constantemente como una alternativa católica al proyecto de la Historia de la Filosofía de Hegel- es la consideración de la época medieval, a través sobre todo de la Escuela de Santo Tomás, como la época de la plenitud de la filosofía, la época en la que el pensamiento filosófico ha alcanzado su climax. Había que haber esperado hasta el siglo XIII para que la filosofía aristotélica madurase al calor del cristianismo, y, purificándose, permitiese el desenvolvimiento de una primera organización «científica» de la sabiduría. Pero esto no significa que la Historia de la Filosofía haya acabado, puesto que la Historia no puede confundirse con la mera exposición del sistema de la verdad (que nunca, por lo demás, está completado). La Historia es precisamente la Historia de los caminos que conducen a la verdad y por tanto también la historia de los caminos a través de los cuales la misma verdad alcanzada vuelve a perderse, a oscurecerse, y acaso a recuperarse, total o parcialmente. Por tanto, la Historia de la Filosofía no es la Historia de las novedades absolutas, y sólo desde este supuesto se comprende que pueda degenerar la verdad una vez alcanzada. Desde el momento en que la verdadera filosofía se considera, no como un sistema dado de una vez para siempre, sino como un sistema que ha tenido que hacerse, dependiendo de múltiples factores, y que por tanto puede también deshacerse total o parcialmente en manos de los hombres, se comprenderá que la Historia de la Filosofía pueda concebirse precisamente como el análisis de esos procesos de «hacerse y deshacerse» o re-hacerse de la verdadera filosofía, de la *philosophia perennis*. Por ello, el genuino interés del historiador no habrá que ponerlo tanto en el climax cuanto en los mecanismos que condujeron a él y en los mecanismos que pueden apartarnos de él. En las vías que pueden reconducirnos de nuevo a la verdad, incluyendo nuevos despliegues, nuevos problemas, deter-



minados por las nuevas circunstancias, y sin perjuicio del contenido perenne que antes se ha postulado. Con estas palabras creemos expresar, aunque libremente, la perspectiva desde la cual Fray Zeferino enfoca su *Historia de la Filosofía*. Y si esto es así, es el análisis del tratamiento que hace el Cardenal González de conceptos como el del «Renacimiento» aquello que puede aproximarnos al genuino significado de los conceptos generales abstractos que sobre el curso general de la filosofía hemos ofrecido. Ante todo, porque en estas ocasiones aparecerá en ejercicio la categoría misma de la «decadencia» o «degradación» de la filosofía. ¿Cómo es posible esta degradación o decadencia, cuáles son sus mecanismos externos, pero también los mecanismos internos, puesto que Fray Zeferino parece reconocer una verdadera dialéctica de la degradación a partir del propio desarrollo del sistema verdadero, por corrupción formalista de su propia perfección?. Pero también habrá que hablar de recuperación. Más aún, será la categoría de la recuperación o del renacimiento aquella categoría que servirá historiográficamente para interpretar episodios decisivos de la Historia de la Filosofía.

Ante todo, la categoría «cuasi biológica» de la decadencia, de la degradación. Fray Zeferino no duda en aceptar la necesidad de recurrir a esta categoría. No se trata, al parecer, de una mera invención de los críticos de la filosofía medieval, de una categoría de los «modernos». La degradación de la filosofía escolástica existió, aunque no es la única categoría. Concede que efectivamente la escolástica pudo llegar a anquilosarse: hay una escolástica que internamente se degrada, pero hay otra escolástica viva, que es capaz de asimilar lo nuevo, de remontar lo novedoso que parece superarla, de suerte que en una generación posterior, una vez que las posiciones se hayan decantado, podrá recuperarse el purismo y distinguir entre posiciones ortodoxas y heterodoxas (Fray Zeferino, por ejemplo, llega incluso a considerar a Juan de Santo Tomás como escolástico rígido, acaso fijándose en las posiciones excesivamente conservadoras que en filosofía natural -la cuestión sobre el principio de la inercia y el ímpetus, la cuestión sobre el geocentrismo y el heliocentrismo- mantuvo el confesor de Felipe IV).

Y, de esta manera, entiende Fray Zeferino el Renacimiento como el punto de partida, precisamente, y la forma general del movimiento filosófico que significa la transición de la filosofía escolástica a la moderna. Punto de partida pero no causa exclusiva: la filosofía que va a imperar en el siglo XVI debe sus caracteres además a otros grandes sucesos de la época, acontecimientos de los que enumera el Cardenal González hasta ocho: la invención de la imprenta, el descubrimiento del nuevo mundo, los viajes a la India, las luchas doctrinales provocadas por el protestantismo, la invasión creciente de los legistas y del poder civil contra la Iglesia, las tendencias secularizadoras y absolutistas de los gobiernos, las guerras político religiosas de la época y por último, una causa que muestra lo «moderno» del análisis que hace Fray Zeferino, la formación y preponderancia de la clase media. Confirmamos, desde luego, la importancia que da Fray Zeferino a la «historia externa» en su *Historia de la Filosofía*. Estas causas, unidas a la fascinación renaciente de la recuperación greco romana supusieron el predominio y victoria de la filosofía moderna sobre la escolástica.

«El espíritu humano, atraído por la belleza plástica de la forma griega, desdeñó la belleza ideal y moral de las artes cristianas; lisonjeado en su orgullo y en su afán de independencia por los predicadores del libre examen, fascinado y lleno de entusiasmo en presencia de los nombres, de los escritos y de los sistemas de los antiguos filósofos de la Grecia, marchó desatentado y como ebrio en todas direcciones, abandonando el terreno firme de la subordinación de la idea filosófico-racional a la idea cristiana, echando en olvido y hasta menospreciando aquella sobriedad científica de que tan brillantes ejemplos diera la Filosofía escolástica en sus grandes y nobles representantes» (HF,3,6).

Se queja Fray Zeferino de que el Renacimiento se levantara contra la filosofía escolástica en general, y no contra su decadencia. Que se apartara de ella en vez de intentar restituirla al buen camino, cayendo en curiosas reflexiones de historia ficción e introduciendo reflexiones históricas de cuño idealista:

«Si el espíritu humano, en vez de seguir en el orden filosófico la tendencia neopagana y racionalista del Renacimiento, hubiera restaurado la Filosofía escolástica, completándola y perfeccionándola, y en el orden religioso, en vez de recibir la influencia protestante con sus naturales frutos, el racionalismo y naturalismo, hubiera seguido desenvolviéndose y progresando bajo la influencia del Catolicismo, ¿cuál sería hoy el estado de la Europa? ¿Se hallaría, como se halla, agitada y conmovida por tan funestos presentimientos acerca de su porvenir? ¿Estaría tan amenazada y corroída por esas doctrinas y costumbres de sensualismo universal y por las corrientes ateo-socialistas? Problema es este que bien merece fijar la atención de los hombres que piensan, al menos de aquellos para quienes la Filosofía de la historia entraña algo más que la concepción determinista, y para quienes la historia de la humanidad es algo más que una rama de la física» (HF,3,7).

Fray Zeferino reconoce la dificultad de clasificar el resultado que la amalgama de tan variados elementos filosóficos renacientes produjo y ensaya una división en cuanto al contenido filosófico en diez escuelas o direcciones: platónica, aristotélica (con dos corrientes que llama aristotélico alejandrina y aristotélico averroista), antiaristotélica, físico naturalista, teosófico naturalista, independiente, filosófico política, protestante, escolástica (incluyendo los escolásticos rígidos y los restauradores) y escéptica. Al tratar estas escuelas se preocupa Fray Zeferino de incluir sobre todo autores españoles, en buena medida porque, como en particular ocurre en la escuela que llama independiente, prácticamente todos sus representantes son españoles. La división de Fray Zeferino es bastante parecida a otras clasificaciones de que se han servido para la filosofía renaciente otros autores, por ejemplo la del mismo Bouvier cuarenta años antes (comparando la clasificación de Bouvier y la de Fray Zeferino, aquel trata de los «nuevos estoicos», que no son considerados como una escuela aparte por éste, y éste incluye un grupo físico naturalista que no aparece en aquél). Sin embargo se distanciará bastante de esa división de Fray Zeferino, poco después, Menendez Pelayo en su «Inventario bibliográfico» de *La Ciencia Española* (3ª parte, 1888) utilizando un criterio más filosófico-literario (lo cual, por si mismo no tiene mayor

importancia). Pero como ocurrió que cuando Adolfo Bonilla San Martín preparó su *Plan* de una Historia de la Filosofía Española se dejó guiar más por la ordenación de Don Marcelino que por la de Fray Zeferino, y que aunque él dejó inacabado su proyecto otros lo continuaron puntualmente, ha resultado que la bibliografía sobre la filosofía española (Marcial Solana, quién ganó el concurso convocado para continuar fielmente el plan de Bonilla en el periodo correspondiente al siglo XVI) de esta época no suele seguir la ordenación zeferiniana, sino la menos precisa de Bonilla (en críticos, platónicos, peripatéticos, ecléticos, místicos y escolásticos).

### **La Escuela platónica**

La cantidad de información positiva que sobre los distintos autores incluye Fray Zeferino en el texto de su Historia de la Filosofía no es grande: más se preocupa por ofrecer interpretaciones y juicios sobre las doctrinas y los cursos biográficos respectivos: hace una historia más filosófica que filológica. En particular se fija sobre todo Fray Zeferino en la actitud que ante el cristianismo han mostrado los filósofos recordados, pudiéndose detectar una cierta tendencia a «cristianizar» aquellos de interpretación ambigua, llamando más la atención sobre los aspectos que favorecen una lectura interesada, cuando esta es posible. Así, al tratar de la escuela platónica renaciente y del que puede considerarse su iniciador, Jorge Gemisto, poco puede hacer con este «Plethon», quién se empeñaba en reemplazar la religión cristiana por el misticismo alejandrino neoplatónico; pero del Cardenal Besarion -y sorprende un poco el comentario de Fray Zeferino al hablar de un jerarca de la Iglesia, aunque fuera la Iglesia renaciente de vidriosa historia, que el dominico ignora con prudencia- ya se dice que continuó la línea de Gemisto con más moderación «y más puro sentido cristiano» y de Marsilio Ficino se afirma que no es exclusivista ni anticristiano, resaltando cómo defiende incluso algunas concepciones aristotélicas -rebatiendo además torcidas interpretaciones averroísticas- y «encamina sus esfuerzos a demostrar y poner de manifiesto la conformidad y armonía de la Filosofía platónica con la doctrina cristiana» (HF,3,13) (de nuevo, leyendo a Zeferino, da la impresión de que el fundador de la Academia fuera contemporáneo o posterior y discípulo del fundador de la Iglesia -como si se dijera de un

historiador de la ciencia, por ejemplo, que ‘encaminó sus esfuerzos a demostrar y poner de manifiesto la conformidad y armonía de las doctrinas de Newton con las tesis de Einstein’ -sin que con esto queramos entrar en la discusión entre Lakatos y Kuhn sobre el anacronismo histórico). Fray Zeferino, que no niega valor al Renacimiento restaurador de la filosofía, de las ciencias y de las artes antiguas, «como elemento parcial de progreso», menciona precisamente a Besarion y Ficino como ejemplos de que tal restauración «podía y debía llevarse a cabo sin renegar de la Iglesia Católica ni atacar sus instituciones». Y aunque de los otros platónicos de la época, por su adherencias cabalísticas y mágicas fuera más difícil sacar partido, se preocupará Fray Zeferino de resaltar que Pico de la Mirándola murió en la práctica de las virtudes cristianas o que «en su honor es justo recordar que (Reuchlin) se mantuvo firme y murió en la fe católica a pesar de las solicitudes de su sobrino Melachton y del propio Lutero».

### **Escuela aristotélica**

Mientras que al tratar de los platónicos del Renacimiento Fray Zeferino se muestra un tanto distante, preocupándose casi solo por la actitud que ellos mantenían hacia el cristianismo, cuando aborda la exposición de los aristotélicos se siente obligado a precisar que dicha escuela aristotélica renaciente «no representa la doctrina pura de Aristóteles», acusación de supuesta heterodoxia doctrinal que sólo quién se encuentra en una creída ortodoxia aristotélica puede atreverse a enunciar, convirtiéndose en intérprete de purezas y árbitro cualificado para determinar la norma. Frente a este aristotelismo «puro», el que había quedado determinado por el tomismo (obviando las diferencias internas a la escolástica, cuestiones, diríamos, de detalle), el aristotelismo renaciente se encuentra «amalgamado» (metáfora que gusta repetir el dominico) con elementos platónicos e «ideas personales» de los comentaristas, Alejandro de Afrodisias y Averroes o, para utilizar la expresión de Bloch, la «izquierda aristotélica». Así, «dejando a un lado la escuela aristotélico-escolástica» (Zeferino deja para el capítulo dedicado a la escolástica el estudio del aristotelismo «puro»), divide en tres grupos a los aristotélicos de este periodo: greco-aristotélicos, aristotélico-alejandrinos y aristotélico-averroistas. Los que llama greco-aristotélicos buscan directamente el Aristóteles primitivo, no comen-

tado, aunque cuando Fray Zeferino trata de Jorge Escolar (Scholaris, Gennadio) advierte que en realidad «su aristotelismo no es puro, sino que presenta bastante afinidad con el que entraña la Filosofía escolástica». Los greco-aristotélicos no son vistos con recelo por Fray Zeferino: de hecho Scholarius había traducido al griego a Santo Tomás y, en general combatieron a Gemisto y los platónicos (se sirve González de Jorge de Trebisonda para volver contra Plethon, al comentar cómo aquél atacaba a éste, «a quién acusa, no sin algún fundamento, de pervertir y desfigurar la religión cristiana y de pretender sustituirla con una especie de religión neoplatónico-pagana»). Para definir los aristotélicos que siguen a los comentaristas, se sirve Fray Zeferino de una cita de Ficino (en su prólogo a la versión de las *Enneadas* de Plotino). Entre los alejandrinos incluye al español Juan Ginés de Sepúlveda, en tanto que vertió al latín los libros metafísicos de Aristóteles con los comentarios de Alejandro de Afrodisias (es sabido que, en la cuestión de los indios, Sepúlveda se presentaba como aristotélico).

Más peligro tienen, desde el punto de vista de Fray Zeferino, y por las razones que ya quedaron apuntadas, los aristotélico-averroistas. De hecho, antes de tratar de estos seguidores del estagirita versión averroista, se extiende de nuevo González en una reexposición de las diferencias averroistas (frente a la «ortodoxia»), aquellas que en particular se refieren a la teoría de la unidad del entendimiento y que llegan a afectar, por hacerlas incompatibles, las doctrinas que sobre la inmortalidad del alma y la existencia de una futura vida con premios y castigos para las acciones de cada hombre tiene nuestro Cardenal y la Iglesia, que por eso, recuerda el asturiano, «siempre ha mirado con recelo y aversión el averroismo». Tiene interés resaltar estas prevenciones con los más afines ideológicamente (y por tanto, más peligrosos en potencia). De hecho es una curiosa constante, leyendo la exposición que Fray Zeferino hace de estos autores, la referencia a un arrepentimiento y como abjuración última del averroismo: Nicolás Vernias «al final de su vida admitió la inmortalidad de las almas particulares en el sentido de la filosofía cristiana», Alejandro Achillini «hizo reservas a favor de la inmortalidad del alma», Agustín Nifo «al final defendió la inmortalidad del alma». Como para justifi-

car que el papa Clemente VIII tuviese un médico averroista, Andrés Cesalpini, recuerda Fray Zeferino cómo el averroismo tuvo muchos partidarios en Italia hasta el siglo XVII. En su exposición del «desgraciado» Vanini, copia algunos párrafos de Cousin.

### **Antiaristotélicos**

La supuesta ortodoxia aristotélica escolástica provoca que Fray Zeferino no pueda menos de tomar partido al tratar de los antiaristotélicos (que además lo eran, en buena medida, en tanto que antiescolásticos): Nizzoli, Patrizzi, Pedro Ramus o Hermolao Barbaro, «modelo y patriarca de esa nube de escritores rutinarios que en los siglos siguientes declamaban a diestro y siniestro contra los escolásticos y su Filosofía, que ni habían leído, ni se hallaban en estado de comprender y apreciar». Tiene interés señalar el énfasis que hace el Cardenal asturiano al descalificar como filósofos a Erasmo («aunque excelente filólogo y humanista, carecía de sentido filosófico y poseía escasos conocimientos en esta ciencia») y a Lorenzo Valla («que merece figurar entre los humanistas y críticos más bien que entre los filósofos»), aunque los haga figurar como antiaristotélicos, con lo que no da mayor importancia filosófica a sus críticas y, de paso, ofrecer un carácter «literario», de ensayistas, a las polémicas renacentes (no exento de agresividad y violencias, de las que ofrece muestras en forma de calificativos injuriosos usados en sus escritos por Valla).

### **Escuela físico naturalista**

Fray Zeferino, que escribe en unos años en los que de nuevo estaba agudizándose la conflictiva relación entre la ciencia y la religión (y aunque hable como filósofo, lo hace como filósofo cristiano), ejerce de adelantado de un armonismo que, cien años después, en el colmo de los divertidos anacronismos que nos está tocando vivir, incluso vindicará, desde Roma, a Galileo. Al tratar de la que llama escuela físico-naturalista, como si fuera un naturalista sociólogo, comienza con esta observación:

«La fermentación producida por el Renacimiento comunicó a algunos espíritus cierta tendencia físico-naturalista, o sea a la investigación y estudio de la naturaleza. Esta dirección, sin formar escuela propiamente filosófica, influyó en la Filosofía y en sus tendencias y manifestaciones durante esta época que venimos historiando. Ni podía suceder de otra manera, dadas las relaciones y enlace que existen y existieron en todo tiempo entre las ciencias físicas y naturales y la Filosofía propiamente dicha» (HF,3,44).

Y para demostrar que esta «fermentación» no era ajena a los hombres de la Iglesia, trata en primer lugar del «cardenal Nicolas de Cusa» y del «canónigo Nicolás Copérnico». En esta línea se cuida Fray Zeferino de advertir como «a pesar de que contenía una doctrina que debía chocar sobremanera por su oposición a la generalmente recibida, la obra de Copérnico no encontró obstáculos, sino más bien apoyo y protección por parte de la Iglesia y del mismo Sumo Pontífice, que aceptó su dedicatoria». Y es que Copérnico presentó sus revolucionarias teorías con sobriedad científica y «moderación cristiana»: incluso, prosigue Fray Zeferino escribiendo, si Galileo hubiera imitado tal moderación y sobriedad, «es muy probable» que habría evitado el ruido de su causa y la reprobación de sus ideas (aunque nuestro dominico, para no verse comprometido en su alabanza metodológica al «canónigo» Copérnico, se preocupa por matizar las conjeturas de Humboldt basadas en Gassendi, indignado por el odio que sienten algunos espíritus contra la Iglesia de Jesucristo en sus relaciones con la ciencia y a los que parece «como imposible que (algún genio) haya sido verdadero genio y verdadero sabio a la sombra de la Iglesia, bajo su protección y sin contradecir su doctrina y sus derechos»).

Trata Fray Zeferino con cierto detenimiento las tesis de Telesio y menciona más por encima a Galileo y Kepler. De hecho Galileo y Kepler le sirven al asturiano para desenterrar el hacha de las guerras de religión de aquella época, emitir interesantes juicios históricos no menos interesados y, de resultas, casi declararse kepleriano:



«Creemos oportuno recordar a los enemigos y detractores de la Iglesia que nos hablan a todas horas de las persecuciones de Galileo, que mientras este pasó su vida y murió rico, considerado y protegido por Príncipes, duques de Toscana, por Obispos, Cardenales y Papas, el legislador de los cielos, que valía tanto o más que Galileo, pasó su vida en pobreza y murió casi en la indigencia y la miseria. Añádase a esto que los escasos recursos con que atendió a su subsistencia, no los debió a sus correligionarios los protestantes, sino al emperador Rodolfo, que era católico. ¿Por qué tanta compasión y lástima en favor de Galileo, y tanta irritación contra sus perseguidores o jueces, y ninguna en favor de Kepler y contra los que le dejaron morir en la indigencia?. La respuesta es muy sencilla: se reduce a una palabra que entraña todo un sistema: los que persiguieron y juzgaron a Galileo eran católicos; los que maltrataron a Kepler y le dejaron vivir y morir en la indigencia, eran protestantes» (HF,3,49).

Pero el más nutrido grupo de representantes de esta escuela físico-naturalista que distingue el dominico son españoles. Laguna, Huarte y Servet, «por más que sus tendencias y direcciones teológicas sean diferentes». De Laguna parece haber manejado directamente su versión anotada de Dioscorides y alaba su acendrado catolicismo, a pesar de haber estado este médico en contacto, por sus viajes, con el protestantismo. De tratado «frenológico» es calificado el *Examen de ingenios*, del que llama la atención al Cardenal González, pues lo transcribe, el punto «curioso y no del todo infundado» en el que Huarte afirma que están reñidas en un mismo sujeto la facilidad de palabra y la profundidad en la ciencia. Al mencionar a Servet vuelve a cargar contra los racionalistas que declaman contra la Inquisición y se olvidan del crimen que con el aragonés cometió Calvino, por haber puesto en práctica el principio fundamental del Protestantismo, es decir, comentar con distinto sentido la Biblia (apunta Fray Zeferino, no sin razón, que «al menos la Inquisición tenía más derecho para castigar, desde el punto de vista de la infalibilidad dogmática de la Iglesia, que no Calvino y demas protestantes»). Servet es visto como defensor de un panteísmo vago e indeciso, un panteísmo emanatista.

Los otros dos españoles que incluye en este grupo físico naturalista son Gómez Pereira y Sabuco. A Gómez Pereira, Fray Zeferino le llama

Jorge. Parece que leyó la «Antoniana Margarita» pues, sobre citar un párrafo de la obra, afirma que es «libro por muchos citado, pero por pocos leído». Recoge cómo algunas doctrinas del de Medina fueron reproducidas, si no plagiadas, por Descartes, Locke, y otros, sin cuidarse de citar al español. La *Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre* dice el dominico que llama más la atención por la condición de su autor que por su mérito intrínseco, pues no podía dejar de pensar en Oliva Sabuco como autora del libro de su padre (faltaban pocos años para que el curioso episodio quedara definitivamente aclarado, con los documentos publicados en 1903 por el registrador de la propiedad de Alcaraz don José Marco Hidalgo, aunque algún iluminado quiera mantener hoy día lo contrario -nos referimos a la imprentable edición de la obra de Sabuco perpretada por Atilano Martínez Tomé en Editora Nacional, Madrid 1981) e incluso rechazar la opinión contraria («sospecharon algunos que la obra no salió de la pluma de una mujer, sospecha que carece de sólido fundamento») que en su época tenía más bases misogónicas que documentales. De cualquier modo, renuncia el dominico a resumir la doctrina de Sabuco en tanto que, sostiene, pertenece más a la historia de las ciencias físicas y médicas que a la filosófica.

### **Escuela teosófico naturalista**

Sorprende un tanto que Fray Zeferino, puntilloso a la hora de diferenciar qué debe ser considerado y no como filosofía, incluya en su historia de la filosofía renaciente un apartado dedicado a una escuela teosófico naturalista, que se caracterizaría por una amalgama de ideas pertenecientes a la magia natural, la alquimia, la astrología, la teurgia y la cábala, observaciones físicas y experimentos químicos con ideas más o menos filosóficas. Lo más probable es que buscarse, con el comentario a los personajes que incluye en este grupo, mostrar hasta que punto de locura e irracionalidad pudo llegarse al mezclar libremente saberes más o menos heterodoxos. Así, Paracelso, «llevado de su extremada jactancia y pedantería», que se glorificaba de recibir de Dios directamente sus conocimientos y que afirmaba poseer un remedio para alargar la vida de los hombres por espacio de siglos, pero que no pudo evitar morir a los cuarenta y ocho años, habría hecho alguna observación útil a la química y a la medicina. De Cardano, que se

«gloriaba de tener visiones y revelaciones divinas, entrevistas con Dios y con los emonios, y conversaciones con los ángeles», salva también algunas ideas y observaciones útiles en medio de extravagancias y errores, aunque «no tuvo reparo en sacar el horóscopo de Jesucristo». De Van Helmont destaca que murió como buen católico después de haberse retractado de algunos errores contenidos en sus obras. Por último, de Santiago Boehm destaca su explicación de la creación o processus de las cosas, como «precursor lejano del gran movimiento panteísta que en tiempos posteriores apareció en la Filosofía germánica», con lo que aprovecha nuestro dominico para, buscando precedentes tan pintorescos, descalificar al enemigo filosófico posterior.

### **La escuela independiente**

Incluye Fray Zeferino entre los independientes a aquellos autores que mantienen una cierta independencia en su pensar, sin dar especial preferencia a Platón o Aristóteles, aunque conservando «el fondo esencial de la Filosofía escolástico-cristiana, la cual lleva en su seno la perennis philosophia de la humanidad». Los principales representantes de esta escuela son españoles. Incluye nuestro dominico en ella, entre otros, a Vives, Fox, Vallés y Cardoso.

De Vives se queja Fray Zeferino de la supuesta injusticia en la que habría incurrido al no hacer suficientes distinguos en sus críticas globales a la escolástica. Como no podía ser menos, «algo más justa» es la crítica que hace Vives de Averroes. De cualquier modo, salva Fray Zeferino al Vives filósofo, menos exagerado que el Vives crítico, porque, dice, su filosofía es la misma en el fondo que la de Santo Tomás, salvo tres puntos en los que parece disiente del Angélico (pues Vives rechazaría implícitamente la teoría del entendimiento agente y posible -pues no lo menciona al hablar de las facultades y funciones del alma racional-, confundiría la memoria sensitiva con la intelectual y propendería a una concepción del alma humana de tipo platónico). En su exposición de Vives sigue Fray Zeferino los comentarios de Melchor Cano. El mérito de Vives como filósofo, de cual-

quier modo, consistiría en haber contribuido a la restauración de la Filosofía cristiana. En el terreno no filosófico es presentado Vives como precedente de Bacon y Descartes (siguiendo la opinión, que se cita, de Lange).

En Fox Morcillo distingue también Fray Zeferino entre el elegante filósofo del Renacimiento (que, a pesar de su pretendida independencia es visto como algo filoplatónico) y el filósofo cristiano que en el fondo coincide con la doctrina de Santo Tomás, «aún en cuestiones de importancia secundaria».

A Vallés le considera Fray Zeferino antes filósofo que médico. De Vallés, que como Fox pretendería ser imparcial entre Platón y Aristóteles, llama la atención sobre su tendencia más proaristotélica. Como no podía ser menos, en el armonismo expositor de que hace gala Fray Zeferino, también el fondo de la doctrina de Vallés coincide con la escolástica cristiana de Santo Tomás. Se nota el interés que «el divino» causó en el dominico, sobre todo por la recuperación que del médico de Felipe II podía hacer para cuestiones de actualidad en la época en la que escribía su historia (y que hoy mismo no dejan de suponer buena parte de los problemas prácticos abiertos). De la doctrina de Vallés, de quien cita párrafos en latín (lo cual hace suponer que el dominico se enfrentó directamente con *De iis, ... sive de Sacra Philosophia*), destaca: que enseñó que la animación del feto era directa e inmediata por el alma racional creada e infundida por Dios en el cuerpo; que la Fisionomía (que el Cardenal González se cuida de identificar: «o sea, lo que hoy se llama Frenología») no es cosa del todo vana e infundada, pero no debe olvidar sus limitaciones y reservas en lo que tiene que ver con la gracia y los auxilios divinos; que la diferencia propia y constitutiva del hombre no es la racionalidad, sino la capacidad para adquirir sabiduría, pues los brutos discurren y raciocinan también sobre cosas sensibles y perecederas y no eternas y universales como el hombre. Fray Zeferino defiende también a Vallés de la atribución de escepticismo que le daba Gumersindo Laverde en los *Estudios críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública* (Lugo, 1868).

Incluye Fray Zeferino también entre el grupo de los filósofos del renacimiento calificados como independientes a Isaac Cardoso (aunque escribió en el siglo XVII), a Fernán Pérez de Oliva, Pedro Juan Nuñez, Alejo Venegas y Jerónimo de Urrea.

### **Escuela filosófico política**

Como durante el Renacimiento «o digamos el entusiasmo general por la antigüedad», hubo también partidarios de la política y el derecho que calcularon de los modelos antiguos, sobre todo de la *República* de Platón, abre Fray Zeferino una escuela filosófico política en la que incluye a tales autores: Maquiavelo, Tomas Moro, Bodin, Grocio y, en España, Molina, Mariana, el portugués Osorio, Quevedo, Saavedra Fajardo, &c. Es curiosa la ambivalencia con la que se refiere al martir inglés autor de Utopía: este libro, calcado sobre la República de Platón, «sienta las bases o al menos deja la puerta abierta a las teorías comunistas», dice Fray Zeferino, aunque con ciertas restricciones y reservas exigidas por el espíritu cristiano, que se confirman con la muerte del autor en el cadalso en defensa del Catolicismo aunque «de todos modos, es cierto que el comunismo, o al menos la abolición de la propiedad individual, constituye parte integrante de su ideal político» (y cita nuestro dominico al inglés de una edición en francés). El «comunista» Moro, el mismo año en que apareció la segunda edición de la *Historia de la Filosofía* de Fray Zeferino, el 9 de diciembre de aquel año de 1886, fué beatificado por León XIII, seguramente en el contexto de la estrategia por ganarse conversos de la Iglesia anglicana (que siguieran el ejemplo entonces en boca de todos del Cardenal Newman) reivindicando beatos y santos en la pérvida Albión (recordemos la curioso edición del *De communione rerum, ad germanos inferiores* de Vives, realizada en 1937 -II Año Triunfal- por el Dr. Oliveros, con el singular título de *Humanismo frente a Comunismo. El primer libro anticomunista publicado en el Mundo, obra de un pensador español, el universalmente célebre humanista Juan Luis Vives, nacido bajo el signo Imperial del Yugo y las Flechas el mismo año en que España descubrió el Nuevo Mundo*).

## **La filosofía y el protestantismo**

Como no podía ser de otra manera, Fray Zeferino se mantiene en la posición antípoda de Hegel, para quién Lutero es el liberador de la filosofía del yugo medieval (*Lecciones de Filosofía de la Historia*, loc.cit.). El protestantismo es contemplado por el Cardenal asturiano como todo lo contrario, y lejos de concederle el significado de una revolución, lejos de reconocerle novedad, lo entiende como un eslabón más de la corriente franciscana decadente enfrentada con el tomismo.

No se puede exigir objetividad en el juicio a un escritor católico tan significado como Fray Zeferino al tratar de la filosofía y el protestantismo. Pero no por eso es menos interesante la reducción que ejercita al interpretar estas corrientes. Al nominalismo occamista antipapal y anticristiano de Lutero, que aborrecía de la escolástica no sus defectos sino su espíritu católico, y era declarado antifilósofo, «afortunadamente para la pretendida Reforma», le sucedió Melanchton, quién dió preferencia a la filosofía de Aristóteles (aunque, advierte Fray Zeferino, lo hizo en parte debido al estado militante del protestantismo y a las necesidades de su oplémica religiosa, más que a razones internamente filosóficas). Se preocupa por subrayar Fray Zeferino las influencias occamico-nominalistas que, de cualquier modo, tuvo Melanchton y que habrían subsistido en toda la filosofía alemana protestante hasta Leibniz.

De cualquier modo, no le falta razón al dominico en la crítica que hace a los racionalistas que enumeran a Lutero entre sus progenitores, toda vez que el padre del protestantismo negaba todavía más la capacidad especulativa de la razón humana.

## **La filosofía escolástica durante la época de transición**

Fray Zeferino no habla de la filosofía escolástica durante el Renacimiento, sino durante la «época de transición» (entre la segunda época o «filosofía cristiana» y la tercera época, la de la «filosofía moderna»). Época de transición o de crisis escolástico moderna que coincide con el Renacimiento:

«Desgraciadamente para la Filosofía escolástica, el postrer periodo de su movimiento descendente coincidió con el primer periodo del movimiento ascendente del Renacimiento, y los humanistas, y los eruditos, y los filósofos neopaganos, y los académicos renacientes con sus extrañas Academias y denominaciones, hallaron franco y expedito paso para atacar y oprimir a la primera, ora tomando ocasión de sus vicios y defectos, ora también a causa de la impotencia y debilidad de sus representantes a la sazón, de algunos de los cuales pudiera decirse que sólo manejaban en su defensa largas cañas, arundines longas, como decía Melchor Cano de ciertos teólogos de su tiempo» (FH, 3, 104-105).

Las causas de esta decadencia escolástica ya habían sido analizadas antes por Fray Zeferino, como vimos, y simplemente vuelve a recordar ahora que el cancer se llamaba «nominalismo occamista». Se apoya en los diagnósticos que habían hecho Melchor Cano para describir la situación (hace sonreír el asombro del gran teólogo ante algunos que en Italia, dice, hacían más caso de las opiniones de Averroes, Aristóteles o Platón que de las de San Pedro, San Pablo o el mismo Jesucristo; asombro que se hace indignación cuando censura a las mismas altas dignidades de la Iglesia que, lejos de enseñar la doctrina bíblica, se fijan en los Cicerones, Platones y Aristóteles).

Distingue Fray Zeferino dos direcciones diferentes en el seno de la Filosofía escolástica de este periodo: los rígidos (que se obstinaron en defender y practicar los métodos viciosos y los procedimientos defectuosos que habían originado la decadencia) y los restauradores (que enseñaron y hasta desarrollaron la filosofía escolástica evitando los principales vicios que sus enemigos le echaba en cara). Tiene interés llamar la atención sobre los adjetivos utilizados por Fray Zeferino para designar estos dos grandes grupos, sobre todo comparándolos con los términos equivalentes de los que se han servido otros historiadores. Por ejemplo Marcial Solana (*Historia de la Filosofía Española. Renacimiento. Siglo XVI*, Madrid 1941 -pero premiada por la Asociación para el Progreso de las Ciencias antes de la Guerra-, 3 vols.) en el primer tercio de este siglo, hace una distinción similar al tratar de los escolásticos españoles del siglo XVI, los que dice «decadentes» y los «reformados». Fray Zeferino mide mejor sus calificativos

que lo hace Solana: rívido tiene un matiz menos grave que decadente (los rívidos lo habrían sido por mantenerse en una situación decaída que no se niega, pero no habrían sido ellos mismos decadentes) y restaurador está mucho más en línea con una tradición que permanece y se recupera y no hay que volver a formar, a reformar (que es palabra que además, desde que se habla de una contrareforma, debería destinarse sólo a designar a los protestantes). En línea con lo dicho, cuando nuestro dominico precisa que esta clasificación no puede ser exacta ni rigurosa, pues es más una escala con muchos grados, se sirve de un sinónimo para referirse a la restauración escolástica de la que habla que abunda en el sentido que hemos señalado: habla de escolástico «regenerador» (que sobre el restaurador tiene el matiz de la repetida generación, pero no el del reformador), término este el de «regenerador» que guarda más parecido, además, con el de «renacimiento».

Esta distinción que utiliza Fray Zeferino para tratar de analizar la situación histórica es típicamente ideológica (interesada): él mismo reconoce que no es rigurosa. Pero quizá por esto mismo manifiesta, mejor que otras, la idea que Fray Zeferino tenía sobre lo que fuera la filosofía escolástica. Pudiera sorprender que Fray Zeferino no utilice una distinción, por ejemplo, entre ortodoxos y heterodoxos, que le hubiera llevado a considerar a los rívidos como ortodoxos, pero que al mismo tiempo le hubiera empujado a una actitud de fidelidad ante fórmulas tomistas medievales y a subestimar el valor de la filosofía cristiana, dispuesta a asimilar los resultados de la ciencia moderna; esto mismo suponía la simpatía de Fray Zeferino, como hemos visto, por una evolución homogénea de la filosofía perenne, incompatible con cualquier rigorismo. Al mismo tiempo, su sentido histórico y racionalista tenía que conceder bastante a los argumentos de sus contemporáneos (Draper, &c.), identificados en gran medida con los humanistas y científicos del siglo XVI que atacaban a la escolástica, pues un hombre como Fray Zeferino difícilmente podía explicar esos ataques como puramente gratuitos. El mejor expediente a su alcance, según esto, sería distinguir en la propia escolástica y, de este modo, hurtar a sus críticos el cuerpo: lo que estos criticaban era la escolástica rívida, pero la escolástica regeneradora estaba siempre viva. De donde recíprocamente se puede esperar la tendencia de Fray Zeferino, similar a la que hemos observado de «cristianizar» a pensadores paganos, a hacer aristotélico tomistas ortodoxos



incluso a aquellos autores que desde otros puntos de vista no lo son tanto. Nos referimos principalmente al caso de Suarez, por un lado, a quién Fray Zeferino considera como principal modelo de tomista restaurado y a Juan de Santo Tomás, por otro, a quién Fray Zeferino incluye entre los escolásticos rígidos. Y citamos estos dos casos dado que para una generación de historiadores tomistas posteriores a Fray Zeferino, y con un planteamiento de relaciones entre filosofía escolástica y ciencia distinto (un planteamiento que tiende a subrayar la autonomía prácticamente total de la filosofía como ciencia metafísica), la valoración de estos dos autores es justamente la inversa. Basta ver como entiende a Juan de Santo Tomás o como valora a Suarez el padre Gallus Manser O.P. (*La esencia del tomismo*, trad. esp. de Valentín García Yebra, CSIC, Madrid 1947).

Fray Zeferino incluye entre los escolásticos rígidos a los autores de los *Cursus philosophicus*, *Institutiones summularum* y *Philosophia scholastica* que se publicaron en los siglos XVI, XVII e incluso XVIII (bién a cargo de los carmelitas complutenses, de los jesuitas conimbricenses o de los dominicos de Alcalá). Incluso considera entre los rígidos a autores como Juan de Santo Tomás o Francisco de Silvestris, el Ferrariense, a pesar de las señales de restauración que dice se detectan en sus escritos.

Los principales representantes del movimiento restaurador de la escolástica habrían sido, según la importancia que les atribuye nuestro dominico, el cardenal Cayetano, Javelli, Vitoria, Soto, Cano, Cardillo de Villalpando, Vázquez, Arriaga y Suarez (en un segundo plano cita a otros varios, como los jesuitas Molina, Fonseca, Oviedo, el secular Ciruelo -a quién, por cierto, el ya mencionado Marcial Solana incluye entre los decadentes-, &c.). Como escritor apologético, dentro de este grupo, destaca la figura de Savonarola y como exegeta la de Arias Montano. Como dato indicativo de la importancia relativa que concede Fray Zeferino a los representantes de ambos «géneros» de escolásticos, digamos que se despacha a los «rígidos» en dos páginas, mientras que dedica cerca de cuarenta a los «restauradores».

Llamemos la atención sobre la tendencia que creemos se puede detectar en el dominico asturiano a restar importancia al jesuita granadino Suárez: niega que pueda hablarse, en filosofía, de un suarismo (salvo que quienes usen el término se refieran no a la filosofía de Suarez sino a las diferencias con Santo Tomás que desarrollaron algunos jesuitas posteriores) puesto que, afirma Fray Zeferino reduciendo la importancia de Suarez, éste no hizo más que seguir al de Aquino:

«La Filosofía de Suárez coincide con la escolástica, o, mejor dicho, es la Filosofía de Santo Tomás, a quien cita y sigue en cada página de sus obras filosóficas. Si se exceptúan las cuestiones relativas a la distinción real entre la esencia y la existencia, al conocimiento intelectual de los singulares y al modo de explicar el concurso divino en la acción de las criaturas, apenas se encuentran problemas de alguna importancia en que se aparte de la doctrina de Santo Tomás» (HF,3,145).

Como se puede observar, nuestro historiador, consciente de los puntos principales de diferencia entre Santo Tomás y Suárez, los evita, reconociéndolos como excepción: Santo Tomás distingue entre Potencia y Acto (esencia y existencia) -y sólo el Acto puro, Dios, es Acto sin potencia- mientras que Suárez sólo exige como principio de individuación la existencia (cf. el libro del P. Manser, antes citado).

Pero si Fray Zeferino, en plena dialéctica inconsciente entre dominicos y jesuitas, tiende a restar originalidad a Suárez, que no sería, según lo entiende, más que un adaptador de Santo Tomás, en absoluto le quita importancia: precisamente se la concede por esa interpretada fidelidad tomista:

«Suárez es acaso, despues de Santo Tomás, el filósofo más escolástico de los escolásticos, el representante más genuino de la Filosofía escolástica, como evolución intelectual concreta del espíritu humano. Su concepción filosófica es la más completa, la mas universal y solida, si se exceptúa la de Santo Tomás, que le sirve de punto de partida, de base y de norma», «En metafísica, como en teodicea, en moral como en psicología, Suárez

marcha generalmente en pos del Doctor Angélico, cuyas ideas expone, comenta y desenvuelve con lucidez notable», «Suárez no hace otra cosa que reproducir, afirmar y desenvolver la doctrina de Santo Tomás, acomodándola al lenguaje de su tiempo y a los errores que pudieran sobrevenir, como en efecto sobrevinieron».

Como es fácil deducir, parece como si, al margen de lo que hemos dicho anteriormente, quisiera Fray Zeferino hacer mérito de las constantes protestas de Suarez de seguir a Santo Tomás.

### **Movimiento escéptico**

Por último trata Fray Zeferino del «movimiento» escéptico, décima escuela de las que distingue en el Renacimiento. Menciona como formando parte de este movimiento, entre los del siglo XVI, a Montaigne, Charron, Le Vayer y Francisco Sánchez con mayor detenimiento (le califica tanto de filósofo bracarense como de filósofo español, consumando el imperialismo de nuestra historia de la filosofía nacional sobre una de las mayores glorias de la historia filosófica del país vecino), y entre los de la siguiente centuria a Hirnhaym, Glanvill, Huet y Bayle.

### **Ojeada retrospectiva sobre el Renacimiento**

Fray Zeferino, al hacer balance sobre lo que significó, desde una perspectiva histórico filosófica, el Renacimiento, reconoce dos aspectos positivos (la reaparición de la literatura antigua y los grandes descubrimientos y progresos de las ciencias físicas y naturales) y uno negativo, verdadero virus o defecto de este periodo, es decir, la hostilidad contra la Iglesia. El resultado de esta concurrencia de factores le lleva a emitir una conclusión que no puede dejar lugar a dudas en cuanto al sentido de la valoración que le merece dicha época a nuestro Cardenal: «el Renacimiento no merece las simpatías ni la aprobación del católico, ni del hombre imparcial y de sano criterio, porque en este concepto, fué un mal grande, origen de males mayores» (HF,3,160). El Renacimiento, en filosofía, es comparado por el do-

minico asturiano con la filosofía patristica, en tanto que esta habría sido prólogo de la Filosofía escolástica y aquel lo habría sido de la Filosofía moderna, que en este sentido, en tanto desarrollo de los gérmenes renacientes, estaba tocada en su origen por tendencias racionalistas y un espíritu anticristiano y antieclesiástico.

El Cardenal González no niega que hubiera Renacimiento en España, pero sí afirma que en nuestro país revistió caracteres únicos, pues fué la única nación donde en medio del espíritu renaciente se conservó el espíritu católico. Es más, le sirve España como ejemplo y demostración práctica de cómo podría haberse desarrollado el Renacimiento en otras naciones, sin aquel virus anticristiano. Lo que hay que poner en duda es, evidentemente, la posibilidad misma de equiparar el renacimiento italiano con el español (de otro modo, un renacimiento santificado, como hubiera aceptado Fray Zeferino, no hubiera sido renacimiento, y sólo por una suerte de analogía se puede hablar de verdadero renacimiento en España).

Concluye Fray Zeferino afirmando que aunque en el Renacimiento se puede hablar de filósofos en realidad no se puede decir que tuvieran una filosofía original: «Hay filósofos del Renacimiento, pero en rigor no hay una Filosofía del Renacimiento» (dejando aparte la escolástica cristiana, único sistema filosófico que se habría mantenido durante esos años).

### Tercera época de la filosofía: la filosofía moderna

Nos atreveríamos a afirmar que la concepción que el Cardenal González ofrece del curso del desenvolvimiento de la filosofía tiene un componente dialéctico *sui generis* (asemejable, hemos dicho, al de los organismos biológicos) indiscutible. Dado que, supuesta la plenitud de la conciencia filosófica en la época de Santo Tomás, resulta ser el propio desarrollo interno de esta filosofía (que, por tanto, ya debiera tener por sí misma una estructura dialéctica, es decir, el tomismo habría que verlo como organismo que se desenvuelve por oposición al averroísmo, al nominalismo o al materialismo) aquel que conduce a la decadencia. En cierto modo cabría decir que la *decadencia* se produce por una recombinación (favorecida por circunstancias externas, sin duda) de los mismos componentes que determinaron el estado de plenitud (o que pueden volver a determinarlos): los elementos que estaban integrados, sometidos, sujetos, criticados mutuamente -sin que por ello perdiesen su necesidad propia- se rebelan, se desatan, crecen en desmesura. La «decadencia», tal como la trata Fray Zeferino, se parece así a una crisis, a una enfermedad y, como la enfermedad, hay que verla rondando siempre cerca de la salud. También por ello, la salud podrá recuperarse de nuevo, aunque haya que partir necesariamente del organismo enfermo. Eventualmente además este organismo viviente que ha recuperado su salud, por sí o por sus hijos, podrá alcanzar un vigor aún mayor que el de sus antecesores. Dentro de la perennidad del sistema cabe hablar de progreso. Pero en todo caso, habrá que tener en cuenta que la Historia no es solo la historia del progreso hacia la verdad, sino también la historia de su conservación y la de las desviaciones de la verdad, del error y de la oscuridad. Estas frases constituyen a nuestro juicio un modo válido para describir la «dialéctica» de la Historia de la Filosofía que el Cardenal González parece estar utilizando continuamente. Una dialéctica que, hay que reconocerlo, sin perjuicio del dogmatismo que lleva implícito, y del partidismo que significa, sin duda, la adopción de los criterios de salud y enfermedad, le permite una amplia «capacidad de maniobra» para interpretar el decurso de las escuelas o de las individualidades filosóficas, una notable flexibilidad en los juicios, valoraciones y matizaciones, así como una poderosa capacidad para salvar o recuperar, en muchos aspectos, contenidos de las mismas escuelas o individuos que condena. La perspectiva del

Cardenal González ante la filosofía moderna no es pues, en modo alguno, la del nostálgico que se lamenta del paraíso medieval perdido: es más bien, como venimos diciendo, la del naturalista que se alegra de comprobar los gérmenes de salud que encuentre en cualquier organismo donde quiera que se halle. En este sentido podríamos aventurar la fórmula según la cual la Historia de la Filosofía, según la hace el Cardenal González, se aproxima notablemente a una Historia de la Salud (o de la enfermedad) no ya del cuerpo, sino del espíritu humano: una historia que tendrá a mano los recursos tanto de la «fisiología», como los de la «epidemiología». La clave residirá en el acierto de los «diagnósticos».

Pues bien, la «Filosofía moderna» representa la tercera época histórica de la filosofía, según el esquema de Fray Zeferino, tras la filosofía pagana y la filosofía cristiana (con los correspondientes periodos de transición de la Patrística y el Renacimiento) y sobre todo, una época de «enfermedad». El dominico asturiano es muy claro a la hora de «diagnosticar» la enfermedad, de explicar, tanto el decaimiento final de la escolástica como el origen de la filosofía moderna. El virus responsable no podía ser otro que el Doctor Singular e Invencible, el franciscano Guillermo de Occam, que es tachado por Fray Zeferino de «libre pensador»; virus que se propagaría a la escuela nominalista «occamica» heredera del heterodoxo fundador.

De resultas de la unión entre el pensamiento racionalista incubado por esa escuela escéptico-nominalista con los aires renacientes se habría llegado a la nueva situación, que caracteriza nuestro autor por el protestantismo en el terreno religioso, el absolutismo (avasallador de la libertad eclesiástica) en el político y el racionalismo en la filosofía. Así pues sería este racionalismo la nota característica de la filosofía moderna (en sus tres vertientes de positivismo empírico -que representa Bacon-, criticismo -iniciado por Campanella- y panteísmo -caracterizado por Bruno-; tres vertientes que Descartes contendría en conjunto):

«En el fondo del protestantismo, y en el fondo del absolutismo absorbente, y en el fondo del separatismo filosófico-teológico del siglo XVI, lo

mismo que en el fondo del deísmo y del Dios-Estado, y del positivismo materialista de nuestra época, palpita la idea racionalista, palpita la concepción del racionalismo que diviniza y proclama autónoma a la razón humana, como si no existiera sobre ella y antes que ella una razón divina; que da por supuesto, sin cuidarse de probarlo, que Dios no puede revelar al hombre alguna verdad superior a las que éste puede alcanzar con sus propias fuerzas; que convierte a la razón del hombre en principio y norma, en medida absoluta de la verdad» (HF,3,167).

Como puede observarse, Fray Zeferino incorpora en este párrafo, juicios históricos de Ventura, Maret, Donoso, &c.

Aceptado por Fray Zeferino que el racionalismo es el fundamento de la filosofía moderna, y puesto que su concepción de la historia de las manifestaciones del «espíritu humano en el orden filosófico» es progresiva, plantea la cuestión de si era entonces necesario para la restauración y progreso de la Filosofía haber llegado a los límites «separatistas» de la filosofía moderna, como un momento necesario del proceso en su conjunto. La respuesta es negativa. Según el cardenal asturiano la filosofía podría haber progresado sin necesidad de tales extremos racionalistas, como lo demuestran, argumenta Fray Zeferino, los nombres de Campanella, Pascal, Malebranche, Rosmini, Gioberti «y hasta relativamente los de Descartes y Reid, no menos que el nombre inmortal de Leibnitz, que escribió sobre la conformidad entre la fé y la razón», que pudieron ensanchar los horizontes de la Filosofía «marchando de acuerdo y hasta recibiendo lecciones y dirección de la palabra divina».

Pero con esto no está abogando Fray Zeferino por una especie de inmovilismo dogmático: tampoco la filosofía debía permanecer estacionaria sin salir de los moldes de la ciencia patristica y de la filosofía escolástica:

«que los siglos no pasan en vano sobre los hombres y los pueblos, y el movimiento continuo de la historia entraña en su seno y arroja sin cesar al mundo nuevas ideas y nuevos problemas para la Filosofía, como entraña y arroja nuevos problemas para las ciencias físicas y naturales, para las cien-

cias sociales y políticas. Sin salir de la esfera cristiana, y sobre la anchurosa base filosófica, representada por los trabajos de San Agustín y Santo Tomás, pudiera haberse levantado muy bien lo que hay de sólido y verdadero en las construcciones y desenvolvimientos filosóficos de la era moderna. Compatibles son con esa base anchurosa y con esa atmósfera cristiana, el empirismo baconiano dentro de ciertos límites, y algunas de las direcciones e ideas cartesianas, y el psicologismo analítico de la escuela escocesa, y hasta el criticismo kantiano, todo ello contenido dentro de convenientes límites y de reservas racionales» (HF,3,168).

Ofrece Fray Zeferino en primer lugar una caracterización general del nuevo periodo para, después de haber expuesto en detalle autores y corrientes, cerrar con un apartado de resúmenes, conclusiones y valoración general. Pero ocurre -y esto, a nuestro juicio, manifiesta mejor que cualquier otra cosa su método filosófico- que las anticipaciones que hace en el texto Fray Zeferino no se corresponden totalmente con las conclusiones que hace al final. Así el concepto de Filosofía Moderna adquiere su configuración precisa al final, configuración que, sin contradecirse con los caracteres que figuran al principio, contiene determinaciones importantes que no se derivan -acaso porque no pueden derivarse- de aquellos. Es decir, hay dos momentos en la definición de las notas propias de la filosofía moderna: los caracteres que se detallan previa la exposición pormenorizada, donde se formulan sobre todo los rasgos diferenciales de esa etapa respecto a las otras, en una visión conspectiva del asunto que no es una mera síntesis, y la caracterización que se hace *ex post facto*, retrospectivamente, y que aparece como resultado obtenido después de la exposición del propio material histórico, inductivamente. En el caso de la filosofía moderna esta diferencia queda claramente manifiesta en el hecho de que Fray Zeferino no utiliza el concepto de «filosofía novísima» más que cuando va a tratar de Kant, cuando la coherencia interna hubiera exigido una referencia anticipatoria a la nueva etapa que va a acabar distinguiendo en la filosofía moderna, la novísima, al presentar esta tercera época de la Historia de la Filosofía. Se pueden sugerir para explicar este proceso distintas causas, puesto que extraña que la caracterización general vaya al final más que al principio, como siguiendo el proceso lineal de pensamiento que hubiera seguido Fray Zeferino (en el que las caracterizaciones serían un resultado del análisis y no algo previo). Más que buscar la explicación en un recurso pedagógico



(como si nuestro Cardenal buscara que el lector fuera obteniendo inductivamente él mismo las mismas conclusiones a las que habría llegado también el autor en su momento, y no antes), sugerimos que Fray Zeferino efectivamente decidió diferenciar una filosofía novísima dentro de la moderna a medida que fue tratando el propio material pero que, por los usos frecuentes aún en el siglo XIX, de ir imprimiendo los pliegos de las obras a medida que los autores prolíficos los iban escribiendo, le habría impedido modificar una parte que ya tenía escrita e incluso impresa.

De cualquier modo puede asegurarse que la filosofía moderna, a partir de Kant, experimenta, en la *Historia de la Filosofía* del Cardenal González, una transición que da paso a una filosofía novísima. Con la introducción de esta nueva etapa comienza Fray Zeferino a hacer sinónimos los calificativos de nueva y moderna aplicados a la filosofía (obligando a pensar que debió recurrir al «novísimo» para no tener que hablar de una filosofía modernísima o modernista -que recordaba «peligrosos» sistemas distintos).

La filosofía moderna se caracteriza, según Fray Zeferino, en el terreno filosófico, por el empirismo y el idealismo, y, desde el punto de vista teológico por el racionalismo (y estos tres componentes ya se encontrarían en los dos primeros y principales representantes, Bacon y Descartes). Sin embargo estas tres características no se encuentran yuxtapuestas. Leyendo a Fray Zeferino parece que más bien los rasgos más propios de la filosofía nueva (o de la filosofía moderna antes de Kant) son el empirismo de Bacon (que conduce al escepticismo, con Hobbes y Berkeley) y el cartesianismo (que conduce al idealismo, con Espinosa, Pascal, Malebranche y Condillac). De hecho parece como si el idealismo, que propiamente caracterizaría la filosofía «novísima», se encontrara ya en germen en los primeros momentos de la filosofía moderna, como ocurriría con el propio racionalismo:

«La idea racionalista, incubada y aplicada, más bien que enseñada y defendida, por Descartes y Bacon; el racionalismo, más bien práctico que teórico, indeciso, incompleto y como vergonzante de los dos fundadores de

la Filosofía moderna, se transforma en racionalismo explícito y decididamente anticatólico en Hobbes y Spinoza, sus sucesores inmediatos» (HF,3,441).

Podría decirse así que Fray Zeferino ve en el empirismo y el racionalismo las dos fuentes del idealismo, una de las tesis que cincuenta años más tarde defendería en detalle Regis Jolivet, en su obra *Las fuentes del idealismo (Les sources de l'idealisme, 1936, versión castellana de Antonio Guruchani, Ediciones Descleé de Brouwer, Buenos Aires 1945, 171 pgs.)*, donde documenta históricamente la tesis del idealismo como consecuencia lógica del empirismo nominalista, y del idealismo como racionalismo filosófico (Jolivet, por cierto, no cita al Cardenal González; sin embargo, no es difícil que el profesor de Lyon conociera la edición francesa de su obra).

Podríamos decir por tanto que Fray Zeferino interpreta el racionalismo y el empirismo, en cierto modo, desde el idealismo, perspectiva original que puede parecer anacrónica (pues Bacon o Descartes no pueden ser llamados en propiedad idealistas: Kant mismo habla del «idealismo problemático» de Descartes -pero del «idealismo dogmático» de Berkeley- *Crítica de la Razón Pura*, Anal.tras. lib.2, cap.2. sec.3: 'Widerlegung des Idealismus', anacronismo que es reconocido por otros historiadores). Así Fray Zeferino dice que Descartes «siguiendo su costumbre de embrollarse y contradecirse» no tarda en «acercarse al idealismo» y colocarse en un «terreno escéptico-idealista» (HF,3,225). Este tipo de «anacronismo», o aplicación de un concepto que ha resultado posteriormente de forma retrospectiva, donde Fray Zeferino no hace más que seguir, en el fondo, lo que afirma Hegel en el sentido de que la verdad de una escuela está en sus resultados y que sólo desde ellos podemos juzgar, le permite ver más que posiciones subjetivas de los distintos autores al reinterpretar la filosofía moderna desde la novísima.

Fray Zeferino no trata muy claramente las conexiones de empirismo y racionalismo, que no están meramente yuxtapuestas. Si que parece que ambos habrían confluído en un resultado común, la Enciclopedia (cuyo «sensualismo materialista» -HF,3,441- sería fruto de las dos corrientes ini-

ciadas en Bacon y Descartes). Tiene interés resaltar la idea de Fray Zeferino de un idealismo ejercido (*actu exercitu*) en el empirismo y el racionalismo que va logrando su representación (*actu signato*) a medida que adelanta el curso de la historia, esquema que habrá de tener amplia acogida entre los historiadores de la filosofía. Y en este proceso, Fray Zeferino reconoce la importancia de Kant para la filosofía:

«Así es que, al finalizar el siglo XVIII, la Filosofía, corroída interiormente por un racionalismo universal y absorbente, y saturada a la vez de escepticismo y sensualismo materialista, se hallaba en un estado de verdadera postración, y no es fácil calcular lo que hubiera sido la historia de la Filosofía, a contar desde la época indicada, sin la sacudida vigorosa que le comunicó el genio de Kant» (HF,3,442).

Precisamente teniendo en cuenta esta consideración creemos de interés analizar con cierto detalle los esquemas que Fray Zeferino utiliza para explicar el paso del racionalismo y empirismo hasta el idealismo trascendental, paso que se habría dado precisamente en Kant, con su filosofía trascendental, concepto que Fray Zeferino reinterpreta de modo muy curioso y totalmente discutible, pero por ello más significativo del esquema que estamos tratando de atribuirle. Dice el dominico asturiano que la filosofía trascendental se llama así porque pretende elevarse (*transcendens*, dice él) tanto sobre la sensibilidad (sobre la que el empirismo o el sensualismo habrían fundado el conocimiento) como sobre el entendimiento (como habría hecho el idealismo, el racionalismo), para dar «*cabida simultaneamente a la sensibilidad y al entendimiento o razón en la constitución y aplicación del conocimiento*» (HF,3,448). Evidentemente aquí Fray Zeferino está distorsionando un tanto el sentido que Kant dió al concepto de trascendental (lo que precede a la experiencia y la hace posible y está aplicando simplemente el concepto escolástico de trascendental (por ejemplo, tal como lo expone Suárez, lo que desborda o trasciende las categorías) al caso de las «regiones» (por no decir categorías) de la sensibilidad y el entendimiento. Y desde esta distorsión no tiene inconveniente Fray Zeferino en asegurar: «*Desde este punto de vista, y en este concepto, la Filosofía de Santo Tomás y la de la mayor parte de los filósofos cristianos tiene tanto derecho como la de Kant para apellidarse Filosofía trascendental*» (HF,3,448). Al mismo tiempo tenemos aquí la clave que explica la importancia que de hecho con-

cede Fray Zeferino a Kant como iniciador y restaurador de una nueva etapa de la filosofía, dentro de su esquema general de lo que es el desarrollo de la Historia de la Filosofía, en tanto que la filosofía, como venimos diciendo, sólo podría encontrar su propio paso en la medida en que se mantenga en la perspectiva de la filosofía perenne cuyo canon es la filosofía de Santo Tomás.

Ahora bien, tal como hemos visto, Fray Zeferino procede entendiendo la filosofía moderna, empirismo y racionalismo, como la historia de una degradación, de un desvío de la filosofía perenne. Por tanto la filosofía moderna es entendida como una etapa de descomposición, de mezclas, que desemboca en un idealismo de signo diferente según su origen sea racionalista o empirista, y que confluye con el escepticismo (caso de Hume) o incluso con un escepticismo de cuño idealista (caso de Berkeley) o con un subjetivismo total incompatible con la filosofía, subjetivismo determinado por el desvío de toda regla objetiva y particularmente del catolicismo. Kant, según Fray Zeferino, es quien con su «concepción grandiosa y profunda» (HF,3,488) logra remontar el curso de la filosofía, recuperación que como es natural sólo podía ser vista por Fray Zeferino como recuperación de la perspectiva de la filosofía perenne trascendental tal como él la entiende, recuperación del punto de vista tomista. La sorprendente reinterpretación que hace Fray Zeferino, al «apellidar» como trascendentales, con tanto derecho como Kant, a la mayor parte de los filósofos cristianos, nos pone en inmediata disposición de la recíproca, a saber, la interpretación de la filosofía tomista desde Kant, como ensayaría, después de Fray Zeferino, el padre Marechal en «el punto de partida de la metafísica».

Por lo que se refiere al empirismo, lo que escribe Fray Zeferino parece más corriente. Va nuestro autor exponiendo a Bacon, Locke, Hume y Berkeley, subrayando del ellos cómo la pretensión de derivar todo nuestro conocimiento de la sensación y de reducir el entendimiento a la sensación y lo inteligible a lo sensible (proyecto de Locke y Hume) bloquea la posibilidad del conocimiento filosófico objetivo y constituye el germen del idealismo subjetivo («todo lo que conocemos, en el fondo, son sensaciones mías», sensualismo) y tam-

bién, según Fray Zeferino, del materialismo. Es interesante constatar que la conexión entre sensualismo y materialismo (conexión establecida ampliamente por Lange y que Fray Zeferino conoce y cita) es establecida por el dominico de modo distinto a como podía establecerla Lange. Pues el punto de vista de Fray Zeferino traduce el sensualismo de la filosofía moderna más a términos escolástico aristotélicos, para los cuales los sentidos nos ponen en presencia de las cosas materiales, argumento que no puede ser atribuido a los propios empiristas, ni siquiera cuando Fray Zeferino les acusa de idealismo, porque particularmente el idealismo consiste en negar que los sentidos nos pongan por delante de la materia, pues la materia no existe (y en el idealismo material de Berkeley la materia es el propio lenguaje que Dios nos envía -ser es ser percibido-). La conexión entre sensualismo y materialismo no es clara más que desde el punto de vista escolástico. En Fray Zeferino es confusa la delimitación entre el idealismo positivista y el empirismo idealista, el empiriocriticismo de Mach (por cierto, como es sabido, la asociación de pensadores tan distantes como Berkeley y Mach la percibió Lenín en su libro *Materialismo y Empiriocriticismo*).

El análisis que hace Fray Zeferino del empirismo resulta, sin duda, desde el punto de vista histórico, muy grosero, en cuanto que no logra deslindar el empirismo idealista del materialismo aunque, efectivamente, de forma recíproca, una clase de materialismo suele ir asociada al empirismo. Fray Zeferino, que conocía el materialismo sensualista del siglo XVIII, La Mettrie, Holbach, un materialismo que efectivamente se acoge a una epistemología radicalmente empirista, parece que no tuviera en cuenta las derivaciones no materialistas sino idealistas del sensualismo. No creemos arriesgado afirmar que esto sea debido al uso de sus propias categorías escolásticas que traducirían siempre el conocimiento sensible en términos de la materia. Hay indicios que nos permiten suponer que Fray Zeferino explicaba el caso de Berkeley, es decir, el sensualismo idealista no materialista, por razones externas que tendrían que ver con su condición de obispo anglicano y la influencia de la fe cristiana que permitía sustituir la materia por un Dios espiritual, aunque, como escribe nuestro dominico, de modo un tanto gratuito:

«El vicio radical del sistema de Berkeley consiste en no haber reflexionado y reconocido que en la generación y constitución del conocimiento humano, entran como elementos importantes y superiores la razón pura, las ideas universales y los principios o axiomas necesarios, y que no bastan, por consiguiente, los sentidos con sus percepciones y representaciones para explicar el génesis y constitución de la ciencia. Por lo demás, la doctrina de Berkeley es una evolución perfectamente lógica de la concepción sensualista de Locke, que le sirve de punto de partida, y que entraña el germen y la razón suficiente de los extravíos y exageraciones idealistas a que fué arrasado el filósofo irlandés» (HF,3,372).

En todo caso subraya Fray Zeferino cómo no hace falta reflexionar mucho para conocer que gran parte de las conclusiones idealistas de Kant son aplicación de la teoría de Berkeley (aunque advierte que la solución dada por Berkeley al problema de la realidad objetiva del mundo material es más radicalmente idealista que la solución de Kant al mismo problema, HF,3,371).

El concepto de racionalismo de Fray Zeferino es muy interesante y no se manifiesta de una sola vez. Racionalismo no es solamente un concepto utilizado por el dominico asturiano desde el punto de vista «emic» para designar la doctrina que pone a las facultades intelectuales como única fuente de conocimiento, reduciendo las sensaciones al cogito, sino que también estaría incorporada en su concepto de racionalismo la actitud objetiva -«etic»- de emancipación de las doctrinas de la Iglesia católica, que es regla objetiva. Emancipación que, es cierto, no es confesada por muchos de los racionalistas, por ejemplo Descartes o Gassendi, que se consideran fieles adeptos de la Iglesia Católica, pero si es practicada de hecho, y por eso Fray Zeferino aprecia el espíritu de consecuencia de aquellos pensadores racionalistas que ya abiertamente declaran su independencia de todo criterio externo de verdad, como puede ser el caso de Espinosa. A este se refiere sin duda Fray Zeferino cuando en el párrafo citado, al describir la filosofía moderna, menciona al racionalismo en su contexto teológico. Es interesante subrayar cómo advierte Fray Zeferino, de un modo que creemos certero, el componente subjetivo e indivi-

dualista que mueve este racionalismo que ideológicamente se presenta como la regla misma de la objetividad, subjetivismo que se manifiesta en el rechazo por parte del racionalismo de la tradición y la historia, sobre todo en Descartes:

«Después de echar por tierra toda la Filosofía tradicional y cristiana, Descartes levanta el pedestal de su Filosofía sobre la doble base de la duda universal y del libre pensamiento. (...). La segunda base del edificio cartesiano es la primera máxima o regla que propone en su discurso sobre el método, máxima cuya letra y cuyo espíritu pueden condensarse en los siguientes términos: ‘No admitir cosa alguna como verdadera, sino a condición de ser conocida su verdad con evidencia por nuestro pensamiento: con respecto a la verdad, el pensamiento humano debe ser libre de toda autoridad, y sólo debe someterse a la evidencia como regla única de verdad y certeza’. Excusado parece advertir que esta máxima, fecundada, o, mejor dicho, esterilizada por la duda universal y combinada con el menosprecio y la hostilidad hacia la Filosofía cristiana tradicional, encierra, no ya sólo el germen, sino la substancia y la esencia completa del racionalismo. Es, pues, incontestable que el principio racionalista es el carácter dominante, es la nota característica de la Filosofía cartesiana, y no sin razón lo han reconocido así generalmente católicos y no católicos, amigos y enemigos del cartesianismo» (HF,3,219-220).

Tiene interés la imagen que nos presenta Fray Zeferino según la cual el racionalismo de la filosofía cartesiana habría sido el origen de un gran silogismo que habría tardado tres siglos en cerrarse:

«A causa del fermento racionalista que palpita en su seno, la Filosofía cartesiana puede considerarse como la mayor de ese silogismo inmenso que representa el proceso general de la Filosofía anticristiana y negativa de los tres últimos siglos. Nada se debe admitir como verdadero, dijo Descartes, sino lo que lleva el sello de la evidencia, y el siglo XVII no hizo más que comentar, desenvolver y aplicar esta tesis cartesiana. Vino después el siglo de Voltaire y de la Enciclopedia, y estableció la menor del gigantesco silogismo, diciendo: es así que nada de lo que hasta entonces había enseñado la Teología y la Filosofía acerca de la religión, de la moral cristiana, de la vida y muerte eterna, etc., llevaba el sello de la evidencia. De donde

infiere hoy nuestro siglo, combinando las dos premisas anteriores, que nada debe admitirse como cierto y verdadero, sino lo que nos dicen los sentidos y lo que se refiere a la materia». (HF,3,235-236)

Consideramos certero el diagnóstico de Fray Zeferino cuando presenta el racionalismo como subjetivismo, tal como Hegel había puesto de manifiesto. La apelación del dominico asturiano a la regla objetiva de la Iglesia Católica es la versión católica de lo que en términos hegelianos se llamaría la corrección del espíritu subjetivo por la inmersión en el espíritu objetivo.

### **Bacon**

Fray Zeferino es muy crítico al valorar la figura del Canciller Bacon. Bacon es presentado como un autor reivindicado sobre todo desde Voltaire y D'Alembert y que, a pesar de sus doctrinas y su actitud, no aportó nada a las ciencias experimentales, pues siendo como fué contemporáneo de figuras como Copérnico, Tycho-Brahe, Kepler o Galileo, no descubrió nada de importancia. Sorprende aquí el certero juicio de Fray Zeferino sobre el significado de Bacon para la filosofía de la ciencia moderna, significado que fué mantenido en su día por neokantianos (él mismo cita a Lange) y hoy por otros historiadores y críticos, en el sentido de subestimar la importancia de Bacon, como Koyré, Ortega o Cassirer.

Fray Zeferino incluso niega que Bacon fuera un filósofo (pues, dice, no tendría una filosofía, sino que a lo más cabría hablar de una doctrina baconiana). Doctrina que, referida a la moral, arranca en nuestro dominico la mayor dureza crítica: «Esta dirección antiteísta y antiética se revela también en sus máximas morales y políticas, muchas de las cuales entrañan un fondo de bajeza, de inmoralidad y de corrupción, que ha merecido la reprobación hasta de sus admiradores». El único mérito que se reconoce a Bacon es el haber llamado la atención de los hombres de letras sobre las ventajas de la experiencia y del método de la inducción para la restauración y progreso más que de la filosofía, de las ciencias físicas, mérito que de cualquier modo queda oscurecido en tanto que, no cesa de recordar nuestro



Cardenal, a pesar de todas las reglas y máximas que escribió sobre la materia, no hizo descubrimiento alguno de interés (cita a C. Bernard como apoyo: «Los que hicieron más descubrimientos en la ciencia, son los que menos conocieron a Bacon, al paso que nada han producido en este género aquellos que más han leído y meditado sus obras»), y porque esa misma proclamación de la necesidad del método experimental y de la inducción la habían hecho y hacían otros, de hecho, con resultados prácticos. Incluso, en esta línea de quitar mérito a Bacon en tanto que mero teórico, se apoya nuestro dominico en el Lange de la *Historia del Materialismo*, «testigo nada sospechoso en esta materia», que reconoce en Bacon una gran «ignorancia científica, en la que la superstición no tenía menos parte que la vanidad». Y no se puede decir que Fray Zeferino, que en los primeros años y escritos de su vida se dedica a las ciencias naturales y experimentales, no tuviera cierta autoridad para hacer estas censuras, «desde la ciencia», a Bacon. Se indigna en particular Fray Zeferino por el desprecio que el Canciller inglés parece que mostraba hacia las matemáticas, que no eran vistas por este más que como mero apéndice de la Física

De todas formas nos permitimos formular dos reservas críticas frente al juicio que sobre Bacon hace Fray Zeferino:

1. Que no se distingue adecuadamente (como tampoco lo distingue Bernard) entre contribución a las ciencias y contribución a la filosofía de la ciencia. Bacon pudo no haber ofrecido ningún descubrimiento importante en ninguna ciencia positiva, pero pudo a la vez haber significado alguna importante novedad en la exposición del método científico. Creemos, sin embargo, como Fray Zeferino, que el *Novum Organum* de Bacon da una imagen de la revolución científica totalmente distorsionada, precisamente por la desconsideración del método matemático (que el propio dominico señala), que es un método deductivo y que no puede serle opuesto a la inducción, salvo que la inducción se entienda como procedimiento justificativo más que heurístico.

2. El significado histórico en la filosofía de Bacon queda muy minimizado por Fray Zeferino, porque al margen de los juicios de valor -valoración que obviamente, desde el tomismo, tenía que ser negativa-, lo cierto es

que Bacon fué prácticamente el primero que formuló la reorganización del sistema de las ciencias filosóficas de un modo no escolástico, distinguiendo la doctrina general del ser (entendida no ya como metafísica, sino como exposición de los rasgos comunes a los tres géneros de ente, y abriendo con esto la vía a lo que se llamaría luego Ontología por Leclercq) de las doctrinas especiales que él llama *de mundo, de homine y de numine* (anticipándose así, como hemos subrayado en capítulos anteriores, a la formulación de las tres famosas ideas de la filosofía cartesiana y kantiana, Dios, Mundo y Hombre, que constituyen también los respectivos objetos de la metafísica especial de Wolf).

### **Hobbes**

Hobbes es visto por Fray Zeferino como el intérprete de Bacon que aplicó la doctrina de éste a la moral y a la política. La doctrina de Hobbes, mezcla de un nominalismo perfecto y una severa lógica, se resuelve así en sensualismo materialista. En Hobbes se producen los desarrollos del materialismo que al dominico parecen naturales: el nominalismo en Filosofía, el sensualismo utilitario en moral y el despotismo en política. Fray Zeferino, evidentemente, no conoce a Hobbes, reduciéndolo a ser un mero discípulo de Bacon y pasando por alto su *constructivismo* y su *matematicismo*, tan lejanos del empirismo baconiano.

### **Descartes**

Dentro del racionalismo en el sentido estricto trata Fray Zeferino principalmente a Descartes, Malebranche, Geulincx y Espinosa (a Leibniz le da un tratamiento especial). Quizá la mayor aversión que parece manifestar Fray Zeferino lo es hacia Descartes, en quién ve a un hipócrita y un pusilánime, y a quién acusa de oscuro («siguiendo su costumbre de embrollarse y contradecirse», HF,3,225) -precisamente a quién se había propuesto como norma de la filosofía la claridad y la distinción- y de contradictorio y a quién, por supuesto, niega novedad, apoyando este diagnóstico con la opi-

nión de Ritter. Descartes es pues para Fray Zeferino uno de los principales responsables de la des-composición en que consiste gran parte de la filosofía moderna. Mas que ver, como decimos, en Descartes el reflejo de una nueva concepción y método, le achaca la trivialización y degradación unilateral de tesis conocidas. Así afirma Fray Zeferino que las reglas del método cartesiano son reglas vulgares que se encuentran en cualquier tratado de lógica («...dejando a un lado las máximas o reglas que nos presenta en su discurso con mucho aparato, y que, sin embargo, se encuentran en cualquier manual de lógica», HF,3,221) y explica la fama de Descartes más que por sus novedades intrínsecas en filosofía por su significado en la lucha contra la Iglesia Católica, utilizado por sus enemigos aún en contra de sus mismas intenciones.

Descartes, quién, como vimos, habría sido principalmente quién inició la descomposición de la filosofía cristiana al separar la filosofía y la teología y atenerse a la evidencia racional, habría incurrido, siguiendo a Fray Zeferino, en contradicciones importantes, de las cuales la que más subraya es aquella que tiene que ver con el voluntarismo teológico, porque ese Dios de Descartes que no está sometido a ninguna esencia y que puede hacer que los rayos de la circunferencia sean desiguales entre si es un Dios irracional, «lo cual vale tanto como negar implícitamente la distinción real y primitiva entre el bien y el mal, y abrir la puerta al escepticismo universal, toda vez que semejante doctrina es incompatible con la necesidad de la verdad científica, y hasta echa por tierra el valor y la legitimidad del principio de contradicción, ley necesaria de la razón y condición precisa de la ciencia» (HF,3,227).

En el Dios de Descartes que suprime todo tipo de necesidad racional, que da un fundamento irracional a la razón, y, por supuesto, que suprime las diferencias entre el bien y el mal objetivos, no aprecia Fray Zeferino el giro trascendental (en sentido kantiano) que Descartes confiere al concepto de necesidad en cuanto fundado en el cogito. Por eso también subraya Fray Zeferino el círculo vicioso cartesiano en la conexión entre Dios y la verdad del cogito («hay aquí evidente petición de principio y lo que se llama círculo vicioso», HF,3,227). En cualquier caso insistimos en cómo Fray Zeferino su-

braya la perspectiva escéptica idealista, precursora de Kant y Fichte, de Descartes y su cercanía con las «pretensiones del empirismo materialista contemporáneo» (HF,3,231), por rechazar las causas finales, que lo hace aquí precursor de La Metrie por su doctrina de los autómatas:

«Si sentir es pensar, como lo es en opinión del filósofo francés, y si el pensamiento es el fundamento lógico y la prueba de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, es preciso negar a los brutos la facultad de sentir, so pena de concederles una alma espiritual e inmortal. De aquí la teoría peregrina de Descartes acerca de los brutos como seres mecánicos, consecuencia necesaria de su teoría sensualista sobre el pensamiento, y premisa natural a la vez del hombre-maquina de La Metrie» (HF,3,224).

Utiliza Fray Zeferino un recurso crítico sumamente eficaz, como es apoyarse en las críticas que a Descartes han hecho otros pensadores: de Leibniz toma la afirmación de que el conocimiento que poseía Descartes de la química «era bien pobre» y que no había penetrado bastante las verdades importantes de Kepler (HF,3,229); también Leibniz, Bossuet, Pascal, Huet y «el mismo Mayle» habrían hecho reservas respecto al valor de la filosofía cartesiana; de Ritter (presentado como uno de los «racionalistas sensatos e independientes que no han podido menos de reconocer que el mérito de la Filosofía de Descartes, como Filosofía, no responde en manera alguna a la fama y ruido que ha metido») transcribe un largo párrafo en el sentido de restar originalidad a Descartes (HF,3,233-235). La estrategia de Fray Zeferino parece clara, al tratar de explicar y entender las razones por las cuales Descartes ha alcanzado tanta fama como una cuestión ideológica movida por motivos externos (la lucha contra la Iglesia) más que por motivos internos a su propia filosofía.

Los gérmenes de panteísmo que Fray Zeferino ha detectado en la filosofía de Descartes, que serían desarrollados por la filosofía novísima, vuelven a ser observados por el dominico, con mayor claridad, al hablar de Geulincx, cuyo estoicismo ético se presenta como una posición precursora del panteísmo («esta doctrina del filósofo cartesiano { Geulincx } puede considerarse como el antecedente histórico de las modernas teorías ético-panteistas y de esos imperativos categóricos, expresión genuina del

principio racionalista aplicado a la ciencia moral», HF,3,245-246), con lo cual el juicio es coherente con las ideas generales de su historia del pensamiento, dado que la emancipación de la Iglesia Católica, no sólo en cuestiones intelectuales sino morales, sólo podría tener sentido cuando estas sustituyen a aquellas, cuando se erigen ellas mismas en divinas (por cierto que Fray Zeferino no advierte o pasa por alto la importancia de Geulincx en la teoría operatoria del conocimiento, que tampoco advirtió en Hobbes, el *verum est factum*).

Malebranche, el «taciturno meditativo», en su dirección metafísico teológica, y a pesar de su ocasionalismo universal y los defectos, errores y tendencias peligrosas de su filosofía, que no tiene en cuenta las tradiciones de la Filosofía cristiana, de que le acusa Fray Zeferino, es salvado en cierta medida por el dominico en tanto que

«genio eminentemente metafísico, pero un genio que tiene más de brillante que de sólido, así como tiene más de fecundo que de lógico y racional. La movilidad natural de su genio, unida al virus racionalista que bebió en la Filosofía cartesiana, dió origen a sus grandes errores e ilusiones, y le condujo más de una vez al borde del precipicio, del cual le salvó su sentido cristiano, o, mejor dicho, la profesión de la fe católica» (HF,3,260).

Incluso presenta Fray Zeferino a Malebranche como apología del principio católico, pues la misma fe que le impedía caer en los errores a los que le arrastraba la dirección racionalista cartesiana, le permitía moverse en las direcciones tan peculiares de su doctrina. Llama la atención el dominico sobre el precedente que la doctrina de Malebranche acerca de la infinitud de la naturaleza y del espíritu supone respecto a la doctrina krausista sobre ese punto.

## **Espinosa**

Mucho más que a Descartes valora Fray Zeferino a Espinosa. Se diría que el dominico asturiano guarda por Espinosa más respeto que el que demuestra hacia Descartes. Desaparecen, o se reducen al mínimo, los adje-

tivos que aplicaba a Descartes (embrollado, frívolo, superficial). Parece que Fray Zeferino valora en Espinosa más que la doctrina y los contenidos doctrinales propuestos, el método que utiliza y la coherencia de sus consecuencias («uno de los caracteres de la *Ethica* de Spinoza es el método geométrico, en conformidad al cual comienza por establecer una serie de definiciones y axiomas, con el objeto de sacar determinadas conclusiones en relación con aquellos», HF,3,264; «En nuestra opinión, la doctrina de Spinoza es un método más bien que un sistema filosófico. Porque lo que hay verdaderamente original en su doctrina, no es el panteísmo, ni siquiera el racionalismo, que bajo una forma u otra habían aparecido antes y aparecieron después en el campo de la Filosofía, sino la aplicación del método geométrico a la metafísica», HF,3,276). Espinosa, pues, es visto por el Cardenal González como un cartesiano consecuente y ahí habría radicado su mérito. Fray Zeferino en este punto es certero, ve el *Tratado Teológico Político* como la culminación de la autonomía de la razón declarada de un modo explícito. Dice a propósito de este libro:

«Obra que puede considerarse como la base y el punto de partida del racionalismo filosófico de los tiempos modernos, pero con especialidad del racionalismo exegético y religioso, puesto que en ella, además de proclamarse de manera explícita, y, por decirlo así, definitiva, la independencia autonómica de la razón humana, se afirma y se enseña que también las cuestiones propiamente teológicas y religiosas, como son las profecías, los milagros, la inspiración divina, etc., deben ser discutidas y juzgadas con criterio puramente racionalista» (HF,3,262-263).

En este sentido no es de extrañar que Fray Zeferino resalte el carácter de precursor que el filósofo de Amsterdam tiene respecto al de Koenisberg. Se diría que el juicio que Fray Zeferino tiene sobre Espinosa es muy claro. «Spinoza es el primer representante explícito, genuino y completo del racionalismo moderno en sus tres fases fundamentales, que son el panteísmo en la ciencia, el naturalismo en la religión, y el liberalismo en la política» (HF,3,275). Espinosa, sin andarse con ambigüedades, analiza la Biblia desde la razón. Es certera esta valoración de Fray Zeferino. Y tiene gran interés el hecho de que el dominico abunde en la consideración de Espinosa más que como panteísta como ateo (sin perjuicio de que exponga su doctri-

na sobre Dios): «Bayle le llamaba *ateo de sistema*, y generalmente era considerado como un representante del ateísmo, con sobrada razón por cierto, puesto que el Dios de Spinoza, no sólo carece de inteligencia, de voluntad y de personalidad, sino que es la misma naturaleza o totalidad de los seres del mundo: *natura naturata*» (HF,3,278).

Cita la edición de la *Ética* de Spinoza llevada a cabo por Cinsberg con el título *Die Ethik der Spinoza im Urtexte* (HF,3,263), y la edición que este autor hizo en 1876 de la *Correspondencia* de Spinoza en su texto primitivo.

En el orden político presenta Fray Zeferino a Espinosa en línea con el «liberalismo radical de nuestros días» (HF,3,274). Aprovecha nuestro dominico el comentario a las doctrinas político sociales de Espinosa para dejar escritas aceradas críticas hacia algunos políticos «modernos». Efectivamente, Espinosa, que sería a la vez demócrata, radical y partidario del más opresor despotismo, según Fray Zeferino, «merece ser apellidado padre y precursor de esos políticos modernos que, después de autorizar la enseñanza del ateísmo y del socialismo, y después de permitir la apología de la insurrección, del asesinato político y de la rebelión, ahogan en torrentes de sangre las aplicaciones de semejantes doctrinas, y, lo que es peor aún, mientras que permiten en nombre de la libertad la enseñanza y propagación de semejantes doctrinas, reprimen y prohíben, en nombre de la misma libertad, la enseñanza de las buenas ideas y de las instituciones en que se encarnan» (HF,3,277).

«Geulincx, Malebranche y Spinoza representan la evolución de los principios erróneos y antitradicionales de la Filosofía cartesiana, y especialmente la evolución de su principio racionalista, el cual, contenido dentro de ciertos límites en los dos primeros, a causa de su Cristianismo personal, recibe forma y todo su desarrollo lógico en Spinoza; Bossuet, Fenelon y Leibnitz, representan, como veremos después, la continuación y evolución de la Filosofía cristiana, con mayor o menor pureza. Pascal representa una evolución o situación intermedia bajo este punto de vista» (HF,3,285).

Pascal, a quien Fray Zeferino considera mejor «escritor filosófico» que filósofo propiamente dicho, es visto a la vez como un filósofo cristiano y un filósofo escéptico-místico o sentimentalista (renuncia el dominico asturiano a defender la tesis de una conciliación de Pascal con la Iglesia antes de morir, y afirma que murió como verdadero jansenista y sin reconocer la autoridad del Pontífice). En su juicio sobre Pascal, Fray Zeferino, que comenta los juicios de historiadores anteriores, como Ritter o Nourrison, puntualiza a este último la afirmación de un pirronismo en Pascal heredero directo de la duda metódica cartesiana, en el sentido de que, según nuestro dominico, el pirronismo de Descartes lo sería a priori, mientras que el de Pascal es más bien accidental y a posteriori. Porque en Pascal defiende Fray Zeferino la existencia de dos personalidades que, fruto de un carácter apasionado y un temperamento melancólico, habrían determinado las contradicciones que se podrían señalar en su obra: de una parte estaría el hombre del jansenismo, de la otra el hombre de la filosofía cristiana que marcha espontáneamente por el camino de la verdad y del bien. Y según domine una u otra personalidad así, afirma Fray Zeferino, podremos encontrarlos con textos que podrían haber sido escritos por Gorgias, Pirrón o Sexto Empírico, o bien por un Padre de la Iglesia apologeta del cristianismo.

Más que nada, a título de curiosidad reseñamos la preocupación de Fray Zeferino, propia de su ambiente clerical, por dejar bien claro que Bossuet en modo alguno debe ser considerado como partidario de la filosofía de Descartes, como algunos historiadores de la filosofía, sobre todo franceses, afirmaban. Desde sus posiciones, la consideración de Bossuet como cartesiano rompería todos los esquemas defendidos por el dominico, por lo que éste, buscando que no quedase sombra de duda en su empeño, menciona hasta siete puntos de la doctrina de Bossuet absolutamente conformes a la doctrina tomista, y otros siete puntos en los que Bossuet se aparta de Descartes. Porque Fray Zeferino defiende, por supuesto, que quién lea las obras filosóficas del Obispo de Meaux «encontrará en ellas, no las teorías cartesianas, sino las teorías de la Filosofía escolástica cristiana, y determinadamente las teorías de Santo Tomás, teorías que Bossuet suele adoptar y seguir, aún en los puntos controvertidos entre los escolásticos» (HF,3,291).



## Leibniz

La época de la Filosofía moderna es una época de dolencia, una época en la que la Filosofía vive enferma; pero no está muerta, incluso, en ocasiones, logrará recuperar pasajeramente su salud, con manifestaciones espléndidas de vitalidad. Ello sólo podría ocurrir cuando el pensamiento filosófico se aparte, en lo posible, de las charcas que lo infectan, cuando vuelva a las aguas limpias de la filosofía perenne. Habría ocurrido esto en la filosofía moderna, sobre todo en el caso de Leibniz.

El tratamiento que hace Fray Zeferino de Leibniz es especial. A «este gran filósofo» (fórmula que hay que valorar adecuadamente, puesta en la pluma de nuestro dominico) no le considera como un mero racionalista, sino que el respeto que mantiene por él es casi incondicional. Más aún, creemos que el tratamiento que Fray Zeferino hace de Leibniz es uno de los puntos que mejor manifiestan lo que el Cardenal González entendía precisamente por filosofía perenne, en tanto que ésta no es necesariamente una reiteración de las fórmulas tomistas, pues, por lo que dice Fray Zeferino a propósito de Leibniz parece desprenderse que el asturiano admite incluso como posible al menos, aunque en la práctica después no se pueda llevar a cabo, un sistema filosófico no aristotélico, es decir, un sistema no fundado en las sustancias aristotélicas y sobre los dualismos de espíritu/materia, sino que estuviese fundado en la doctrina de las mónadas, como si la doctrina de las mónadas fuese una de las pocas alternativas que pudieran ser pensadas como posibles en la filosofía perenne, aunque de hecho, en verdad, ocurrirá que el sistema de Leibniz, a pesar de ser un «edificio vasto y sólido», no logrará resistir los embates de la filosofía moderna.

«El cartesianismo, representado por Descartes, Mallebranche y Spinoza, había relegado en cierto modo a la sombra el principio de contradicción y el de causalidad por medio del *cogito, ergo sum*, y por medio del ocasionalismo. Leibnitz, para combatir y rectificar estas falsas y peligrosas direcciones, restablece la importancia científica del principio de contradicción, el cual, unido al de razón suficien-

te y a la afirmación de la fuerza o causalidad eficiente en las sustancias creadas, echa por tierra la tesis cartesiana, y restaura la tesis de la Filosofía escolástica bajo este doble punto de vista» (HF,3,301)

Porque Fray Zeferino ve a Leibniz no solo como una «reacción y lucha» contra el sensualismo de Locke, el mecanicismo de Descartes, el ontologismo de Malebranche, el panteísmo de Espinosa y, en general, contra todas las derivaciones racionalistas incubadas por la doctrina de Descartes; sino como autor de una «concepción ecléctica», en la cual predomina el elemento escolástico en general, «pero especialmente la concepción filosófica de Santo Tomás» (HF,3,323). Pero Leibniz, a quién la doctrina de Santo Tomás habría servido de guía y norte en sus especulaciones filosóficas (y, por supuesto en las teológicas -en las que no entra el dominico, fiel a su delimitación de campos), es visto además por Fray Zeferino desde otras categorías historiográficas, a saber, las de haber llevado a cabo la construcción independiente de una posible alternativa que luego no lleva a término. Construcción de Leibniz que presenta Fray Zeferino resaltando las analogías con el tomismo, analogías que no podían dejar de ser muy profundas en el terreno filosófico -pues, según el dominico, «esta afinidad es mayor y se convierte casi en perfecta identidad en el terreno teológico» HF,3,326: («Aún así es difícil conciliar ciertos pasajes de Leibniz relacionados con su Monadología, si no es interpretándolos en el sentido de la generación substancial de los escolásticos,...»), HF,3,306; «...para Leibniz, lo mismo que para los escolásticos, el alma, hablando propiamente, no es substancia, sino forma substancial o primitiva...», HF,3,307; «Despréndese de lo dicho hasta aquí que la doctrina de Leibniz y la de los escolásticos coinciden frecuentemente hasta en puntos de importancia secundaria», HF,3,309; «Como se ve, este pasaje de Leibniz contiene la teoría de Santo Tomás sobre la materia, y al leerlo parece que se está leyendo un artículo de la Suma», HF,3,318-319; «...hasta en esta cuestión difícil y espinosa, pero opinable, Leibniz coincide con Santo Tomás, como coincide en casi todo lo que a teodicea y moral se refiere», HF,3,320).

Pero Leibniz, a pesar de lo que pudiera parecer, no era Santo Tomás, y tenía defectos graves. El mayor peligro que Fray Zeferino ve en la filosofía leibniziana consiste «en abrir la puerta a la teoría evolucionista, consiste en su tendencia al transformismo» (HF,3,324). Tiene mucho interés esta asociación que hace el dominico entre las mónadas, cuya distancia de una a otra es infinitamente pequeña (*natura non facit saltum*), y la teoría evolucionista y el transformismo, asociación certera a la vez que confusa, que será ampliamente desarrollada por la historiografía posterior (Vid. por ejemplo, Charles Singer, *Historia de la Biología*, trad. esp. Buenos Aires 1947, pág. 298, en donde se sugiere la afinidad entre las mónadas leibnizianas y las «unidades vitales» de Buffon, en la perspectiva del desarrollo de la concepción evolucionista; pero de aquí no se sigue la teoría de la evolución -Herbert Wendt, *Tras las Huellas de Adán*, Noguer 1960, pág. 105, lo expresa claramente: «por influencia de Leibniz concibió Buffon la idea de que todos los seres proceden de diminutas moléculas orgánicas. Estas moléculas corresponden a las mónadas de Leibniz, los *verdaderos átomos de la naturaleza* de que se compone el mundo. Leibniz consideraba el universo como una escala en que entre peldaño y peldaño no quedaba hueco alguno (...) los espacios libres y las lagunas entre cada uno de los grupos se rellenarían pronto con los nuevos descubrimientos. Si la naturaleza infalible no procedía por saltos, tampoco deberían darse éstos en un sistema de la naturaleza»-. Según esto sería difícil hablar de un evolucionismo transformista en Leibniz; más recientemente C.V.M. Smith, *El problema de la vida. Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico*, Madrid, Alianza 1977, pag. 323, sostiene que Leibniz se opuso propiamente a la idea de la *transformación* de unos organismos inferiores en otros superiores, pero en cambio -lo que equivaldría a un evolucionismo ideal continuista, no transformista- «propone que los organismos existentes son, en sentido matemático, densos, es decir, que entre dos elementos cualesquiera siempre hay sitio para otro»). De hecho afirma Fray Zeferino que la teoría del alma humana y de las mónadas de Leibniz «contiene el germen y entraña el fondo del darwinismo contemporáneo».

Entre otras influencias «heterodoxas» de Leibniz, en teorías panteístas y racionalistas «de los tiempos modernos», detecta y señala Fray Zeferino su influjo en la *Filosofía de lo inconsciente* de Hartmann (por la distinción

entre percepción y apercepción), en Herbart y en general, en toda la filosofía alemana posterior.

## Feijoo

Parece obligado considerar, aunque sea brevemente, el modo como Fray Zeferino trata la figura de Feijoo en su *Historia de la Filosofía*, pues parece obvio que el dominico había de dedicar una especial atención al benedictino, que había sido un foco de luz radiante desde su Asturias natal y, al margen de esta relación «por contigüidad», y sin pretender entrar en la explicación de sus causas, porque advertimos, ahora por nuestra parte, una cierta semejanza o «congenialidad» entre ambos pensadores, que acaso pudo ser advertida también por el propio Fray Zeferino (la «congenialidad» de la que hablamos no la referimos tanto a las doctrinas cuanto, por un lado, a la actitud de curiosidad abierta y receptiva hacia las novedades de sus respectivos tiempos y, por otro lado, al estilo literario, fresco y ágil, llano sin ser pedestre -un estilo de escribir filosofía, común tanto a Feijoo como a Fray Zeferino, que recuerda como una prefiguración suya, al de Ortega-. Sin perjuicio de estas consideraciones, la actitud de Fray Zeferino ante Feijoo no es precisamente lo que podríamos decir muy favorable. En cualquier caso, es una actitud similar a la que el propio benedictino pudo tener, por ejemplo, ante Suarez.

De entrada Fray Zeferino llega incluso a excusarse por dedicar a Feijoo un capítulo especial («En una historia general y compendiosa de la Filosofía, solo corresponde de justicia una mención breve y de pasada a los PP. Feijóo y Hervás; pero cuando esa historia está escrita por autor español, bien puede perdonársele que dedique algunas palabras más a estos sus compatriotas», HF,3,435). Inmediatamente leemos que Feijóo no es un filósofo, propiamente hablando, aún cuando ejerció notable influencia en el proceso de avivar y fomentar el «movimiento filosófico» en España, por ejemplo, señalando los defectos y abusos que reinaban en las universidades u escuelas de entonces, a causa, principalmente, del método de enseñar. Para confirmar esto, recuerda Fray Zeferino algunos de los títulos de discursos

de filosofía que escribió Feijóo en su *Teatro crítico*. (Menciona: «De lo que conviene quitar en las Súmeras», «De lo que conviene quitar y poner en la lógica y la metafísica», «De lo que sobra y falta en la física», «Abusos de las disputas verbales», «Desenredo de sofismas», «Dictado de las aulas», «Argumentos de autoridad», «Sabiduría aparente». Es curioso advertir que todos estos títulos de «Discursos» de Feijóo corresponden a los tomos 7 y 8 del *Teatro Crítico* (respectivamente son los títulos de los discursos 11, 12 y 13 del tomo 7, y de los 1 a 4 del tomo 8), salvo el último citado (que corresponde al tomo 2). Parece como si Fray Zeferino, al escribir esa relación, no hubiera tenido a mano todos los tomos de Feijóo, o no se hubiera preocupado por «vaciar» los títulos de los Discursos Filosóficos: de hecho podía haber citado otros discursos, como «Consectario contra Filósofos modernos», «Guerras filosóficas» o «Escepticismo filosófico» -en los tomos 1 a 3-).

Concede Fray Zeferino que Feijóo continúa en cierto modo la obra de regeneración filosófico científica que en el siglo XVI habían comenzado Vives, Melchor Cano, Soto, Fox Morcillo, Gómez Pereira o Vallés, aunque matiza el dominico que Feijóo se halla muy distante de «los Vives y Canos» en cuanto a exactitud, alcance y originalidad de ideas, y en cuanto a profundidad de juicio y elevación de crítica. De hecho reprocha a Feijóo el haberse servido de erudición de segunda o tercera mano o sacada «de obras contemporáneas de vulgarización, como el *Diario de los Sabios*, las *Memorias de Trévoux*, el gran *Diccionario* de Moreri, con otras por este estilo» (HF,3,437). Feijóo además tendería a confundir el objeto de la Filosofía con el objeto de las cosas físicas, aunque contribuyera a que se formaran ideas más exactas sobre la importancia y naturaleza del método experimental. Fray Zeferino sale al paso de los apologistas de Feijóo que presentan al benedictino como la única luz que habría servido para desterrar de España las tinieblas de la ignorancia. En general (sin duda, a nuestro juicio, en virtud de esa su perspectiva global «organicista» o «biologista» desde la que se aproximaba al material histórico), Fray Zeferino no cree en estos fenómenos de acción individual y estima que la gloria de Feijóo es debida, como otras, a razones más bien extrínsecas. Es interesante constatar por eso cómo, al igual que Bacon (a quién D'Alembert había considerado de un modo hiperbólico -según Fray Zeferino- como «el nacido en el seno de la noche más profunda»), destaca Fray Zeferino que Feijóo no fué una flor

en un desierto. Fray Zeferino, con certero sentido histórico, duda de esta posibilidad y así recuerda que al lado y antes de Feijóo florecieron otros sabios, historiadores y críticos en España, «como Lucas Cortés, Nicolás Antonio, Mondéjar, Aguirre, Burriel, Mayans, Flórez, y en el terreno filosófico y científico Caramuel, Palanco, Hugo Omengue [sic, ¿serán Polanco y Omerique?], el P. Tosca, Solano de Luque, Martín Martínez, Saquens, Piquer, Forner y tantos otros» (HF,3,438). Fray Zeferino no dice más de Feijóo, pero el cotejo con el tratamiento que dá a su paralelo, a Bacon, en cuanto al mecanismo del monopolio de la gloria que a ambos se había atribuido, hace pensar o sospechar si nuestro autor no estaría aplicando a Feijóo una explicación similar a la que utilizó con Bacon y otros autores racionalistas. Como si la desproporcionada gloria de Feijóo hubiera estado movida precisamente por los enemigos de la Iglesia Católica y de las instituciones tradicionales. Morayta había dicho: «No decimos que Feijóo fuera un librepensador, pero si se hubiera propuesto descristianizar España no hubiera hecho otra cosa de la que hizo». Nuestra sospecha es si al dominico asturiano no se le pasó por la cabeza algo similar aunque juzgó más oportuno callárselo.

### **La filosofía novísima. Kant**

Uno de los momentos más interesantes o, si se quiere, curiosos, de la concepción de la Historia de la Filosofía que el Cardenal González va desplegando en el curso de su exposición cronológica es el momento en el que delinea la idea de una filosofía novísima. Es la filosofía instaurada por Kant. No se trata, desde luego, de una idea meramente cronológica, puesto que el superlativo («novísima») no podía serle aplicado propiamente, en ese sentido, a Kant, a la distancia de un siglo -el siglo que media entre la *Historia de la Filosofía* del Cardenal González y la publicación de las *Críticas* kantianas. Se trata, sin duda, de una idea filosófica, la idea de un «periodo nuevo», en el curso viviente (más o menos sano o enfermo) del pensamiento filosófico histórico. Y es este periodo el que se organiza, al parecer, precisamente en torno a la obra de Kant -y no, por ejemplo, en torno a la obra de Hegel o de Comte o de Marx (a quién Fray Zeferino sólo cita de pasada). La filosofía novísima es para Fray Zeferino la «filosofía crítica». De aquí el

interés que tiene para nosotros -ocupados en analizar los conceptos historiográficos que el Cardenal González ha ido elaborando en el momento mismo de su construcción histórica- el precisar el alcance que, en el proyecto de Fray Zeferino, puede tener la *novedad* de la filosofía novísima, dentro de las premisas de esa «dialéctica organicista» que venimos atribuyendo a la concepción histórica de nuestro autor. La visión de la filosofía crítica como filosofía novísima que abre un periodo, nos pone en presencia de la flexibilidad que las premisas de referencia podían alcanzar en manos del Cardenal González: pues si el periodo moderno fué concebido como un periodo de enfermedad, de disolución (con episodios de recuperaciones magníficas, caso de Leibniz), el periodo novísimo demuestra que la reorganización de las fuerzas dispersas no significa necesariamente un retorno pleno a la filosofía perenne. Sin duda la aproximación a ciertos principios de la filosofía verdadera ha de ser condición para poder entender la posibilidad de una reorganización capaz de instaurar un periodo nuevo. Pero esta aproximación no debe confundirse, sin más, con una re-generación de la sana razón. No es, por tanto, la dialéctica cíclica del paso del estado de salud al estado de enfermedad, o recíprocamente, aquella dialéctica que aparece en el curso de la *Historia de la Filosofía* del Cardenal González. El proceso es mucho más variado, y precisamente la idea de este *periodo novísimo* nos ofrece el modelo de la posibilidad de una reorganización vigorosa y epocal de la filosofía -tras un periodo de postración- que, sin embargo, no nos devuelve propiamente a la salud, sino al vigor de una vida que sigue estando enferma y que toma una dirección en cierto modo monstruosa:

«La concepción filosófica de Kant es una concepción grandiosa y profunda, considerada como revelación del genio y de la fuerza analítica de su autor; pero considerada en sus relaciones con la verdad y la realidad, es una concepción sofística y gratuita; es una concepción fecunda para el mal y el error, estéril e infecunda para el bien. En el fondo y en la esencia, en los resultados y en la historia, la obra de Kant es una obra de muerte y no una obra de vida» (HF,3,488).

Kant significa por tanto el momento en el que la filosofía moderna que, como hemos dicho, es la filosofía de la descomposición, en lo que

tiene de moderna, se remonta. En principio, si puede remontarse es porque vuelve a la filosofía perenne: esta idea ya la había aplicado Fray Zeferino en 1864, en los *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* en un curioso capítulo (tomo 3, capítulo 21) dedicado a comparar a Kant con Santo Tomás:

«El intento de Kant de combatir las doctrinas sensualistas y restablecer el espiritualismo, le obligó a acercarse muchas veces a la filosofía de santo Tomás; pero bien sea que se hallara dominado por la idea de la originalidad, bien sea por no haber comprendido a fondo sus doctrinas, o bien por que Dios quiso dar al mundo una nueva prueba de lo que puede la razón humana, cuando en su orgullo insensato pretende levantar el edificio de la ciencia prescindiendo de todo elemento religioso y de las tradiciones de la filosofía cristiana, el autor de la *Crítica de la razón pura*, falseó la doctrina filosófica del santo Doctor, separándose unas veces de ella en puntos fundamentales, y otras, dándole aplicaciones inconvenientes y exageradas. Los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel, el panteísmo germánico y el eclecticismo francés, cuya funesta influencia en todos los ramos de la literatura conocemos y lamentamos hoy, debían ser y fueron en efecto las consecuencias naturales y necesarias de esto, y el resultado final del movimiento científico iniciado por el filósofo alemán» (EFST,3,257).

Los gérmenes idealistas del racionalismo y del empirismo se desarrollan así en el idealismo trascendental que, como hemos dicho, es interpretado por Fray Zeferino como una reconstrucción o aproximación a la filosofía perenne, precisamente por trascender, envolviéndola, a la sensibilidad y el entendimiento. Fray Zeferino se atiene sobre todo a la *Crítica de la Razón Pura*, pero no estamos seguros de que la hubiera leído en su integridad (cita a Kant algunas veces en alemán, pero sobre todo en francés -los *Prolegómenos a toda metafísica futura* en traducción de Tissot ). Muestra Fray Zeferino conocimiento suficiente de la «Introducción» a la *Crítica de la Razón Pura*, donde se expone, como es sabido, la teoría de los juicios sintéticos a priori, como problema fundamental de la filosofía crítica; así también la Analítica parece que ha sido leída por Fray Zeferino, pero en cambio da la impresión de que la dialéctica trascendental la conoce sólo de



oidas. En efecto, ¿cómo explicar, dado el interés de Fray Zeferino por los procedimientos formales constructivos, el silencio acerca de la doctrina de Kant sobre la derivación de las ideas de Alma, Mundo y Dios a partir de los silogismos categóricos, hipotéticos y deductivos respectivamente?. En su lugar, Fray Zeferino expone una suerte de doctrina asociacionista, que atribuye a Kant:

«Juntando y aplicando a los actos internos las categorías de substancia y de causa, resulta la idea de alma; reuniendo y aplicando a los fenómenos externos las categorías de ser, substancia, totalidad, causa, unidad, resulta la idea de Dios; de manera que las ideas y la razón a la cual deben su origen, son cosas esencialmente sintéticas, al paso que las categorías son formas simples de suyo, aunque pueden apellidarse sintéticas con respecto a las intuiciones sensibles que les sirven de materia» (HF,3,456-457).

Asimismo, el resumen final que hace de Kant es muy externo y escolar. Un intento de resumir la filosofía kantiana en ocho proposiciones (del estilo de la «1. En el hombre deben admitirse tres facultades, fuerzas o modos de conocer, la sensibilidad, el entendimiento, la razón», HF,3,459), sólo puede equivaler a un índice de materias traducidas además a las propias coordenadas (por ejemplo, la sensibilidad, el entendimiento y la razón no juegan en el sistema kantiano un papel equivalente a las facultades, fuerzas o modos de conocer de los escolásticos). Sin duda Fray Zeferino ha leído extensos capítulos de Kant a través de traducciones francesas (cita el Prólogo de la de Tissot), pero nos parece evidente que Kant, a pesar del respeto que le profesa, no ha sido comprendido por Fray Zeferino con una mínima aproximación.

Esta falta de comprensión no es obstáculo para que no proponga Fray Zeferino algunas sugerencias certeras y nos deje observaciones interesantes a propósito de Kant -y esto aún teniendo presente lo que Fray Zeferino podía entender por idealismo, a saber, una simple forma de subjetivismo. En efecto, Fray Zeferino sugiere que el idealismo de Kant debe reconocerse presente, más aún que en sus fórmulas, en su propio método constructivo, artificioso y sofístico. Utilizando una idea de Lange, dice Fray Zeferino que se podría construir una figura formada de cinco líneas perpendiculares,

cortadas por cuatro líneas horizontales, en la cual se llenaban las doce casillas resultantes [se refiere sin duda a la tabla de las categorías], en las que Kant, con disquisiciones complejas y artificiosas, iría realizando «una elaboración sistemática, subjetiva y digamos como arañearia de las mismas» que no podían menos que arrastrar al filósofo alemán al «terreno esencialmente idealista» (HF,3,480) -sin duda Fray Zeferino recuerda aquí y utiliza la célebre clasificación de Bacon de los filósofos en tres clases: los que son como arañas, que lo sacan todo de su vientre; los que son como hormigas que acumulan y los que son como abejas, que elaboran (*Novum Organum*, libro I,XCV). Pues bien, Fray Zeferino ve en este método constructivo, artificioso y gratuito, la expresión misma del idealismo kantiano. Se trata de un idealismo en ejercicio, es decir, *actu exercito*, tanto como *actu signato*. Un idealismo que había sido sobrepasado, por tanto, en este terreno, por Fichte, Schelling y Hegel:

«Excusado parece añadir que la fase idealista de la tesis kantiana contiene la razón suficiente y dió origen a las construcciones apriorísticas y esencialmente idealistas de Fichte, de Schelling y de Hegel. Que si es cierto que *la razón dicta e impone sus leyes a la naturaleza*, como pretende Kant, Fichte bien pudo decir que el yo es quién pone el no-yo y comunica al mundo la existencia, y Hegel pudo afirmar que todo lo ideal es real» (HF,3,481).

Es pues Kant, en virtud de sus propias construcciones y planteamientos quién procede «construyendo el mundo», apriorísticamente; su propio planteamiento -la teoría de los juicios sintéticos a priori- contiene ya en el fondo el origen del criticismo (HF,3,451). Kant está en el origen de los errores de nuestros días («Casi todos los grandes errores de nuestros días, o deben su origen directo al criticismo de Kant, o se hallan incubados por su doctrina, a la cual se debe también en gran parte la atmósfera especialmente racionalista y anticristiana que respiramos; porque la Filosofía de Kant se halla penetrada e informada en todas sus partes por la idea racionalista», HF,3,487), incluso del materialismo («...Kant no considera cosa imposible que el mundo externo, el *Etwas* nouménico que afecta y obra sobre nuestros sentidos, sea a la vez el sujeto del pensamiento -zugleich das

Subject der Gedanken sein- idea muy en armonía, por no decir idéntica, con la tesis del materialismo contemporáneo» (HF,3,481)). Sugerimos que bajo la expresión «materialismo contemporáneo» que usa Fray Zeferino se comprendía, más o menos, lo que comprendía esta expresión en la obra célebre de Pablo Alejandro Janet, *El materialismo contemporáneo* (trad. esp. de Mariano Arés, Salamanca 1879) que Fray Zeferino conoció sin duda (aunque fuera por la edición francesa de 1864). Diagnóstico éste que parcialmente fué también aceptado por Engels y Marx -a quién Fray Zeferino sólo cita de pasada en el tomo IV, pág. 76- cuando valoraron la doctrina kantiana, particularmente la doctrina cosmológica nebular, como una de las doctrinas de base del nuevo materialismo evolucionista (Vd. L.Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, tomo I, *Los fundadores*, trad. esp. Madrid, Alianza 1985, pág. 379 y ss.).

Sin duda Fray Zeferino, al exponer conspectivamente la filosofía novísima, adoptó una perspectiva francoalemana más que inglesa, al tomar a Kant como el germen de toda la filosofía novísima posterior («el autor de la *Crítica de la Razón Pura* es considerado como el iniciador de la Filosofía novísima, y su doctrina como el punto de partida general del movimiento filosófico durante este último periodo de la historia de la Filosofía», HF,4,5). En efecto, la clasificación de las corrientes constitutivas de la filosofía novísima en cuatro grupos que ofrece Fray Zeferino toma como punto de referencia a Kant:

a) El panteísmo germánico, que según dice, tiene una filiación kantiana directa, y está representado por Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schopenhauer, &c. Es interesante constatar cómo nuestro dominico ve al idealismo clásico alemán antes como panteísmo germánico que como idealismo.

b) El eclecticismo francés, que procede de Kant también, del «panteísmo germánico», pero combinado con el psicologismo cartesiano, y está representado por Cousin y sus adeptos.

c) El positivismo, que funde Fray Zeferino con el materialismo del siglo XIX, y que mantiene relaciones de filiación y de reacción con el movimiento kantiano, representado por Comte, Littré, Darwin y Buchner; y

d) La filosofía cristiana, que dice procede de Kant «ocasionaliter» y por vía de oposición.

Concluimos este análisis de las líneas maestras según las cuales Fray Zeferino habría concebido el desenvolvimiento histórico del pensamiento filosófico subrayando la notable convergencia formal (no, por supuesto, cuanto al contenido) entre su visión y la visión neokantiana de la Historia de la Filosofía moderna. También para el neokantismo, coetáneo de Fray Zeferino, el criterio de la actualidad -el período novísimo, está marcado por Kant (era en España la posición que introdujo fundamentalmente José del Perojo y Figueras, fundador a fines de 1875 de la *Revista Contemporánea*, con la cual se abrió en nuestro país la corriente neokantiana que iba a desplazar a los krausistas: «Antes de 1868 los krausistas y cuasi-krausistas habían formado el núcleo de lo que bien puede llamarse el *progresismo* intelectual español. Pero después de la Restauración ya no puede decirse lo mismo. El calificativo de ‘progresistas’ pasó entonces a los afiliados al positivismo, al neokantismo, al evolucionismo spenceriano y, muy en particular, a los dedicados a las ciencias naturales. Nadie, en rigor, trataba a los krausistas como *reaccionarios*. Pero sí se les miraba como *inactuales*», como dice Juan López Morillas, *El krausismo español*, Fondo de Cultura Económica, México 1956, pág. 100). Fray Zeferino no desconoce otras corrientes que pueden parecer independientes de la filosofía crítica -y el tomo IV de su *Historia* está dedicado en gran parte a la exposición de muchas figuras secundarias del pensamiento político o social contemporáneo. Pero la verdadera novedad para el Cardenal González está en Kant, más que en Hegel, en Marx o en Comte, que es también lo que sostenían los neokantianos. La diferencia será esta: que mientras los neokantianos, que veían en la filosofía crítica, convenientemente reinterpretada, la genuina *philosophia perennis*, hubieron de predicar la «vuelta a Kant» (el *zurück zu Kant* de Otto Liebmann, de 1865), en cambio, los neoescolásticos del Vaticano I, al menos en la medida en que pudieran considerarse en la misma línea del Cardenal González, prepararon su estrategia como una «crítica de la crítica», como una crítica de

la filosofía kantiana, como una «vuelta a Santo Tomás». Pues en aquella filosofía residiría el verdadero peligro para la filosofía perenne, para la filosofía cristiana. Allí estaría el verdadero enemigo filosófico, precisamente porque también era filosóficamente más potente. Pues la filosofía crítica -«que sólo tiene de laudable sus esfuerzos, estériles es cierto, para poner a salvo las verdades del orden moral»- ha minado las bases mismas de la metafísica perenne. Pretende haber destruido la racionalidad filosófica de la idea del alma, la racionalidad de la idea de Dios, la racionalidad filosófica de la idea del mundo, en nombre de un concepto de razón enteramente gratuito. Y con esto se ha arruinado la posibilidad de una filosofía realista y se ha abierto el camino al escepticismo y al subjetivismo, pues el idealismo es sólo una forma de escepticismo, dice el Cardenal González (HF,3,481). Los grandes sistemas del idealismo alemán son intentos de remontarse sobre estas ruinas kantianas: no parece que representen, en la perspectiva de Fray Zeferino, un peligro mayor. Y sin embargo tienen una realidad histórica y ofrecen un interés muy grande, precisamente para la Historia de la Filosofía, y Fray Zeferino se lo concede ampliamente. Así pues, el análisis del tratamiento que en su *Historia de la Filosofía* da el Cardenal González a la filosofía clásica alemana resulta ser una de las mejores ocasiones para comprender el alcance general de su proyecto y para confirmar las pretensiones y perspectivas desde las que actuaba, y que hemos tratado de formular al comienzo de esta parte de nuestro trabajo.

La impresión que se recibe tras la lectura meditada de la Historia de la Filosofía clásica alemana contenida en la *Historia* del Cardenal González es ante todo la impresión de una voluntad de conocer «las cosas mismas», de *enterarse* de lo que hay. No vemos tanto a un escolástico ergotista tronando contra el adversario y desfigurándolo, ni tampoco al eclesiástico que trata de conjurar, con ánimo inquisidor, los perniciosos sistemas entonces a la sazón tan influyentes. Este es el cliché desde el cual suele verse, como ya hemos dicho, la *Historia de la Filosofía* de Fray Zeferino, dada su inequívoca militancia crítica. Pero más allá de esta apariencia vemos aquí, mejor que aún que en otras partes, al «naturalista» que se aproxima a estos grandes sistemas no, desde luego, como un historiador-filólogo, sino a la manera como el autor de una Historia Natu-

ral se aproxima a las grandes vegetaciones que ve brillar en el campo y por las que siente, ante todo, el entusiasmo del naturalista que detecta una vida vigorosa. He aquí lo que dice de Hegel tras exponer su sistema:

«El espíritu siéntese por de pronto solicitado, movido y arrastrado a la admiración y al entusiasmo en presencia de esa concepción gigantesca, que entraña la síntesis científica más general, más sistemática y más comprensiva de cuantas han aparecido en el campo extenso de la historia de la Filosofía: en presencia de ese grande organismo informado por un método inflexible, idéntico, universal; de ese grande organismo en cuyo fondo palpita la Idea como su verdadera y única forma substancial; de ese grande organismo vivificado por una idea central, que reaparece y se encarna en todos los puntos de la circunferencia, y que contiene la razón suficiente, la explicación de la naturaleza y del espíritu, de Dios y del hombre, de la historia de la humanidad y de la historia de la Filosofía, de la historia de las religiones y de la historia de los Estados, de la libertad y de la felicidad, y, finalmente, del arte, de la religión y de la ciencia. Así no es de extrañar la influencia extraordinaria, universal y decisiva que el pensamiento hegeliano ha ejercido sobre el pensamiento contemporáneo en todas sus esferas.» (HF,4,64-65)

No son estas las palabras de un seco escolástico ergotista ni las de un inquisidor avinagrado. Son las palabras de quién, por de pronto, está registrando la realidad de un espléndido organismo viviente. Pero, a la misma actitud «del naturalista» pertenecerá el interés por establecer las condiciones de filiación que deben existir entre estas «vegetaciones» que tiene ante sus ojos, explicar los motivos de su vitalidad y de su capacidad de propagación, tratar también de comprender las líneas de su evolución y las etapas de la misma. Y también calibrar su capacidad de fructificar. No se trata aquí, por tanto, de un interés pragmático (por los frutos) sobreañadido. Aún siéndolo, puede fundarse en el interés por la misma realidad natural. También el naturalista puede distinguir en las vegetaciones que analiza, unas veces unos mecanismos de propagación «externa», por mero trasplante o injerto, que pueden dar lugar a grandes masas vegetativas, pero que irán degenerando a medida que se alejan del tallo inicial, y otras veces verá los mecanismos de propagación «interna», los que aseguran la reproducción más duradera y objetiva, la reproducción gonocórica. Pero el naturalista

que distingue estas dos formas de propagación está, sin dejar de serlo, ejerciendo indudablemente una *crítica*, una discriminación. Decimos esto como un modo de subrayar la impresión general que nos ha producido la *Historia* de Fray Zeferino, y particularmente su exposición de la filosofía clásica alemana, en tanto que en ella, la crítica, formalmente explicitada como tal en párrafos *ad hoc*, por terminante y dura que sea, no tiene precisamente ese sentido «ergotista», escolástico o inquisitorial que tantos sobreentienden y, aunque lo tuviera, no puede borrar el entusiasmo «naturalista» de los previos párrafos expositivos sino que incluso redundante, a nuestro juicio, este significado, tal como lo venimos sugiriendo.

Se observa en efecto que cuando Fray Zeferino se dispone a hablar de Schelling, de Hegel o de Krause, no está en la mera actitud de «cumplir un trámite», de «llenar un programa». El se ha informado de las doctrinas que va a exponer, ha leído, a veces directamente, otras veces en traducciones francesas, obras centrales de estos pensadores y se ha formado un juicio que quiere ser enteramente objetivo sobre el asunto, lo que no quiere decir que abdique de sus propios criterios y coordenadas. Antes bien parece como si fuese la capacidad crítica de esas sus coordenadas las que le permiten una penetración en los textos. Y desde nuestras propias coordenadas no es que podamos siempre asumir o hacer nuestros los análisis que nos dejó Fray Zeferino, ni olvidar la enorme masa de contenidos que escapaban a sus análisis; lo que si deseamos manifestar es nuestro asombro al constatar la gran cantidad de contenidos que, sin embargo, resultaban incorporados por esas retículas, y por tanto, la sutileza de las mismas. Daremos algunas muestras.

Advertimos constantemente, ante todo, la voluntad de nuestro autor, por llegar a las «claves sistemáticas» de las doctrinas que analiza. Por ejemplo, al distinguir las tres fases que solían diferenciarse en la evolución del pensamiento de Schelling y que él formula como fase fichteana, fase de la filosofía de la identidad y fase del sincretismo, Fray Zeferino intenta sin embargo demostrar que, en realidad, la fase primera es una especie de preparación para la segunda (pues en la «filosofía de la identidad», el Yo de Fichte, en tanto que fuente del

no-Yo, no queda tanto eliminado cuanto incorporado junto con la tesis «materialista» opuesta del no-Yo como fuente del Yo), mientras que la tercera representaría en realidad una aplicación o desarrollo de la fase central. Fray Zeferino capta muy bien como *lo Absoluto* de la filosofía de la identidad schellingiana es un resultado crítico, en el marco kantiano, del *processus* que busca desbordar las oposiciones o dualismos entre el Yo y el no-Yo, el Sujeto y el Objeto, lo Finito y lo Infinito, la Naturaleza y el Espíritu. Pero este Absoluto que ya no es un Yo, se alejará del Dios personal cristiano, y por tanto se aproximará al Ser impersonal (aunque Fray Zeferino no llega a precisar: a la *Sustancia* de Espinosa, que, en cambio, sí es recordada por él, en situación similar, al hablar de Krause, en el tomo 4, pg. 107). Pero al mismo tiempo, este Ser impersonal, por ser infinito y contener en germen la personalidad, tampoco puede confundirse con la naturaleza material desnuda. Fray Zeferino acude a su diagnóstico favorito: el absoluto de Schelling es el ser panteísta, que envuelve y unifica a la naturaleza y al espíritu. Fray Zeferino subraya como Schelling cree poder exponer las leyes del desarrollo natural como una réplica de las leyes del desarrollo individual. Sin duda, el diagnóstico «panteísta» está llevado a cabo desde las propias coordenadas cristianas; pero habría que tener en cuenta que desde estas coordenadas no es un diagnóstico gratuito, puesto que Fray Zeferino subraya cómo las características de este Absoluto que se despliega como Naturaleza y luego como Espíritu en el hombre, constituyen una reinterpretación «racionalista» del Dios trinitario. Incluso creemos merece la pena subrayar cómo la propia doctrina schellingiana de las tres potencias (que Manuel F. Lorenzo ha analizado desde una perspectiva materialista en su obra *La última orilla*, Pentalfa 1989, cap. V: «La doctrina de las tres potencias como doctrina ontológico-especial») es considerada explícitamente por Fray Zeferino, si bien interpretada a la luz del dogma de la Trinidad -las potencias del Absoluto tendrían que ver, precisamente, con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y encontramos aquí una referencia que nos llama poderosamente la atención por su carácter, por decirlo así, «intempestivo»: la comparación de ésta «trinidad de las potencias» que aparece en las «teorías teológicas religiosas de última hora» schellingianas con el sabelianismo:



«A pesar de las apariencias en contra, y a pesar de sus frecuentes citas a los Padres de la Iglesia y de la Biblia, sus teorías teológico-religiosas de última hora tienen más analogía con ciertas ideas de los neoplatónicos, y más afinidad con el misticismo extraño de Boehm que con la doctrina de los Santos Padres y de la Biblia. Su trinidad de última hora no pasa de ser una trinidad sabeliana, consistente en tres manifestaciones o potencias del ser Uno y Absoluto» (HF,4,30).

Sospechamos que esta visión de evolucionismo neoplatónico-sabeliano que Fray Zeferino tiene del último Schelling pudo estar inspirada en la lectura de Maret (a quién Fray Zeferino conoció, y a quién incluso cita, desde luego, en el párrafo 89 del tomo IV de su *Historia*, pág. 438) cuya *Teodicea* había sido traducida al español (Barcelona, Librería Religiosa, 1854) y es citada críticamente en el cap. 12 («Opinión de Maret sobre el optimismo») del tomo 2 de sus *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* (pgs. 175-181). Maret había insistido muy especialmente en el sabelianismo al exponer la Historia del Dogma de la Trinidad, buscando los antecedentes del moderno «racionalismo», polemizando con el «erudito» Creuzer (discípulo, por cierto, de Schelling, vd. HF,4,189) y otros que quieren buscar fuentes védicas al dogma trinitario, siendo así que éste sería un dogma estrictamente cristiano:

«El sistema de Sabelio [dice Maret, en la obra citada, pg. 226] enseña que las tres potencias divinas que adora la Iglesia católica son otros tantos modos de la esencia divina, o, según su expresión, de la *monada divina*. Sin ir más adelante, ya reconocemos en este primer paso que Sabelio ha tomado algo de Philon. En efecto, aunque el filósofo judío en muchos escritos suyos nos presente las fuerzas divinas como seres reales y personales; enseña en otros formalmente que semejantes potencias son meras modalidades de la esencia divina, manifestaciones de su actividad, y simples fenómenos. Sabelio toma, pues, de Philon, su principio fundamental; pero acudiendo luego al lenguaje cristiano, nos muestra como la esencia divina se manifiesta en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La esencia divina, dice, al principio encerrada y oculta en las profundidades de su naturaleza, se desarrolla en tres fases diversas que han recibido cada una su nombre particular, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Cuando Dios crea y conserva el

mundo, cuando promulga la ley antigua, se llama Padre; cuando la esencia divina aparece en el Cristo para reconciliar el mundo y salvarlo, se llama Hijo; en fin, es Espíritu Santo en cuanto forma, anima y sostiene a la Iglesia. Así una esencia única manifestada en tres momentos diferentes, recibe tres nombres diferentes, según estos tres aspectos diversos; de manera, que los tres principios de la Trinidad no son personas, sino simples modalidades, simples denominaciones» (Maret, *Teodicea Cristiana*, Barcelona, 1854, pág. 226).

En cualquier caso, y pese a algunos atisbos (entre ellos el conocimiento de las orientaciones de la «escuela de Schelling» que Fray Zeferino demuestra tener -cita, por ejemplo, a Oken y a otros filósofos de la naturaleza-), Fray Zeferino no llega a apreciar la importancia del componente naturalista (por no decir materialista) de Schelling, tendiendo a aproximar, pensamos que más de lo debido, a Schelling con Hegel. Da la impresión de que la fórmula «panteísmo» utilizada por Fray Zeferino para caracterizar tanto a Schelling como a Hegel le impedía captar la oposición esencial entre el idealismo hegeliano (que culmina en un espiritualismo antropocéntrico) y el naturalismo de Schelling (hoy diríamos: su ecologismo) y le empuja a una interpretación de Schelling «desde Hegel». En efecto, viene a afirmar Fray Zeferino que, en sustancia, Hegel asume los mismos principios de Schelling:

«El punto de partida y el esquematismo general de la concepción de Hegel coinciden con los de Schelling. Como el filósofo de Leomberg, Hegel considera el absoluto, la *Idea*, el pensamiento, como el principio, la esencia y el término de la realidad, ó sea de todas las cosas, las cuales no son más que determinaciones varias de la *Idea*. Como Schelling también, el filósofo de Stuttgart explica el origen y la naturaleza de los seres, o, si se quiere, del Universo, por medio de evoluciones progresivas y determinadas de la *Idea* o del absoluto» (HF,4,41).

Y las diferencias, que reconoce, aparecen, no solo porque el desarrollo de Hegel es mucho «más vigoroso y armónico» que el de Schelling sino porque este vigor le permite mayor originalidad en puntos de detalle y, en

cierto modo, constituye él mismo la originalidad de Hegel: «Esto sin contar que las vacilaciones, obscuridad y contradicciones frecuentes que hemos observado en Schelling no se encuentran en Hegel, el cual marcha a su objeto, *semper sibi constans*, con pleno dominio de sí mismo y de su idea, con inquebrantable energía, con grande rigor dialéctico, dado su punto de partida» (HF,4,42).

Por lo demás, la exposición que Fray Zeferino hace de Hegel, aunque es muy global, es bastante ajustada y da una idea muy aproximada de los principales momentos del sistema, constatando, cuando le sale al paso, la profunda influencia que, en Hegel, tuvieron también los dogmas cristianos -y muy principalmente, el dogma de la Trinidad- y cómo, sin embargo, éstos dogmas quedan en sus manos desfigurados y aniquilados «a fuerza de querer expresarlos y encerrarlos en fórmulas de la filosofía especulativa e idealista». Pero, con todo, Fray Zeferino no cree nunca que Hegel sea un sofista -como lo creía el padre Gratry a propósito del análisis de la dialéctica del Ser en su identidad con el no-Ser. Y sin embargo, la crítica de Fray Zeferino a Hegel, a la que dedica el párrafo 12 del capítulo, es tan terminante y dura como podría haber sido la del Padre Gratry, con quién Fray Zeferino ha polemizado. Y con esto volvemos a nuestra impresión inicial, relativa a la actitud de fray Zeferino como «historiador natural» de la filosofía. ¿Cómo explicar que, supuesta una distanciación crítica tan absoluta como la que se contiene en el párrafo 12, sin embargo se hayan podido exponer tan «desde dentro» las ideas principales del sistema hegeliano sin desfigurarlas, y además apreciando el vigor lógico de sus concatenaciones?. No encontramos mejor respuesta que la que se desprende del «diagnóstico» que venimos sugiriendo: la actitud de «naturalista» de Fray Zeferino, la semejanza de su *Historia de la Filosofía* con una historia natural del pensamiento filosófico. En efecto, Fray Zeferino en modo alguno recae en la tentación de hacer una crítica de orden psicologista («afán de novedades», «orgullo satánico», «voluntad sofística»,...), sino que constata que, por circunstancias históricas (diríamos, cuasi biológicas), ha comenzado a germinar y a desenvolverse un pensamiento que si efectivamente se desarrolla y se propaga es porque está dotado de una «fuerza vegetativa» que es preciso reconocerle. Y lo verdaderamente interesante para medir el alcance de esta tesis en el historiador que estamos analizando, es la posibilidad de que esta fuerza vegetativa que «generosamente» es reconocida y apreciada

entusiásticamente en donde quiera que se la encuentre, puede al mismo tiempo ser valorada como una «monstruosidad», como una «aberración», como un cúmulo de errores, desfiguraciones y tergiversaciones y aún de construcciones gratuitas. Esto es precisamente lo que no creemos fácil de entender -la simultaneidad de ambas perspectivas, la entusiástica y la crítica- o por lo menos lo que puede ser entendido de diversas maneras (por ejemplo, desde las premisas de ese maniqueísmo dualista, que tantas veces hemos citado como propio del «pensamiento reaccionario» que atribuía a la inspiración de Lucifer la belleza de las obras más perversas con objeto de poder engañar a los incautos). Por ello, y puesto que nuestro autor no explicita en sus líneas generales la respuesta a estos temas, es indispensable examinar su proceder crítico, en sus diversas particularidades, buscando en el análisis de ese proceder la confirmación de la respuesta que nosotros creemos haber encontrado en la fórmula del «naturalismo». En la crítica a Hegel encontramos, nos parece, la contraprueba de lo que ya habíamos determinado en nuestro análisis del tratamiento crítico que Fray Zeferino da a Leibniz -contraprueba, puesto que Leibniz es para Fray Zeferino, en cierto modo, el antípoda ideológico de Hegel. Hegel parece ser, para Zeferino:

A. Ante todo, un caso de floración magnífica y vigorosa de un sistema de ideas que demuestra la potencia del razonamiento constructivo, del razonamiento lógico. Pero este vigor podría ejercitarse ampliamente sobre un *humus* enfermo, sobre principios endebles y aún absurdos. Cuando analizamos en detalle el «fondo del sistema», el «brillo esplendente» muestra su carácter apariencial y experimentamos «amarga cuanto inevitable decepción». Pues este «fondo del sistema» es (dice Fray Zeferino) la identidad entre el Ser puro o abstracto y la Nada: *Sein und Nichts ist dasselbe* (HF,4,66) -esto no es un sofisma, dice Fray Zeferino-, pero aunque no lo sea podemos asegurar que el sistema que lo incorpora como principio «está herido de muerte». Fray Zeferino irá detallando las consecuencias que ese vacío originario determina en diversos puntos de la construcción. No nos corresponde, como es obvio, evaluar el alcance de estas críticas, pero sí nos es preciso subrayar que, en todo caso, la actitud crítica es justamente la del filósofo naturalista que diagnostica los puntos débiles de un organismo par-

tiendo del diagnóstico de una enfermedad congénita del mismo. Es pues una crítica que intenta ser lógica, filosófica -que no es una crítica externa, por los efectos contagiosos que ese organismo enfermo pudiera ejercer en los fieles de la Iglesia católica, y sin que se nieguen, desde luego, las probabilidades de producción de esos efectos.

B. Sin embargo parece como si Fray Zeferino no quedase satisfecho con esta crítica a los fundamentos, salvando el vigor y el esplendor de la arquitectura, de la «vegetación». Insistiendo en nuestra hipótesis naturalista: ocurre como si el biólogo, tras reconocer la enorme frondosidad de una vegetación dada, no pudiera conformarse con la distinción entre una vitalidad real y una vitalidad aparente que encubre una enfermedad «de fondo», pues ¿cómo es posible una frondosidad de tales características que no tuviese nada que ver, y precisamente en virtud de su lozanía, con la vitalidad, con la salud, con la verdad?. De otro modo: el deslumbramiento que produce el sistema de Hegel, ¿podría todo el ponerse a cuenta de su forma, o no será preciso atribuirle también algún componente de genuina vitalidad material, de verdad, en definitiva?. Y aquí es donde Fray Zeferino responde con una audacia que no deja de causarnos asombro: sin duda, viene a decir, aquellas cosas que brillan de modo tan intenso en Hegel, no pueden ser simple apariencia, mero follaje: las formas deberán estar ligadas con las raíces, deberán ser de algún modo, frutos o verdades de la filosofía perenne. Pero no frutos o verdades perennes que una supuesta «vegetación sin raíces» hubiera podido generar casualmente: estas verdades o frutos deben estar arraigados en la filosofía tradicional, es decir, deben haberse nutrido de los jugos de la filosofía escolástica. Y esto es ya una estricta tesis histórica, una tesis que, a falta de demostración, tendrá que ser siempre al menos admitida como «hipótesis de trabajo» propuesta por Fray Zeferino. La cita que vamos a dar es larga pero creemos que es la mejor prueba documental de todo cuando hemos venido diciendo:

«Antes de poner término a esta exposición y crítica de la Filosofía de Hegel, seanos permitido indicar que algunos de sus puntos de vista más originales ofrecen ciertas analogías y afinidades con algunas ideas y teorías de los escolásticos, siendo muy posible, y aun probable, que Hegel se inspiró en ellas. Así, por ejemplo, la teoría de éste acerca del *werden* o

*hacerse* de las cosas, parece ser una aplicación y trae a la memoria la definición del movimiento, según los escolásticos: *Actus entis in potentia prout in potentia*, el acto de un ser que está en potencia, considerado precisamente según que está en potencia. El movimiento es acto o actualidad respecto del sujeto que *antes* estaba en potencia para moverse y adquirir por medio de este movimiento alguna actualidad, algún modo, alguna realidad (la mano que adquiere sucesivamente el calor que antes no tenía, el cuerpo que pasa del lugar A al lugar B), hacia la cual se mueve o aproxima; pero que *todavía* no tiene, y por consiguiente todavía está en potencia (*prout in potentia*) con respecto a ella, aunque ya está en acto con respecto al estado anterior, o sea al término *a quo*. El *fieri* o hacerse de Hegel, su *werden* primitivo y lógico, entraña un acto, algo de actual con respecto al sujeto que le sirve de término *a quo*, que es el ser abstracto o indeterminado que representa la nuda potencia para el ser concreto, para la realidad, pero un acto que le corresponde considerado como todavía en potencia, y como en camino para llegar al acto perfecto, a la esencia determinada, la cual es como el término *ad quem* del *werden*, del *hacerse* de la cosa, o sea del movimiento por medio del cual la cosa posible pasa a adquirir alguna de las muchas actualidades y realidades que estaban contenidas en ella de una manera potencial, en estado de posibilidad pura. Así, pues, la noción del *werden* hegeliano tiene grande analogía, por no decir perfecta semejanza, con la noción esencial del movimiento, según la comprendían y explicaban los escolásticos en la definición: *actus entis in potentia prout in potentia*.

No es menor la afinidad de doctrina que existe entre Hegel y Santo Tomás con respecto a la constitución interna de las categorías de la razón pura. Por parte del génesis o del proceso generador de las categorías, nada hay de común entre Santo Tomás y Hegel; pues el primero, sin anular ni destruir el principio de contradicción, explica el génesis, la distinción y el orden de las categorías racionales por medio de las diferencias genéricas y específicas, de las cuales dice que son *seipsis primo diversae*, y por medio de las maneras diversas de afectar o modificar la substancia.

Empero, por parte de la constitución racional e interna, por decirlo así, de las categorías, puede decirse que hay perfecto acuerdo entre el doctor panlogista y el Doctor Angélico. Porque, como Hegel y siglos antes que Hegel, Santo Tomás había dicho y enseñado,

a) Que el ser, considerado en toda su universalidad (*ens in communi, ens communissimum*), es el concepto más indeterminado y el menos real objetivamente entre todos los conceptos, aunque sin identificarlo con la nada, como Hegel;

b) Que el ser es el principio general de todas las categorías, no solamente por cuanto les sirve de punto de partida, sino principalmente porque representa un elemento esencial de las mismas, puesto que el ser es un concepto trascendental que se encuentra embebido necesariamente en todo otro concepto;

c) Que, por consiguiente, las categorías, como la cantidad, la relación, la cualidad, pueden y deben considerarse como modos del ser. Que si Hegel considera al ser puro e indeterminado como el elemento primordial e inherente en los demás conceptos y categorías lógicas, también para Santo Tomás todos los demás conceptos de la razón representan otras tantas modificaciones y como adiciones (*oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens*) de la idea de ser; y si para Hegel las categorías son evoluciones y determinaciones del ser, también para Santo Tomás los géneros supremos, o sea las diez categorías, se constituyen, no por adición de elementos extraños, sino por contracción y determinación del mismo ser, representan determinados modos del ser: *Ens contrahitur per decem genera* (los diez predicamentos o categorías), *quorum unumquodque addit aliquid supra ens, non aliquod accidens, vel aliquam differentiam, quae sit extra essentiam, sed determinatum modum essendi.*» (HF,4,71-73).

No queremos pecar de prolijidad: este tipo de análisis podrían ser multiplicados a lo largo de la *Historia de la Filosofía* del maestro asturiano. Limitémonos a añadir a lo ya dicho: que con su crítica naturalista, tal como (suponemos) la ha practicado a lo largo de su *Historia*, Fray Zeferino, sin duda, a veces, ha confundido o no ha podido diferenciar adecuadamente formaciones que son objetivamente diversas (por ejemplo Hegel y Schelling), pero en cambio otras veces ha podido captar certeramente analogías y diferencias que han pasado desapercibidas para otros y que pueden seguir teniendo valor en el presente. Por ejemplo, la contraposición que establece, como colofón de su exposición de la filosofía clásica alemana, entre Hegel y Krause, nos sorprende por su originalidad, sobre todo cuan-

do la aplicamos a las proyecciones en la propia Historia de la Filosofía Española. Fray Zeferino ha visto a Krause más en la vecindad de Fichte que en la vecindad de Schelling (la conexión de Krause con Schelling y el significado de esta conexión para el pensamiento español ha sido señalada por Manuel F. Lorenzo en su artículo «Schelling o Krause», en *El Basilisco*, nº 14, pgs. 41-48). Fray Zeferino ha contrapuesto a Krause (y a sus discípulos españoles, sobre todo Sanz del Río, del quién, por cierto, habla con notable frialdad) y a Hegel en un punto que nos parece notable, pues es el punto en el que se opone el materialismo con el espiritualismo en su forma más metafísica imaginable: nos referimos al espiritismo. No es nada improbable que Fray Zeferino conociera las tendencias espiritistas de algunos krausistas españoles (él mismo cita a Eguilaz), y sin duda, tuvo que meditar en la frase que al morir (el 14 de octubre de 1869) parece que dijo Don Julián Sanz del Río después de rechazar el Sacramento de la Comunión: «Muerdo en comunión con todos los seres racionales finitos». Lo cierto es que Fray Zeferino concluye así la exposición de la filosofía clásica alemana:

«Hemos dicho arriba que el materialismo y el ateísmo constituyen la consecuencia última y como la evolución final de la Idea de Hegel, a través de la izquierda hegeliana; y aquí podemos decir que la superstición espiritista es la consecuencia y aplicación lógica de la humanidad universal de Krause, con la única diferencia que el espiritismo, considerado en el terreno de la lógica, se halla más cerca del panenteísmo krausiano que el materialismo y el ateísmo de la concepción de Hegel.» (HF,4,108).

### **La intersección entre la *Historia de la Filosofía* y el «Sistema de la Filosofía»: la filosofía española coetánea de Fray Zeferino**

Vamos a concluir nuestro análisis de la «obra magna» de Fray Zeferino, su *Historia de la Filosofía* (1ª edición, 1878-1879) desarrollando una observación que no nos parece enteramente desprovista de fundamento objetivo, a saber: que en su parte final, la que se ocupa de la Historia de la Filosofía española de su siglo, se atenúa notablemente el punto de vista que hemos llamado de «naturalismo-histórico», hasta el extremo de desvanecerse.



cerse, para dar paso a un punto de vista esquemático, «militante», que, como si desembocara en él, coincide ampliamente, en cuanto a la organización y estilo de la materia estudiada, precisamente con lo que podría considerarse como el «manifiesto de un sistema de filosofía», puesto que no otra cosa es, en nuestra opinión, el *Prólogo* a la primera edición de la *Filosofía Elemental* de 1873, reproducido en posteriores ediciones (la 3ª de 1881).

Esto supuesto -y a continuación intentaremos probarlo en la medida en que ello sea posible-, la interpretación que arriesgamos sería la siguiente: que ocurriría como si, tras su panorámica «visión naturalista» en la que los sistemas del idealismo alemán, por ejemplo, van siendo analizados y criticados detalladamente (en relación con la «escala» de la obra), como «formaciones» sistemáticas, muchas veces monstruosas, pero cuya vegetación importa perseguir en todas sus ramificaciones internas, al pasar a la Filosofía española que le era coetánea, los contornos de las «vegetaciones» se vuelven esquemáticos, se agrupan en regiones definidas enfrentadas, como si las líneas divisorias, en lugar de seguir el sinuoso dibujo vegetativo, se convirtieran en las líneas del mapa de un frente de batalla. Parece como si ahora, las diferentes doctrinas que vivían en su *contorno* más inmediato ya no fueran contempladas con la distancia histórica adecuada -con la distancia propia de esa «historia natural» de la que venimos hablando-, sino con la inmediatez y «urgencia pragmática» de quién, desde una posición militante, quiere, ante todo, clasificar su realidad según su significado de amistad o de enemistad, o de posibles alianzas. Ni siquiera se habla, por ejemplo, de los orígenes históricos (por ejemplo, la «via sevillana» de introducción del krausismo en España, o de los canales por donde se introdujo en España el positivismo). Parece que el objetivo se pone ahora en trazar los grandes frentes del combate filosófico de su actualidad, combate en el cual el autor se siente comprometido, y de situar con precisión el frente en el que milita cada cual, dando noticia, casi de trámite, de las particularidades de cada doctrina. Y ocurre que, el «mapa de operaciones» así trazado en 1879 viene a ser sustancialmente al que había trazado en 1873 y, por cierto, tampoco en abstracto, sino con particulares referencias también a la situación filosófica española del

momento. Es en atención a estas circunstancias por lo que decimos que el final de la *Historia de la Filosofía* (la Filosofía española), al desembocar en el *Sistema*, intersecta con él «Manifiesto» de este sistema, que tampoco se había mantenido en un estilo abstracto, sino que se desarrollaba con constantes referencias a la situación española. Por consiguiente, que la «zona de intersección» entre la Historia y el Sistema es la Historia de la Filosofía Española coetánea y que esta funciona, por tanto, como verdadero campo inmediato de batalla, de la acción filosófica de Zeferino González. Al mismo tiempo advertimos la circunstancia, en cierto modo paradójica, de que mientras en esta parte final de la *Historia de la Filosofía* parece como si las diferentes escuelas reseñadas tendiesen a ser vistas a la luz de las «cuestiones eternas», en cambio, en el Manifiesto sistemático, se dice claramente que las cuestiones eternas de la Filosofía perenne no excluyen la novedad que hay que reconocer a la filosofía moderna y novísima (por lo que no hay que aprobar «las exageraciones de algunos contra la filosofía moderna»), y que la filosofía tomista no puede considerarse acabada, puesto que sus «soluciones» hay que desarrollarlas unas veces, modificarlas otras y a veces incluso arbitrar nuevas respuestas, dado que los problemas son también nuevos y ni siquiera se hallan mencionados en la filosofía tradicional:

«Por ser peculiares de la época actual y de sus condiciones sociales, científicas, religiosas y literarias. Bastará citar como pruebas y ejemplos de lo que acabamos de consignar, las cuestiones referentes al origen del lenguaje, a los criterios de verdad, al método inicial o fundamental de la ciencia, la teoría de la sensación, el origen de las ideas, la discusión y examen de las formas modernas del panteísmo, el problema crítico y su relación con la teoría de la verdad, el espiritismo, la moral independiente, el imperativo categórico, el derecho de propiedad, la sociedad doméstica, relaciones y deberes de la sociedad civil y de la religiosa, etc., etc., mas la discusión de las diferentes y múltiples opiniones y teorías pertenecientes a la filosofía moderna y novísima, y desconocidas por consiguiente de los antiguos escritores escolásticos» (FE,1,8-9).

Pero en cambio añadirá más tarde (FE,1,22) no es exacto decir «con un panegirista de la filosofía novísima» -sin duda, se refiere a Canalejas, publicista «en quién reconocemos de buen grado conocimientos superiores

y nada vulgares en la materia, aunque se ha dejado llevar algo de sus aficiones krausistas»- que el caracter distintivo de esta sea estudiar «lo absolutamente infinito y lo infinitamente absoluto, es decir, el ser en sí y por sí universal en el que todos los demás seres encuentran su fundamento». Pues la filosofía tradicional ya ha estudiado a este Ser que no es otro que Dios y sólo Dios, dice Fray Zeferino.

He aquí pues el cuadro con el que termina su *Historia de la Filosofía*, un cuadro organizado por las dos líneas o movimientos de la filosofía que se enfrentan el uno al otro y que (diríamos nosotros) conviven luchando: el «movimiento filosófico racionalista» al lado del «movimiento cristiano» (HF,4,441). Fray Zeferino divide el siglo en dos fases: hasta el año 34 y después del año 34 (toma, pues, como criterio -criterio que hubiera podido ser aceptado por un carlista, pero también por un liberal- el final de la «ominosa década», a raíz de la muerte de Fernando VII). Durante el primer periodo no cabe hablar de un movimiento filosófico-racionalista en el sentido riguroso de la palabra: los tratados publicados en la época «conservan lo esencial del principio católico», si bien se aprecian en ellos ideas que gravitan hacia el racionalismo, ya preludiadas por el *sensualismo* (no deja de ser notable la equiparación que hace Fray Zeferino del sensualismo empirista con el racionalismo, saltando por encima de la oposición convencional entre un Descartes o Espinosa y un Locke o Condillac) del Locke o Condillac que apareció al final del siglo anterior (y cita la *Theodicea o Religión Natural* de Pereira, la *Florida* del P. Muñoz y algunos escritos del presbítero Reinoso y de Jovellanos, así como también obras de ciertos jesuitas tocados de sensualismo como Eximeno y Andrés, o las *Institutiones Philosophiae ecclecticae* del presbítero cubano D. Felix Varela). Tampoco el movimiento cristiano tiene en este periodo un desenvolvimiento sustantivo; aunque Fray Zeferino no lo diga explícitamente lo expresa de hecho al afirmar que los representantes de la filosofía cristiana en esta época son sobre todo polemistas que entran en controversia sobre todo en el terreno político-social (y cita a tres dominicos, el mallorquín Rafael Puigcerver, el valenciano P. Vidal y el sevillano P. Alvarado, más conocido como «el filósofo Rancio»).

Durante el segundo periodo -y sobre todo «desde la terminación de la Guerra dinástica y principalmente desde la Revolución del 54» (se refiere Fray Zeferino evidentemente a la que se llamó entonces «revolución de Julio», la del «Manifiesto de Manzanares» firmado por O'Donnell -y escrito por Cánovas del Castillo- y que iba a dar paso al «bienio progresista», cuando Sanz del Rio es nombrado «Catedrático propietario» de Historia de la Filosofía)- el racionalismo filosófico se desenvuelve y crece. Fray Zeferino hace una velada alusión a la parte que en este crecimiento pudo corresponder a la Masonería: «El racionalismo político entraña relaciones secretas, pero íntimas y reales, con determinadas escuelas filosóficas y ha contribuido también eficazmente al desarrollo y propaganda del racionalismo en estos últimos años». Podemos comprobar por este texto y otros anteriores (y en particular por la equiparación que antes hemos señalado del sensualismo al racionalismo) que racionalismo viene a significar para Fray Zeferino anticristianismo.

Y dentro del movimiento racionalista Fray Zeferino distingue tres direcciones principales: la hegeliana, la krausista y la materialista. Siguió, dice, la primera dirección «aunque de manera incompleta y vergonzante», Castelar, en los primeros años de su vida literaria (se refiere Fray Zeferino a las célebres lecciones de Castelar en el Ateneo sobre *La Civilización en los cinco primeros siglos del Cristianismo*); considera sin embargo como más genuino representante de la dirección hegeliana (aunque afectado también de ideas de Proudhon) a Pi y Margall y a Canalejas (quién amalgamaría sus ideas hegelianas con otras krausistas). En cambio Fabié, el traductor de la *Lógica* de Hegel, sólo parcialmente es hegeliano, puesto que rechaza, dice Fray Zeferino, los puntos del sistema de Hegel que son incompatibles con el catolicismo.

La dirección krausista la encuentra iniciada, por supuesto, por Sanz del Rio (no cita Fray Zeferino los precedentes del krausismo español, sobre todo en las Facultades de Derecho, muy conocidos hoy tras estudios como los de Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid 1973). A Sanz del Rio apenas le dedica unas líneas, muy distantes, y no hace sino numerar a sus numerosos partidarios: Fernando de Castro, Tapia, «clérigo apóstata a quién se confió la Catedra de Sistema de la Filosofía» fundada por el patriarca del krausismo, a Giner de los Rios, a Nicolás Salmerón, a

González Serrano, a Hermenegildo Giner, a Eguilaz, «el cual, en sus lecciones o tratados sobre el Derecho y más todavía en su Teoría de la Inmortalidad del alma une, con el fondo de la concepción krausista, ciertas ideas y direcciones espiritistas».

En cuanto a la dirección «materialista» (dentro de la cual, curiosamente, Fray Zeferino engloba al positivismo, como positivismo-materialista, saltando por encima de las proclamas antimetafísicas de los positivistas comtianos), aparte de Cubí (como divulgador de la Frenología) cita a la *Filosofía Española* del Dr. Mata, al director de la *Biblioteca positivista*, el cubano Poey, a Pompeyo Gener (*La muerte y el diablo*), al doctor Simarro y a Perojo (aunque Perojo -a quién Juan José López Morillas considera por su *Revista Contemporanea* como el «Ortega del siglo XIX»- en modo alguno puede considerarse como materialista: su positivismo progresista era de signo neokantiano, como discípulo que fué de Kuno Fischer, aunque eso sí, como ya hemos dicho antes, iba a resultar ser el peor enemigo de los krausistas). En cambio, Fray Zeferino considera «dentro de la dirección kantiana» al cordobés Rey y Heredia, por su *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*. En cuanto a don Patricio de Azcárate y a don Juan Valera, Fray Zeferino no encuentra una fácil adscripción dentro de su esquema de las tres corrientes racionalistas. La *Exposición histórico crítica de los sistemas filosóficos modernos* de Azcárate, la considera desde luego dentro del racionalismo, pero en su dirección espiritualista (subrayemos, por nuestra parte, que Azcárate manifestó en alguna ocasión su simpatía por fray Zeferino y lo elogió porque moviéndose en el terreno filosófico, había fortificado el sentimiento católico y creía que «todo español que tuviera conocimientos filosóficos y estuviera dotado de buena voluntad, debería hacer un esfuerzo para propagar, dentro de la misma filosofía, ideas que, lejos de ser hostiles a la religión, le sean afines» (*apud* Nicolás M. Sosa, *Patricio de Azcárate (1800-1886)*, Universidad de Salamanca, 1979, pág. 121). En cuanto a Valera, a quién en la primera edición de la *Historia de la Filosofía* había considerado como racionalista, en la segunda edición encuentra motivos «personales y reales para excluir del gremio racionalista al autor del Prólogo a los *Ensayos críticos* de Laverde».

Ahora bien: el «racionalismo», que es el movimiento de la filosofía moderna y novísima que hay que identificar como el verdadero enemigo de la filosofía perenne (que es la filosofía cristiana), no es, según Fray Zeferino, un genuino racionalismo, puesto que su desmesura le hace saltar «fuera de las condiciones que la misma razón humana y la ciencia filosófica exigen» -decía Fray Zeferino en el Prólogo-Manifiesto a la *Filosofía Elemental* (pág. 5). Y aquí Fray Zeferino, aún sin nombrarlo, está poniéndose en línea, al menos en la parte de la autolimitación de la Razón, con la filosofía crítica, con la Crítica de la Razón Pura. El racionalismo absoluto -el de Hegel, el de Schelling, incluso el «racionalismo armónico de los krausistas»- es irracional en el fondo, porque no pone los límites que la razón debe imponerse a sí misma. En este sentido cabría definir como racionalismo crítico (si no hubiera confusión con la filosofía kantiana) a la propia concepción de la filosofía cristiana que propone:

«Es preciso reconocer, en vista de esta sencilla reflexión, que lo que se llama filosofía racionalista es esencialmente *irracional* en su base, y que la filosofía cristiana es mas racional o *racionalista*, en el verdadero sentido de la palabra, que la filosofía con este nombre conocida, al proclamar la subordinación de la razón humana a la Razón divina, de la investigación filosófica a la palabra de Dios, como consecuencia necesaria y lógica de la verdad que en Jesucristo y en la religión nos revelan de consuno la historia, la razón y la filosofía. El defecto radical del racionalismo consiste precisamente en tomar como punto de partida el postulado gratuito de la no existencia de la revelación divina, y en proclamar o suponer *a priori* la independencia y suficiencia absoluta, es decir, la infinidad de la razón humana y su identificación con la Razón divina. He aquí por qué y en qué sentido hemos dicho que este es un libro de filosofía escolástica, si por este nombre se entiende la investigación libre de la verdad, realizada por la razón humana con subordinación a la Razón divina» (FE,1,6).

Sin embargo, este racionalismo crítico católico, nos parece, no podría confundirse con el racionalismo crítico kantiano, y la diferencia, a nuestro juicio, es bien clara. La *crítica de la razón* de Kant limita así la razón, pero no para dar patente de corso a cualquier dogmática, para justificar «filosó-

ficamente» cualquier fe positiva, y en particular la cristiana, puesto que el propio Kant, en *La Religión dentro de los límites de la pura razón* se expresó de modo terminante sobre este punto central. Pero el racionalismo crítico de Fray Zeferino, como el de tantos otros cristianos, interpreta esta «autocrítica de la razón» precisamente en un sentido opuesto, como subordinación, casi en sentido escéptico, de la razón humana a la «Razón divina» (denominada así precisamente para defender el nombre de racionalismo de un modo puramente retórico, puesto que la Razón divina ya no es, según se la define, adecuado a la razón humana), identificada además con la revelación cristiana. Y esta identificación da el salto mortal, el hiato sobre el cual precisamente *La Religión dentro de los límites de la pura razón* se había pronunciado, y sospechamos algo así como si Fray Zeferino tuviese cierta impresión de la efectividad de este hiato, puesto que trata de atenuarlo o reducirlo al mínimo según un procedimiento ingenuo que no puede por menos que hacernos sonreír:

«Escusado es añadir que esta subordinación a la Razón divina, solo se refiere a las verdades, relativamente poco numerosas, que apellidamos misterios y enseñanzas de la fé católica, misterios y enseñanzas que dejan anchuroso campo a la razón humana para discurrir libremente por los diferentes ramos del saber, y para revelar su extensión, latitud y profundidad, su inmensa fuerza y poderío» (FE,1,7).

Sin embargo es evidente que nuestro autor tiene plena conciencia de su distancia insalvable con la crítica kantiana, desde el momento en que él considera a Kant, como ya hemos subrayado, como la verdadera fuente del racionalismo moderno y novísimo. Un racionalismo que, precisamente por no reconocer una Razón divina por encima de la razón humana, tiende a convertir ésta en razón absoluta, tiende a divinizarla y por tanto a divinizar el mundo finito, es decir, *tiende al panteísmo*. Creemos importante notar, por tanto, que uno de los principales motivos del famoso rechazo de Fray Zeferino al panteísmo se encuentra precisamente en el racionalismo, en este racionalismo que no admite la dogmática cristiana como instancia que se encuentre por encima de la razón, y que por tanto, constituye la antesala del ateísmo:

«Lo único que esta rechaza, y lo rechaza con justicia en nombre de la misma razón natural y de la ciencia, es el sentido panteísta de esa teoría: porque sabe y demuestra que el panteísmo es en el fondo el ateísmo, es la negación de la personalidad divina, de la Providencia, de la inmortalidad verdadera, de la vida futura, de la libertad y de la moralidad, nombres y palabras que para todo pensador carecen de sentido filosófico en la teoría panteísta, llámese este hegeliana o krausista» (FE,1,24-25).

Tres direcciones aberrantes de racionalismo (puesto que, como vemos, Fray Zeferino no renuncia a considerarse racionalista) distingue pues nuestro autor: hegelianismo, krausismo y positivismo-materialista. Frente a ellas convoca al racionalismo cristiano, al racionalismo del «movimiento filosófico cristiano», el movimiento animado en España por Balmes, «con un grave defecto, y es su tendencia al escepticismo objetivo y al fideísmo de Jacobi»; además, Balmes se separa de Santo Tomás en las cuestiones que se refieren a la existencia del entendimiento agente y de las ideas o especies inteligibles, a la naturaleza del alma de los brutos, a la distinción real entre la esencia y la existencia de las cosas finitas (HF,4,454); y por Donoso Cortés, «cuyo genio exagera la importancia del criterio teológico hasta caer en el tradicionalismo y abrir la puerta al escepticismo» (HF,4,456). Se recibe la impresión de que Fray Zeferino, haciendo el recuento de fuerzas propias, dentro de su proyecto de racionalismo cristiano (una vez hecho el recuento de las fuerzas enemigas, organizadas según criterios sumamente discutibles y confusos, como hemos dicho) encuentra desfallecimientos racionalistas en Balmes y en Donoso, aunque percibe la vitalidad de ese racionalismo cristiano en múltiples lugares concretos (desde Campoamor hasta Ortí y Lara, desde el padre Cuevas hasta Pou y Ordinas), pero pide una reacción global espiritualista, la del racionalismo cristiano, atribuyéndose de hecho (aunque sin decirlo explícitamente) él mismo un protagonismo especial en esta renovación.

Dos movimientos filosóficos están pues, frente a frente, en la Historia de la Filosofía Española y en el Prólogo, que nosotros hemos llamado «Manifiesto», a la *Filosofía Elemental*: el movimiento racionalista inmoderado o absoluto (con unas direcciones positivista-materialista -pues Fray Zeferino



no identifica, ni cita siquiera, al materialismo dialéctico, que queda fuera de su horizonte- y unas direcciones no propiamente materialistas, sino idealistas, aunque panteistas, como las de Hegel o Krause) y el movimiento del racionalismo moderado o cristiano, puesto que es un racionalismo moderado por la fe cristiana.

Nos parece de interés, para terminar esta parte de nuestro trabajo, confrontar este análisis que Fray Zeferino hace del «campo de batalla» filosófica con el análisis que de ese mismo campo de batalla hacía Sanz del Rio en su Prefacio al *Ideal de la Humanidad*. También Sanz del Rio habla aquí en nombre de la razón, pero su ideal de «racionalismo armónico» se encuentra, ahora, según el, bloqueado por los dos flancos, de una parte por la filosofía escolástica, que pone la razón al servicio de la Iglesia, de otra parte por la ciencia positivista o ciencia natural, que pregona la esterilidad de la razón filosófica, en nombre de un empirismo absurdo e irracional. Como ha observado López Morillas en su obra ya citada, el verdadero enemigo del racionalismo armónico progresista no iba a ser la filosofía cristiana, la que representaba el pretérito (pese a que el *Ideal de la Humanidad* había sido incluido en el *Indice* romano por Decreto de la Congregación del Indice de 26 de septiembre de 1865) sino del positivismo: «la sorpresa de los krausistas al oírse tildar de retrógrados -ellos, que se jactaban de ir en la vanguardia del progreso- contribuyó en parte, a lo desmayado e inhabil de su defensa (...) y es notable paradoja que el momento cabal en que creían asegurado su triunfo con el de la Revolución de Septiembre, empiezan las defecciones en el campo krausista. Por la vía del neokantismo o por la de las ciencias naturales fueron pasando muchos discípulos de la escuela a militar bajo la bandera del positivismo» (Morillas, pg. 65).

En el siguiente diagrama hemos intentado la representación esquemática de los análisis que del mismo «campo de batalla» hicieron los dos «generales» contendientes, cada uno desde su punto de vista (emic), Julián Sanz del Rio y Zeferino González Tuñón. La confrontación de estos diagramas es muy instructiva puesto que por una parte nos permite establecer la persistencia en ambos de ciertas corrientes que cada cual ve desde su punto de vista, en particular, creemos

que es el positivismo, o el positivismo materialista, confusamente percibido por ambos, aquella corriente que en el diagrama resalta como el enemigo común de ambos:

<b>Sanz del Río</b>	Irracionalismo filosófico	Escolásticos	Filosofía cristiana	Racionalismo moderado	<b>Zeferino González</b>
		Positivistas	Positivismo materialista	Racionalismo absoluto	
	Racionalismo armónico		Hegelianos		
			Krausistas		