

Sección II. Filosofía Metafísica

Introducción a la filosofía metafísica u objetiva

Introducción a la filosofía metafísica u objetiva

El concepto y sistematización que Fray Zeferino propone con respecto a la filosofía objetiva constituyen uno de los lugares más privilegiados para constatar lo que quizá sea la idea central de nuestro trabajo, a saber, que en un pensador con voluntad sistemática como es el caso de Fray Zeferino, de una voluntad sistemática que no se limita a reiterar los puntos de vista de concepciones pretéritas, sino que pretende reconstruirlas dentro de su contorno histórico más coetáneo (por tanto, con plena consciencia de las nuevas determinaciones o perspectivas, sin perjuicio de que estas novedades deban ser retraducidas a su propio lenguaje), han de ser discernibles las líneas de confluencia de las distintas corrientes de ideas que se trata de sistematizar. En cierto modo, por tanto, esta voluntad sistemática o proyecto de sistematización habrá servido tanto o más que para lograr una sistematización efectiva (servicio que en todo caso no nos concierne y que interesará a lo sumo a los discípulos de Fray Zeferino) para redefinir las fronteras de las distintas corrientes que confluyen y mostrarnos la heterogeneidad (y eventualmente la artificiosidad) con la cual el sistematismo dado pretende interpretar y pensar esta confluencia, que es lo que creemos interesa sobre todo al historiador.

En nuestro caso estas consideraciones generales se verifican del modo más puntual. La parte metafísica de la filosofía de Fray Zeferino, que está sistemáticamente desarrollada en el segundo tomo de su *Filosofía elemental* (en este tomo sólo la última parte, la *Moral*, va provista de un «Sumario» o resumen pensado para la enseñanza, lo que demuestra que esta obra

tiene unas pretensiones que no se reducen a las puramente pedagógicas y que «elemental» tiene aquí más el sentido de los «elementos» de Euclides que el significado de inicial o trivial, en el sentido del *trivium* como preparación al *quadrivium*), cubre la parte del programa de la filosofía que sigue a la parte *crítica* (según la división kantiana, como quedó dicho), que sería la propiamente propedeútica (también en sentido kantiano).

Al comienzo de la segunda parte (Proemial) de este trabajo expusimos las líneas generales según las cuales el Cardenal González consideraba dividida la filosofía, y subrayamos principalmente la distinción -extraña, por cierto, a la ortodoxia tomista- entre una «filosofía subjetiva» y una «filosofía objetiva». Ahora nos cumple reexponer esta misma cuestión de la división de la filosofía, pero contemplada desde otro punto de vista, desde la perspectiva de la Metafísica, o si se quiere, de la concepción que Fray Zeferino se fijó en torno a la naturaleza, estructura y límites de la disciplina tradicionalmente denominada «Metafísica». Es interesante constatar como Fray Zeferino, sin perjuicio de haber aceptado las líneas generales de la sistematización wolffiana, no se atiene, en el momento de definir la Metafísica, a los criterios que podrían considerarse más próximos a esta sistematización, por ejemplo, «tratado de las propiedades generales comunes a todos los entes», o «ciencia general del universo» o bien «ciencia del ser» o, por último, «ciencia de la sustancia» o incluso ciencia de las «primeras causas» (Teología), sino que se remite a la más estricta ortodoxia tomista fundada en una interpretación *sui generis* de la doctrina aristotélica de los tres grados de abstracción de materia, asignando a la metafísica el tercer grado de abstracción, como constitutivo del objeto formal *quo* de una ciencia dotada de una luz propia. Fray Zeferino, en efecto, partiendo de esa doctrina, comienza subrayando los contenidos objetivos que semejante objeto formal *quo* nos depara (es decir, aquello que, en la terminología tomista, se llamó el objeto formal *quod*, que comprende tanto lo precisivamente inmaterial como lo positivamente inmaterial) y ofrece la siguiente definición inicial de metafísica: la filosofía objetiva, la metafísica, «hablando en general, es aquella parte de la filosofía que trata de las cosas supra-sensibles e inmateriales, o sea de las cosas que se elevan sobre el orden sensible y material» (FE,2,5).

El objeto de la Metafísica, en palabras del dominico, «es el ser abstraído o separado de toda materia, bien sea con separación lógica e ideal, bien sea con separación real y efectiva» (FE,2,9). La Metafísica, siguiendo a Fray Zeferino, abraza dos partes, una que trata del ser separado de la materia con separación *lógica o ideal* solamente, y otra que trata del ser separado *realmente* de la materia. Obviamente ocurre poner en correspondencia esa «separación lógica» de Fray Zeferino con la tradicional abstracción «precisiva» de materia, así como la «separación real» con la abstracción positiva de materia, correlativas respectivamente con el «ser precisivamente inmaterial» y con el «ser positivamente inmaterial», aún cuando nos parece pertinente notar, como matiz de un gran interés histórico y estilístico, el cambio de «terminología» -cambio que suponemos está vinculado con un giro de coordenadas de una magnitud que no es fácil evaluar en términos absolutos. Veremos, en efecto, cómo la oposición tradicional entre la *abstracción precisiva* y la *abstracción positiva* de materia se convierte, en manos de Fray Zeferino en *separación lógica o ideal* y *separación real*. No creemos, como acabamos de insinuar, que se trate solamente de un cambio de terminología.

En efecto, el concepto de «abstracción» no puede sin más equipararse al concepto de «separación». La interpretación de la abstracción como una separación constituye en todo caso una teoría específica de la abstracción que está por cierto muy próxima al empirismo positivista (Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, &13, &36, &c.). Por esto mismo cabe dudar de si la «separación lógica o ideal» sea un concepto consistente, puesto que la separación ideal no es real, es decir, no es separación (o, al menos, es un concepto límite, de formato análogo al concepto de «clase vacía»), mientras que la abstracción «ideal» es un concepto redundante (del estilo de «agua humeda»). Correspondientemente, el concepto de separación real tampoco parece coordinable sin más con el de «abstracción real», puesto que una «separación real» -la separación de una rueda respecto del carro- precisamente no es una abstracción (el concepto de separación pertenece al plano ontológico, físico o biológico, mientras que el concepto de abstracción pertenece al plano epistemológico o psicológico). Pero en este cambio, casi imperceptible, de terminología, creemos que se oculta un cambio más profundo de coordenadas, aquellas en las que el propio Fray Zeferino está situado en el momento mismo en que el cree estar reproduciendo una

doctrina tomista tradicional. No nos parece excesivamente arriesgado suponer que Fray Zeferino echó mano, de modo más o menos deliberado, de otra oposición escolástica, a saber, la oposición entre la *distinción real* y la *distinción de razón* (Suárez, en su *Disputación 7*, sec. 2, da varios signos o criterios de la distinción real), para reexponer, a su traves, la diferencia entre la abstracción positiva y la abstracción precisiva de materia. De este modo tendríamos explicado el por qué la «abstracción positiva» se nos transforma, en la obra del Cardenal Gonzalez, en la separación real, y la «abstracción precisiva», en separación lógica o ideal. Interpretamos, por nuestra parte, estas transformaciones «terminológicas» en el contexto de una voluntad de mantenerse en el horizonte «empirista y realista» propio del positivismo (que desconfiaba precisamente de las «abstracciones escolásticas»: «conocimientos positivos hacen falta y no abstracciones metafísicas», decía ya Saint-Simon), pero que comportan una simplificación de las sutilezas escolásticas tradicionales. Y así es de notar cómo Fray Zeferino omite toda referencia a las «cuestiones disputadas» en torno a los consabidos tipos de distinción, que precisamente comprometían la «clara» oposición entre la separación real y la ideal, a saber, la distinción virtual, mayor y menor, la distinción formal *ex natura rei* o escotista, la distinción *modal* o *real menor*, &c. Mediante su simplificación, es cierto que Fray Zeferino puede dar la impresión de proceder de un modo claro, resolutivo y operatorio (operación «separación» y subdivisión dicotómica de esta separación en real e ideal) en el momento de definir nada menos que el campo de la metafísica. Pero esta impresión es engañosa, no sólo porque la división de su «operación» no es inmediata (la «separación ideal», según hemos expuesto, no es en nuestra opinión separación, sino sólo por vía metafórica), sino porque aún concediéndole algún sentido, nos conduciría a una escisión irreversible del objeto o campo de la metafísica, en virtud de la cual éste se nos presentaría como un agregado de dos tipos de entidades cuya unidad se habría volatilizado en la separación, a saber, las entidades materiales (puesto que en ellas la separación de lo inmaterial no es tal separación) y las entidades espirituales (puesto que en ellas la separación es efectiva pero justamente por ello no es abstracta).

En cualquier caso es evidente que Fray Zeferino pretende utilizar su distinción entre dos tipos de separación de materia, lógica y real, como criterio de demarcación de las ciencias metafísicas, de la filosofía objetiva. En efecto: la primera conducía a la *Ontología*, porque trata del ente en general. La segunda constituye la *Pneumatología* o ciencia de los espíritus. Dentro de esta segunda parte, o metafísica especial, incluye la *Cosmología* (que «puede apellidarse y la apellidaban los antiguos *Física General*») y la *Teodicea* (que «recibe alguna vez los nombres de *Ciencia Divina* y de *Teología Natural*»), y seguidamente la *Moral*. Lo sorprendente es, por tanto, la inclusión de la *Cosmología* en la *Metafísica especial*, si es que a esta se le asigna como objeto el ser «positivamente inmaterial». Nos parece evidente que semejante incoherencia -incluir la *Cosmología* en la ciencia de lo suprasensible y no sólo en la ciencia de lo precisamente inmaterial (lo que ya sería por sí mismo incoherente), sino, *a fortiori*, en la ciencia de lo positivamente inmaterial- sólo puede ser explicada apelando a influencias históricas y, en particular, a la intersección de la doctrina escolástica de los tres grados de abstracción (en la cual, la *Metafísica* queda asignada a un género de ciencia, la del tercer grado, distinto del de la *Cosmología*, incluida en el primer género) con la doctrina de Christian Wolff sobre la estructura de la *Metafísica*.

En efecto, analizando la estructura de los *Elementos* que ofrece Fray Zeferino, ocurre casi de inmediato relacionar esta estructuración de la filosofía objetiva con la clásica división que Christian Wolff propuso de la *Metafísica* en dos partes: general u *ontología* y especial, dividida en tres partes, según los tres grandes tipos de sustancias distinguidos por Bacon, Descartes y Kant, a saber, Mundo, Dios y Hombre. Wolff las llamó, como es sabido, *Teología natural*, *Psicología racional* y *Cosmología*, al propio tiempo que proponía (propuesta aceptada y tenida en cuenta por Fray Zeferino) el concepto de *Pneumatología* (de *pneuma*, espíritu) para designar globalmente a las partes de la *metafísica especial* que se ocupan de los entes positivamente (y no solo precisamente) inmateriales, a saber, Dios, los Angeles y el Hombre en cuanto que ser espiritual. En efecto, la *Filosofía Metafísica* de Fray Zeferino se abre con una *Metafísica general* u *Ontología*, a la que sigue una *Cosmología* (ya hemos dicho que la prioridad en el orden del tratamiento de la *Cosmología* tiene que ver con la propia concepción de tradición tomista del propio Fray Zeferino que reacciona así

contra las tendencias ontologistas a comenzar por la Teología) continuada por una Teodicea y rematada, como parte final, por una Moral o Ética. Es indudable que si ponemos en correspondencia (y esta correspondencia está autorizada por el propio Fray Zeferino quien, aunque no cita a Wolff en este contexto, si se sirve de sus neologismos de Pneumatología y Cosmología, así como los de Metafísica General y Especial) la división del dominico asturiano con la de Wolff: la primera parte, la Ontología de Fray Zeferino corresponde a la de Wolff, la Cosmología de uno con la del otro, la Teodicea de Fray Zeferino con la Teología Natural de Wolff (es interesante advertir que Fray Zeferino utiliza el nombre de Teodicea, según la propuesta de Leibniz, fundada en la perspectiva desde la cual, al parecer, interesaría Dios a la filosofía en tanto que una suerte de justificación de Dios, autor de un mundo y un hombre que contiene en si el mal).

De hecho, Fray Zeferino justifica de intento su exclusión de la Psicología y su inclusión de la Cosmología en la filosofía objetiva, metafísica. Dice el dominico asturiano a propósito de la Teodicea/ Psicología:

«...mas como el conocimiento del espíritu humano o alma racional no puede ser completo si no es considerada simultaneamente como espíritu o ser independiente y separado de la materia, lo cual pertenece a la Pneumatología, y como parte integrante del hombre y principio de las varias funciones que ejerce mediante el cuerpo, de aquí es que se ha formado una ciencia especial llamada Psicología, que viene a participar de las ciencias físicas y de la Metafísica, reservando para esta, en consecuencia, el conocimiento de Dios, que constituye la Teodicea» (FE,2,10)

Y respecto a la Cosmología/Física:

«Acomodándonos al uso generalmente adoptado, trataremos como parte de la Metafísica la Cosmología, o ciencia del mundo en general, por más que, en nuestra opinión, más bien que a la Metafísica, pertenece a las ciencias físicas, toda vez que sus investigaciones se refieren principalmente al mundo material y sensible. Sin embargo, puede decirse de ella, como

hemos dicho de la Psicología, que puede considerarse como ciencia que participa de un lado de las ciencias físicas, y por otro participa de las ciencias metafísicas. (...) En resumen: trataremos de la Cosmología, considerándola como una ciencia metafísica, imperfecta o *secundum quid*, como decían los Escolásticos, sin perjuicio de opinar con estos que le cuadra mejor el nombre de *Physica generalis*» (FE,2,10-11)

Pero reconocer una incoherencia -decimos, por nuestra parte- no es resolverla, por más que Fray Zeferino sugiera apelar al concepto de «ciencia imperfecta», que no creemos se aplique al caso. Al menos no hemos encontrado a lo largo de la exposición doctrinal ninguna indicación sobre la «imperfección» de referencia. Además el texto que hemos citado de Fray Zeferino describe en realidad lo que los escolásticos llamaban «ciencias mixtas», es decir, aquellas ciencias que participan de dos géneros de ciencia, como era el caso de la Óptica geométrica, en tanto se consideraba a la vez participación del primer género (en cuanto física) y del segundo género (en cuanto Matemática) (Vd. Maritain, *Los grados del saber*). El concepto de «ciencia mixta» que ya aparece en los escolásticos habría de ser movilizado por la escolástica de nuestro siglo, precisamente para tratar de dar cuenta de la nueva ciencia (Galileo, Descartes, Newton), considerándola como ciencia mixta [Maritain]. Esto es lo que hace interesante advertir el hecho de que Fray Zeferino no utilice este concepto que envuelve oscuramente con el de «ciencia imperfecta». Se diría que Fray Zeferino no podía apelar al concepto de ciencia mixta en la medida en que éste remite a la doctrina de los tres géneros de ciencia, según el objeto formal quo, doctrina derivada de la de los tres grados de abstracción de materia, por cuanto lo que estaba actuando en Fray Zeferino era la doctrina de la división de la Metafísica, según la sistematización de los *sujetos* (no objetos formales) de la metafísica de Bacon-Wolff (la doctrina de los tres sujetos o sustancias, Alma, Mundo, Dios).

Ahora bien, si mantenemos, a efectos de nuestro análisis, las correspondencias establecidas, habremos de poner en relación el Tratado del Hombre de Bacon con la Filosofía Moral de Fray Zeferino. Y aquí también encontramos grandes dificultades que ponen de manifiesto precisamente las suturas de estos grandes sistemas doctrinales, de diferente inspiración, como lo son el de Wolff y el tomista. Porque en Wolff la tercera parte se llama

Psicología y Fray Zeferino ya había tratado la psicología en la filosofía crítica o subjetiva, disciplina a la que, de paso, llama Antropología (quizá coyunturalmente, como dijimos). Según esto cabría concluir que la moral o ética de Fray Zeferino no debiera ponerse en correspondencia con la tercera parte de la Metafísica de Wolff, puesto que esta parte de Wolff habrá de corresponderse con la segunda parte de la filosofía subjetiva de Fray Zeferino. Hay una distorsión clara: Wolff incluye a la moral entre otras disciplinas prácticas, ¿por qué Fray Zeferino no se aprovechó tampoco de la tradición aristotélica y escolástica que dividía las disciplinas filosóficas en teóricas y prácticas, para haber estructurado de otro modo sus Elementos, desarrollando con su extensa filosofía moral, o ética, una filosofía práctica?.

En lugar de esto, de modo sorprendente, Fray Zeferino considera el tratado de Moral de un modo explícito dentro de la metafísica, como una parte de la metafísica especial, en el lugar que corresponde a la Psicología de Wolff, es decir, al Tratado del Hombre (y tanto más sorprendente cuanto que Fray Zeferino no ignora la división de la filosofía en especulativa y práctica, e incluso la utiliza: habla de la Teodicea «como última parte de la filosofía especulativa» y considera a la filosofía moral como práctica, sin perjuicio de lo cual mantiene su inclusión en la metafísica, que siempre se ha considerado tradicionalmente como filosofía especulativa). Es sin duda muy comprometido el pretender dar cuenta de las razones de este proceder. Nosotros nos permitimos aventurar las siguientes consideraciones:

1) El hecho de que Fray Zeferino haya incluido la moral o ética en el cuadro de las disciplinas metafísicas, separándose de la tradición escolástica que la incluía dentro de una filosofía práctica (o lo que es lo mismo, suponiendo la posibilidad de una disciplina práctica en la metafísica), ha de tener alguna relación con la naturaleza misma de la moral en cuanto «ciencia humana» en el sentido en que Fray Zeferino emplea esta expresión, a saber, ciencia que es humana por su causa, en cuanto efecto de la propia razón natural humana («la Metafísica no sólo es una ciencia distinta de las demás ciencias humanas, sino que ex natura sua es superior y más nobles que todas las demás ciencias naturales, entendiendo aquí por ciencias naturales las que el hombre puede adquirir con las fuerzas de su natu-

raleza, sin intervención de auxilio superior o sobrenatural», FE,2,5; «Entiendo aquí por ciencias naturales las que el hombre puede adquirir con las fuerzas solas de su razón», FE,2,9) -independientemente de que esta razón se aplique al propio material humano o bien se aplique al campo de la divinidad o del mundo, dando lugar a las también «ciencias humanas», en este sentido, de la Teología Natural y de la Cosmología (ya que ciencia humana se opone aquí a ciencia divina, que por sus fuentes es una ciencia revelada). Pero una ciencia humana, en su sentido más pleno, es, en la tradición aristotélica, la ciencia especulativa (no práctica). Por tanto, si la moral es ciencia humana, habrá de ser también considerada como ciencia especulativa, por tanto efecto de las virtudes especulativas y no de las virtudes prácticas, hasta el punto de que habría que concluir que la moral científica no incluye la prudencia, según opinión de Juan de Santo Tomás. Fray Zeferino no ha tratado explícitamente estas cuestiones, pero lo que es innegable es que su proceder está dentro de esta concepción, a la que confirma y abre camino con su autoridad. En todo caso, considerar a la Etica como vinculada a la Metafísica, es tanto como decir que la moral no es autónoma, ni los principios de la moral pueden desarrollarse independientemente de la Metafísica, es tesis tomista reiteradas veces sostenida contra Kant, Hume, &c., pero esta tesis de la subordinación de la ética a la metafísica, habitual en la escuela tomista, no puede confundirse con la consideración de la ética como una disciplina metafísica ella misma, y por tanto, la decisión de Fray Zeferino de situar a la Etica como tercera parte de la metafísica especial debe considerarse una gran novedad (o heterodoxia) dentro de la tradición escolástica.

Por nuestra parte creemos que cabe sugerir un motivo histórico que puede haber actuado en Fray Zeferino para interpretar el tratado de la moral como un tratado del hombre «en cuanto ser moral». La presencia en España de las escuelas hegeliana, de un lado, y de la escuela krausista, por otro, en particular, *El Ideal de la Humanidad* de Sanz del Río, nos ponían ante tratados que podían clasificarse ambigüamente dentro de la Antropología o de la Moral. Pero la filosofía del espíritu en sentido hegeliano, en cuanto a su materia, incluye principalmente el tratado de las costumbres (la *Sittlichkeit*), la ética, la política, la religión y la propia filosofía de la histo-

ria. Como apoyo objetivo para esta interpretación (la tercera parte de la metafísica especial como lugar de una filosofía del espíritu humano como ente positivamente inmaterial, como ser moral) podríamos aducir la circunstancia de que efectivamente Fray Zeferino incluye en su moral, por supuesto, el tratado del derecho (digamos, a la Filosofía del derecho, que corresponde en Hegel a la segunda parte de la Filosofía del espíritu) e incluso a la filosofía de la religión, y no solamente en su sentido puramente moral, individual e interno, sino también como culto externo (por ejemplo en la Sección Segunda de su Moral, Capítulo tercero, artículo tercero, defiende Fray Zeferino la tesis de que «el hombre debe honrar a Dios, no solamente como culto interior, sino también con culto externo y público») -lo que aproxima objetivamente el tratamiento de Fray Zeferino al programa coetáneo de la Antropología como ciencia de espíritu.

En cambio, Fray Zeferino no incluye en sus «Elementos» los temas de filosofía de la historia, parte central de una filosofía del espíritu, lo cual no significa que nuestro autor no se haya ocupado de estas cuestiones: antes por el contrario, sus escritos sobre asuntos que ordinariamente son considerados como filosofía de la historia tienen el mayor interés y novedad dentro de la neoescolástica y por así decir contienen la mayor cantidad de hegelianismo que un pensador católico podía asimilar en su época.

2) El hecho de que Fray Zeferino haya situado su tratado de moral en el lugar que dentro del cuadro de Wolff corresponde al tratado *de homine*, parece que autorizaría a considerar al tratado de moral como el lugar donde nuestro autor expone su tratado del hombre en el sentido de Bacon o bien, para referirnos a la sistematización de Hegel, el lugar donde Fray Zeferino expone su filosofía del espíritu (que contiene muy especialmente, como es sabido, precisamente el tratado de moral y el derecho (vd. Hegel, *Filosofía del Espíritu*). Esta interpretación podría considerarse contradicha por el proceder de Fray Zeferino en su filosofía subjetiva, en tanto que ésta incluía la Psicología y particularmente porque a esta Psicología, aunque fuera de modo coyuntural, llamó Antropología. Podría decirse que la Antropología pertenece en el sistema de Fray Zeferino a la filosofía subje-

tiva y que por tanto la tercera parte de la Metafísica especial no puede decirse que se ocupe del hombre. Podríamos sin embargo resolver esta dificultad teniendo en cuenta que la tercera parte de la Metafísica especial puede considerarse referida al hombre en cuanto ser moral, por oposición a la Psicología, que se ocuparía del hombre en cuanto ser natural y por tanto citado en la perspectiva de la naturaleza en lo que tiene de común con los animales. Sin duda estas conclusiones tampoco pueden aplicarse plenamente a Fray Zeferino, a pesar de aclaraciones suyas al respecto («la psicología es en parte metafísica y en parte física...»), como ya citamos), porque de hecho su Psicología o Antropología, a pesar de que se ocupa, desde luego, de contenidos físicos y zoológicos, también se ocupa y dice ocuparse de contenidos positivamente inmateriales, como pretenden serlo, según su doctrina, la actividad del entendimiento agente y posible y toda la actividad intelectual y volitiva. Pero estas incoherencias reflejan, a nuestro juicio, los puntos de contacto de que hemos hablado entre concepciones filosóficas distintas que solamente quedan armonizadas en una sistematización como la que propone Fray Zeferino. Son incoherencias objetivas a cargar en la cuenta de la propia obra de Fray Zeferino más que en nuestra interpretación de la misma.

Abundando en el mismo tipo de análisis, y con conclusiones todavía más notorias, insistiremos ahora en ese lugar de confluencia de concepciones distintas en el que las líneas de sutura aparecen demasiado evidentes, como si, por decirlo de este modo, la cicatrización no hubiese podido ser perfecta. Se trata de la misma división de la Metafísica especial en las tres partes consabidas de Wolff (basada, como decíamos, en la tripartición de las sustancias o sujetos -para seguir la terminología escolástica-: Dios, Mundo, Hombre) cuando se la analiza desde las premisas estrictas de la gnoseología aristotélica no ya como Santo Tomás la desarrolló sino tal y como Fray Zeferino la expone y dice adoptar y quiere hacer suya: la doctrina relativa a las ciencias especulativas a la que nos venimos refiriendo. Seguimos pues hablando de la famosa doctrina de los tres géneros de abstracción de la materia de Aristóteles, fundamento de la clasificación de las ciencias especulativas en tres grandes géneros: ciencias físicas, ciencias matemáticas y ciencias metafísicas (que corresponden al primero,

segundo y tercer grado de abstracción). La referencia en este contexto por parte de Fray Zeferino a la doctrina de los tres géneros de abstracción es manifiesta al pedir un criterio de clasificación de las ciencias que no sea arbitrario («Los filósofos modernos suelen contentarse con dividir y clasificar las ciencias de una manera más o menos arbitraria con relación a sus objetos, pero sin separar los géneros de las especies, o al menos, sin señalar la razón filosófica de esta diversidad», FE,2,6). Adoptando plenamente la teoría de la clasificación de las ciencias tal como la expone Santo Tomás, Fray Zeferino afirma que toda ciencia presupone la abstracción, como condición necesaria y sine qua non. Pero el grado y la forma de la abstracción no es igual en todas las ciencias, reduciéndose estas diferencias a tres géneros distintos de abstracción y consecuentemente tres géneros de ciencias:

Primero. Abstracción de la singularidad o condiciones individuales del objeto, *abstractio a materia singulari*. La Física, la Medicina, que solo abstraen o prescinden en su objeto e investigaciones de la singularidad o diferencias individuales, pero no prescinden ni de la materia ni de las cualidades sensibles, es decir, de aquellas cualidades que modifican o alteran sensiblemente la materia, como el calor, el frío, la humedad, &c.

Segundo. Abstracción de las cualidades o modificaciones sensibles, además de la abstracción de la singularidad, *abstractio a materia sensibili*. Las ciencias matemáticas, que no excluyen de su objeto la materia ni la extensión, que es su modificación principal, más fundamental y general, pero si prescinden de las otras cualidades que se llaman sensibles (el calor, la dureza,...).

Tercero. Abstracción de toda materia, es decir, de la materia en cuanto *singular*, en cuanto *sensible* o sujeta a cualidades sensibles, y en cuanto *inteligible* o relacionada con la extensión: *abstractio ab omni materia*, *abstractio a materia intelligibili*. La Ontología, la Teodicea, cuyo objeto es tan abstracto y universal que puede hallarse separado de toda materia, tanto sensible como inteligible o extensa, bien sea con separación intencional o ideal, como la esencia, la existencia, la verdad, la sustancia; bien sea con separación real y positiva, como Dios, los ángeles y el alma racional.

Ahora bien: se diría que Fray Zeferino, después de exponer sumariamente la famosa doctrina de los tres grados de abstracción no la utiliza formalmente para fundar sobre ella como es habitual la doctrina de los tres géneros de ciencia, sino que la utiliza de un modo parcial y aún oblicuo. Así, por ejemplo, ésta clasificación de las ciencias dentro de los géneros permite diferenciarlas según su distancia en género o en especie. Dice Fray Zeferino que una ciencia se diferenciará de otra no solamente en especie, sino también en género (así la Ontología y la Teodicea, que exigen la abstracción *ab omni materia*, se distinguen en género de la Física, que sólo exige la abstracción de materia singular), «así como decimos que el lobo y la zorra se diferencian en especie, aunque pertenezcan al mismo género lógico de *animal*, o si se quiere, al natural de *canis*; así también la geometría y la óptica, aunque diferentes en especie, pertenecen al género de ciencias *matemáticas*» (FE,2,6). Pero Fray Zeferino no se refiere para nada al concepto de «ciencia mixta», ni siquiera en el momento en el que pone frente a frente *Optica* y *Geometría* (sobre el concepto de estas «ciencias mixtas», desde una perspectiva tomista, habló ampliamente J. Maritain, aunque sugiriendo un nombre inoportuno, por la confusión que induce con el concepto molinista, el nombre de *ciencia media*, «materialmente física y formalmente matemática», en *Los Grados del Saber*, trad. esp. Buenos Aires, Desclée 1947, t. I, pág. 79 y ss.)

Pero precisamente por esto se suscita la duda sobre si la clasificación trimembre de las ciencias según los tres grados de abstracción de la materia puede ponerse en coordinación con la clasificación trimembre de Wolff. En primer lugar porque el tercer grado de abstracción de Aristóteles, aunque sea genérico y pueda dar pie a la diferenciación específica de diferentes ciencias que estén en ese tercer grado (la Lógica, como ciencia de las segundas intenciones objetivas era considerada por la tradición tomista como una ciencia de tercer grado, cosa que Fray Zeferino ni siquiera advierte, al situar a la Lógica simplemente en la filosofía subjetiva) no autoriza a diferenciar como especies distintas de ciencia la ontología y la metafísica general: precisamente la disociación que Bacon introdujo dentro de la «unidad» de la metafísica aristotélica al considerar a la teología como

metafísica especial suscita los problemas más profundos de interpretación de la metafísica de Aristóteles en la que Dios no aparece meramente como una parte más de la realidad, sino como, en la tradición escolástica, el primer analogado del ser, el ser por esencia, o la causa primera (por tanto, la teología natural no podría considerarse como posterior a la ontología general, puesto que ésta, en cuanto ciencia del ser, quedaría mutilada y a oscuras sin los desarrollos teológicos). Por tanto, cuando Fray Zeferino presenta sin mayores complicaciones la distinción entre una ontología general y una teodicea como metafísica especial, pretendiendo sin embargo estar desarrollando la teoría de los tres grados de abstracción, demuestra que está superponiendo en una síntesis aparente dos concepciones bien diferenciadas de la metafísica, la tradicional escolástica y la de Bacon o Wolff.

Esta es la razón por la cual hemos considerado incoherente la inclusión que Fray Zeferino hace en sus *Elementos*, dentro de la metafísica especial, de la Cosmología, porque la Cosmología, considerada en la perspectiva de la teoría de los tres grados de abstracción, no pertenece a la metafísica (ni en género ni en especie), es decir, al tercer grado, sino que pertenece a otro género distinto, al que se da en el primer grado, la abstracción física, en la que se mueve la filosofía natural. Sin embargo Fray Zeferino, recurriendo como dijimos al oscuro y confuso concepto de «ciencia imperfecta», incluye la Cosmología dentro de la metafísica especial, siguiendo plenamente el programa de Wolff, a pesar de que pretende mantenerse fiel a la teoría de los tres grados de abstracción de Aristóteles.

Es cierto que una incoherencia tan grosera no podría haber pasado por alto a una mente como la de Fray Zeferino. Una incoherencia semejante, si hubiera sido llevada a cabo de modo «inconsciente» descalificaría a Fray Zeferino como filósofo «solvente» o de interés histórico. Y como hemos visto el propio Fray Zeferino acusa la dificultad; pero la reacción a la misma es de tal naturaleza que nos puede servir para recalcar la impresión o diagnóstico general de que venimos hablando, a saber, que la síntesis neoescolástica pretendida por Fray Zeferino -y, en general, por la neoescolástica ulterior- es más bien un compromiso formal muy artificioso, una voluntad de armo-

nización de sonidos que disuenan objetivamente. En efecto, lo que Fray Zeferino concluye es que, a pesar de todo, considerará a la Cosmología dentro del cuadro de la metafísica especial «para acomodarse a la costumbre», sin perjuicio de que procure encontrar algunas justificaciones de principio. Principalmente propone la siguiente: que la Cosmología se ocupa de cuestiones que aún referidas al mundo como objeto material mantiene la formalidad (objeto formal) metafísica, por cuanto considera el mundo en tanto que sujeto de propiedades, en cierto modo inmateriales (al menos precisivamente inmateriales) como puedan ser su condición de criatura (común también a los espíritus angélicos), su finitud, su desarrollo temporal, &c. Sin duda Fray Zeferino, en este punto, está aprovechando a fondo las posibilidades del concepto de lo precisivamente inmaterial. Pero estas posibilidades, aunque autorizan de algún modo su decisión final, no permiten olvidar que, con todo, la consideración de las propiedades precisivamente inmateriales sigue siendo objeto de la metafísica general y que su referencia a una disciplina especial llamada Cosmología supone siempre la consideración de propiedades dadas en el primer grado de abstracción, es decir, en la física, según la tradición escolástica y, por consiguiente, que el formar con ellas una disciplina de la metafísica especial se debe a la influencia de otros criterios más que al desarrollo del criterio propio.

Ontología

Ontología

Fray Zeferino se ocupó de las cuestiones ontológicas tanto en los *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* como en sus *Filosofía Elemental*. En los *Estudios* dedica a la Ontología el libro segundo (inmediatamente después del destinado a presentar una crítica general de la filosofía de Santo Tomás), treinta y tres capítulos y casi cuatrocientas páginas. En la *Philosophia Elementaria* y en la *Filosofía Elemental* el tratamiento que recibe la Ontología (a la que se dedica el libro cuarto, tras haberse ocupado de la Lógica, la Psicología y la Ideología, como hemos dicho) es mucho más breve (poco más de cien páginas) pero más sistemático.

El plan de la Ontología general desarrollado por Fray Zeferino se mantiene dentro de los marcos estrictamente clásicos de la Metafísica general (antes de que comenzase a llamarse Ontología, mediado el siglo XVII, con Johannes Clauberg; nombre popularizado, como es sabido -vid. por ejemplo P. Brosch, *Die Ontologie des J. Clauberg*, 1926- a partir de 1730 por el discípulo de Leibniz), tomando como referencia de esta «clasicidad», en parte a ese «Tratado del ente» constituido por la Primera de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez y en parte, sobre todo por la *Philosophia prima* o «Ciencia universal» de Bacon (*Instauratio Magna*, libro III, cap. 1, a la que nos hemos referido *supra* en el capítulo Filosofía de la Filosofía) realizada por Wolff (*Philosophia prima sive Ontologia*, 1730). Y hay que advertir que, mientras en la edición española del manual Fray Zeferino habla siempre de ‘Ontología, que también se llama Metafísica general’, en la versión latina, sin embargo, prefiere el nombre clásico, y escribe de ‘Metaphysica generalis seu Ontologia’. Con todo, la exposición

que Fray Zeferino hace de estos temas ontológico generales tiene el sello de su personalidad, al menos en cuanto a su extraordinaria claridad plástica por un lado (que a veces, a nuestro juicio, no es sino un recurso para encubrir los verdaderos problemas filosóficos) y por otro gracias a su vigor polémico para criticar, dentro de su sistema, otras posiciones filosóficas coetaneas o antiguas. De este modo, lo que podría convertirse en una árida exposición de doctrinas consabidas y resobadas, adquiere inusitadamente la viveza de un discurso militante.

A) Como ejemplo de lo primero, de la plasticidad de las formas en el estilo del maestro asturiano, podemos señalar la imagen que utiliza en el umbral de su Tratado para determinar la relación entre la Ontología general, considerada como una ciencia, y las demás ciencias particulares, cuyos objetos necesariamente han de quedar englobados en el campo de la Ontología general en tanto que fuera del campo de ésta no hay nada, puesto que su campo es el mismo ente, tanto en sentido nominal, el ente como esencia, como en sentido de participio, el *esse*. Como es sabido, el problema de una Ontología general en cuanto ciencia distinta de las otras ciencias es el problema mismo de su objeto, en tanto el ente no puede ser analizado en determinaciones que no lo contengan de algún modo, es decir, en tanto el ente no puede ser definido por definición esencial (de género y diferencia) y por consiguiente se comprende que de siempre se hayan suscitado los problemas que suponen la posibilidad de una ciencia cuyo objeto es indefinible y cuyo significado ha de extraerse de experiencias tomadas de entes concretos o, para decirlo de otro modo, de los entes de la metafísica especial, de Dios, del Mundo o del Hombre. De aquí el proyecto de una «Ontología fundamental» como sustituto precisamente de esa pretendida Ontología general, como proyecto de una Ontología orientada a determinar el ente concreto en el cual puede aparecer el *sentido del ser* y que según M. Heidegger será el *Dasein*, el ser del hombre (vid. Alphonse de Waelhens, *La Filosofía de Martín Heidegger*, trad. esp. de R. Ceñal, CSIC, Madrid 1945). En el «horizonte» del tomismo tradicional, no sería el tratado del hombre, sino el tratado de Dios, aquella parte de la Metafísica especial que más dificultades ofrecería para llevar a cabo el proyecto de una metafísica general, en el sentido de Wolff. Porque si el ente, tomado *nominalmente* constituye un predicado esencial de todas las cosas, pero, en cambio, tomado en el sentido de *participio*, sólo constituye predicado esencial en Dios, o con

respecto a Dios (y esta es tesis que sienta Fray Zeferino en el umbral de su Metafísica general) entonces habría que concluir que, o bien la Metafísica general sólo debe ocuparse del ente tomado *nominaliter* (en cuyo caso, difícilmente, podría plantear las cuestiones relativas a la existencia, dado que el ser como participio se toma *pro re quae actu exercet existere*) o bien, si se ocupa también (como de hecho se ocupa) del ente tomado *participialmente*, entonces incluye a Dios. O lo que es lo mismo: no es posible separar la Metafísica general de la Teología (por tanto, de la Metafísica Especial). Pues, ¿cómo podríamos referirnos al ser, en general -no siendo además un género lógico- prescindiendo de aquellas determinaciones suyas de las cuales se confiesa paladinamente que emana el «sentido del ser»?

Todos estos problemas parecen quedar obviados, encubiertos, por la facilidad de la imagen que utiliza Fray Zeferino, la imagen del mapa general por respecto a los mapas particulares. Así como hay un mapa universal o *mapa mundi* que representa la totalidad de las cosas del mundo y este mapa no bloquea la posibilidad y necesidad de los mapas particulares que detallan una región determinada de ese mundo, así también la Ontología general equivaldría a un mapa mundi (no ya del mundo material, sino de un mundo de los entes en general, de la *omnitudo entis*), sería la ciencia que tiene encomendada la misión de levantar ese *mapa entis*, en pacífica convivencia y colaboración con las ciencias particulares confinadas a detallar regiones particulares de ese ser en general:

«La Ontología que, como se ha dicho, también se llama *Metafísica general*, se puede comparar a las demás ciencias naturales o humanas, como se compara el mapa general del mundo a los mapas particulares de partes, reinos y provincias; pues así como aquel contiene bajo un punto de vista general y sin descender a detalles lo que se halla particularizado y más ampliado en estos, así también la Ontología trata de todos los seres, y por consiguiente de los objetos de todas las ciencias, pero bajo un punto de vista general, analizando e investigando científicamente razones objetivas e ideas universalísimas, y que por lo mismo se encuentran en todas las cosas, pero dejando a las ciencias particulares la incumbencia de aplicar aquellas ideas uni-

versales a sus objetos respectivos, y de investigar los atributos, predicados, relaciones y propiedades especiales, que en los mismos pueden tener lugar, y a las cuales no descende la Ontología» (FE,2,12).

Pero no creemos que pueda admitirse, como si fuera evidente, la equiparación de una ciencia con la tarea de levantar un mapa geográfico. Es, por supuesto, imposible precisar en qué momento terminan los rasgos generales y comienzan los particulares, puesto que «detalle» es todo lugar del mapa y, en consecuencia, un mapa general que prescindiera de todo detalle deja de ser un mapa aunque exprese ciertas propiedades comunes a todos los detalles, como puedan ser la extensión, el color, &c. (podría entenderse por detalle del mapa la representación de una parte suya a escala distinta, pero este concepto de «detalle» carece de aplicación a nuestro caso). En particular, y puesto que las demás ciencias recubrirían entre todas la totalidad del espacio ontológico, la Ontología general sólo podría mantenerse como una exposición pobre del conjunto de las demás ciencias particulares, y esto sin contar con los problemas derivados de un mapa mundi absoluto, un mapa de Royce que instauraría un *processus ad infinitum* representarse a sí mismo, y por supuesto, los problemas derivados del hecho de que la equiparación del conocimiento científico con la representación no es nada evidente. Pero todos estos problemas quedan encubiertos por la notable claridad pedagógica de nuestro dominico.

Por lo demás, en este punto sigue Fray Zeferino la doctrina «moderna»: el ente del que trata la Ontología general es el ente abstracto o ente común cuyo significado (a pesar de declararse indefinible) se supone asegurado en virtud de la tesis que se le acopla sobre el ser como objeto formal del entendimiento humano. Pero para quien vea como evidente que estamos aquí ante una pura petición de principio (ante un puro círculo vicioso: el ente común de la Ontología, indefinible, tiene sentido científico sin embargo porque es el objeto formal del entendimiento y el entendimiento tiene como objeto formal al ente, porque el ente en general es la determinación objetiva más inmediata, aunque sea confusa para el entendimiento humano) entonces las posiciones que adopta Fray Zeferino en este punto y sus acla-

raciones pedagógicas parecerán simples formas de salir del paso de los verdaderos problemas que se encubren en la relación entre una ontología general y una ontología especial (advertimos de paso la falta de vigor terminológico que se desprende del hecho de tener que hablar de una ontología general refiriéndose al ente común a quien sin embargo se le niega su condición de género, incluso género supremo, para evitar recaer en el monismo, según la doctrina tradicional de la analogía del ser; la generalidad de la Ontología general, por consiguiente, no es la generalidad del género).

B) Como ejemplo de lo segundo, del vigor que cobra la exposición de estos temas tan comunes tal como hace Fray Zeferino en sus desarrollos polémicos, citamos el modo como tiene de trazar el alcance de las tesis tradicionales sobre el ser común como objeto de la Metafísica general en cuanto se enfrenta a filosofías tales como la de Hegel o Malebranche.

En efecto, Fray Zeferino, tras definir el *ente* como *lo que tiene o puede tener ser (id quod habet vel potest habere esse)*, y que por tanto debe tener los modos y las significaciones del *ser* (tanto del ser actual como del ser posible), admite tres significaciones en relación a los sentidos dichos del *esse*. Las dos primeras, a las que corresponden los *entes de razón* y el *ente lógico*, son propias de la Lógica; la tercera, la que se refiere al ente que tiene o puede tener existencia real fuera de nuestro entendimiento, el *ente real*, constituye el objeto preciso de la Ontología. Este ente real es concebido por nuestro entendimiento como un concreto donde la existencia tiene razón de forma y la esencia razón de sujeto (que unas veces tomamos *nominaliter* por el sujeto solamente, por la esencia con precisión de existencia, *pro re cui non repugnat esse*; y otras, como *participio presente*, significando la esencia como acompañada de la existencia actual, como ejerciendo la existencia, *pro re quae actu exercet existere*). De aquí se concluye la tesis, que ya hemos citado:

«TESIS. El ente, si se toma nominalmente, constituye un predicado esencial en todas las cosas: si se toma en el sentido de participio, sólo constituye predicado esencial en Dios, o con respecto a Dios» (FE,2,14).

Esta tesis conlleva que el concepto común o universalísimo de ente no es *género lógico* respecto a los inferiores, sino que es *análogo* y no unívoco respecto de estos, como ‘decían con razón los Escolásticos’, dice Fray Zeferino, quién desarrolla seguidamente cuatro *Corolarios* a la tesis principal (1. El ente no es capaz de definición propiamente dicha, pues siendo como es el concepto más universal no puede resolverse en otros más universales: se puede explicar, pero no definir; 2. La idea de ente es la más clara y la primera que informa nuestro entendimiento; 3. El ente puro y universal *por abstracción* no debe confundirse con el ente puro y universal *por simplicidad e infinitud* -como lo confundían Hegel y el panteísmo moderno, y Amaury de Chartres y David de Dinant entre otros panteístas medievales; y 4. La idea de ente es por su naturaleza una idea o noción trascendental) y un *Escolio* contra la pretensión de algunos ontologistas de confundir el ser como noción de nuestro entendimiento con el ser absoluto y subsistente en su infinita simplicidad, en el que se recuerda la distinción que se debe tener presente entre el *ens universale* y el *ens actuale et realissimum*.

Así pues, la tesis del ente común como objeto de la Metafísica, objeto formal y primero de nuestro entendimiento, abstracto, que ha prescindido de sus diferencias (dejemos de lado de nuevo la cuestión de cómo pueda prescindirse de estas diferencias en tanto que éstas también son entes), que es inmediatamente aplicada por Fray Zeferino para delimitar las pretensiones tanto del ontologismo (tipo Malebranche o Rosmini) como del panteísmo (el moderno de Hegel o el medieval), confiere a la exposición más o menos tradicional que hace sobre el objeto de la metafísica, como decíamos más arriba, por el enfrentamiento con esas filosofías entonces en boga, el interés y actualidad característico que valorábamos en la obra del dominico. El ser común es el *primum cognitum*, pero este ser común no es el ente perfectísimo de los ontologistas, de suerte que la Metafísica general no puede comenzar entendiéndose como Teología (y esto aún cuando se reconozca, contra el panteísmo, la realidad de las criaturas, de entes contingentes distintos de Dios como ser necesario). Pero el ser común abstracto, punto de partida de la metafísica, tampoco puede concebirse como identificable *in re* con el ser absoluto, por tanto con el ser simple, como según Fray Zeferino pretendería Hegel en su *Lógica*, en tanto esta comienza por la idea del ser que se desarrolla ella misma a través de la nada en la ‘confusión

consciente o inconsciente' entre el ser simple y puro por abstracción y el ser simple y puro por perfección, entre el ser abstracto y el ser simplicísimo (simplicidad que entre otras cosas consiste en carecer de esencia y existencia, por tanto de materia y forma, acto y potencia, &c. y es característica de Dios).

En resumen, lo que mas nos importa es subrayar como la breve exposición que hace Fray Zeferino de la doctrina del ser común como objeto de la Metafísica general se convierte inmediatamente en una tesis crítica contra las pretensiones del ontologismo y del panteísmo, y, por supuesto, del panenteísmo de los krausistas (aunque sobre esto tendremos que ofrecer alguna precisión) como direcciones que confunden las diferentes ideas del ser y que orientan la interpretación de las ciencias particulares del ente en un sentido equivocado.

Esto nos pone delante de uno de los rasgos más característicos de la obra que analizamos. En ella se ofrecen, desde luego, de un modo compendiado, las «líneas maestras» de la ontología tomista, en el marco de la exposición tradicional escolástica, no sólo cuanto a su arquitectura interna (la mayor parte de las argumentaciones conservan la forma silogística, las objeciones van referidas a las premisas mayores o menores de esos argumentos) sino también cuanto a las referencias (citas de textos de Santo Tomás o de otros escolásticos). Sin embargo, no podríamos concluir que estamos ante la mera reexposición compendiosa de un sistema intemporal o, si se quiere, propio de la escolástica medieval que poco o nada tendría que ver con los problemas de la filosofía moderna o contemporánea. Por el contrario, sin abandonar esa perspectiva «intemporal», escolástica, *more geometrico*, más aún, desde esa perspectiva, las referencias a nombres modernos o contemporáneos se hacen presentes constantemente. Parece como si la «estrategia» del maestro asturiano (o, sencillamente, el resultado de su efectiva perspectiva filosófica) hubiera sido hacer ver cómo la ontología tomista, que en los siglos medievales se abrió camino enfrentándose a las tendencias de un David de Dinant, de un Averroes o de un Siger de Brabante o, más tarde, a las tendencias de un Escoto o de un Ockam, también ha de abrirse camino hoy enfrentándose, encauzando, limitando o incluso reexponiendo las ten-

dencias representadas por Descartes, por Locke, por Kant o por Hegel. Por ello, Fray Zeferino no procede simplemente invocando definiciones ya acuñadas por la escolástica, sino que más bien parte de situaciones tenidas por reales (ejemplos cotidianos, situaciones corrientes, &c.) para sugerir que de allí salen las fórmulas tradicionales y para ponerlas enseguida en confrontación con las tesis de otros pensadores modernos. De este modo, Fray Zeferino, aunque no fuera el único, pero si de un modo original, está haciendo «jugar» a la Ontología tomista en un campo polémico de referencias muy distintas de aquel en el cual se había desenvuelto inicialmente. Sin duda, en este «juego», las posiciones de Locke, de Hegel o de Descartes, quedarán excesivamente esquematizadas, incluso desfiguradas en ocasiones; pero también es cierto que recibiremos la impresión de que la propia ontología tomista ha quedado liberada de su marco medieval y está adquiriendo una coloración imprevista cuyos efectos positivos (si nos atenemos al terreno estrictamente histórico, es decir, absteniéndonos de todo juicio sobre la «verdad» de la doctrina) pudieran acaso hacerse consistir en el descubrimiento de conexiones muchas veces escondidas entre ideas o problemas de la filosofía moderna o contemporánea e ideas o problemas de la filosofía medieval.

La doctrina de Fray Zeferino, decimos, en Ontología general, se mantiene dentro de la línea convencional llamada tomismo, y esto tanto en los planteamientos cuanto en las soluciones a las cuestiones características (como puedan serlo, el significado de la división del ser en acto y potencia en el conjunto del sistema, la tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia de los entes actuales finitos, el papel asignado a la *subsistencia* en el proceso de la individuación de las sustancias, la distinción real entre la sustancia y los accidentes, &c.). De este modo, después de la exposición sobre el carácter análogo del ente en cuanto trascendental a los diversos géneros de categorías (aún cuando creemos interesante hacer notar que Fray Zeferino no desciende a discutir la cuestión fundamental acerca de si la analogía del ser ha de entenderse en el sentido de la proporción simple o de la proporción compuesta -cuestión que hubiera sin duda oscurecido la luminosidad de su metáfora del mapa y la pretendida claridad de su concepto de ser común que prescinde de las diferencias, puesto que si el ser fuese análogo de atribución, siendo Dios el primer analogado, la idea de ente no podría prescindir de Dios) pasa Fray Zeferino a exponer la doctrina tradi-

cional de las propiedades trascendentales del ser, unidad, identidad, distinción, bondad, perfección, belleza; así como las divisiones del ser en modos o determinaciones (particularmente la división del ser en esencia y existencia, potencia y acto, finito e infinito, &c.). Subrayamos la exposición que hace a propósito de la propiedad de la bondad trascendental, de la idea del mal, por las implicaciones que tiene para su filosofía de la historia.

La tradición tomista que concibe al mal como una privación de perfección debida por naturaleza (*natura privata perfectione sibi debita*), es utilizada por Fray Zeferino, desde luego, para rebatir todo residuo de pesimismo metafísico, es decir, la teoría del mal metafísico atribuida a Leibniz (porque si el mal se entiende como propiedad de toda criatura en tanto que en ella están negadas las propiedades divinas habría que decir que el ente finito en su totalidad sería malo y que, por tanto, en tanto este mundo ha sido creado por Dios necesariamente como finito, Dios sería también la causa del mal -y de ahí la necesidad de entender la Teología como Teodicea) y que tanta resonancia habría de tener en el pesimismo del siglo XIX, el de Schopenhauer y Hartmann. Pero el mal, dice Fray Zeferino, es solamente una privación, algo negativo, que supone relación a dos entes positivos, por tanto a dos bienes: el sujeto privado de la perfección o forma (como el animal ciego privado de la vista) y la forma misma de la que se carece. Se diría que Fray Zeferino trata de conjurar el problema del mal presentándolo como un efecto secundario, como un subproducto sin demasiada importancia en el orden de la creación, que en todo caso debe ser considerada buena y sin malicia, porque todo ser es bueno tanto cuando es finito como infinito. El mal, por tanto, no procede de Dios, ni propiamente tiene causa, puesto que no es un ser. Aunque *per accidens*, y en la medida en que Dios es causa de toda criatura, puede decirse que Dios es causa del mal, pero de modo puramente indirecto, porque la verdadera causa inmediata del mal habrá de ponerse o bien en la causa que aplica mal la forma o la materia o bien en la materia que no es capaz de recibir la forma (como el marmol que no es capaz de adaptarse a la forma del cincel del artista). No deja de ser sorprendente la impassibilidad que Fray Zeferino parece poseer ante la petición de principio que le permite asegurar

por una parte que Dios, aunque es causa de todas las criaturas no es causa del mal, pero en cambio las criaturas pueden como causas producir el mal (es decir, la privación de la forma debida -sin que tampoco se nos aclare en qué consiste esta condición de 'ser debida'), lo cual sólo se justifica suponiendo que el mal tiene como origen una causa cuando esta es finita, pero no cuando es infinita, porque esta es Dios, pero esto es lo que se trataba de demostrar.

Pero es precisamente desde un horizonte como el nuestro, en el que contemplamos las peticiones de principio de una teoría del mal como la de Fray Zeferino, desde donde podemos percibir con mayor claridad el significado ideológico de dicha doctrina, porque si esta doctrina no puede considerarse como una tesis 'geoméricamente demostrada', habrá que darle un origen ideológico, y en este contexto nos parece interesante subrayar hasta qué punto Fray Zeferino está inspirándose en las corrientes más optimistas y aún triunfalistas de la Iglesia católica, de aquella Iglesia que condena al maniqueísmo y a sus versiones modernas, a saber, a Bayle (al que llama nuestro dominico 'corifeo del moderno escepticismo') y ese especial maniqueísmo, tan extendido en el propio seno de la Iglesia católica y que tan potente influencia tuvo en las concepciones del llamado «pensamiento reaccionario» (ver Javier Herrero, *Los orígenes del Pensamiento Reaccionario español*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1971. Hemos aplicado ampliamente este concepto en nuestra Memoria de Licenciatura, *El pensamiento del Cardenal Inguanzo*), pues el mal no se divide en metafísico y físico, sino que su división propia es en físico y moral, y el mal moral, en mayor medida, si cabe, que el físico, tiene como fundamento un bien, a saber, la libertad del sujeto humano.

Como quiera que a la filosofía no corresponde, dice Fray Zeferino, el Tratado de los Angeles, se comprende que el mal moral instaurado por los ángeles en su primera caída y después, como tentadores, en el pecado original de Adam, no corresponda ser considerado por la filosofía: serán asuntos de teología dogmática, pues el propio pecado original habrá que atribuirlo a la libertad humana (aunque su ocasión, en teología dogmática, haya sido el diablo). Esto preserva a Fray Zeferino de la tendencia de una Iglesia católica -acosada por todas partes por el luteranismo, el racionalismo, el materialismo- de recaer en el pesimismo metafísico, en esa versión del

maniqueísmo que desarrolló, como decíamos, el llamado «pensamiento reaccionario» (Valsecchi, Bergier, Nonnote, Zeballos, Vélez, &c.), y según la cual el mal de la historia y sociedad humana tiene como causa adecuada precisamente la actividad diabólica, el Anticristo en su lucha contra los principios benéficos cristianos. La doctrina metafísica del mal que Fray Zeferino expone, está calculada, a nuestro juicio, para mantener un optimismo histórico y político de compromiso, atribuyendo el fundamento del mal moral y humano precisamente a la propia libertad humana (cabría hablar incluso de una suerte de pelagianismo filosófico que en Fray Zeferino está por otra parte yuxtapuesto a las tesis tradicionales de su teología dogmática).

El tratado de Metafísica general de Fray Zeferino sacaba, pues, a la doctrina tomista al terreno de las discusiones sobre problemas propios de la filosofía moderna. Lejos de ignorar estos problemas como meros extravíos a los cuales no mereciera concederles beligerancia, los trataba como problemas susceptibles de ser reanalizados con los recursos de la metafísica escolástica, concretamente, de la metafísica tomista. No es siempre muy clara, sin embargo, la decisión sobre los puntos en donde comienza o en donde termina, en donde se manifiesta o en donde se desdibuja, desvirtuándose, la doctrina tomista. Por ejemplo, es frecuente entre los tomistas (en particular se ha distinguido en la defensa y desarrollo de la tesis de referencia el padre Gallus M. Manser, *La esencia del tomismo*, trad. esp. de Valentín García Yebra, CSIC, Madrid 1947) afirmar que la esencia del tomismo habría que ponerla precisamente en la división del ser según dos modos, a saber, el ser en acto y el ser en potencia, pues de esta distinción y sólo de ella podría derivarse la tesis de la analogía del ser, la definición ontológica de Dios como acto puro, la distinción real, en el ser actual, de esencia y existencia, de materia y forma, el propio concepto de conocimiento intelectual y la definición misma del ser infinito. Por consiguiente, según el punto de vista de Manser, una exposición de las divisiones del ser que no establezca una jerarquía, que exponga de modo nivelado todas las posibles tipologías es tanto como una falta de penetración en la verdadera naturaleza de la metafísica tomista. ¿Podríamos corroborar, tomando este criterio de «ortodoxia» tomista, el tomismo de la Metafísica de

Fray Zeferino?. No hace falta decir que el interés que para nosotros pueda tener esta cuestión de ortodoxia es estrictamente histórico, es un interés por la filiación de las doctrinas analizadas más que un interés, por ejemplo, por la preservación de la pureza de una doctrina dada como verdadera.

La Ontología de Fray Zeferino satisface ampliamente, a nuestro juicio, el criterio exigido por Manser. Porque Fray Zeferino propone la división del ser en acto y potencia, como principio absolutamente fundamental de la Ontología, y propone esta distinción como raíz de la distinción entre el ser increado y las criaturas, o de la distinción real entre la esencia y la existencia de los entes actuales finitos.

Analizaremos brevemente, no ya tanto la formulación explícita por Fray Zeferino de la tesis sobre el carácter primario de la división del ser en acto y potencia, cuanto, sobre todo, el uso que él hace de esta tesis en la cuestión de la distinción real entre la esencia y la existencia (punto central también del tomismo, como es generalmente admitido).

Dice así el maestro asturiano: «Entre los principios o elementos primordiales de los seres, según el modo con que son percibidos por nuestro entendimiento, deben enumerarse el acto y la potencia, cuyo conocimiento, por mas que haya sido eliminado de la filosofía moderna, es de la mayor importancia metafísica» (FE,3^a,2,19).

Ahora bien, el *acto* es concebido como una realidad determinada pero en tanto ella envuelve la idea de *perfección*. No se analiza el significado de esta idea de perfección, en sí misma considerada, y más bien es tratada como si fuese una «idea primitiva»; tan sólo se dice (considerando la perfección en el contexto de un proceso o movimiento) que la perfección conviene a las realidades que adquieren una mayor realidad. En cierto modo parece como si *perfección* equivaliese a *realidad* y a *acto*. Es obvio que Fray Zeferino está intentando salvar el concepto de un *acto absoluto*, como realidad superior a cualquier otra (*perfectísima*) y, por tanto, inmovil, de acuerdo con lo dicho, y por respecto de la cual, toda otra realidad ya no podrá ser llamada absolutamente perfecta, precisamente porque tiene la capacidad de realizarse en un grado mayor de perfección. Y esa capacidad,

que incluye por tanto imperfección, o realidad que no es todavía actual (actualizada) será precisamente el ser como *ser potencial*. Luego la potencia podrá definirse en general como *la aptitud o capacidad para recibir o tener alguna realidad*. Por ello no es potencia la capacidad de perder algo, pues la *privación* no es un incremento de realidad y, por tanto, sólo impropriamente (diríamos por nuestra parte ilustrando con un ejemplo que creemos fiel, la tesis de Fray Zeferino) cabría decir que un vidente tiene en potencia la capacidad de llegar a ser ciego. La idea del *ser en potencia*, tal como la maneja Fray Zeferino, no es sólo, por tanto, la idea de un estado o fase real de un ente comparada con un estado ulterior que él pueda alcanzar. la mera «capacidad» de un ente para pasar a otro estado no es, si interpretamos bien la doctrina de Fray Zeferino, no es suficiente para hablar de *potencia* de este ente respecto del estado ulterior; es preciso que este estado ulterior sea un perfeccionamiento del precedente, un perfeccionamiento interno (cuyos criterios, por otra parte, no se detallan). Sólo entonces podría decirse de aquel ente que tiene una potencia subjetiva respecto de la perfección de referencia. Fray Zeferino por tanto no parece contentarse definiendo la potencia subjetiva por mera oposición a la potencia objetiva («mera no repugnancia de una cosa»), es decir, subrayando en la idea de potencia subjetiva o receptiva «la aptitud de una cosa real y positiva para recibir algo»; también presupone que este «algo» recibido ha de ser una perfección, un grado más de realidad, ya sea natural -y entonces hablaríamos de *potencia subjetiva natural*- ya sea sobrenatural, y entonces hablaríamos de *potencia subjetiva obediencial*. Corolarios de lo anterior son los siguientes: 1) Que Dios, como realidad y perfección absoluta, excluye toda potencia, es decir, es Acto puro; 2) Que toda realidad finita, todo acto creado, es acto impuro o mezclado con potencia.

Ahora bien, supuesta por otra parte, la distinción, que puede aplicarse a todos los entes reales, entre su *esencia* y su *existencia* -puesto que, según su esencia, un ente se distingue de los demás entes: «la esencia humana es aquello por medio de lo cual se constituye el hombre como ser determinado y distinto de los otros seres» y, según su existencia el ente puede dejar de ser- la cuestión más difícil que se plantea es la cuestión de la distinción real entre los seres actuales finitos. Podría parecer que no cabe establecer una distinción real puesto que, desde el instante que concebimos la esencia de la cosa fuera de la nada, fuera de sus causas, es decir, desde el instante

en que la concebimos, estamos concibiéndola como existente; por lo que habría que decir que la esencia real no existe en virtud de alguna cosa realmente distinta de ella misma y, por consiguiente, que no se distingue realmente de su existencia. Esta es la principal dificultad que Balmes (cuando afirma que la esencia del hombre, abstraída de su existencia, queda reducida a la nada) o el padre Cuevas, ponían a la tesis tomista de la distinción real entre la esencia y la existencia en los entes finitos: «Apenas concebimos [dice Fray Zeferino] que hombres pensadores y de talento incontestable, propongan semejante objeción. Decir que desde el momento que concebimos la esencia de alguna cosa como puesta fuera de la nada y de sus causas, la concebimos como real y existente, sin necesidad de ninguna otra cosa, equivale a decir, que desde el momento en que concebimos la esencia de alguna cosa como *existente*, la concebimos como real y existente sin necesidad de ninguna otra cosa, puesto que es a todas luces evidente que la existencia actual, real y física de una cosa, no es mas que su posición fuera de sus causas y de la nada, y en tanto se dice que una cosa tiene *existencia*, en cuanto y según que ha sido puesta de la nada y de las causas que la contenían virtualmente. Nos parece, pues, que el descubrimiento de los objetantes es por demás extraño, y que la objeción fundada sobre semejante base no es más que una vulgar y verdadera petición de principio» (FE,3ª,2,29-30).

¿Y adonde acude Fray Zeferino para buscar la razón última de la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres actuales finitos?. A la doctrina del acto y de la potencia. Es en función de esta división del ser por donde le aparecen mas fundadas las dificultades que pueden levantarse para distinguir la esencia y la existencia en los seres actuales finitos, y este sería el caso de Suarez (FE,2,30). Pues la esencia actual de Pedro, cuando la consideramos con precisión de su existencia, y puesto que la existencia es acto de la esencia, será solamente potencia de la cosa, es decir, la potencia de Pedro; pero la potencia de una cosa no es ninguna entidad (sólo en Dios tiene alguna realidad y propiamente se identifica con la nada). Luego no cabe una distinción real entre la esencia y la existencia. Esta es la dificultad seria levantada por Suárez que sólo puede resolverse, dice el maestro asturiano, acudiendo a la distinción entre potencia objetiva y potencia subjetiva. De la esencia, según la potencia objetiva, si que puede decirse que es la nada, pero considerada como potencia subjetiva, es una verdadera

entidad actuada y puesta fuera de sus causas por medio de la existencia, «la cual se compara a aquella como el acto a la potencia subjetiva, en la cual se recibe, a la manera que cuando Pedro se mueve, su sustancia se distingue realmente del movimiento, y se compara a este como el sugeto a la forma, y por consiguiente como la potencia propia, real y subjetiva, al acto que perfecciona y determina aquella potencia subjetiva. En pocas palabras: entre el acto de existir o la existencia actual, y la esencia de la cosa como posible, que es su potencia *objetiva*, media la potencia *subjetiva*, es decir, la entidad positiva que constituye la esencia de la *cosa que existe*, aunque el *existir* le viene por medio de la existencia» (FE,3^a,2,30-31). Y aquí se está, a su vez, aplicando la doctrina de la causa eficiente y la imposibilidad de la causa sui (que también tienen que ver con la división del ser en acto y potencia). Hay predicados esenciales que convienen a la cosa por razón de su misma esencia, como la racionalidad conviene a Pedro por razón (causa formal, no eficiente) de su esencia humana (y ni siquiera la voluntad de Dios podría disociarlas) y hay otros predicados que se le añaden por razón de una causa extrínseca, eficiente, por ejemplo. (Fray Zeferino no toma en cuenta la tesis de Kant que establece que la existencia no es un predicado real). Ahora bien, la esencia de Pedro no es causa formal de su existencia y la razón que se da es esta: que la esencia no puede ser causa de su propia existencia, siendo así que la causa eficiente es la que pone en acto a la esencia. En realidad, Santo Tomás, en el *De ente et Essentia* había utilizado ya este argumento: «Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma (essentia) vel quidditate rei, sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile: ergo oportet, quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio» (ver FE,2,28,nota). Fray Zeferino lo explica con uno de sus característicos ejemplos de engañosa claridad a los que antes nos hemos referido:

«Cuando afirmo del aire de esta habitación que es *cuerpo*, y que es *cálido*, las realidades significadas por los predicados son distintas, porque el primero conviene al aire por razón de su esencia, al paso que el segundo le conviene por razón de alguna causa externa que produce el calor en él. Una cosa análoga sucede con la esencia y la existencia de una sustancia criada; y digo análoga, porque no hay identidad o semejanza perfecta, en atención a que el calor es un accidente separable del aire sin que este deje

de existir, al paso que la existencia no puede separarse de la esencia sin que esta deje de existir, toda vez que este acto le conviene y lo recibe precisamente de la existencia. Mas esta disparidad no impide la semejanza o paridad fundamental en cuanto a la raíz y razón suficiente de la conveniencia y verificación de los dos predicados» (FE,3ª,2,28).

Terminamos aportando una observación marginal que creemos puede decir algo sobre los procedimientos de Fray Zeferino como escritor de obras de metafísica en las que se trata de cuestiones tan abstractas como la bondad y la finalidad del ser: se trata de la autocensura que Fray Zeferino hace en la edición de 1881 respecto a la anterior, al suprimir un párrafo, referido a las causas finales, que, como su autor comprendió, tenía una gracia más propia de un ambiente de clérigos que de un público civil al que iba dirigido. Este es el párrafo en el cual figura el texto suprimido:

«Del mismo modo, si tenemos la configuración y organismo que distinguen y caracterizan al hombre, no es porque el Autor de la naturaleza nos haya comunicado fuerzas determinadas a propósito para engendrar hombres, sino porque entre los infinitos efectos causales y caprichosos de la naturaleza, fué uno de ellos lo que llamamos hombre, el cual, así como salió con la actual configuración, pudiera haber salido y acaso se presentará el día menos pensado con la figura de centauro, de cíclope o de sirena, según se verificó en épocas anteriores, si hemos de dar crédito y fuerza a los argumentos de los antiguos positivistas de la Jonia. ¡*Risum teneatis!*. Nunca con mayor razón pudiéramos decir con san Agustín: *Pudet me ista refellere*,, etc.» (FE,2ª,2,97)

Y así es como quedó en la siguiente edición:

«Del mismo modo, si tenemos la configuración y organismo que distinguen y caracterizan al hombre, no es porque el Autor de la naturaleza nos haya comunicado fuerzas determinadas a propósito para engendrar hombres, sino porque entre los infinitos efectos causales y caprichosos de la naturaleza, fué uno de ellos lo que llamamos hombre, el cual solo representa uno de tantos efectos de la materia y de sus leyes fatales» (FE,3ª,2,101).

Cosmología

Cosmología

El conjunto de cuestiones que se pueden agrupar bajo la rúbrica de *cosmológicas* ocupan un lugar muy destacado en la obra de Fray Zeferino. Esto no puede extrañar dada la importancia y el significado ideológico que el desarrollo de las nuevas doctrinas científico naturales alcanzó en el siglo XIX, en el contexto de las luchas contra la religión cristiana del llamado materialismo científico (el *Kulturkampf*) que alcanzarían sus momentos más culminantes a final del siglo. Principalmente algunas doctrinas de carácter astronómico y mecánico, pero sobre todo las relacionadas con la geología, la teoría de la evolución, la prehistoria, &c. que se personificaban en el aborrecido darwinismo:

«La teoría expuesta y desarrollada por Carlos Darwin para explicar el origen, los grados y las manifestaciones diferentes de la vida sobre la tierra, es lo que aquí apellidamos *darwinismo*. Esta teoría, acariciada hoy por los partidarios de lo que se llama prehistoria, y más todavía por los adeptos del materialismo disfrazado bajo el pseudónimo de *positivismo*, es una teoría esencialmente transformista, es el transformismo aplicado a la idea y al fenómeno de la vida. Por lo demás, preciso es reconocer que la explicación de la vida por medio del transformismo dista mucho de ser una teoría original de Darwin, el cual no ha hecho más que desarrollar, modificar y completar las teorías y doctrinas de Lamarck, Bory Saint-Vincent, Naudin y algunos otros, sin contar las relaciones más o menos lejanas de afinidad y analogía entre la hipótesis darwiniana y las de Maillet, de Robinet y de algunos enciclopedistas del pasado siglo, que señalaban los monos como progenitores del hombre» (FE, 2ª ed., 2, 283).

Y es precisamente esta importancia que en la obra de Fray Zeferino cobran las cuestiones de filosofía relacionadas con la ciencia natural, la que nos permite confirmar la caracterización que venimos dando de este pensador en el sentido de hombre que lejos de mantenerse enquistado en su dogmática medieval, ignorando sin más los puntos de vista sugeridos por el más reciente desarrollo de las ciencias naturales, se preocupa por auscultar el alcance de estas investigaciones, procura estar al día de sus resultados y de sus debates y a veces incluso nos sorprende por sus conocimientos bastante precisos de los planteamientos de los científicos (sobre todo en lo relativo a Geología y Biología). Con todo, debemos constatar que el tratamiento que da Fray Zeferino a los problemas cosmológicos, tal como le vienen sugeridos por las ciencias positivas, mantiene el carácter propio de la tradición tomista -en tanto pueda considerarse contradistinto al de la tradición cartesiana, por ejemplo. Ocurre como si Fray Zeferino «procesase» los nuevos conceptos ofrecidos por las ciencias físico matemáticas en tanto ellos dicen algo en conexión con las grandes ideas generales de Causa, Sustancia, Materia, Divinidad, &c., pero sin que encontremos planteamientos filosóficos ceñidos a los conceptos específicos desarrollados por las ciencias naturales. Esto se debe, a nuestro entender, a que Fray Zeferino no tenía lo que podríamos llamar una «formación matemática»; sus aficiones científicas tenían más que ver con las ciencias naturales «morfológicas», la Biología o la Geología y, por decirlo al modo aristotélico, él se elevaba al tercer grado de abstracción (a la Metafísica especial, a la Cosmología) más bien a partir del primer grado de abstracción que a partir del segundo. Esta es una característica que podría servirnos para caracterizarlo, por ejemplo, en relación con Balmes (supuesto el parangón que hemos introducido en la Introducción de este trabajo). Para evitar la prolijidad, centraremos nuestro análisis comparativo, a propósito de la Cosmología, en torno a un sólo punto, la cuestión del espacio -cuestión ineludible en Filosofía Natural, a la vez que es cuestión eminentemente matemática. Balmes y González se ocupan del Espacio tanto en su *Filosofía elemental* o en los *Elementos*, como en la *Filosofía Fundamental* o en los *Estudios*. Pero ya por la simple comparación externa vemos que de un modo inverso: Balmes dedica amplios capítulos al Espacio en la *Filosofía fundamental* y

proporcionadamente en la *Elemental*; Fray Zeferino, en los *Estudios* no se detiene especialmente en el Espacio, y en la *Filosofía elemental* sólo un artículo, casi de trámite, de cuatro páginas (FE,3^a,2,222-226). Fray Zeferino simplemente reseña telegráficamente las teorías en torno a la realidad que corresponde al Espacio vacío (y cita meramente las opiniones de Lesio, Clarke, Fenelón o Newton), así como también la doctrina del Espacio subjetivo de Kant. Resume en cuatro puntos escuetos su opinión, que propiamente no fundamenta: 1º que el Espacio no es divino, 2º que anteriormente a la Creación por Dios de los seres finitos no hay Espacio, 3º que el Espacio no es sustancia, 4º que el Espacio es accidente, la cantidad extensa o extensión; el Espacio universal resulta de un acto de abstracción que reúne a todos los cuerpos homogeneizándolo y que se hace infinito cuando se remueven sus límites; el Espacio imaginario, pensado como previo a la Creación, es sólo un producto de la imaginación. En cambio Balmes dedica al Espacio casi todo el libro segundo de la *Filosofía Fundamental* y la totalidad del libro tercero, en conjunto cerca de cuatrocientas páginas, sin contar otros temas vinculados a él. Sobre todo, el modo de tratamiento es diferente: se ocupa de la divisibilidad infinita (III,22), de los puntos inextensos (III,23); se discuten «experimentos mentales» (&137: «supongamos un lienzo que va corriendo detrás de una ventana; la parte del lienzo que vemos en el instante A es distinta de la del B...»), se hacen, dentro de la argumentación filosófica, cálculos (&167: «supongamos que este número infinito de partes se encuentra en una pulgada cúbica,... en un pie cúbico se contendrá 1720 veces el infinito contenido en la pulgada cúbica»). Este modo de filosofar no es propio de Fray Zeferino, que lleva adelante sus cuestiones de otra forma -que nosotros no tratamos de analizar, pues simplemente queremos constatar diferencias-, y aventuramos que el estilo de Fray Zeferino está más en la línea del «estilo» de Aristóteles, de Santo Tomás o de Hegel, mientras que Balmes se mantendría más cerca del «estilo» de Platón, de Lulio o de Leibniz.

El racionalismo de tradición tomista (que siempre manifestó gran simpatía por todo lo que tuviese que ver con la experiencia y con la ciencia experimental, siguiendo la tradición aristotélica) es seguramente uno de los factores que explican la actitud de Fray Zeferino ante las cuestiones científicas naturales. El interés por ellas y la evaluación positiva de su signi-

ficado filosófico alcanza en la obra de Fray Zeferino uno de los niveles más elevados que eran posibles en el seno de la Iglesia católica.

Las cuestiones cosmológicas, según esto, no son un puro «trámite sistemático» en la obra de Fray Zeferino. En los *Estudios* ya ocupaban una parte importante; se les dedica una apreciable extensión en la obra sistemática, la *Filosofía Elemental*; pero además son tratadas por Fray Zeferino en artículos especialmente dedicados a estos asuntos e incluso en los amplios volúmenes que constituyen *La Biblia y la Ciencia*. Dada la abundancia de asuntos que trata referidos a estos terrenos no pretendemos agotar el análisis pormenorizado de todas sus posiciones, sino plantear las ideas cosmológicas de Fray Zeferino como parte de su filosofía en conjunto, tratando de establecer las conexiones generales de las ideas del Cardenal González sobre «cuestiones naturales» respecto al conjunto de su metafísica, en la medida en que a su vez ésta se encontraba coordinada (o subordinada) a los intereses teológicos de la Iglesia Católica que buscaba una dogmática que resolviera la crisis coetánea que había comprometido la hasta entonces aparente solidez de las posiciones, buscando un nuevo equilibrio a la comprometida situación planteada.

En los *Estudios* la preocupación relativamente extensa de Fray Zeferino por los temas «cosmológicos» es eminentemente polémica. Y esta polémica se dirige más que contra las conclusiones de la ciencia natural, contra la filosofía de la naturaleza ligada al idealismo alemán. Se trata principalmente de la polémica contra el panteísmo, encarnado sobre todo por Hegel y (según expone en la *Filosofía Elemental*) por Krause, con lo que se enfrenta directamente con algunos significados coetáneos españoles suyos, y en polémica contra el pesimismo y el optimismo metafísicos (el Mundo no es Dios, pero tampoco es el Mal ni, por supuesto, el mejor de los Mundos posibles).

En los *Estudios* da la impresión de que Fray Zeferino sólo se atreve a tratar las cuestiones cosmológicas de un modo negativo, ensayando una suerte de cosmología negativa (en la que por paralelo a la teología negativa que sostuvieron algunos neoplatónicos más podríamos decir lo que no es Dios que señalar definiciones positivas),

en el sentido de que parece sostener nuestro dominico que lo que conocemos del mundo lo sabemos por vía meramente negativa: que el mundo, los cuerpos, los animales o el hombre no son Dios (de donde cabría deducirse, por tanto, un conocimiento positivo efectivo de Dios como punto de partida). En los *Estudios*, por tanto, la principal preocupación cosmológica consistirá en la demostración de que el Mundo no es Dios, en la refutación del panteísmo, error principal origen de otros muchos. Entre ellos, el de las teorías del «optimismo metafísico», que al considerar al Mundo real como el Mundo mejor entre todos los Mundos posibles, tesis que Fray Zeferino va debatiendo a través de sus principales defensores, desde los estoicos hasta Malebranche o Leibniz, no acaban por reconocer debidamente la distancia entre Dios y el mundo finito y terminan por hacer al Mundo infinito, confundiéndolo con Dios. La hipótesis de un Mundo mejor que cualquier otro es sobre todo absurda -tal como Fray Zeferino la expone- puesto que atenta directamente contra la omnipotencia divina:

«En efecto: la omnipotencia infinita de Dios envuelve necesariamente la facultad de poder crear entes mas y mas perfectos *in infinitum* sin llegar jamás a algun término del cual no pueda pasar; pues es evidente que si producido un efecto dado no fuera posible a Dios producir otro que le escudiese en perfección, su poder quedaría agotado y habría llegado a su término: es así que esto destruye la idea de poder infinito, porque infinito es lo que no puede tener término; luego implica contradicción la existencia de un ente finito que llene o iguale la potencia infinita de Dios, de manera que no pueda producir otro mas perfecto que él. Luego siendo incontestable que este mundo, cualquiera que sea el grado de perfección que se le quiera conceder, es finito, pudiendo decirse lo mismo de cualquiera otro que se suponga existente, puesto que toda criatura es esencialmente finita; es evidente que implica contradicción la existencia de un mundo el mas perfecto entre todos los posibles, porque esta existencia se halla en oposición manifiesta con la infinidad de la omnipotencia divina» (EFST,2,151).

En este mismo contexto dedicará un capítulo íntegro (el cap. 12) a exponer y rebatir la opinión, entonces en boga, de Maret, sobre el optimismo. Maret, que gozaba, por su gran brillantez como escritor y orador, de

gran prestigio entre los nuevos pensadores católicos (su *Teodicea cristiana*, como ya hemos dicho, se había traducido al castellano, y precisamente es la Lección 6ª de esta Teodicea la que somete Fray Zeferino a crítica), se inclinaba en exceso (a juicio de los tomistas más ortodoxos) hacia el ontologismo de cuño agustiniano. Maret ha reconocido que el optimismo cosmológico de Malebranche o Leibniz es inadmisibile. Pero propone una forma distinta de optimismo, una «segunda hipótesis» de optimismo cosmológico:

«Dios no escoge un mundo entre los muchos posibles, sino que los realiza todos en lo indefinido del espacio y del tiempo. Dios manifiesta todo lo que existe en él; todo lo que ha de nacer, nace en el momento señalado por la eterna sabiduría; el ser mas ínfimo se realiza lo mismo que el más sublime, y todos los mundos se ven llamados sucesivamente a la existencia. Cada mundo en particular es como un episodio del inmenso poema de la creación; todas las combinaciones se van formando, y se va desenvolviendo un plan magnífico en una duración indefinida. De esta suerte la creación, considerada en su conjunto, será la mas perfecta posible y la mas digna de Dios, y sobre este punto tendrá razón el optimismo. Al mismo tiempo, como la creación es esencial y necesariamente finita, será distinta e inferior al infinito; la libertad de Dios se mantendrá con toda su integridad, y solo el amor y la bondad serán los motivos de la acción divina y quedarán justificados los nobles esfuerzos que los adversarios del optimismo han hecho en favor de la libertad de Dios. Si esta hipótesis os parece mas satisfactoria, no veo razón fundada en las condiciones de la fé para que la desechemos» (EFST,2,176).

Fray Zeferino, ante todo, comienza señalando el abolengo agustiniano de esta «hipótesis» de Maret, y cita *La Ciudad de Dios* (libro XII, cap. 11: «*Alii vero qui mundum istum non existimant sempiternum, sive non eum solum, sed innumerabiles opinentur, sive solum quidem esse, sed certis saeculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere; necesse est fateantur hominum genus prius sine hominibus gignentibus extitisse.*»). Por tanto, Fray Zeferino no objeta que esta hipótesis sea incompatible con la fe cristiana. De lo que duda es que sea una hipótesis con fundamento suficiente y que sirva para resolver las dificultades que planteaba el optimismo de Malebranche. Incluso llega a afirmar que la hipótesis de Maret agrava los

problemas, aumenta los inconvenientes de las hipótesis de Malebranche o de Leibniz:

«Uno de estos inconvenientes reconocido por el propio Muret al combatir el optimismo con la poderosa argumentación de Bossuet y Fenelon, es el poner límites arbitrarios al poder infinito de Dios. Ahora bien; nosotros sostenemos que la hipótesis de nuestro escritor envuelve igual limitación de la omnipotencia divina que el optimismo absoluto. Todos los mundos realizados en lo indefinido del espacio y del tiempo, no pueden constituir un efecto adecuado a la omnipotencia de Dios; porque por grande que se suponga este número y perfección de mundos, Dios puede realizar otros superiores en número y grado de perfección, so pena de agotar su omnipotencia y ponerles límites con un efecto no infinito: lo innumerable y lo indefinido, por grandes proporciones que queramos concederles, jamás darán la ecuación de lo infinito. Luego cuando se dice que *Dios no escoge un mundo entre los muchos posibles, sino que los realiza todos en lo indefinido del espacio y del tiempo*, se enuncia un absurdo y una contradicción, pues que la infinidad absoluta de la omnipotencia divina, exige que por grande que sea el número de mundos realizados en lo indefinido del espacio y del tiempo, pueda realizar mas aun: en otros términos, la infinidad del poder divino es incompatible con la realización *de todos* los mundos posibles, porque segun la palabra profundamente filosófica de santo Tomás, *divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas*. Es incotestable por lo tanto que la hipótesis de la realización sucesiva *de todos* los mundos posibles en lo indefinido del espacio y del tiempo, pone límites tan arbitrarios al poder divino, como la hipótesis del optimismo absoluto del mundo presente.

Por otra parte, si Dios realiza *todos* los mundos en lo indefinido del espacio y del tiempo, será posible una colección finita de seres tambien finitos, fuera de la cual Dios nada mas pueda realizar, pues la palabra *todos* expresa una colección fuera de la cual nada queda de aquel género. Luego la omnipotencia divina quedará agotada con la producción de esa colección finita de seres finitos, y no podría realizar un mundo fuera de esa colección, ni añadir un mundo distinto a esa colección finita» (EFST,2,177-178).

Desde un punto de vista sistemático, como hemos dicho, la Cosmología es presentada como la primera parte de la Metafísica Especial, es decir, como la parte de la filosofía objetiva que se ocupa del Mundo, y en especial del Mundo material, del Mundo físico. No deja de ser interesante advertir, sin embargo, que las fórmulas que utiliza Fray Zeferino para definir el Mundo como objeto de esta disciplina no se corresponden con las fórmulas de la tradición tomista, para las cuales, siguiendo la línea aristotélica (que incluía en el tratado del mundo las cuestiones relativas con la generación y la corrupción y los ocho libros de la Física), el objeto de la filosofía natural es el ser en cuanto móvil, es decir, el ente móvil que, dentro del marco aristotélico se refiere a los entes materiales, bien sea que ellos están compuestos de materia y forma en el mundo sublunar, bien sea a los astros que tienen un tratamiento especial. Pero la Cosmología, en el sentido en que aquí aparece, y en tanto que se opone a la Teodicea y a la Antropología, ya no podrá corresponderse estrictamente con la filosofía natural, puesto que ello equivaldría a ignorar enteramente no ya la realidad de los espíritus o inteligencias separadas (realidad de cuya certeza sólo nos notifica la fe, es decir, una fuente extrafilosófica) sino su propia posibilidad, y el fundamento de esta posibilidad o esencia corresponde precisamente a la metafísica en cuanto disciplina filosófica (que en este punto ejerce también funciones de *preambula fidei*, por lo menos con tanto alcance como más adelante el análisis del concepto de ley natural propio de la cosmología desempeñará las funciones de *preambula fidei* en lo que se refiere a los milagros).

Las consideraciones anteriores nos permiten comprender el alcance de las fórmulas que emplea el Cardenal Zeferino: las cosas tratan de los seres en cuanto finitos (por tanto no en tanto móviles, al menos con movimiento categorial estricto -cantidad, cualidad, ubi) para no excluir el movimiento en sentido metafísico de actualización de un ser en potencia, ya sea este corporeo ya sea este angélico. La finitud de los seres o de los entes constitutivos del objeto de la cosmología ya permite abrazar todos los entes distintos de Dios, es decir, las criaturas (puesto que se supone que la metafísica general ha probado que todo ser finito ha de ser creado). Nos permitimos subra-

yar como un acierto retórico que es muy instructivo en cuanto a los recursos estilísticos de Fray Zeferino una de las frases mediante las cuales describe los límites del campo de la Cosmología: *El mundo que constituye el objeto de la Cosmología es el todo o conjunto ordenado resultante del cielo y de la tierra con los diferentes cuerpos que contienen* (FE,2,142); porque esta expresión, leída por un positivista comtiano ortodoxo tendría un sentido muy preciso de carácter gnoseológico si recordamos que Comte mismo había clasificado las ciencias reales tomando precisamente como criterio el que sus objetos se encontrasen en la tierra (por ejemplo la geología) o bien se encontrasen en el cielo (por ejemplo la astronomía), derivando, como es sabido, la importancia de esta distinción en consideraciones de tipo operatorio (los objetos de las ciencias terrestres pueden manipularse, mientras que los objetos astronómicos son intangibles -lo cual era cierto en época de Comte (*Curso de filosofía positiva*, Lección 1ª). Un comtiano, por tanto, un positivista, podría escuchar la fórmula de Fray Zeferino (la Cosmología como disciplina filosófica se ocupa de la unidad de las cosas que se encuentran en la tierra y en los cielos) como si se tratara de una frase llena de sentido gnoseológico. Y al mismo tiempo, la descripción de Fray Zeferino podría ser leída desde la perspectiva metafísica tradicional, puesto que el sintagma *los cielos y la tierra*, en contextos bíblicos (más sencillamente en la liturgia del *Padrenuestro*) tiene también como referencia precisamente a las criaturas suprasensibles o incluso a los cuerpos y almas resucitadas «que han subido a los cielos». En suma, una frase que podía ser leída desde dos perspectivas: la perspectiva positivista-materialista y la perspectiva metafísico-espiritualista tradicional.

A pesar de que nuestro filósofo define la Cosmología como la disciplina que se ocupa de los seres finitos, sin embargo no incluye en su ámbito al tratado del hombre (que también es una criatura finita). Este proceder demuestra una vez más el carácter de compromiso de la sistematización que propone y los ajustes que se ve obligado a realizar.

La razón explícita que ofrece a este propósito es especialmente la siguiente: que la Cosmología se ocupa del ser finito pero con especial atención a los cuerpos, pues aunque los espíritus son finitos no son por su existencia cognoscibles por la filosofía: la cosmología es entendida, en fecto,

como la ciencia del mundo en general, y el mundo como la universalidad de las cosas creadas, tanto cuerpos como espíritus, pero «como quiera que entre los últimos no conocemos de una manera científica más que al alma racional unida al cuerpo, de aquí es que al hablar del mundo en la cosmología, nos referimos principalmente al mundo corpóreo, por más que algunas de las cuestiones que a este se refieren, sean aplicables también a los espíritus; por ejemplo, las que se refieren a su origen y distinción de Dios».

Al proponer el ser finito como objeto de la Cosmología, logra González un efecto suplementario o adicional, en tanto que incorpora una crítica al panteísmo, a la consideración originaria del mundo como un ser infinito. De hecho el art. II, del cap. I de la FE (140-164), *Distinción entre el mundo y Dios*, constituye directamente una exposición histórica de los planteamientos panteístas, «el panteísmo puede apellidarse el ateísmo de la civilización racionalista», que clasifica en tres formas: el *panteísmo emanatista* -donde incluye la filosofía de los persas, adonde reduce incluso hasta el priscilianismo; los estoicos; los neoplatónicos y, saltando en el tiempo, parcialmente a Cousin-; el *panteísmo realista* -donde incluye a Spinoza, de nuevo a Cousin, y a Krause-; y el *panteísmo idealista* -representado por algunas sectas de la filosofía india, Plotino, Fichte, Schelling y Hegel-; y su correspondiente refutación de conjunto por medio de dos únicas tesis defendidas, una primera que afirma que «la identidad sustancial entre el mundo y Dios proclamada por el panteísmo, es absurda en sí misma y en sus consecuencias prácticas» y una segunda tesis, más parecida al enunciado de un dogma, que concluye terminantemente que «es igualmente absurdo el panteísmo de la filosofía moderna en sus varias formas».

Esta razón no resulta muy convincente desde el momento en que ha dicho que la esencia o posibilidad de estos espíritus debe ser tratada precisamente por la Cosmología, desde donde se justificará la exclusión del tratado del hombre (que además de cuerpo tiene alma espiritual). Pero parece que la misma fuerza tendría el argumento inverso, a saber, que si la existencia del alma espiritual humana se considera científicamente probada, siendo este alma también un ser finito y una criatura, su tratamiento tendría que pertenecer a la ciencia de los seres finitos, a la Cosmología.

Quizá la voluntad explícita que opera en Fray Zeferino para excluir el tratado del hombre, al que se considera como ser moral, del campo de la Cosmología, busque lograr la separación del hombre, como ser moral, del encadenamiento causal determinista de la naturaleza, buscando la mayor proximidad posible entre el hombre y Dios (proximidad que quedaría empañada por la interposición del mundo en el contexto de los dogmas cristianos).

El asunto crucial, por tanto, de todo el edificio cosmológico tal como lo expone el Cardenal González radica en la defensa de la idea de creación del mundo, en la idea de la finitud del mundo que el propio Fray Zeferino propone como perspectiva general de la metafísica especial (pues demostrado que el mundo debe su existencia a la creación, se habrá negado de paso uno de los dogmas fundamentales del panteísmo).

La propia definición de mundo que maneja nuestro filósofo, en cuanto conjunto de seres que están en los cielos y en la tierra, incorpora en un sentido positivo la idea de finitud (aún cuando pudiera afirmarse, en el sentido de Leibniz, que la idea de finitud es ella misma negativa en tanto que lo finito es la negación de lo infinito -aunque gramaticalmente, al menos, ocurra lo contrario, y sea lo in-finito la negación de lo finito). Al margen de consideraciones lógicas o gramaticales, en los planteamientos de Fray Zeferino la idea de finitud juega el papel de un rasgo positivo (en el sentido de la cosmología positiva), en tanto que la finitud del mundo es el fundamento de su unidad: «El mundo es uno». Nuestro dominico argumenta la unidad del mundo tanto con la idea de *continuidad* de todos sus cuerpos, como por la de *causalidad* o recíproca influencia y la de *fin* o de orden. El mundo es además espacialmente finito, es decir, las distancias entre dos cuerpos no pueden ser nunca infinitas si se quiere que estos dos cuerpos formen parte del mismo mundo: «La extensión o magnitud del mundo es finita o limitada» (tesis que sería restablecida, desde otra perspectiva, por la teoría de la relatividad).

La finitud del mundo tiene en Fray Zeferino también una dimensión temporal: el mundo no es eterno. Esta tesis, que ya es esencialmente antiaristotélica (puesto que la idea de unidad del mundo en cuanto tal, no

hace sino seguir los cauces del libro III de la *Física* de Aristóteles, aún cuando no se cite explícitamente este libro), fué discutida ampliamente, como se sabe, en la filosofía cristiana (el problema de la creación del mundo en el tiempo), aún cuando Fray Zeferino no haga referencias todavía a las interpretaciones filosóficas que en este sentido se dieron al llamado principio de la entropía de Clausius (que sirvió de argumento a muchos pensadores cristianos para probar que el mundo era finito, puesto que debía tener un fin) (Vd. Raimundo Paniker, «La entropía y el fin del mundo», en *Revista de Filosofía* del CSIC, tomo IV, nº 13, 1945, pgs. 284-318).

El tratado de Cosmología del filósofo dominico, aparte de las cuestiones sobre el mundo en general y los principios, propiedades y leyes de los cuerpos, llama la atención por el tratamiento que reciben algunas de las cuestiones de filosofía natural más debatidas durante su época: el magnetismo (que trata a la vez que el espiritismo), el darwinismo, la vida de los vegetales y los problemas en torno al alma de los brutos. Un interés particular le suscitan los desarrollos de la Geología, cuyos primeros grandes avances, al encontrar capas sedimentarias y terrenos caracterizados por la presencia de fósiles, proclamaron «en alta voz, que la Cosmogonía mosaica quedaba para siempre convencida del error», porque sus afirmaciones se hallaban en flagrante contradicción con la observación científica. Ahora bien, lo que nos interesa subrayar por nuestra parte es que, sin perjuicio de su indudable perspectiva «apologética», Fray Zeferino no se enfrenta con la Geología en actitud meramente agresiva-escéptica, dudando de su cientificidad a fin de desvirtuar sus objeciones. Antes por el contrario, la estrategia de Fray Zeferino puede hacerse consistir en un doble movimiento, en donde se descubre muy bien su perspectiva de filósofo «racionalista»:

1º Por un lado, separando, con Santo Tomás, en las cuestiones cosmogónicas, la sustancia de la fe y las diversas apreciaciones que la razón humana puede ensayar libremente: «Tiempo es ya de que la ciencia geológica vuelva al buen camino, es decir, que no estienda sus pretensiones mas allá de lo que permiten sus fundamentos racionales; (...) que las deducciones de la ciencia podían desarrollarse en diferentes sentidos sin afectar

por eso la doctrina revelada, y que las opiniones humanas podían moverse desembarazadamente dentro del inmenso círculo de la cosmogonía de Moyses» (EFST,2,185).

2º Pero, simultáneamente, entrando en el mismo terreno de la Geología y de la Paleontología, examinando críticamente sus argumentos, a fin de depurar los excesos que ellas puedan tener, diríamos: buscando librar a la Ciencia Geológica de la Metafísica en la que, sin quererlo, puede recaer, ejerciendo ahora la filosofía una labor catártica, como teoría de la ciencia. Y aquí Fray Zeferino, demostrando estar muy al corriente de la literatura científica de la época (él cita estudios del *Boletín de Ciencias Naturales*, Tratados de Geología, obras de Cuvier y de Chaubord, ...) puntualiza las pretensiones de algunos geólogos, contraponiéndoles la opinión de otros geólogos, pero también de los nuevos hechos descubiertos:

«Tomemos por ejemplo las rocas calizas: antes se había afirmado con aire de completa seguridad, que esas rocas que presentan en algunas partes una potencia considerable, habían necesitado el trascurso de muchos millares de años para adquirir esa potencia; y sin embargo después de todas esas afirmaciones, los hombres de ciencia vienen hoy a demostrarnos por medio de cálculos que parecen bastante exactos, y que se hallan apoyados sobre datos positivos y existentes, que el tiempo trascurrido desde la creación según la narración de Moyses hasta el presente y aun hasta los primeros tiempos históricos de cada pueblo, es más que suficiente para la formación de esas inmensas rocas calizas por medio de los despojos de los grandes tipos animales. Los malacozoarios y los actinozoarios que indudablemente constituyen la mayor parte de su materia; la multiplicación y abundancia de especies y de individuos así antiguos como existentes de los moluscos, junto con las sorprendentes acumulaciones calizas que los pólipos nos presentan en muchos parajes y especialmente en los mares de la Oceanía, se hallan en completa consonancia con los fundamentos y deducciones de dicha hipótesis» (EFST,2,197).

Teodicea

Teodicea

El libro sexto de la *Filosofía Elemental*, dedicado a la Teodicea, «no obstante que la Teodicea pudiera llamarse la parte primera y la más importante de la filosofía, habida razón de la dignidad y excelencia de su objeto» (FE,2,308), es una exposición sumaria (unas setenta páginas) que sorprende por su concisión, su esquematismo y la intemporalidad de su argumentación.

Esta concisión no puede atribuirse a ignorancia o desinterés del autor acerca de las discusiones coetaneas en torno a esa clase de asuntos teológicos, que Fray Zeferino conocía perfectamente como demuestra en otros escritos, por ejemplo, en el último tomo de su *Historia de la Filosofía*. Tampoco debe pensarse que Fray Zeferino adoptó la estrategia de la mera exposición dogmática de tesis, sin tener en cuenta la polémica, puesto que esta polémica está presente en las páginas que dedica a las objeciones (al final de los breves artículos figuran las objeciones con respuestas, aunque estas objeciones aparecen formuladas en abstracto, sin ser atribuidas a ningún autor ni escuela determinada). Por ejemplo, cuando se plantean las dificultades derivadas de la compatibilización de la libertad humana con la presciencia divina o con la moción divina, no cita a Molina; ni siquiera cuando habla del *concurso simultáneo* cita a Suárez y, por supuesto, tampoco cita a los panteistas deterministas -o tenidos por tales- de su siglo, o a los protagonistas de las discusiones epistemológico-teológicas coetaneas. Como es sabido los problemas epistemológicos más acuciantes que mediado el pasado siglo estaban presentes entre los teólogos europeos procedían en gran medida de la *Crítica de la Razón Pura* que había negado la incognoscibilidad

racional de la esencia y existencia de Dios, declarando las pruebas tradicionales como ilusorias y estableciendo la imposibilidad de la Teología natural como disciplina científica especulativa. Procedían de Kant y de sus reacciones, que como es conocido oscilaron, 1º) bien en el sentido de una radicalización de esta incognoscibilidad en la dirección que el naturalista inglés Tomás Enrique Huxley (*Collected Essays*, 9 vols., vol V, 1889) llamó agnosticismo (declarando incognoscible lo que no es accesible a la experiencia y, sin negar lo absoluto renunciando a la investigación científica o la especulación filosófica encaminada a descubrirlo, la una por ineficaz, la otra por no pasar de un sueño poético), 2º) bien en la apelación a unas fuentes no racionales del conocimiento de la divinidad (dirección representada por un lado por la filosofía del sentimiento de Federico Enrique Jacobi entre los protestantes, quién dando por buena la crítica de Kant al dogmatismo y la metafísica intelectualista, para librarse del escepticismo y del idealismo recurre a la necesidad del conocimiento inmediato e intuitivo de la fe y el sentimiento; y por otro, entre los católicos, por la teoría del sentido de lo divino del liberal padre Gratry -quién por cierto, había ocupado en 1867, al ser admitido en la Academia Francesa, el mismo asiento que había tenido Voltaire-, prefigurando, mucho antes de la condenación de Pio X, lo que acabará llamándose *modernismo*), 3º) bien, en otra dirección, por el tradicionalismo de la escuela francesa de De Bonald y de Lammenais, o 4º) por último, como reacción frontal a la tesis del agnosticismo, reivindicando la efectividad de un conocimiento racional inmediato de Dios (que fué en realidad la línea seguida por la teología de la derecha hegeliana) y, entre los católicos, por el *ontologismo* que aparece más o menos claro en los nombres de Maret, Rosmini o Gioberti.

Podríamos pensar por tanto que Fray Zeferino (puesto que descartamos por improbable la hipótesis de que hubiese adquirido la información pertinente en los cinco años que van de la edición en español de la *Filosofía elemental* a la *Historia de la Filosofía*, pues, por ejemplo, es inverosímil que Fray Zeferino no conociera ya, al escribir su *Teodicea*, la *Introducción a la Teología especulativa* (1828) de Günther u otras ideas suyas difundidas por todo Europa y reprobadas por la Iglesia e incluidas en el *Indice* en 1857; o las ideas de Jorge Hermes, incluidas por el papa Gregorio XVI en el *Indice* de 1835, o los escritos de Rosmini, Gioberti, Maret o el teatino

Ventura Raulica) concibió su tratado de *Teodicea* precisamente con deliberada intención de remontar las discusiones coetaneas o tradicionales, sea porque les confería poca importancia, sea porque las veía *sub specie aeternitatis*, como una mera reproducción en su época de dificultades permanentes que acompañarían al razonamiento teológico durante todo su curso. De este modo, la *Teodicea* de Fray Zeferino alcanza un esquematismo abstracto, centrado «sobre las cosas mismas» -y no sobre las diversas opiniones de las escuelas- difícilmente superable.

Si pasásemos al análisis pormenorizado de cada una de las objeciones que Fray Zeferino hace figurar en su tratado, advertiríamos, en efecto, la gran dificultad, salvo en algún caso, que existe para identificarlas con las discusiones coetaneas, que sin duda conocía. Fray Zeferino responde, en efecto, a supuestas objeciones de este tipo: «Para la producción de un efecto contingente y finito basta una causa contingente y finita: luego la existencia de seres contingentes y finitos, no puede demostrar la existencia de Dios como ser necesario y causa infinita» (Obj. 2ª al cap. 1, art. II, pg. 310); «Hay en el mundo muchos seres y fenómenos inútiles y nocivos, a los cuales no podemos señalar fines convenientes, como los infusorios, muchos insectos, los rayos que destruyen árboles, o desmenuzan rocas, las lluvias que caen en los arenales, con mil otros fenómenos análogos que indican que el mundo es más bien la obra del acaso que de una inteligencia superior» (Obj. 6ª al cap. 1, art. II, pg. 315); «El que quiere la causa quiere el efecto; es así que Dios quiere positivamente la libertad del hombre, que es causa del pecado: luego quiere y es causa del mal moral procedente de este» (Obj. 4ª al cap. 4, art. III, pg. 358). Por prolija que fuera esta tarea sería obligada para poder fijar históricamente la importancia del tratado teológico que nos ocupa. Por nuestra parte, nos limitaremos a tratar este asunto en sus líneas (históricas) más generales.

Y a «escala» de estas líneas generales, cabe afirmar, con plena seguridad, que Fray Zeferino se mantuvo, en su *Teodicea*, en los marcos más estrictos del tomismo ortodoxo -o si se prefiere (puesto que *emic* casi todos los afectados suelen considerarse tomistas): en el tomismo de Bañez, O.P. (pero no en el de Molina, S.J.); en el tomismo de Juan de Santo Tomás, O.P.

(pero no en el de Suarez, S.J.). En un tomismo teológico, que, en gran medida, a través suyo, enlazará con ciertas direcciones del tomismo posterior (el del padre Norberto del Prado, O.P., *De Gratia et libero arbitrio*, Friburgo 1917, el del padre Manser, O.P. *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo 1935, o el del padre Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 4ª ed., 1923) más que con otras (el tomismo del padre J.J. Urráburu S.J., *Teodicea*, Madrid 1904, o el del padre N. Monaco, S.J., *Praelectiones metaphysicae specialis*, pars III, *Theologia naturalis*, 1910-17, 3ª ed. 1919), o para citar referencias posteriores, enlazará con el tomismo del padre K. Rahner, O.P., (*Geist in Welt*, Munich, Kösel Verlag 1964, 3ª ed., ed. esp. *Espíritu en el mundo*, Barcelona, Herder 1963), más que con el tomismo del padre Joseph Marechal, S.J. (*Le point de depart de la Metaphysique*, cahier V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, 1922; ed. esp. *El punto de partida de la metafísica*, Madrid, Gredos 1949).

Y es en este contexto de «polémica interna» -polémica simultánea, desde luego, con la «polémica externa» con cartesianos, ocasionalistas, leibnicianos, hegelianos, &c.- que Fray Zeferino vivió asiduamente, en el que nos sorprende el esquematismo objetivo de su exposición teológica *tomista*, que nos parece alcanza algún profundo significado que nos arriesgamos a expresar de este modo: ocurre como si Fray Zeferino, en el momento de ofrecer una exposición de conjunto de la «Teología Natural», que era el punto culminante de su saber metafísico, hubiese tenido como «horizonte polémico» principal a pensadores de tradiciones no tomistas (cartesianos, ontologistas, &c. y, por supuesto, positivistas o materialistas) a quienes explícitamente impugna en varios capítulos de los *Estudios*; y, como contrapartida habría desarrollado la teoría teológica tomista de un modo sistemático, como una doctrina segura y cierta, «deductiva», «geométrica» en todas sus líneas, como una doctrina capaz de resolver todas las objeciones que sin duda habían de salirle al paso (y que de hecho él se plantea y resuelve), pero sin que por ello hubiera que erigir en «escuelas alternativas» de la propia interpretación a quienes respondían de otro modo a las objeciones, empañando acaso con ello la «estructura» deductiva, *more geométrico*, del sistema.

Fray Zeferino se mantiene, según decimos, en los puntos que pueden considerarse definitorios de las líneas maestras de la Teología Natural tomista, en el sentido expuesto. Como tales puntos consideramos, dentro del plano generalísimo en el que nos movemos, por lo menos: 1) la doctrina sobre la cognoscibilidad racional de la existencia de Dios -frente a intuicionistas, fideistas, tradicionalistas y, por supuesto, frente a escépticos y agnósticos (o *ateos negativos*, como dice Fray Zeferino); 2) la doctrina de la *aseidad* como constitutivo esencial de Dios -frente a escotistas, jacobianos, &c.; 3) la doctrina sobre la ciencia y la acción de Dios en el Mundo -frente a molinistas o suaristas.

Insistimos en la observación anterior: que Fray Zeferino, pese a mantener de modo terminante las posiciones que hemos llamado tomistas, ni siquiera cita a sus oponentes escolásticos (no cita a Escoto, ni a Molina, ni a Vázquez, ni a Suárez) ni tampoco a sus «consectarios» (como pudiera serlo Bañez con su teoría de la *premoción física*, que Fray Zeferino adopta). Su tratado parece efectivamente ser de intento una reexposición de una doctrina tomista intemporal, *more geometrico demonstrata*.

Y sin embargo, no queremos dar a entender con las precisiones anteriores que la obra teológica sistemática de Fray Zeferino no ofrezca, desde un punto de vista histórico, rasgos muy característicos y originales. Sin perjuicio de su «fidelidad» a las líneas tomistas de referencia, hay que reconocer que, aún dentro de su esquematismo, la libertad que se tomó Fray Zeferino para dibujar estas líneas, para entrelazarlas y, desde luego, para «colorearlas» con ilustraciones o ejemplos propios, es muy notable. En este sentido, su repetida fidelidad al tomismo no puede confundirse, y esto a pesar de las apariencias tan «escolares» de su Teodicea sistemática, con una reiteración de ciertas fórmulas tradicionalmente acuñadas en esta escuela. Las novedades que, como historiadores de la Filosofía nos concierne delimitar, son importantes. Ante todo, la utilización del mismo término *Teodicea* para designar a su tratado teológico, pues no se trata sólo de un nombre o de un mero rótulo. Este término era ampliamente utilizado «compitiendo» con el de *Teología Natural* (usado, sobre todo, en Inglaterra, por ejemplo el tratado de William Paley, *Theologia naturalis*, 1802); pero no es

un término propio de la tradición tomista y por ello es significativo que Fray Zeferino hubiera «sucumbido a una moda», a fin de cuentas no tomista, precisamente en el momento de dar un título a una obra en la que se pretende exponer un tomismo intemporal. Es bien conocido que el nombre de *Teodicea* fué acuñado por Leibniz para designar al conjunto de cuestiones teológicas que se ocupaban del problema del mal y, por tanto, planteaban el objetivo de, en cierto modo, «justificar» (*dike*) al mismo Dios como autor de un mundo que alberga el mal y la injusticia; un tratado destinado pues a explicar su justicia (*doctrina de iure et justitia Dei*) enfrentándose principalmente a los argumentos de Pierre Bayle (los *Essais de theodicée concernant la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* de Leibniz fueron publicados en Amsterdam en 1710). Nunca había existido en la tradición escolástica o tomista un tratado o disciplina semejante; en realidad, tampoco en la Metafísica tradicional anterior a Francisco Bacon había distinguir, como ya dijimos en capítulos anteriores, la *Metafísica general* de la *Teología*, puesto que la Teología constituía, por sí misma, la cúpula de la misma Metafísica (que propiamente no era ni general ni especial, sino simplemente metafísica), pues sólomente después de haber introducido el «Ser por esencia», el «Acto puro», era posible hablar del «Ser» en su sentido más profundo, es decir, en el sentido que brota de su *primer analogado*, y no en el sentido puramente general propio de un concepto análogo con analogía de proporcionalidad. Con la reorganización de Bacon-Clauberg-Wolff, según hemos expuesto, se disocia la Metafísica General y la Teología, que pasa a ser parte de la Metafísica Especial. La fortuna que, en esta reorganización, hubo de corresponder al término «Teodicea» se debió en parte a su «funcionalismo». Queremos decir que mientras Teología (o Teología natural) tenía tras de sí el peso de una tradición que le hacía gravitar hacia la Metafísica General, con sus problemas característicos (entre ellos: «¿El *Ser* es un análogo de proporción compuesta o bien, siendo Dios el primer analogado, es un análogo de proporción simple?»), en cambio, el nombre de Teodicea estaba libre de esa gran tradición y era más fácil saltar por encima de la etimología leibniziana, sobre todo si ésta se tomaba como punto de partida de un enfoque susceptible de ser generalizado. Nos referimos al enfoque del «Tratado de Dios» a partir del mundo, pero de un mundo que contiene muy especialmente al hombre, como ser moral, más bien que un tratado a partir de él mismo, o incluso de un mundo abstracto en el cual el hombre sea «un ente más». De

hecho, la Teodicea, como parte culminante de la Metafísica especial, se organizó habitualmente en tres fases o, si se quiere, en tres tiempos:

A) Una primera fase en la cual, partiendo del Mundo (en tanto este contiene al hombre, por tanto, a sus propias ideas sobre Dios, sobre la justicia y la injusticia) se llega a Dios, al establecimiento de su *existencia*.

B) Una segunda fase, en la que se busca desarrollar la *esencia* o «constitutivo formal» de ese Dios al que hemos llegado en el movimiento anterior.

C) Una tercera fase en la cual Dios se nos muestra en su acción en el Mundo, en su gobierno y providencia (y aquí es donde podrá acudir a los problemas específicos de la Teodicea de Leibniz).

Hay que tener en cuenta que la distinción entre la segunda y la tercera fase se desdibuja si tenemos en cuenta que en la exposición de la *esencia divina* pueden distinguirse dos momentos: a) El tratado de los atributos de Dios en sí mismo considerado, y b) El tratado de los atributos de Dios en su relación con el mundo, tratado que parece «solaparse» con la parte C. Sin embargo siempre es posible distinguir el tratado de los atributos relativos que, a fin de cuentas, van referidos a Dios, del tratado de la acción de Dios en el Mundo. En su *Teodicea*, Fray Zeferino se atiene a la ordenación que hemos señalado, pero tratando, bajo una misma rúbrica (el cap. IV, es decir, el momento correspondiente a la fase C) los atributos relativos de Dios, después de haber expuesto en el capítulo primero («La existencia de Dios») la fase A y en el capítulo segundo («Esencia de Dios») y tercero («Atributos absolutos de Dios») la fase B.

Hemos considerado como una «novedad», incluso como una heterodoxia dentro de la escuela tomista, la elección del nombre de Teodicea para designar al tratado sobre Dios, en un sentido similar a como habíamos de «novedad» o de tributo a su tiempo, a propósito de su elección del término Ideología. Es cierto que el significado de esta novedad, de esta «licencia», incluso de esta «heterodoxia», queda en cierto modo amortiguado por el hecho de que el nuevo nombre se había extendido rápidamente y era utilizado por muchos filósofos cristianos: así Maret (aunque desde posiciones

no estrictamente tomistas) publicó su *Theodicée chrétienne* (un libro que Fray Zeferino conocía bien) en París, 1844 (2ª ed. 1850; trad. esp. Barcelona, Imprenta de Pablo Riera, 1854); Balmes había llamado también *Teodicea* a la parte de su *Filosofía elemental* (1847) dedicada al tratado de Dios por la razón natural; Rosmini publica su *Teodicea* en Nápoles 1847; también hay que recordar a G.C. Ubaghs, *Teodicea seu Theologia* (Lovaina 1855); a A. de la Margerie, *Theodicée* (París 1869 -3ª ed. 1874); y, ya más tarde la obra ya citada de J.J. Urráburu. Pero todas estas circunstancias no suprimen, nos parece, la «novedad» o «heterodoxia» que hemos atribuido a Fray Zeferino en el sentido en el que hemos pretendido hacerlo: la novedad y heterodoxia que para el tomista estricto que el maestro asturiano pretendió ser siempre, representa el asumir un nombre extraño al tomismo, por extendido que él estuviese -asunción que constituye un ejemplo obvio de la influencia en él de su contorno. Ejemplos que no son mero testimonio de la influencia superficial del contorno, puesto que el nombre gnoseológico de Teodicea -como también el de Ideología o el de Antropología, que ya hemos estudiado- no son meros rótulos, sino que arrastran planteamientos nuevos de problemas que de un modo u otro se harán presentes, con efectos diferentes según la naturaleza de los sistemas que los diversos tratados desarrollan (ontologismo, fideísmo, &c.) y con grados diversos de asimilación en cada uno de los tratados. Un grado de asimilación que, por grande que sea, no podía por menos que modificar la pureza y ortodoxia del sistema tomista cuya fidelidad se quería en todo caso salvaguardar. En nuestro caso, las «modificaciones» más significativas tendrían que ver, en primer lugar, con el hecho de sobreentender a la Teodicea, en la tradición wolfiana, como metafísica especial, lo que implica -refutación del ontologismo y, *avant la lettre*, la refutación de la ontología fundamental- 1) que la idea de Ser, en torno a la cual se organiza la Metafísica general, es previa a Dios y también al hombre; es cierto que Fray Zeferino podría haber intentado escapar a esta dificultad (como vimos al tratar de la Ontología) distinguiendo entre el ser como *nombre* y el ser como *participio*, de suerte que sólo aquel fuese declarado objeto de la Metafísica general; pero en la Primera tesis de su Ontología, como ya hemos expuesto, Fray Zeferino subraya que el ser como participio constituye un predicado esencial en Dios o con

respecto a Dios; 2) y, en segundo lugar, con la propia orientación de la Teodicea de Leibniz, como una aproximación a Dios, no ya tanto desde el mundo natural, sino desde el mundo habitado por el hombre, que es donde aparecen, como hemos dicho, las figuras de la justicia y de la injusticia, del bien y del mal, al menos en su significado moral.

Veamos la presencia de este tipo de modificaciones en cada una de las tres partes que hemos atribuido al tratado de Teodicea de Zeferino González.

Ante todo, en la Primera parte, aquella en la que, partiendo del mundo que contiene al hombre, se ofrece el camino para alcanzar el conocimiento de la existencia de Dios. Un camino, sin embargo, que se considera abierto a la razón (en contra del escepticismo, pero también del fideísmo o del tradicionalismo). El planteamiento excluye, desde luego, los argumentos *a priori*, principalmente, el argumento de San Anselmo, que Santo Tomás había considerado no válido, o meramente dialéctico (en el sentido que en Santo Tomás tiene esta expresión, como designando a procedimientos refutativos). Porque, como es bien sabido, Santo Tomás (*Summa contra gentiles*, I,12-13; *Summa theologiae*, I,q.2,a.3) postuló repetidas veces la necesidad de partir de la experiencia y de la experiencia sensible (*non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet, per effectus*), si bien, supuesta esta experiencia, la razón tenía que recorrer lógicamente, unos caminos o vías a través de las cuales acababa conociendo la existencia de una realidad superior. «Recorrer lógicamente»: aplicando de diversos modos el principio de causalidad y limitando la reiteración *ad infinitum* de esa aplicación (ver P. Francisco Muñiz, O.P. «La ‘cuarta vía’ de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios», en *Revista de Filosofía* del CSIC, t.III, nº 10 y 11, 1944, pgs. 387-433; t.IV, nº 12, 1945, pgs. 49-101). Y esta realidad superior a la que cada una de las cinco vías conduce, quedaba también determinada de cinco modos diferentes, correspondientes a los puntos de partida: la *primera vía*, partiendo de que tenemos experiencia sensible de las cosas que se mueven, aplica el principio de causalidad en la forma «quidquid movetur ab alio movetur», lo reitera y, limitando el proceso *ad infinitum* concluye la necesidad de un Primer motor inmovil, «al cual llamamos Dios»; la *segunda vía* aplica el principio de causalidad eficiente y concluye estableciendo la existencia de una Causa incausada, «a la que

llamamos Dios»; la *tercera via* parte de la «experiencia» de los seres contingentes y termina elevándose a un Ser necesario «a quién llamamos Dios»; la *cuarta via* constata en la realidad diversos grados en serie de perfección y aplicando la idea de causalidad de un modo *sui generis* -el grado inferior sería causado o participado de algún modo por el superior- llega a establecer la necesidad de un Ser perfectísimo «al que llamamos Dios»; la *quinta via* parte de la finalidad constatable en los procesos que se nos muestran ante los ojos y concluye afirmando la existencia de un Fin último «al que llamamos Dios».

Ahora bien, no deja de producir sorpresa la circunstancia de que Fray Zeferino no reexponga en su *Teodicea* el «tradicional» aparato tomista de las cinco vías, y que ni siquiera lo exponga tampoco al tratar de Santo Tomás, en su *Historia de la Filosofía* (t.II, &58, «Metafísica y Teodicea de Santo Tomás»). En su lugar, prefiere una clasificación ternaria de argumentos que, como veremos, no pueden en modo alguno coordinarse con las cinco vías. El primer argumento (que él llama «demostración metafísica») tiene que ver, indudablemente, con la tercera via de Santo Tomás; el segundo argumento (que Fray Zeferino llama «demostración de orden físico») se corresponde propiamente con la quinta via tomista; pero el tercer argumento (demostración moral) no tiene correspondencia con las vías de Santo Tomás, ni tampoco, recíprocamente, la primera, segunda y cuarta via del Santo Doctor, tienen correspondencia con los argumentos del filósofo asturiano. Acaso consideró refundibles -pero esto, en todo caso, él no lo dice- la primera y la segunda vías en su «demostración metafísica» y la cuarta via en su «demostración de orden físico» (dado que la cuarta via, o via *climacológica* considera el orden entre los grados de perfección de la naturaleza). Sin embargo, en todo caso, y por lo que veremos, la hipótesis de la refundición no creemos pueda interpretarse de este modo, pues en la exposición de la segunda demostración también caben escuchar ecos de la primera y de la segunda vías tomistas («el enlace y subordinación de las causas y efectos», FE,2,316). No hay pues «refundición» o «reagrupamiento», ni siquiera una reclasificación de las mismas cinco vías (puesto que el tercer argumento no tiene correspondencia con ellas, como hemos dicho). Lo que hay es más bien, nos parece, un replanteamiento a

fondo de la cuestión de la «demostración racional» de la existencia de Dios. Y en este replanteamiento será preciso constatar, sin duda, la profunda influencia de Kant, de la crítica kantiana a los argumentos racionales «de la razón especulativa» para probar la existencia de Dios (*Crítica de la Razón Pura, Dialéctica trascendental*, Libro II, cap. 3: *Ideal de la razón pura*; tercera sección: «Pruebas fundamentales de la razón especulativa para deducir la existencia de un Ser Supremo»).

La influencia de Kant (directa o indirecta) se evidencia, ante todo, en la terminología. Kant ha denominado «argumento ontológico» al argumento tradicionalmente denominado *a priori* o *a simultaneo* -sin necesidad de darle la forma dialéctica que le dió San Anselmo (partiendo de la tesis del *insipiens*: «no hay Dios»), sino simplemente partiendo de la idea o posibilidad de un Ser supremo, del concepto de un Ser absolutamente necesario; por otra parte, Kant ha intentado mostrar que sólo puede haber tres argumentos teológicos racional-especulativos (otra cosa son los argumentos práctico-racionales de la Razón práctica) y que son, además del *ontológico*, los que denomina *argumento cosmológico* y *argumento físico teológico*. El criterio que Kant utiliza para establecer esta reducción ternaria (decimos reducción por respecto de las cinco vías) de los argumentos teológicos de la razón especulativa es probablemente un criterio propio de una clasificación dicotómica reiterada: o bien las pruebas de Dios se apoyan en contenidos experimentales, o bien hacen abstracción de toda experiencia, partiendo, *a priori* del simple concepto de Dios, y estamos en la *prueba ontológica*; y, cuando se apoyan en contenidos experimentales, o bien tratamos con experiencias determinadas, organizadas, por ejemplo, según series ordenadas -y estamos en la prueba *físico-teológica*-, o bien tratamos con experiencias indeterminadas, con una existencia cualquiera -y estamos en la *prueba cosmológica*. Por lo demás, es bien sabido que Kant sostuvo que la prueba ontológica está presente en las otras dos.

Si comparamos los argumentos de Kant con las cinco vías tomistas, parece obvio que, al menos en líneas generales, habrá que decir que la prueba ontológica no tiene correlato (desde la perspectiva tomista) con ninguna de las cinco vías, aunque, según Kant, tendríamos que decir que ella estaba embebida en todas ellas. El argumento cosmológico se corresponde, desde luego, con la tercera vía tomista o *via de la contingencia* (el propio

Kant, aunque no cita a Santo Tomás, si cita la prueba *ex contingentia mundi* de Leibniz). El argumento físico teológico se corresponde con la quinta vía, la vía de la finalidad. La primera vía tomista, la vía del movimiento, no tiene correspondencia; el principio aristotélico «todo lo que se mueve se mueve por otro» había quedado atrás, con el avance del principio de la inercia, que ya no pide causas al movimiento físico, sino tan sólo a la aceleración; la cuarta vía podría englobarse, con una gran laxitud, dentro de la prueba físico teológica de Kant, y la segunda se asimilaría también, ya a la primera, ya a la tercera.

No nos parece muy aventurado afirmar que las denominaciones que da Fray Zeferino a sus argumentos tienen que ver, desde luego, con las denominaciones de Kant. Ya nos hemos referido a la «prueba ontológica». Pero la «demostración de orden físico» de Fray Zeferino, que hemos puesto en correspondencia con la quinta vía tomista, ¿no tiene mucho que ver con el argumento físico teológico de Kant, que también pusimos en correspondencia con la quinta vía?. Y la «demostración metafísica» de Fray Zeferino, que se corresponde indudablemente con la tercera vía, se corresponderá también con la prueba *cosmológica* de Kant, puesto que esta prueba partía de una «experiencia cualquiera», de la experiencia de un ser contingente cualquiera dado en el mundo. Se trata pues de una prueba metafísica, sin dejar por ello de ser cosmológica, teniendo en cuenta que la Cosmología era considerada por Fray Zeferino como «metafísica especial»; en concreto podía ser llamada Metafísica porque, aunque se refiere a realidades «cósmicas», sin embargo las considera, no ya en sus características físicas -como pudiera serlo el movimiento físico al que se refiere la primera vía tomista- sino en sus determinaciones metafísicas, como pueda serlo la misma «contingencia» (vd. J.J. Urráburu, *Theodicea*, Madrid 1904, pág. 20, en donde se expone una clasificación de los argumentos teológicos en tres géneros que son prácticamente los mismos que consideró Fray Zeferino: argumentos metafísicos, físicos y morales).

En conclusión, descontando la *prueba ontológica* (que Fray Zeferino rechaza como argumento *a priori*, poco seguro y del que es preferible prescindir, aunque lo denomine al modo kantiano, sin reconocerle su condición

de argumento previo a los argumentos *a posteriori*) tendríamos que las tres pruebas que desarrolla el maestro asturiano son las dos pruebas incluidas en la clasificación de Kant (el argumento cosmológico, correspondiente al argumento metafísico-cosmológico de Fray Zeferino; y el argumento físico-teológico correspondiente al argumento físico de Fray Zeferino) más la prueba moral, la que Kant ha recogido en su *Crítica de la Razón Práctica*, si tenemos en cuenta que el *postulado práctico* de la existencia de Dios está expuesto por Kant (*op.cit.*, parte primera, libro segundo, V) en conexión con las creencias positivas y entre ellas el cristianismo. Además, también cabría señalar la circunstancia en la que apreciamos un eco kantiano: la consideración por parte de Fray Zeferino de la intrincación mutua entre las pruebas. Kant, como hemos dicho, intentó probar que el argumento ontológico estaba contenido en el cosmológico y éste en el físico teológico o, dicho de otro modo, que las pruebas teológicas no son independientes, sino que se entretajan y se apoyan las unas en las otras. Pero esto es justamente lo que parece pensar Fray Zeferino, y aquí reside, nos parece, la «modificación» más peculiar que las cinco vías habrían experimentado al ser replanteadas por él. Si cotejamos la exposición de la prueba metafísica con la exposición que más adelante (cap. 3) ofrece del *constitutivo de Dios*, creemos que puede afirmarse con seguridad que Fray Zeferino evitó, o simplemente consideró *inviabile* deducir la naturaleza personal de Dios -es decir, la inteligencia, la voluntad divinas, que son, por otra parte, los atributos que confieren al abstracto «Ser necesario» la tonalidad «personal» propia de la idea de Dios- a partir de conceptos metafísicos tales como Ser necesario o Ser *a se*, como había sido norma entre los metafísicos aristotélicos (norma a la que vuelven de vez en cuando algunos tomistas, como pueda serlo el Padre Manser, en su libro citado) que pretendían derivar la inteligencia divina (el *Ipsum intelligere subsistens*, el *noesis noeseos*) de la misma condición metafísica de *Acto puro* (*Ipsum esse*, sin mezcla de potencia, inmaterial). Pero desde este punto de vista, la «estrategia» de Fray Zeferino nos parece bastante clara: la demostración metafísica conduce a la existencia de un Ser necesario, «causa primera, suprema, independiente y no producida» del Mundo. Pero lo cierto es que, a lo largo de toda su demostración (FE,3^a,2,314-315), para nada aparecen las determinacio-

nes «personales» de ese Ser necesario. Estas determinaciones surgen a propósito del argumento físico-teológico. Por tanto (decimos nosotros) es en función de la consideración del orden del mundo, de la inteligencia que este orden manifiesta, de donde, y una vez establecida la existencia de la Causa primera, podemos comenzar a ver a esta causa primera como «una inteligencia muy superior al hombre». Parece pues como si el maestro asturiano hubiese querido decir que si llegamos filosóficamente a la visión de un Dios inteligente y personal, que sea al mismo tiempo el mismo Ser necesario, es en virtud de la coordinación de las pruebas metafísica y físico-teológica:

«Presupuesta, *en virtud de la demostración anterior*, [subrayado nuyestro] la necesidad de una causa primera, suprema, independiente y no producida del mundo, o de los seres contingentes, mudables y finitos que encierra, el orden admirable que entre estos seres existe, las leyes constantes que rigen su conservación y movimientos, la relación y proporción de los medios con los fines, el enlace y subordinación de las causas y efectos, y últimamente la existencia del hombre dotado de inteligencia y libertad, persuaden a la razón mas rebelde que la causa primera y primitiva del mundo, debe ser una inteligencia y una inteligencia muy superior a la del hombre, y tan perfecta como poderosa» (FE,3^a,2,316).

Por último diríamos también, que si esta Causa primera ordenadora del Mundo, inteligente, alcanza filosóficamente la figura plena del Dios a quién debemos veneración, respeto, amor, &c., es decir, el significado pleno que la idea de Dios adquiere en la conciencia religiosa, aunque sea de las religiones naturales, es en virtud del tercer argumento, del *argumento moral*. Pues este argumento, al que apela Fray Zeferino, es ante todo el argumento del *consensus omnium* estoico, el argumento que invoca «el sentido común» de todos los hombres y pueblos, el argumento que otras veces ha sido llamado «argumento étnico» (hoy diríamos etnológico) y que propiamente desarrolla el proceso de identificación entre los términos de las cinco vías y «eso que llamamos Dios». Si la Causa primera y la Inteligencia suprema se identifican con Dios, es decir, con el Dios de las religiones, del sentido común, es -queremos decir- porque ese Dios ya está dado por el propio sentido común de los pueblos:

«Los ignorantes, las naciones civilizadas y los pueblos salvajes, los paganos y los cristianos, durante los periodos primitivos de la historia, como en los siglos medios y modernos, la humanidad toda, por decirlo de una vez, afirma y reconoce la existencia de Dios como ser superior al hombre y a los seres que le rodean, siquiera al determinar su naturaleza y atributos, incurra en errores más o menos notables» (FE,3^a,2,317).

Ahora bien, este *sentido común* de los pueblos, ¿es resultado del ejercicio de una «razón natural» que conduce a la idea de un Dios primitivo, según la hipótesis que habría de seguir el Padre W. Schmidt, en su obra *L'origine de l'idée de Dieu. Etude historico-critique et positive* (Viena, 1910; ver también las partes 4^a y 5^a de su *Manual de Historia Comparada de las Religiones*, ed. esp., Espasa-Calpe, Madrid 1941, 2^a ed., pág. 169 y ss.), o bien es el resultado de una tradición, de una revelación?. No creemos que pueda afirmarse que Fray Zeferino se planteara este dilema fundamental, y esta sería una característica de la situación del «tomismo ambiguo» que el dominico asturiano representó en el siglo pasado. Fray Zeferino ha condenado una y otra vez el tradicionalismo, en nombre de un «racionalismo» de cuño marcadamente tomista; pero también es verdad que ha insistido una y otra vez en la incapacidad que de hecho tiene el entendimiento humano para alcanzar, al margen de la tutela de la Iglesia, conocimientos seguros (y nos remitimos a lo que hemos dicho al respecto en nuestro capítulo sobre la concepción de la Filosofía de Fray Zeferino).

Huyendo de la prolijidad, nos limitaremos a señalar, por lo que se refiere al «segundo momento» de la Teodicea, el que corresponde a la exposición de la esencia de Dios, que Fray Zeferino se ha movido en las coordenadas tradicionales, inclinándose, eso sí, por las «soluciones metafísicas» -la tesis del *Ipsum esse* antes que la tesis del *Ipsum intelligere*, y poniendo en la *aseidad*, es decir, en el existir por sí mismo, la esencia de Dios. Tan sólo anotaremos, como índice adicional de la influencia del contorno en el pensamiento de nuestro autor, la terminología que Fray Zeferino antepone otra vez a la tradicional de la *aseidad*, a saber, el término *absoluto*, característico de la filosofía clásica alemana, y que en España tuvo una gran presencia,

no sólo entre hegelianos y krausistas, sino también entre quienes militaban en otras posiciones (Ramón de Campoamor, contemporáneo de Fray Zeferino y asturiano también, Catedrático de Metafísica en Madrid, publicó una obra sobre *Lo absoluto*, 1865 -reeditada en microficha por Pentalfa). Fray Zeferino no deja pues de «rendir tributo» a su tiempo cuando, en su tratado de Teodicea, prefiere definir a Dios como «existencia absoluta» a definirlo como «Ser *a se*», aún cuando dice que se trata de lo mismo y que la existencia absoluta es lo mismo que «lo que en las escuelas se llama existencia *a se* o, si se quiere, la *aseidad*». Por lo demás, de la *aseidad*, deducirá inmediatamente la *infinitud* de Dios, y de ahí los problemas con el panteísmo. Nos parece importante en cualquier caso subrayar la ausencia, en esta parte de la Teodicea, de consideraciones sobre la personalidad de esa esencia metafísica de Dios sobre la que se pretende ofrecer la doctrina fundamental. Lo decimos porque esa existencia absoluta e infinita de la que nos habla el capítulo segundo de su *Teodicea* recuerda antes al *Absoluto* de la «Filosofía de la Identidad» schellingiana -tal como el propio Fray Zeferino la expone en su *Historia de la Filosofía*- que al Dios de los cristianos. Subrayamos esta analogía por la implicación que ella puede tener para profundizar en las relaciones entre las concepciones tomistas, expuestas por Fray Zeferino y las concepciones schellingianas, a través del krausismo, de Sanz del Río. Pues la doctrina de Krause quiere subrayar su distancia del panteísmo en el que habría recaído Schelling: «Y, sin embargo, no está de más recordar, sobre este particular, que Krause volvió la espalda a su maestro Schelling precisamente por ser éste panteísta, y que acuñó un vocablo nuevo, *panenteísmo*, o doctrina de *todo en Dios*, a fin de superar las que él estimaba ser limitaciones, más bien que errores, de las doctrinas de la inmanencia y la trascendencia» (Juan López Morillas, *El krausismo español*, FCE, México 1956, pg. 38). Lo que nosotros queremos por nuestra parte subrayar es el paralelismo, que juzgamos muy notable, entre estos problemas de la metafísica de lo absoluto, de la doctrina *panenteísta* del «todo en Dios» krausista y la doctrina de la *inmensidad* de Dios de la tradición tomista que Fray Zeferino recoge, desde luego, en su tratado. Pues la inmensidad de Dios es un *atributo absoluto* de Dios (y como tal lo considera Fray Zeferino). Pero, sin perjuicio de ello, es la inmensidad de

Dios la que permite afirmar que Dios existe en los seres finitos del mundo real, y ello es lo que determina una relación de *presencia* o relación de todas las cosas a Dios como presente, que no puede menos de recordarnos muy de cerca la doctrina del mundo-en-Dios del panteísmo de los krausistas (que, como hemos visto, también querían distanciarse del panteísmo). En la doctrina tomista la inmensidad de Dios es, como decimos, atributo absoluto, lo que significa que Dios sería igualmente inmenso aunque no existiera ningún ser finito fuera de El; y por ello, cuando Dios existe en las cosas, existe inmensamente (*inmense*) no con su misma existencia. Esto lo expresaba así Santo Tomás: «Deus dicitur esse in omnibus per essentiam suam quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi» (*Summ.Theol.*, I Parte, q.8, a.3). Ahora bien, los tomistas tuvieron siempre buen cuidado de distinguir la idea de inmensidad divina -que se presentaba como un concepto filosófico- con la doctrina teológico dogmática de la *inhabitación* de las personas divinas en el alma en Gracia. Francisco Suárez había fundado en la Gracia y en la Caridad la razón formal de tal *inhabitación*, de suerte que «si por imposible, Dios no estuviera presente con presencia de inmensidad», sin embargo la *inhabitación* también se produciría. La tesis de Suárez fue considerada inadmisibles por la escuela tomista, sobre todo a partir de Juan de Santo Tomás, quien defendió la tesis de que la razón formal de esa *inhabitación* hay que ponerla precisamente en la inmensidad divina, y que esta tesis había sido la verdadera doctrina de Santo Tomás (vease M. Cuervo, O.P. «La *inhabitación* de las divinas personas en toda alma en Gracia, según Juan de Santo Tomás», en *La Ciencia Tomista*, no 215-216, 1945, pg. 198 ss.). Pero si tenemos en cuenta que la presencia personal de Dios en los hombres culmina como presencia religiosa (dogmáticamente: por la Gracia y por la Caridad) cabría interpretar la diferencia entre suaristas y tomistas, en este punto, en el sentido de que aquellos subrayaban la necesidad de la acción *personal* del Dios trinitario para que la *presencia* tuviese lugar, mientras que los tomistas subrayaban que la *presencia* era previa a la *inhabitación* personal, dado que se fundaba en la inmensidad divina, concepto que, por sí mismo, no contiene aún formalmente la presencia personal (al menos en la construcción del tratado de Fray Zeferino tal como lo estamos exponiendo), y esto es lo que precisamente aproxi-

ma, a nuestro entender, la *presencia* de los tomistas en la inmensidad divina, con el panenteísmo de los krausistas o, para decirlo en el terreno que nos concierne, lo que aproxima a Fray Zeferino y a Julián Sanz del Río: *contraria sunt circa idem*. Y esto es tanto como insinuar que la *contrariedad* entre krausistas y tomistas, que en el plano de la metafísica de la inmensidad divina se aproximaban, en el punto que hemos mostrado, habría que ponerla en otro plano, en el de la referencia histórica a la Iglesia católica.

Es cierto que Dios, en su sentido pleno, aparece a propósito del Dios del que tratan los dos últimos capítulos. Es otra vez el Dios tomista -el Dios de Bañez, no el Dios de Molina-. Fray Zeferino, por cierto, como hemos dicho, ni siquiera menciona a estos escolásticos -ni a Zumel, ni a Vázquez, ni a Suárez- al exponer la doctrina del entendimiento divino. Distingue la ciencia de simple inteligencia (o ciencia necesaria) de la ciencia de visión (o ciencia libre: «El conocimiento de los seres finitos como distintos de Dios y existentes con una existencia dependiente de la voluntad libre de Dios constituye lo que se llama ciencia *libre*»). No por ello Dios deja de conocer los futuros contingentes y libres -aunque en rigor, dice, «en el orden de la *razón pura* [subrayado nuestro] no se debe decir que Dios preeveía o preconocía las cosas futuras»-, simplemente ocurre que la división de la ciencia divina presentada, tiene la pretensión de ser exhaustiva, y de no admitir término medio; por tanto, no cabrá hablar, con los molinistas, de una «ciencia media». Esta es desde luego la posición tomista (vd. Garrigou-Lagrange, *Dios*, Apéndice II: «Santo Tomás y el neomolinismo», trad. esp. Buenos Aires, Emecé 1950, pgs. 364-412). Pero la de Fray Zeferino es tan radical que ni siquiera cita, aunque fuera para refutarla, la doctrina de la ciencia media -tan absurda debió parecerle (ni siquiera en su *Historia de la Filosofía* dedica un sólo párrafo a Molina). Rechaza también la doctrina de Suárez (sin citarlo, por supuesto) acerca del concurso simultáneo de la moción divina con la causa libre; el concurso no puede entenderse como una mera convergencia de dos fuerzas parciales que concurriesen en la formación del efecto, pues los mismos partidarios del concurso simultáneo,

«confiesan y reconocen que cuando es producido un efecto, este procede *todo* él de la criatura y *todo* él de Dios; de la criatura, como de causa

segunda, y de Dios, como de causa primera y universal del ser. Luego tampoco habrá imposibilidad en que una misma acción proceda de la voluntad humana como de su causa segunda, y de Dios como de su causa primera, especialmente si se tiene en cuenta que Dios mueve a las causas segundas en relación con su naturaleza propia; de manera que a las causas necesarias las mueve de modo que obren necesariamente, a las causas libres las mueve libremente, es decir, sin impedir la indiferencia de sus determinaciones, y conservando el dominio *activo* del libre albedrío sobre sus actos» (FE,3ª,2,378).

Es finalmente, al tratar de la cuestión de la *Voluntad* de Dios, cuando aparece el problema del mal -el problema específico de la *Teodicea* leibniziana- y cuando la figura del Dios propio de las religiones se dibuja con mayor claridad -si bien hay que subrayar que Fray Zeferino no cede ni un milímetro en el tono abstracto, geométrico, o si se quiere, nada parenético de su tratado de Teodicea. Si quisiéramos resumir la visión que de Dios tenía el maestro asturiano, al menos en lo que de ella se nos trasluce a través de su *Teodicea*, tendríamos que decir que no es ese un Dios abismal o místico, ni siquiera es el Dios ontologista, sino que es un Dios visto desde el mundo físico y antropológico, un «teorema» al que, sin duda (es esta una cuestión psicológica que no nos concierne) Fray Zeferino coordinaba con el Dios de Abraham y el Dios de Jacob. Pero lo cierto es que, en su *Teodicea*, no consta ni un sólo indicio que nos permita suponer que esta «coordinación» intentara ser llevada a cabo desde la Filosofía, desde la Teología filosófica o Teodicea.

Filosofía moral y política

Filosofía moral y política

El análisis de las doctrinas filosóficas del Padre Zeferino sobre Moral y Política, constituye una ocasión privilegiada, desde el punto de vista del historiador de la filosofía, para precisar las correlaciones que esas doctrinas puedan tener con el *contorno* social e histórico. Decimos «correlaciones» y no «influencia» del contorno sobre el propio pensamiento moral y político de Fray Zeferino para evitar el espinoso problema (en el que no nos incumbe, en todo caso, entrar) de si, en lugar de presuponer, desde luego, que la influencia ha de entenderse en la dirección del contorno al pensamiento, no pudiera también hablarse de la influencia recíproca del pensamiento en el contorno, en el sentido al menos de que podría históricamente contemplarse la eventualidad de que fuese nuestro autor quien hubiese «elegido» su contorno, o al menos aspectos suyos, o «nichos», en función precisamente de sus ideas filosóficas. Históricamente cabe afirmar que un pensador no puede elegir su siglo, su época; pero ya no nos atreveríamos a decir que él no pueda elegir, dentro de su siglo o de su época, determinadas situaciones que se contienen en su contorno global y que pueden ser muy significativas en función del curso que hayan seguido los pensamientos. Y que esta capacidad de elección varíe también en virtud del propio curso biográfico.

Más como el concepto de «capacidad de elegir», entendido en su sentido psicológico, es muy difícil, por no decir imposible, de tratar en términos históricos, por ello preferimos entenderlo en el sentido más preciso de la correlación o influencia de las propias ideas en la «elección del contorno», puesto que esta capacidad de influencia es ya evidentemente variable

en el curso de una biografía. En nuestro caso, creemos que es obvio afirmar que no tiene sentido hablar de influencia de las ideas tomistas de Fray Zeferino, aún inexistentes, en la decisión infantil del futuro Cardenal González, en cuanto a los motivos de su ingreso en la Orden de Predicadores. Pero que fué el contorno eclesiástico de esta Orden, con sus tradiciones ya cristalizadas, el que influyó decisivamente, incluso «troqueló» el pensamiento de nuestro autor como miembro de la escuela tomista. Pero en cambio, tiene pleno sentido discutir acerca de la eventual influencia que las ideas tomistas ya sistematizadas sobre la filosofía política de Fray Zeferino pudieron tener en su decisión de «elegir» (por dificultosa que fuese esta elección, por muchos escrupuloso resistencias que opusiese) o, si se quiere, aceptar la Silla de Cordoba y más tarde la de Sevilla y finalmente la de Toledo, por cuya aceptación se convertía nada menos que en Primado de la Iglesia Española. Ahora bien, lo que nos interesa subrayar es que estas situaciones pueden tener un profundo significado en el análisis del pensamiento político de nuestro autor, por lo menos cuando su posición ideológica se estudia diferencialmente con otras posiciones de la misma filosofía cristiana. Nos parece, por ello, suficiente, hablar en términos de correlaciones entre ese contorno (elegido o no) en el que objetivamente está implantado y el contenido doctrinal, puesto que plantear la cuestión de la influencia de un supuesto pensamiento ya cristalizado podría siempre encontrarse con la alternativa inversa, la influencia del contorno elegido en la propia cristalización de determinadas ideas, qué aún dentro del tomismo, estuviesen más o menos indeterminadas, al menos en cuanto a la formulación pública de las mismas (que no tendría siempre que coincidir con los contenidos doctrinales de su pensamiento privado íntimo).

Decimos esto porque la circunstancia de su larga estancia en Manila, en años decisivos -y esto creemos que significa: circunstancia de haber estado relativamente alejado de los acontecimientos políticos de la Península desde 1848 hasta 1866- pudo mantenerle al abrigo de las luchas ideológicas y políticas que, tras las Regencias de María Cristina (1833-1840) y de Espartero (1840-1843), tuvieron lugar en el reinado central de Isabel II (1843-1868) -desde el nombramiento de don Julián Sanz del Río, en 1854, como «Catedrático

propietario» de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid, hasta el nombramiento de Sor Patrocinio, la «monja de las llagas», como Abadesa con báculo, en presencia de la Reina, en 1859, y hasta los enconados debates que tuvieron lugar a raíz de la publicación del *Syllabus* de Pio IX en 1863. Durante su época de Manila, Fray Zeferino se interesó ante todo por las ciencias naturales (*Los temblores de tierra, La electricidad*), pero a su vez afianzó sus convicciones tomistas, a diferencia de otros dominicos (como pudo serlo José Contero y Ramírez, que, en 1851, tras ganar en reñidas oposiciones la Cátedra de Filosofía e Historia de la Universidad de Sevilla derivó hacia las ideas nuevas y fué el primer introductor de Hegel en España -Lacasta, *op.cit.*, pg. 85 y ss-). Ahora bien, vuelto a España tiene un enfrentamiento en el Ateneo de Madrid con Segismundo Moret, 1867, y en pleno «interregno borbónico» (el llamado «sexenio revolucionario», 1868-1874), publica, en agosto de 1870, un opúsculo defendiendo la infalibilidad del Papa. Esto equivalía, si confrontamos las fechas, a tomar públicamente partido por el Concilio Vaticano, es decir, a constituirse en un «neo», con el significado despectivo que esta expresión recibió por parte de quienes se consideraron tradicionalistas -entre ellos Brentano- por oponerse al Dogma de la Infalibilidad del Papa (llamando, por boca de Döllinger, «neo-católicos» a los que aceptaron la resolución del Concilio). Pero en 1875 el Padre Zeferino, «acepta» la silla episcopal de Córdoba.

Dejaremos, por tanto, aparte la cuestión de si en esta aceptación tuvo algo que ver su pensamiento político tomista o bien si su nueva situación contribuyó a cristalizarlo, a diferenciarlo de otras corrientes que incluso se mantenían en el tomismo. Lo cierto es que aceptar, en 1875, en el comienzo de la Restauración canovista, un Obispado, equivalía a aceptar la Monarquía borbónica y por tanto equivalía a distanciarse de las doctrinas monárquico absolutistas, no ya sólo las del carlismo integrista en su ala radical (que habían propugnado incluso la lucha armada) sino también el integrismo legal representado por Ramón Nocedal y Aparisi Guijarro, que ya se habían aproximado al carlismo a raíz de la «Gloriosa» (Vd. Miguel Artola, *La burguesía revolucionaria*, Madrid, Alianza 1976, pág. 383). Es evidente que el nuevo Cardenal González no podía ser carlista ni integrista -es decir, debía retirar los postulados absolutistas de su filosofía política- y aún cabría decir que la silla de Córdoba, como luego, a la muerte de Alfonso XII,

la Silla Primada, le «preservó» del integrismo (que acaso no se hallaba muy lejos de algunos pensamientos suyos) al que algunos tomistas se aproximaron (y entre ellos su discípulo Ortí y Lara). Ortí y Lara publicaría en 1889 sus *Cartas de un filósofo integrista al Director de 'La Unión Católica'*. Nos parece interesante subrayar que uno de los puntos más característicos, por lo que se refiere al pensamiento filosófico, de los integristas de *El Siglo Futuro*, punto esencial del llamado «pensamiento reaccionario» al que otras veces nos hemos referido (Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo 1971) fué su aversión a toda innovación política o científica considerada moderna e interpretada como de inspiración diabólica. Nocedal, en un discurso en el Congreso contra Sagasta en 1902, anunciaba: «Nos lanzaremos en falange... contra quienes, no yo, sino León XIII, llamó imitadores de Lucifer». Ortí y Lara mantuvo también posiciones análogas y la propia *Revue Neo-Scholastique* de Lovaina, a raíz de su muerte (en 1904), aún reconociendo sus méritos, señalaba sin embargo «su exagerada desconfianza por el pensamiento moderno». Fray Zeferino, Cardenal primado a la sazón, en la edición de 1886 de su *Historia de la Filosofía*, se había distanciado ya de su antiguo discípulo. Tras encarecer la «contundente refutación» del vulgar libro de Draper debida a Ortí, en *La Ciencia y la Divina Revelación* -«que ha descargado rudos y certeros golpes contra el positivismo absorbente de la época», añade: «¡Lástima grande que el señor Ortí haya abandonado el campo sereno de la filosofía y de la ciencia para entrar en el campo revuelto de la política!». Los artículos y folletos relacionados con esta última carecen de la serena imparcialidad, de la solidez de procedimientos y de la exactitud de ideas que campean en los anteriores trabajos del señor Ortí y Lara» (HF,4,461-462). Sin embargo, a cien años de distancia, podemos ver con claridad que la contraposición de Fray Zeferino entre «el campo sereno de la filosofía» y el «campo revuelto de la política» era una distinción notoriamente ideológica -sobre todo, tratándose de filosofía política- puesto que Fray Zeferino, en su calidad de Cardenal Primado, en modo alguno podía considerarse fuera del «revuelto campo de la política», y la «serenidad de su campo» no era la serenidad de la filosofía en abstracto, sino la serenidad que podía dimanar de quién se sentía amparado por la Corona constitucional. En cuanto a la Ciencia -a la que en su crítica a Ortí invoca Fray Zeferino- también parece pertinente advertir que su vocación científica le ponía más en sintonía con los intereses por las nuevas corrientes

científicas y técnicas que necesariamente tenían que ser apreciadas por los Gobiernos de la Restauración de lo que eran capaces de apreciar los grupos marginales adheridos al escolasticismo rígido de un Ortí y Lara.

En suma, lo que podría decirse acaso fuera esto: que las Ideas sobre filosofía política de Fray Zeferino están en correlación con la cúpula del contorno político de la cual el propio Cardenal, en cuanto Obispo y Primado de la restauración borbónica, formaba parte. No estamos en un caso -como podía en principio haberlo sido, como lo fué el caso del Cura Meslier (vd. M. Benítez, «Escepticismo y materialismo en la literatura clandestina del siglo XVIII en Francia», *El Basilisco*, nº 15, 1983, pgs. 44-61)- de incoherencia, es un caso de armonía entre un pensamiento y un contorno que, sin duda, contribuye en algún tanto, a precisar ese pensamiento -a preservarlo, aún dentro del cristianismo, no ya sólo de las corrientes tradicionalistas (con tendencias al comunitarismo, al conciliarismo) de Lammenais, sino también, y sin necesidad por ello de caer en el liberalismo, de las corrientes integristas y anticonstitucionalistas partidarias del absolutismo regio; y a mantenerlo, en cuanto a la Filosofía del Estado, claramente proclive hacia el unitarismo centralista que mantenían incluso los políticos de inspiración hegeliana (en la I República, el propio Presidente Figueras o Castelar) y alejado del federalismo con el que simpatizaban los krausistas, incluyendo a Pi i Margall, a quién sin duda superficialmente, Menendez Pelayo y el mismo Fray Zeferino, confundiendo a Proudhon con Hegel, habían considerado como hegeliano estricto (vd. Lacasta, *op.cit.*, pág. 247; Artola, *op.cit.*, pág. 380).

El «contorno» de Fray Zeferino, por lo menos tal como podemos apreciarlo a un siglo de distancia es el contorno de la Restauración borbónica, el de la monarquía constitucional con la cual él colaboró sin por ello abdicar de sus doctrinas morales o de filosofía política que, consideradas *in abstracto*, al margen de ese contorno, podían ser interpretadas, como las interpretaron algunos discípulos, como el citado Ortí y Lara, en un sentido integrista, por un lado, y aún fideísta, por otro. La consideración del contorno desde el cual estas doctrinas están expuestas nos invita a profundizar en las posibilidades de interpretar tales doctrinas en una dirección más

moderada, aún dentro de un conservadurismo similar al de sus amigos Pidal y Mon, Laverde o del joven entonces Menéndez Pelayo. Como veremos, la doctrina moral y política del tomismo de Fray Zeferino, en sí misma, suena intensamente a fideísmo moral («es imposible»), llega a decir Fray Zeferino, «la *moral independiente*, la teoría de la posibilidad de una vida moral al margen de la Gracia») y a tradicionalismo, o, si se quiere, a eso que desde Arquilliere, se denomina *el agustinismo político*, con una posición colindante con la defensa de la Teocracia (vd. Arquilliere, *L'agustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen Age*, Paris 1934): «Es imposible», añadía Fray Zeferino, «un sistema político justo al margen de la Iglesia». Sin embargo, no creemos que, *por tanto*, hubiese que hablar de incoherencia de las ideas filosóficas de Fray Zeferino con la situación del Cardenal González en su contorno (aunque alguien podría quizá aducir la incomodidad con la que, al parecer, vivía en su cargo, sus deseos múltiples de dimitir, justificados siempre «para ganar tiempo para sus estudios»), sino que mejor nos parece utilizar ese contorno para descubrir, en el pensamiento filosófico, moral y político de Fray Zeferino, otras virtualidades suyas. Las virtualidades que, sin duda, habrían percibido los políticos de la restauración borbónica que habían visto en Fray Zeferino -y no en cualquier otro escritor católico- la figura, de talla intelectual y doctrina válida, para engranar con las nuevas orientaciones del catolicismo, particularmente las que provenían del sucesor del «integrista» Pio IX, es decir, del más abierto León XIII, quién en su encíclica *Aeterni Patris* (1879) había trazado formalmente la orientación de la Cristiandad católica hacia el tomismo.

En efecto, Fray Zeferino utiliza un argumento en el que insiste más de una vez y que nos parece que guarda cierta semejanza con el argumento clásico que, a propósito del problema de las relaciones entre la Razón y la Fé había ya utilizado, el que nosotros (en el primer capítulo de este trabajo) hemos llamado «argumento de la Fe en la Razón». Es el argumento de la «determinación de la moral natural por la Iglesia sobrenatural». Ambos argumentos, a su vez, recuerdan el argumento, genuinamente tomista, que utilizaron los escolásticos españoles del siglo XVI, Bañez o Zumel, por ejemplo (vd. Vicente

Muñoz, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel*, Roma 1950, pág. 258), para concordar la causalidad eficiente divina (la «premoción física») y el acto libre humano, mediante la idea de una determinación divina del acto humano pero en cuanto *libre*. Pues lo que viene a decir Fray Zeferino después de haber intentado demostrar que la verdadera moral sólo aparece en la Historia (en las sociedades y en los individuos) de un modo estable y pleno por la influencia salvadora de la Iglesia Católica, es que, sin embargo, esta influencia lo que nos descubre es la propia moral *natural* o *racional*; lo cual no significa:

1º Ni que el cristianismo pueda ser reducido a esa moral natural, como pretenden quienes, inspirados por Kant -dice Fray Zeferino, que podía haber citado a Toland, *Cristianity not Misterious* (1696)- y en nombre de una «moral independiente», hablan como si la Razón Humana pudiera descubrir el conjunto de ideas morales que encierra el cristianismo (¿cómo demostrar -objeta Fray Zeferino, en la 3ª edición del tomo 2º de su *Filosofía Elemental*, Madrid 1887, pág. 393- que el hombre tiene el deber de bautizarse, que está obligado a recibir la eucaristía, a creer los misterios de la Trinidad y de la Encarnación?).

2º Ni que la moral natural deba ser reducida a la condición de «mandamiento de la Gracia», puesto que es aquella la que ha impulsado el reconocimiento de la norma natural como tal. Al menos en muchos casos, de la acción humana, porque en otros, la Gracia sigue siendo condición para que pueda hablarse de una «relación natural» moral («luego el matrimonio puramente civil, entre católicos, es un verdadero concubinato a los ojos de Dios y de su Iglesia», dice en 1881, en la *Filosofía Elemental*, 3ª ed., 1, 528), añadiendo:

«Y ¿qué diremos, en vista de esto, de la impía pretensión de considerar y apellidar hijos *naturales* a los que nacen de matrimonio celebrado conforme a las prescripciones naturales, divinas y eclesiásticas, según hemos visto ordenado en nuestros días por un ministro y un Gobierno que se dicen católicos, con escándalo general de toda España? Ciertamente que es el colmo de la impiedad y argumento notable de extravío religioso, calificar en documentos y registros públicos de una nación católica, de hijos

naturales, es decir, ilegítimos y *concubinarios*, a los hijos nacidos de matrimonio celebrado según las leyes naturales, divinas y eclesiásticas, al mismo tiempo que se reconocen como hijos *legítimos*, los procedentes de un verdadero concubinato, en el que conculcan las leyes divinas o eclesiásticas, cual es lo que se llama matrimonio civil entre católicos» (FE,3^a,2,528).

Y sin que tampoco lo anterior signifique que una vez generada o determinada la estructura racional de la moral natural por el influjo del cristianismo, esta estructura pueda emanciparse enteramente de su «génesis». Aplicando a este caso, por nuestra parte, la distinción de H. Reichenbach, de la que ya hemos hecho uso en otros lugares de este trabajo, entre los *contextos de descubrimiento* y los *contextos de justificación* podríamos decir que el Cardenal González lleva adelante un movimiento dialéctico que, partiendo de unas posiciones muy afines al fideísmo y al tradicionalismo, en lo que respecta al «contexto de descubrimiento» (aunque también podría decirse: el contexto de las condiciones de existencia), no se queda en el exteriorismo de De Bonald («el hombre es un ser esencialmente enseñado»), ni siquiera en el tradicionalismo de Balmes o de Donoso Cortés, sino que alcanza posiciones muy afines al «racionalismo» en lo que respecta a los «contextos de justificación» (literalmente dice Fray Zeferino: «no es lo mismo *conocer* una verdad que *inventarla o descubrirla*» [subrayado nuestro]) o, como podría haberlo dicho, con terminología tomista, «en el contexto de los contenidos esenciales». Si en esto quiere verse una contradicción, creemos que ésta no sería propia del Cardenal González, sino de la misma realidad política de su contorno, es decir, de la constitución misma de una Monarquía que, siendo soberana, a la vez se declaraba confesional -una vez abolida la Constitución de 1869 e instaurada la Constitución «de Cánovas», la de 1876, en cuyos artículos 2 y 11 se establecía la *libertad de conciencia* («Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el debido respeto a la Moral cristiana») a la vez que decía que, respondiendo al modo tradicional de ser de nuestro pueblo, no se permitirían otras ceremonias o manifestaciones públicas que las de la Religión del Estado, «que es la Religión Católica, apostólica y romana, obligán-

dose la Nación a mantener el culto y sus ministros». Todo esto estaba en Santo Tomás debidamente interpretado, y también estaban en Santo Tomás otros componentes que, tomados en abstracto (sin articular con contextos pertinentes) después de la Constitución de Cánovas, podían haber resultado subversivos, como componentes muy próximos ahora, no ya a la Constitución de la Gloriosa, la de 1969, sino incluso al proyecto de Constitución presentado por Pi y Margall en la que se dice que la «nación española es la que decreta y sanciona la Constitución» y proclamándose, no sólo el libre ejercicio de todos los cultos, sino estableciendo la República federal como forma de Gobierno. Véase lo que decía Fray Zeferino, ahora en 1864 (*Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, tomo III, Manila 1864, pgs. 477-479), exponiendo los inconvenientes del régimen monárquico (el principal, su proclividad a la tiranía): «En los gobiernos republicanos, cuando degeneran en tiránicos, es cierto que esta tiranía no suele ser tan dura, ni tan arraigada y de difícil remedio, como la de los reyes (...) su tiranía [la de la República] no suele ser generalmente ni tan excesiva ni tan duradera ni difícil de derrocar como la procedente del abuso monárquico». Y añade: «El sentimiento del patriotismo suele manifestarse también más vivo y enérgico en las repúblicas. Los miembros del Estado se sacrifican con mayor espontaneidad en los gobiernos republicanos y sobrellevan más fácilmente las contribuciones y cargos públicos en pro del bien común». Todo esto es sin duda paráfrasis de Santo Tomás; y también con Santo Tomás concluye Fray Zeferino que, atendidas sin embargo las ventajas de las diversas formas de gobierno, y pesados todos sus inconvenientes, «debe preferirse la monarquía», pues entre sus ventajas «tiene una importantísima, cual es llegar con mayor facilidad y de una manera más segura, a la realización o consecución del fin principal de toda asociación humana», que es la paz y la tranquilidad de los ciudadanos (pág. 479).

No encontramos pues aquí sombra del fanatismo monárquico propio de los integristas católicos o protestantes (nos referimos a las doctrinas de Robert Filmer, en su *Patriarca*, publicado en 1680, aunque escrito cincuenta años antes, y en cuyo capítulo primero se expone ya cómo los primeros reyes fueron los padres de familia -Ed. bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1966) y que en Fray Zeferino queda reducida a lo siguiente: «De la sociedad conyugal y de la familia debía resultar natural y espontáneamente la sociedad civil y la política». Lo interesante es que aquí

crea Fray Zeferino encontrar el «argumento antropológico» principal para combatir las doctrinas pactistas de Hobbes o Rousseau, que suponen la igualdad de los hombres. Pero la desigualdad (entre padres e hijos, ligados por el amor) es cooriginaria de las sociedades humanas y, por ello, es «soberanamente absurdo buscar el origen de la sociedad en el egoísmo brutal y en la violencia del primero [se refiere a Hobbes] o en el *Contrato social* del segundo» (FE,3ª,2,532).

Pero, en todo caso, el carácter obviamente moderado y conservador de Fray Zeferino en lo que a sus ideas políticas se refiere, se puede comprobar en múltiples ocasiones que sería prolijo enumerar. Nos bastará citar como ejemplo su crítica violenta y un poco extemporánea al *dictamen fiscal* del Fiscal del Consejo Supremo de Castilla acerca del restablecimiento de la Compañía de Jesús en España, en 1815, pero que había sido publicado recientemente y en el que el Fiscal-Teólogo (como lo llama Fray Zeferino) se apoya en Santo Tomás para defender el tiranicidio y el regicidio como soluciones ordinarias. Fray Zeferino, en el largo capítulo que dedica al asunto en sus *Estudios* (tomo III, cap. 11: «Resistencia al Poder»), reexpone la doctrina de Santo Tomás y dice que aún cuando el Santo Doctor admite en principio y en tesis general la posibilidad de la legitimidad de resistencia al poder tiránico, sin embargo subraya que las condiciones indispensables para la legitimidad de esta resistencia son de tal naturaleza «que sólo rarísima vez y con suma dificultad pueden realizarse» (pág. 456).

En conclusión, es este singular «fideísmo racionalista» o, si se quiere, «racionalismo cristiano» que venimos señalando como el «procedimiento dialéctico» mediante el cual la Fe o la Iglesia son el punto de partida -hemos dicho: el contexto de descubrimiento- obligado (y no solo en la historia, sino en el presente) para alcanzar -hemos dicho: en el contexto de justificación- la moral natural y la sociedad política justa, lo que nos parece el procedimiento general que inspira toda la filosofía de Fray Zeferino y, en particular, su filosofía moral y política (una prefiguración de la teoría de la democracia cristiana).

Los componentes de este proceso los encontramos también, como hemos dicho en capítulos anteriores, en Hegel. La diferencia estaría en que mientras que en Hegel las relaciones entre ambos componentes, sin perjuicio de su sustancial identidad, son de antítesis, que tiende a la reconciliación en el Estado («la Historia europea es la explicación del desarrollo de cada uno de estos principios por sí, en la Iglesia y en el Estado; y también es la exposición de la antítesis de ambos, recíprocamente y en cada uno de los mismos, por cuanto cada uno es ya la totalidad; y, por último, la historia europea es la descripción de la reconciliación de esta antítesis» *Lecciones de Filosofía de la Historia*, 4 parte, edición citada, Hegel, pg. 371), en cambio, en el Cardenal González se parte de una diferencia sustancial, que logró la armonía con el mundo romano y fué rota por la reforma protestante. En efecto, la estructura de la Iglesia es irreductible a la de la sociedad civil: aquella es sobrenatural, esta es natural. Por tanto, mientras que esta puede tener diferentes formas -monarquía, aristocracia, república- aquella, dice Fray Zeferino, es una *teocracia monárquica*, con participación aristocrática y democrática.

«Es *teocracia*; porque su cabeza suprema es el mismo Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en el cual reside la autoridad plena de regir y gobernar su Iglesia, como lo verifica, conservándola y conduciéndola a su fin a través de todos los peligros, escollos y vicisitudes de la vida humana. Es *monárquica*, por cuanto el mismo Cristo comunicó a san Pedro y a sus sucesores una autoridad suprema e independiente, para regir y gobernar la Iglesia, con sujeción empero a las leyes fundamentales y divinas, como son los dogmas revelados, los sacramentos, la jerarquía, etc. Es *aristocrática*, en cuanto que el Sumo Pontífice no puede destruir el orden jerárquico compuesto de obispos, presbíteros y ministros; y además, porque a los obispos corresponden de derecho divino una intervención directa en el gobierno de la Iglesia, habiéndolos puesto el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios: *Spiritus Sanctus posuit regere Ecclesiam Dei*. Es *democrática*; a) porque el Sumo Pontífice entra en posesión de su dignidad por elección y no por derecho hereditario: b) porque tanto él como los obispos, sacerdotes y ministros son elegidos y salen de todos los rangos de la sociedad, sin distinción de clases, y lo que es mas, sin distinción de pueblos, tribus, lenguas, climas y civilizaciones. Téngase presente, sin embargo, que aunque la elección del Sumo Pontífice pertenece a los hombres, no son

estos los que confieren al elegido la suprema potestad y jurisdicción de gobernar la Iglesia, potestad y jurisdicción que recibe del mismo Dios» (FE,2ª,2,580).

Este texto del Cardenal González no debe ser tomado como «emanado» de la doctrina eterna, sino como «traducción» de las resoluciones del Concilio Vaticano, traducción en la que no se hace otra cosa sino aplicar a la Iglesia la idea tradicional de Cicerón (*De República*, libro I), que aparece en Polibio VI,II,11-13, a quienes Fray Zeferino no cita, pero que sin duda tenía que conocer directa o indirectamente -sobre la Constitución romana que habría alcanzado su madurez en tiempo de Anibal: «las tres formas clásicas de Gobierno de las que he hablado arriba -Realeza, Aristocracia y Democracia- se hallaban amalgamadas en la Constitución romana (...). Examinando bien los poderes de los consules se diría que constituían un régimen monárquico, una realeza; a juzgar por los del Senado, era, por el contrario, una aristocracia; en fin, si se consideraban los poderes del pueblo, llegaba a parecer que se trataba francamente de una democracia». No podemos establecer si Fray Zeferino (que sin duda había leído estos pasajes de Cicerón o de Polibio, o había tenido conocimiento indirecto de ellos) se dió cuenta de la analogía entre su Teoría de la Iglesia Romana y la Teoría de la Constitución romana de Cicerón o Polibio; pero nos parece evidente que el «principio monárquico» de la Iglesia, el Sumo Pontífice, corresponde al primer consul romano (al menos a partir de Augusto); el Senado romano corresponde al orden de los Obispos, Presbíteros y Ministros; el pueblo romano al pueblo cristiano, en tanto es de él de donde salen todos los rangos jerárquicos, y de un modo no hereditario. En cuanto a la Sociedad civil, dice Fray Zeferino, «no es la teoría católica, sino más bien la teoría protestante, la teoría de Enrique VIII y Jacobo I [Fray Zeferino ha meditado, sin duda la *Defensio Fidei* de Suárez] y de los galicanos, la que tiene afinidad con la teocracia y la que puede favorecer el despotismo» (FE,3ª,2,543). Pero también nos parece que la doctrina de Fray Zeferino se mantiene muy en línea con la tradición tomista, tal como aparece expuesta en Juan de Santo Tomás (*Cursus Theologicus*, in II-II, q.1, *De auctoritate Summi Pontificis*, Disp. 2). En efecto, esta tradición mantenía posiciones equidistantes del *conciliarismo* (por ejemplo, el de los galicanos), y el *eclésiopapismo* (la teoría del Cardenal Belarmino considerando al Papa como forma o causa intrínseca de la Iglesia, a la manera como el Príncipe

es causa formal de la sociedad política). Juan de Santo Tomás sin embargo, desarrolló ampliamente la tesis según la cual el Papa no pertenece a la esencia o constitutivo esencial de la Iglesia, aunque sea necesario para su existencia. Pero la Iglesia, según su esencia, no contiene entre sus partes intrínsecas al Papa y, por ello, la unidad de la Iglesia no queda comprometida en situaciones de cisma o de sede vacante. En esto se diferencia de la sociedad política, que en cambio contiene, como parte formal suya, fundamento de la unidad del todo, al Príncipe. Pero la autoridad le viene al Papa de Dios, no del Concilio, ni a través de él, a la manera como el poder del Príncipe viene de Dios, pero a través del Pueblo; el poder le viene al Papa inmediatamente de Jesucristo. El Papa es vicario de Cristo y no sólo vicario de Pedro. La Iglesia es una teocracia, dice Fray Zeferino, y por ello ni siquiera su autoridad o sus funciones pueden quedar limitadas por el Concilio. Desde la perspectiva de Juan de Santo Tomás -y, a nuestro entender, también desde la perspectiva de Fray Zeferino- habría que decir que el Concilio Vaticano, al proclamar el dogma de la infalibilidad del Sumo Pontífice estaba procediendo de un modo análogo a cuando proclamó el que hemos llamado «dogma de fe en la razón». Pues si por esta proclamación, resulta que desde la fe se reconocía una razón dada en otro orden (ahora inferior), por aquella proclamación el Concilio reconocía una Autoridad dada en otro orden (sólo que ahora superior).

Lo que venimos llamando «fideísmo racionalista» (desde el punto de vista *emic*: racionalismo moderado) es también el principio que Fray Zeferino utiliza para plantear la cuestión de las relaciones entre Moral y Derecho. La Moral y el Derecho brotan sustancialmente de la misma fuente, a saber, de los principios de la conciencia moral. Por eso Fray Zeferino rechaza inmediatamente la distinción de Kant, que él interpreta en el sentido no ya de la oposición entre el imperativo categórico y los imperativos coactivos, sino en el sentido de una oposición entre lo *interno* y lo *externo* (FE, 3^a, 2, 387). Interpretación errónea, a nuestro juicio, que fácilmente puede rebatirse mostrando que hay actos morales que se refieren a objetos exteriores (por ejemplo, el homicidio) y que hay derechos internos (como pueda serlo el derecho a la libertad de conciencia). Con todo, Fray Zeferino sólo quiere ocuparse de moral, remitiendo «para la ciencia del Derecho» a los *Prolegómenos o Introducción general al estudio del Derecho y Principios del Derecho Natural*, de Poú de Ordinas (nota 1 de la pg. 386 del tomo

2º de la *Filosofía Elemental*, 3ª). Nos hemos interesado por cotejar esta obra dada la rareza de la recomendación de Fray Zeferino y hemos comprobado que, en efecto, don Antonio Poú de Ordinas, Catedrático de Derecho Romano en la Universidad de Zaragoza y luego en Barcelona, publicó esos *Prolegómenos* (con varias ediciones, la 4ª en Barcelona, Imprenta Cervantes, 1898) que quieren seguir los principios tomistas. Hay en ellos abundantes referencias a Ortí y Lara, Zigliara, Liberatore, y desde luego también, a Fray Zeferino, en quién se apoya en puntos señalados, por ejemplo al establecer la conclusión de que «la raíz y origen concreto de la autoridad civil es el poder paterno; procediendo también por este lado inmediatamente de Dios» (pg. 51, y aquí Poú de Ordinas exagera en sentido, diríamos «integrista», las posiciones de Fray Zeferino); incluso la propia definición de Derecho («la facultad moral e inviolable de hacer, omitir o exigir alguna cosa») la toma, lo que no deja de sorprender en un tratadista del Derecho, de la *Filosofía Elemental* de Fray Zeferino (3ª, 2, 435; Poú, pág. 54), así como también el curioso «apellido» que Poú da a Spencer «metafísico del positivismo» (que lo toma de la *Historia de la Filosofía*, tomo 3, pág. 383; Poú, pág. 119).

El Derecho positivo es expresión, en general, del Derecho Natural; y el Derecho Natural es a su vez un aspecto de la conciencia moral. Pero la moral, aún siendo propia del hombre, animal racional, como ser libre (es decir, la doctrina tomista tradicional, «prekantiana», en cuanto sigue considerando previa la libertad a la moralidad), no es, en modo alguno, independiente, como antes hemos dicho: la razón es impotente, abandonada a sus propias fuerzas, para descubrir *todas* las máximas morales -en contra de las doctrinas racionalistas de la moral «que proceden del filósofo de Koenisberg» (FE, 3ª, 2, 394). La conciencia moral sólo puede madurar en una atmósfera que, de un modo u otro, envuelva a la razón individual y que, en última instancia, será identificada con la atmósfera cristiana, cuando hablamos de la moral madura y verdadera:

«Examínese ese movimiento histórico, hasta el período mas brillante del desarrollo científico y de la elevación de la razón humana, en el periodo de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, y se le verá vacilar a cada paso,

tropezar, extraviarse y caer, adoptando y profesando los errores más groseros y máximas las más absurdas e inconcebibles en el orden moral. Ciertamente que cuando vemos a Platón, al divino Platón, al discípulo predilecto de Sócrates, aniquilar la propiedad y ahogar la vida de la familia, y ensalzar la esclavitud, y aprobar el infanticidio y la comunidad de mujeres, se necesita toda la pasión del racionalismo contra la doctrina católica, y todo el orgullo de cierta raza de sábios contemporáneos, para proclamar la competencia omnímoda de la razón humana, en orden a descubrir y formular la moral del cristianismo.» (FE,3^a,2,397).

Los propios racionalistas de nuestros días, dice Fray Zeferino, viven y se mueven en una atmósfera esencialmente cristiana. En suma, la doctrina kantiana de la moral racional autónoma, es una doctrina abstracta, utópica (hay aquí un paralelo muy estrecho y evidente con el tipo de crítica que se ha ido haciendo constantemente a la razón absoluta, autónoma, desligada de la fe) y esto -es la argumentación de Fray Zeferino- no porque no *debiera* ser así, sino porque *de hecho*, examinando la Historia, la moral individual kantiana está subordinada a las determinaciones que proceden de realidades que rodean a los individuos, particularmente a la familia y a la Iglesia. Una vez más anotamos el estrecho paralelismo entre la posición del Cardenal González con las posiciones de Hegel, al considerar a la moral kantiana como una fase puramente abstracta -«la moral subjetiva»- que tiene como fuente a la «moral objetiva», a la *Sittlichkeit*, si bien esta objetividad, diremos por nuestra parte, culmina, según Hegel, en el Estado, en el Estado prusiano, y no en la Iglesia, en la Iglesia romana (ver Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, &141: «Transición de la moralidad subjetiva a la moralidad objetiva»).

Epílogo

Filosofía de la Historia

Filosofía de la Historia

No parece demasiado aventurado suponer algún tipo de relación entre la agitada situación política que se inicia en España con la revolución del 68 y la preocupación de Fray Zeferino por las cuestiones relativas a la Filosofía de la Historia. El periodo que se inicia con «la Gloriosa» y alcanza a la restauración alfonsina (1874) tras el reinado de Amadeo (1869-73) y la efímera República (1873-74), periodo en el que nuestro dominico ocupa sucesivamente el Rectorado del Colegio de Ocaña (1868-1871) y la Procuradoría de la Provincia dominicana de Filipinas en Madrid (1871-1874), habría inspirado en Fray Zeferino esta clase de especulación filosófica: en 1870, en Ocaña, escribe una «Filosofía de la Historia» (que se publica en cuatro entregas en la revista *La Ciudad de Dios* ese año, texto que ocupa las 181 páginas iniciales del primer tomo de los *Estudios Religiosos, filosóficos, científicos y sociales* cuya edición promueve Alejandro Pidal y Mon en 1973) y en 1874 entrega su *Discurso de recepción* en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, sobre *La causa principal originaria, ya que no la única, del malestar que esteriliza y detiene la marcha de la Sociedad por los caminos del bien, es esa gran negación oculta y encarnada en el principio racionalista: la negación de Dios, la cual es principio generador del mal en todas sus formas* -que no leerá hasta pasados diez años, ya Arzobispo de Sevilla-; mientras escribe también sobre *La definición de la infalibilidad pontificia* (1870) y *El positivismo materialista* (1872). Fray Zeferino antes de este periodo ya había publicado sus *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* (1864) y la primera edición de la *Philosophia elementaria* (1868) -la primera versión española aparece en 1873-, donde se ocupa de la Historia de la Filosofía, aunque su gran obra

histórica sea posterior (la primera edición de la *Historia de la Filosofía* es de 1878).

Fray Zeferino justifica su atención por la Filosofía de la Historia en un «vacío» que detecta en las obras de los historiadores, tanto antiguos como modernos, de los que, por cierto, aduce una apretada nómina, citando sus obras, para argumentar el notable desarrollo que habían alcanzado los estudios históricos: cita a los ingleses Jones, Colebrooke, Willkims, Hodgson y Max Müller (haciendo al editor del *Rig-Veda* directamente inglés, olvidando su obvio origen alemán y que hasta los veintitres años no pasó a Inglaterra); los franceses Burnouf, Chezy, Pauthier y Lenormant; los alemanes Lassen, Frank, los dos Schelegel, Weber y Max Duncker; y también a Klaproth, Champollion, Rosellini, Lepsius, Curtius, Burnouf, Movers, Levy, Lenormant, entre otros historiadores y filólogos. Porque ocurre que el progreso de los estudios históricos, que no es sólo un progreso de *fondo* sino también de *forma*, afirma Fray Zeferino, no ha podido cubrir ese «gran vacío», porque la historia se ha hecho filosófica:

«Echando una ojeada sobre las historias antiguas, obsérvase que en su mayor parte de hallan reducidas a una narración mas o menos veraz y crítica, mas o menos elocuente y metódica de hechos mas o menos importantes y ruidosos, mas o menos conexos, pero dejando siempre un gran vacío en el fondo. Consiste este vacío en que el historiador fijando la atención casi exclusivamente en los hechos estrepitosos y en las vicisitudes y transformaciones sensibles y aparentes que constituyen, por decirlo así, las parte externa y accidental de la historia, olvida casi completamente su parte interna y esencial, la cual exige el conocimiento de las leyes, instituciones, costumbres públicas y domésticas, religión, gobierno, industria, comercio, literatura, artes, ciencias, caracter con todos los demás accidentes e instituciones indispensables para el conocimiento completo de un pueblo, de una nación, de una sociedad y corporación, e indispensables también para reconocer la marcha progresiva o retrógrada de las mismas, a la vez que las causas de sus vicisitudes y trasformaciones. Si recorremos las historias de Thucidides, Tácito y de otros clásicos de la antigüedad lo mismo que si hojearnos las crónicas de la edad media, hallaremos sí con frecuencia reflexiones morales y políticas mas o menos acertadas y profundas so-

bre los sucesos que refieren, pero nos será imposible formar idea cabal y adecuada del estado de la sociedad a que se refieren, ni del origen y causas determinantes de las transformaciones y vicisitudes de que nos dan cuenta. En una palabra: la historia en los tiempos modernos además de completarse se ha hecho filosófica» (ERFCS,1,5-6).

De esta manera ofrece Fray Zeferino un origen a la Filosofía de la Historia, en cuanto disciplina, como desarrollo propio de la propia Historia, de la que «debía nacer espontáneamente», porque la filosofía de la historia «no es otra cosa mas que la generalización de los elementos históricos» (ERFCS,1,9). Es del mayor interés la preocupación gnoseológica de Fray Zeferino a propósito del estatuto científico que pudiera corresponder a tal disciplina:

«Tengase presente, sin embargo, que al afirmar que la filosofía de la historia general de la humanidad constituye un progreso en los estudios históricos, no es nuestro ánimo prejuzgar si esa filosofía de la historia reúne las condiciones necesarias y esenciales para constituir verdadera ciencia. Mas todavía: opinamos que no puede apellidarse *ciencia* con propiedad y rigor filosófico, sin que esto obste para que constituya un progreso verdadero, en el sentido que mas adelante expondremos.

La ciencia propiamente dicha, exige, además de un objeto determinado, principios ciertos, evidentes y conocidos de tal manera, que sean aplicables por la razón humana a conclusiones o verdades que sean deducciones legítimas y evidentes de los mismos. ¿Reune estas condiciones la filosofía de la historia general de la humanidad?. De ninguna manera, en nuestra opinión» (ERFCS,1,9-10).

Fray Zeferino señala un posible objeto propio a la Filosofía de la Historia como tal, el determinar, por ejemplo, la causa o razón general de los diferentes estados por los que ha pasado el hombre, los que atraviesa al presente y los que le esperan en el porvenir; pero niega que se puedan fijar principios ciertos o criterios seguros que puedan servir para determinar esas causas. Podremos contar con teorías mas o menos notables o brillantes sobre la filosofía de la historia, pero esas teorías, afirma el dominico asturiano, carecerán de fundamentos racionales y filosóficos, al estar formula-

das *a priori*, como «generalización racional y sintética» de los hechos históricos, a costa de los propios hechos, que deberán ser violentados, mutilados y desfigurados para que puedan encajar en tales apariencias de teorías científicas:

«Para nosotros es indudable que si existe o existir puede una filosofía de la historia, bien sea como ciencia propiamente dicha, bien sea como estudio congetural y probable, debe tomar por base la observación exacta y concienzuda de los hechos; porque solo esta observación exacta y concienzuda de los hechos y su generalización racional, puede llevarnos al conocimiento filosófico de la marcha general de la humanidad en sus relaciones con la acción de la Providencia divina y de la libertad humana. Pretender fijar *a priori* la ley histórica de la humanidad, es desconocer las condiciones y la naturaleza propia de los elementos esenciales y fundamentales de la filosofía de la historia» (ERFCS, 1, 11).

La presciencia y providencia de Dios y la libertad humana son pues los elementos esenciales que intervienen en la Filosofía de la Historia, como entenderá, asegura Fray Zeferino, todo hombre de mediana inteligencia o que no se agite en «el vacío del fatalismo, del ateísmo o del materialismo». La única posibilidad de considerar a la Filosofía de la Historia como ciencia deberá partir, así pues, del conocimiento exacto que existe entre la Providencia divina y la libertad humana, y quién tenga este conocimiento poseerá la verdadera filosofía de la historia. Ahora bien, el hombre con sus propias fuerzas nunca podrá llegar al conocimiento claro y seguro de esa relación entre la Providencia divina y la libertad humana, pues para lograrlo debería poder penetrar en el secreto de la voluntad infinita de Dios, y nunca el hombre, en el estado de la vida presente, podrá conciliar la presciencia y la predestinación divina con su propia libertad. Fray Zeferino tachará, en este sentido, de «poco racionales» a los *filósofos paganos*, que o bien niegan la libertad humana o la presciencia divina, recurriendo a San Agustín: «Confesar que Dios existe, y negar que tiene presciencia de las cosas futuras, es manifiesta locura: *Confiteri Deum esse, et negare praescium futurorum, apertissima insania est*». Así pues, la cuestión de la presciencia divina y de la

libertad humana en cuanto subordinada a la Providencia de Dios, es la condición esencial de la posibilidad de la filosofía de la historia «general de la humanidad», como gusta de *apellidar* Fray Zeferino:

«Quitad la presciencia y Providencia divina que dirige a fines determinados el movimiento de la humanidad así como también dirige las acciones del individuo, y tendreis una filosofía de la historia sin una de las condiciones esenciales de la ciencia que es la unidad; porque tendreis una filosofía de la historia sin unidad ni universalidad de causa, sin unidad ni universalidad de ley, sin unidad ni universalidad de fin u objeto, es decir, que habreis hecho imposible la filosofía de la historia de la humanidad, tomada en el sentido que ahora nos ocupa. Quitad por otro lado la libertad humana y habreis convertido la filosofía de la historia en la *física* de la historia o hablando con más propiedad en la historia del fatalismo humano» (ERFCS,1,19).

De estos planteamientos desprende Fray Zeferino dos consecuencias. La primera concluye el único *método racional* del que dispone la Filosofía de la Historia: la observación exacta y la comparación crítica de los hechos históricos, toda vez que, por las limitaciones antedichas, el hombre sólo puede llegar al conocimiento de la «ley histórica de la humanidad» e incluso a la posesión de una filosofía de la historia más o menos completa, científica y segura «por medio de la observación exacta y la comparación racional y crítica de los hechos históricos», los cuales, al ser resultado de la acción de la Providencia Divina y de la libertad humana, se pueden considerar como vestigios o encarnaciones de los designios providenciales en relación al hombre «como agente inmediato de la historia». La segunda consecuencia previene sobre los sistemas que basan su filosofía de la historia «sobre concepciones de la razón pura, y no sobre la observación y la comparación de los hechos históricos».

A pesar de haberse apoyado en su argumentación en San Agustín, y del agustinismo que, en general, se respira en estos textos de Fray Zeferino, cuando aborda un examen crítico de distintas teorías pertinentes a la Filosofía de la Historia, se remonta tan sólo a Vico, examinando las teorías de éste junto a las de Herder, Hegel, Cousin, Krause

y Bossuet. Como sería muy prolijo seguir en detalle las reexposiciones que de las teorías de esos autores ensaya Fray Zeferino, nos ocuparemos sólo de reflejar la posición de Fray Zeferino ante tales teorías.

La filosofía de la historia contenida en la *Scienza Nuova* de Vico es conocida por Fray Zeferino a través del resumen que de ella hace en su *Historia Universal* el también italiano Salvador Costanzo. La crítica del asturiano al napolitano es terminante: «No se necesitan a la verdad grandes esfuerzos de reflexión y raciocinio, para reconocer que esta teoría de Vico carece de solidez científica y es absolutamente insostenible», pues se basa en la «ridícula y absurda» teoría del salvajismo originario del hombre, tan querida de Rousseau y de los «adeptos y partidarios de los estudios prehistóricos, bien así como los modernos positivistas y darwinistas esfuérganse en restablecer, propagar y consolidar las doctrinas materialistas y ateas de los enciclopedistas aludidos» (ERFCS,1,31). Con todo, las mayores críticas a Vico por parte de Fray Zeferino van dirigidas contra la teoría que del origen de la religión da el italiano, cuando defendía que la religión comenzó en el hombre a partir de la impresión producida por grandes fenómenos de la naturaleza, negando la revelación sobrenatural y positiva hecha por Dios al primer hombre.

Las *Ideas sobre la filosofía de la historia* de Herder supondrían una antítesis a las teorías de Vico, en el sentido de que mientras el italiano centraba en la razón y la libertad humana el agente más importante de la civilización, Herder concede la influencia preponderante al clima y al entorno físico que rodea al hombre, por lo que logra el calificativo de «semimaterialista» del dominico asturiano. En cuanto que, como Vico, Herder prescinde casi por completo de la acción de Dios, es tildado también de «semiateísta y naturalista». Fray Zeferino, en su ataque a las «inexactas y erróneas» teorías *apriorísticas* de Herder, combate de frente la misma idea de progreso, aplicada al menos a la moral y a las artes:

«¿Puede demostrarse que nuestra civilización actual se halla en estado de verdadero progreso respecto de épocas anteriores, bajo el punto de vista de las costumbres públicas y más todavía de las privadas, así como también bajo el punto de vista de la escultura y pintura,

principales manifestaciones del elemento artístico? Que las artes han progresado en extensión y universalidad de aplicaciones, cosa es que no puede ponerse en duda; pero sí puede dudarse con sobrado fundamento que hayan ganado también en intensidad, por decirlo así, y en perfección, especialmente con respecto a algunas. ¿Hay muchas estatuas en nuestros tiempos que puedan ponerse al lado del *Moyses* de Miguel Angel o de otras esculturas del siglo XVI? ¿Dónde están las pinturas de nuestro siglo que merezcan figurar al lado de las de Murillo, Rubens, Rafael y tantos otros insignes artistas de pasados siglos?» (ERFCS,1,40-41).

Mientras que Fray Zeferino reconoce de hecho en Vico y Herder la existencia de una teoría filosófica de la historia, al «moderno eclecticismo», que representa en Cousin, sólo le reconoce la categoría de *ensayo* de teoría filosófico-histórica, «*ensayo*, porque su doctrina sobre esta materia, mas bien que una teoría verdadera o dotada de organismo científico, constituye un conjunto de afirmaciones más o menos inconexas y aisladas». Las teorías eclécticas representadas por Cousin, con las tres épocas históricas (el oriente, la antigüedad -Grecia y Roma- y la era cristiana) que se corresponderían a las tres grandes ideas fundamentales del pensamiento (la idea de lo finito -del yo y del no yo-, la idea de lo infinito y la idea de la relación entre lo finito y lo infinito), donde la Providencia Divina interviene de una manera necesaria y espontánea, rechazando la existencia del mal y abogando por un optimismo histórico, son interpretadas por Fray Zeferino como una suerte de fatalismo histórico fruto de los principios panteístas en los que se asentaban.

Fray Zeferino, en su repaso a las teorías filosófico históricas «vivas», no puede por menos que detenerse en la teoría krausista, «apellidada por sus secuaces *panenteista* para separarla del panteísmo», más que nada por el hecho de que las doctrinas de su autor «han hallado, por desgracia, acogida favorable en nuestra patria, contribuyendo no poco a la perversión de ideas y sentimientos que lamentamos en muchos jóvenes». Fray Zeferino, a pesar de tener reexposiciones krausistas en español, recurre como fuente a la *Introduction á la Philosophie et preparation á la metaphysique* que acababa de publicar Tiberghien, argumentando, no sin razón, contra la oscuridad expositiva del krausismo patrio: «Esta obra [la de Tiberghien], exposición clara y metódica de toda la doctrina de Krause, posee, cuando

menos, el mérito de la precisión y claridad, mérito que por cierto están muy lejos de poseer las obras de Sanz del Río y demás krausistas españoles que inoculan los errores de Krause, bajo formas y concepciones tan contrarias al método científico y buena lógica, como a la pureza, claridad y sencillez de la lengua castellana» (ERFCS,1,63,nota). El juicio sobre las teorías de Krause es terminante: teoría panteísta, que encierra proposiciones absurdas y contradictorias y suposiciones y afirmaciones gratuitas, que se opone a la sana razón y a la ciencia, en contradicción con la experiencia y el sentido común y destituida de fundamento histórico, «y sin embargo, esa teoría panteísta, contradictoria y arbitraria, es la que en nuestra patria fascina».

Pero lo que nos importa aquí más -para corroborar en el *Epílogo* de nuestro trabajo el juicio global que en torno a las relaciones entre tomismo y krausismo hacíamos en la *Introducción* del mismo- es analizar la consideración que el núcleo de la Filosofía de la Historia del krausismo merece a Fray Zeferino, a saber: la consideración de construcción gratuita, no apoyada en datos positivos, apriorística y por tanto, no racional, sino más bien obra de la imaginación poética o literaria. Fray Zeferino, naturalmente, no lo dice, y acaso ni siquiera lo advertía. Pero a nosotros nos parece indudable que el malestar que le producía la Filosofía de la Historia del krausismo -más aún que la de Hegel o la de Vico- tenía mucho que ver con la circunstancia de que esa construcción reproduce, con pretensiones científicas, pasos paralelos a los que ha dado la concepción cristiana de la Historia, la Teología de la Historia agustiniana, por ejemplo. Es como si en las construcciones del krausismo hubiese una parodia de los dogmas que los cristianos dicen conocer por revelación, pero que (y aquí nos parece que tiene fundamento objetivo la crítica de Fray Zeferino) en todo caso no pueden confundirse con una Filosofía de la Historia. En efecto, el krausismo ofrece una visión global del desarrollo histórico, desde el origen de la Humanidad hasta su fin extraterrestre. ¿Cómo podría ser esto objeto de una demostración científica o filosófica?. Por ello resulta verdaderamente curioso constatar cómo aquel género de cuestiones que Fray Zeferino, como cristiano, asume sin embargo como cuestión de fe, de Teología de la Historia, se le aparece como un género de cuestiones ridículas o gratuitas cuando lo encuentra realizado por los krausistas, o por los hegelianos, como una pretendida construcción científico racional:

«La filosofía de la historia es la concepción y la expresión de la vida de la humanidad terrestre en cuanto se desarrolla bajo la triple ley de la humanidad, de la variedad y de la armonía, o en otros términos, en relación con la *tesis*, la *antítesis* y la *síntesis*. Por consiguiente la historia de la humanidad terrestre se halla necesariamente circunscrita y contenida en tres grandes épocas o edades, en relación con el triple desarrollo indicado de la vida de la humanidad, a saber: la época de la infancia o *embrionaria*, que corresponde a la unidad; la época de la *adolescencia*, que representa la variedad; y la época de la madurez o *virilidad*, que corresponde a la armonía. En otros términos: la vida de la humanidad terrestre, y por consiguiente la naturaleza y condiciones de su civilización, se halla representada por la *tesis* en la primera edad, por la *antítesis* en la segunda época, y en la tercera, por la *síntesis*» (ERFCS,1,60).

Fray Zeferino veía sin duda en la concepción krausista de la historia, algo que tenía que ver con la concepción cristiana de la historia. Pero la verdadera clave de esa visión del krausismo, en sus ambiguas analogías con el cristianismo, creemos que se encuentra en el *Apéndice al Discurso de Ingreso* en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que ya hemos citado:

«Sabido es, en efecto, que para la filosofía krausista, la humanidad terrestre no representa lo que se entiende ordinariamente por género humano, ni el alma de cada individuo termina su peregrinación, como tampoco la comenzó, con el cuerpo a que se halla unida aquí: la humanidad terrestre no es más que una parte de la humanidad universal por mundos y planetas innumerables diseminada. La unión actual del alma con el cuerpo humano-terrestre representa solamente una etapa particular del movimiento progresivo e indefinido de la humanidad universal a través del espacio y del tiempo.

Esto y no otra cosa se desprende de la hipótesis de una humanidad superior y distinta de los individuos, universal e infinita en su género, que se desarrolla, progresa y se perfecciona siempre y siempre, pero sin llegar jamás al término real y absoluto de esa perfección; porque esa universal humanidad, *destinada a nacer y renacer y revivir infinitas veces en infinitos mundos, jamás alcanzará el fruto último, la posesión absoluta de su*

objeto en el sentido vulgar de la palabra (Sanz del Río: *Coment. al Ideal de la human. para la vida*).

En realidad, estas palabras del krausista español pueden considerarse como un verdadero y legítimo comentario de las de su maestro, cuando escribe en la misma obra: ‘La humanidad de cada cuerpo planetario es una parte de la humanidad universal, y se une con ella íntimamente’ (*Ibid.*, pág. 34.).

Esta teoría de preexistencia y postexistencia del alma humana, incorporada y peregrinante indefinidamente a través del mundo y astros, contiene y explica las afinidades que entre el krausismo y el espiritismo se descubren. Lo que hemos dicho en otro lugar (*Estudios religiosos, filosóficos, etc.*, tomo I) con motivo de la teoría de Eguílaz acerca de la inmortalidad del alma humana, es una prueba convincente de esto. Por otra parte, no cabe poner en duda la estrecha afinidad y analogía que existen entre la doctrina krausista, que se acaba de indicar, y la doctrina espiritista acerca de las encarnaciones, reencarnaciones y vivificaciones sucesivas del alma.

El espiritismo constituye, por decirlo así, la parte teúrgica del panteísmo ecléctico-místico de Krause, asemejándose también bajo este punto de vista, al panteísmo ecléctico de los neoplatónicos alejandrinos.

El espiritismo puede considerarse como el legítimo representante del culto externo que corresponde al krausismo, considerado como secta; porque, aparte de su aspecto filosófico, el krausismo representa un movimiento religioso *sui generis*, con su culto interno; con su culto externo, o sean las evocaciones espiritistas, derivación espontánea de las transmigraciones y etapas de la humanidad universal; con su apostolado, o sea el proselitismo que distingue a sus adeptos, y hasta con su caricatura de la caridad cristiana, o sea su filantropía universal, revelación y expresión de las aficiones masónicas del fundador de esta secta filosófico-religiosa, aficiones bien comprobadas en su obra *Die drei altesten Kuntsurkunden der Freimauer Brüderschaft.*» (*op.cit.*, pgs. 551-552).

Contraria sunt circa eadem. Pues, ¿cómo negar las semejanzas, que nosotros ya hemos señalado a partir de otras fuentes en la *Introducción* de nuestro trabajo, entre la humanidad metafísica krausista y la Iglesia triunfante, entre la masonería (tal como la ve Fray Zeferino a través de Krause)

y la Iglesia terrestre militante, por tanto, entre la Filosofía de la Historia y la Teología de la Historia?. Sin perjuicio de las semejanzas que, a su vez, podamos descubrir por nuestra parte entre la concepción krausista del desarrollo de la humanidad y algunas doctrinas evolucionistas-inmanentes (particularmente la concepción evolucionista de H. Spencer: las tres fases krausistas que establecen la *unidad* homogénea inicial, la *diferenciación* ulterior y la *armonización* final, recuerdan a las tres fases de los procesos evolutivos spencerianos; vd. Otto Gaupp, *Spencer*, Revista de Occidente, Madrid 1930), lo cierto es que la concepción krausista tenía más de concepción meta-histórica trascendente, que de concepción histórica inmanente.

Concluimos. Sería precisamente la misma condición de cristiano católico romano de Fray Zeferino, *creyente* en una Humanidad que forma parte de un *Pleroma* extraterrestre y al cual ha de reintegrarse por la mediación de Jesucristo, aquello que le conferiría la aguda sensibilidad crítica ante construcciones pretendidamente científicas llamadas «Filosofía de la Historia», del estilo de las construcciones krausistas o hegelianas. Advertimos aquí, por nuestra parte, una de las más claras aplicaciones del significado *crítico* que al Cristianismo hemos atribuido en la *Introducción* de este trabajo, del significado del Cristianismo como «crítica de la razón», como crítica de la Filosofía. Fray Zeferino estaría ejercitando como cristiano la crítica de la Filosofía de la Historia. Y esta crítica tiene, sin embargo, a nuestro parecer, un significado filosófico que justifica que por ella se interese una Memoria para la obtención de un Doctorado en Filosofía. En efecto, la crítica de Fray Zeferino, aunque está llevada a cabo desde una dogmática confesional, utiliza argumentos filosóficos y, más precisamente, gnoseológicos. Cabría decir que es una crítica materialmente dogmática pero formalmente gnoseológica. En efecto: aquello que Fray Zeferino objeta a la pretensión de una Filosofía de la Historia al estilo de Krause o de Hegel, es esto: que sería preciso conocer *a priori* el destino de la Humanidad, y de una Humanidad que se supone libre, y que este conocimiento es el conocimiento de la Providencia divina. Pero como no tenemos un conocimiento divino, una construcción global sobre el destino del hombre, o bien recae en un evolucionismo que reduce a la Humanidad a un caso más de los procesos naturales (olvidándose de su libertad) o bien procede como si se poseyera la Ciencia divina o la Providencia, y entonces lo que se hace

es una construcción gratuita, *a priori*, y no basada en los hechos. La Filosofía de la Historia es una invención que no cabe en el sistema tomista: tal sería la conclusión crítica de Fray Zeferino, en este punto mucho más cerca, paradójicamente, de las posiciones de tantos historiadores positivos. Ahora bien, no es que el cristianismo no pueda satisfacer las necesidades que pretende cubrir la Filosofía de la Historia. Lo que ocurre es que las satisface por la fe, por la revelación, y en este sentido el Cristianismo es ya de por sí una verdadera «Filosofía de la Historia», sólo que tiene conciencia de su condición no filosófica, suprafilosófica. Y esta es, sin duda, una conclusión *crítica*.

«La aparición del cristianismo sobre la tierra representa y encierra el punto céntrico de la historia, y reasume, por consiguiente, la ley histórica, como primera derivación, como revelación inmediata de la relación entre la acción divina y la libertad humana, elementos y factores principales de la historia universal. Situado el observador en este gran momento histórico, descubre a su izquierda el gran periodo de preparación representado por los imperios y civilizaciones del mundo antiguo, lucha gigantesca entre el bien y el mal, durante la cual el último tiende a absorber al primero y parece próximo a la victoria: a la derecha descubre la gran transformación operada en el género humano después de Jesucristo y por la virtud de su palabra que depositó en el seno de esa humanidad los gérmenes fecundos de lo que llamamos civilización cristiana, gérmenes que vienen desarrollándose con sorprendente vigor y energía, y cuya vitalidad parece indefinida e inagotable.

Considerada la historia universal desde este punto de vista tan elevado como filosófico, tiene por objeto y resultado demostrar la impotencia relativa de la razón humana para prevalecer sobre el mal en sus varias formas, así como también para constituir una civilización permanente y completa, especialmente en el orden moral y religioso; y consiguientemente, la necesidad y la eficacia práctica de un elemento superior y divino que transformando, desarrollando y vigorizando la razón, la haga capaz de producir, desarrollar y conservar una civilización superior y digna de este nombre, cual es la civilización cristiana. El periodo histórico anterior a Jesucristo, representa la primera fase de esta verdad: el periodo posterior o cristiano, representa la segunda. Este doble objeto universal y providencial de

la historia, en perfecta consonancia, por otra parte, con el contenido de esta, tiene la ventaja de subordinar a la idea de *preparación*, en el sentido explicado, todas las civilizaciones antiguas, sin incurrir en el defecto de Bossuet al hacer caso omiso de los imperios y civilizaciones del Asia central, y contiene al propio tiempo la razón suficiente de la marcha, vicisitudes, imperfección y esterilidad relativa de las civilizaciones contemporáneas que se mueven y marchan fuera de la órbita cristiana; porque las primeras, lo mismo que las segundas, concurren a demostrar la impotencia y la esterilidad de la razón humana para producir, conservar y desenvolver en marcha progresiva, perseverante y ascendente una civilización relativamente perfecta, cual es indudablemente la cristiana, y la necesidad de un elemento divino, de una intervención tan especial como amorosa del Omnipotente para llegar a este resultado. Abrigamos, por lo tanto, la convicción de que la realización de este doble objeto en la historia y por la historia, levanta una punta del velo que cubre a nuestros ojos el plan íntegro y complejo de la Providencia divina con respecto al movimiento total histórico de la humanidad, pudiendo considerarse como una indicación mas o menos segura, como una revelación parcial, como una fórmula o ley intermedia que refleja en parte y se relaciona por uno de sus lados con la ley primitiva, *a priori*, fundamental y única de la historia, consistente, como hemos dicho muchas veces, en la relación entre la acción o voluntad divina, y la acción o libertad humana, y que, por otro lado, o sea por su lado inferior, se relaciona con las leyes que pudiéramos llamar secundarias y derivadas, cuales son las del progreso, de la espontaneidad y reflexión, de la justicia eterna con otras análogas.» (ERFCS,1,131-133).

Pero esto ya excede a la filosofía.