



Universidad de Oviedo
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía y Psicología

Gustavo Bueno Sánchez

La obra filosófica de Fray Zeferino González

Tesis Doctoral para obtener el grado de Doctor en Filosofía,
Dirigida por el Doctor Don Gustavo Bueno Martínez.

Oviedo, junio 1989

El licenciado Gustavo Bueno Sánchez presenta este trabajo, realizado bajo la dirección del Catedrático Don Gustavo Bueno Martínez, para cumplir parcialmente los requerimientos del Grado de Doctor en Filosofía, en la Facultad de Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación de la Universidad de Oviedo.

Vº Bº El Director
De la Tesis

Indice

Introducción. Planteamiento y propósito, 4

Propósito, 6

Del método a seguir en el estudio del pensamiento de Zeferino González

El *ámbito* y el *contorno* del Cardenal González, 27

Primera parte. Biografía y presencia de Fray Zeferino González, 35

Biografía

Biografía, 37

Cronología documentada, 51

Presencia

Introducción, 91

Referencias, 101

Segunda parte. El pensamiento filosófico del Cardenal González, 185

Proemial

Filosofía de la Filosofía, 187

Historia de la Filosofía, 217

Sección I. Filosofía Crítica

Introducción, 364

Lógica, 368

Psicología, 399

Ideología, 416

Sección II. Filosofía Metafísica

Introducción, 451

Ontología, 467

Cosmología, 484

Teodicea, 498

Filosofía Moral y Política, 518

Epílogo

Filosofía de la Historia, 535

Bibliografías, 549

Apéndices [fotografías y grabados de FZ], 590

«El cardenal González, fatigado de sus misiones y larga residencia en Filipinas, y más inclinado al retiro y al estudio que a la vida de los negocios, renunció no hace mucho a ser arzobispo de Sevilla, y yo creo que de buena gana renunciaría también a la púrpura cardenalicia y volvería a ser el fray Ceferino de otros tiempos. No interviene en la política. No toma nunca asiento en el Senado. Su deleite es meditar, estudiar y conversar con los amigos. Es, en suma, un verdadero filósofo, y en España el más ilustre representante de la escuela tomista. Fruto de sus estudios son varias obras de no escaso mérito. En Manila publicó, muchos años ha, tres tomos sobre Santo Tomás. Después ha publicado varios libros de valer: una filosofía elemental en latín, una historia de la Filosofía, en cuatro tomos, y recientemente la obra que me induce a hablar de él, y que, según me dicen, se titula *La Biblia y la Ciencia*, pues aún no he llegado a verla.»

Juan Valera, *Nuevas Cartas Americanas* (1891)

Introducción. Planteamiento y propósito

Propósito

El análisis que ofrecemos en esta Memoria de doctorado de la obra filosófica del Cardenal Zeferino González es, desde luego, un análisis crítico -y no un mero análisis «heurístico» o «hermeneutico», o lógico (aunque estas funciones sean indispensables). Análisis crítico significa, en nuestro contexto, principalmente, no tanto la confrontación de los pensamientos del Cardenal González con algún sistema filosófico tomado como referencia, cuanto el intento de descomposición de estos pensamientos en unidades que sean significativas en una perspectiva predominantemente histórica (es decir, en la perspectiva de la confrontación con otros sistemas filosóficos del entorno o ámbito de nuestro autor) y la recomposición de esas unidades en el «organismo» sistemático, de tal manera que puedan quedar visibles tanto su coherencia lógica como sus eventuales incoherencias. Pero, en principio, nos atenemos en nuestra crítica a la misma norma hermeneutica que preside la interpretación de los textos sagrados: la de que un autor es, hasta que no se demuestre lo contrario, coherente y, por tanto, que sus aparentes contradicciones han de procurar ser entendidas en el contexto de su sistema. Una norma que el mismo Fray Zeferino no hubiera podido desaprobar, a pesar de la resistencia que sin duda hubiera opuesto si se considerase su obra como un texto sagrado (ver *infra*, II parte, *Lógica*, sobre las *reglas hermeneuticas*).

Debo dejar constancia aquí de mi agradecimiento hacia algunas personas que facilitaron mi labor cuando, en 1984, comenzaba a recopilar documentación para elaborar este trabajo. Dentro de la Orden dominicana, al erudito Fray Jesús Santos y a Fray Alfredo Panizo, archivero del Convento

de Ocaña; a Fray Donato González, archivero de Santo Tomás de Avila; al Padre Luis López, en Alcobendas y al P. Ramón Menéndez, en Oviedo. El encargado del Archivo Diocesano de Sevilla, Pedro Rubio Merino, y su ayudante Don Manuel Pabón, pusieron a mi disposición los documentos conservados de la época en que Fray Zeferino fué Arzobispo de Sevilla. En Cordoba sólo pude consultar el Archivo de la Catedral (pues el Diocesano estaba almacenado a la espera de ser trasladado de edificio), y conté con la amabilidad del archivero de ambos, Manuel Nieto Pulido. Mención aparte merece Don Ignacio Gallego Peñalver, archivero diocesano de Toledo (ya jubilado en 1984, pero en activo), reliquia viva de clérigo decimonónico, quién, tras examinarme sin piedad en cuestiones históricas, religiosas, filosóficas y sociales, facilitó al máximo mi tarea de localización documental. También merece un agradecimiento especial mi amigo Don José Luis Pérez de Castro, quién puso a mi disposición distintos documentos (algunos manuscritos) que conserva en su casa-museo de Figueras (donde conserva, por cierto, algunas casullas utilizadas por Fray Zeferino y la colcha púrpura de la cama en la que falleció el Cardenal asturiano).

Del método a seguir en el estudio de la obra filosófica de Fray Zeferino González

A la hora de abordar el estudio de una figura como la de Fray Zeferino González, e intentar situar el significado y el sentido de su labor intelectual, se hace preciso delimitar la perspectiva desde la cual se va a proceder a llevar a cabo ese estudio e interpretación. Puesto que -se concederá fácilmente, creemos- el marco utilizado condiciona y abre a la vez la visión entera del asunto. Ahora bien, acaso las múltiples perspectivas posibles al respecto puedan clasificarse según su mayor o menos proximidad a alguna de estas dos perspectivas límites: primera, la que tiende a ver la obra del Cardenal González como un episodio, relativamente importante, de la evolución de una escuela o sistema filosófico más o menos definido (el tomismo) y segunda, la que prefiere ver esta misma obra principalmente como un componente más de la ideología de su tiempo.

El punto de vista primero es, en gran medida, no solo diacrónico, sino también próximo al punto de vista del mismo Cardenal González (para utilizar la terminología de Pike, un punto de vista *emic*), dado su peculiar modo de entender el alcance y significado de la filosofía tomista en el conjunto de la historia universal; pero sin que esto signifique, por nuestra parte, que no reconozcamos la legitimidad de este punto de vista desde fuera (es decir, en una perspectiva *etic*) del tomismo, por ejemplo, cuando se adopta la perspectiva de una «historia de los sistemas filosóficos». (La distinción entre las perspectivas *etic* y *emic*, que es común entre antropólogos y lingüistas, ha sido muy poco o nada utilizada, a lo que sepamos, en Historia de la Filosofía: véase por ejemplo el colectivo editado por Richard Rorty, J.B. Scheewind y Quentin Skinner, *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 1984. La distinción está expuesta en Kenneth L. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, 1ª ed., 1954; 2ª ed., Paris, Mouton 1971).

El segundo punto de vista es, sobre todo, además de sincrónico, aunque no por serlo, un punto de vista *etic*, más propio de la Historia de un pensamiento orientada a ver en la tradición tomista, a lo sumo, no un mero *survival* cuanto una ideología viva, en el plano de la teoría social, que tiene

en cuenta los grupos sociales actuantes en el siglo XIX y que, en cuanto reales, no podrían ser reducidos a la condición de mero recuerdo.

El primer punto de vista sugiere la consideración de Fray Zeferino como un eslabón más de una corriente bien definida en la Historia de la Filosofía, cual puede ser el tomismo, entendiendo al tomismo (y obviando por ahora la definición misma de este concepto, o la discusión de sus posibles acepciones) como una clase o escuela solidamente establecida. La segunda perspectiva general que hemos contemplado es aquella que trata de ver a Fray Zeferino, no como un elemento, sin duda relevante, de la clase o escuela tomista, sino como un autor al que cabría también incluir en otras categorías, pongamos por caso, la categoría de los intelectuales o la de los filósofos representantes de una determinada clase o grupo social decimonónico del cual él formase parte.

Estas dos posibilidades, cuyo concepto hemos esbozado y que trataremos de ampliar más adelante pueden conducirnos a resultados «diagnósticos» muy diferentes, pero, sin embargo, convienen en que ninguna de ellas nos conducirá al tratamiento de un pensador concreto, como pudo serlo el Cardenal González, en lo que tenga de individuo particular, independiente y libre, y a quién resultaría siempre algo forzado y artificioso reducir a categorías o esquemas previamente dados. Y es así porque dudamos que tenga sentido defender la posibilidad de un pensamiento individual, entendido como aquel que por su peculiaridad y originalidad no pudiese de algún modo ser relacionado con desarrollos históricos o estructuras políticas y sociales previamente dadas: si en el terreno sociológico la idea de un Robinson enteramente autónomo no deja de presuponer siempre a unos padres y a un medio que han debido moldearlo en los primeros años de la vida, en el terreno de las ideas, también los «robinsones» necesariamente han de ser relacionados con su «matriz espiritual» y tiene poco sentido tratar a un autor, precisamente cuando es relevante, desconectado del entorno que le ha precedido y le circunda, como si fuese «especie única» (como pretendió serlo Unamuno, *Mi religión*, en O.C., III, 260, edit. Escelicer).

La consideración de Fray Zeferino como tomista

Una primera metodología, muy precisa y positiva, para abordar el estudio de nuestro autor nos llevaría, pues, a considerarlo encuadrado dentro de la escuela tomista. Fray Zeferino «inmerso en el tomismo» será la perspectiva que adoptarán, desde dentro, quienes se consideren formando parte de esa corriente (aunque, como veremos, creemos que no sólo ellos), e incluso la autoconsideración que de sí mismo tuvo acaso el propio Fray Zeferino. No hay ninguna duda sobre la legitimidad y fertilidad de esta perspectiva: ella cumple los requisitos precisos para poder ser adoptada como perspectiva historiográfica. El Cardenal González fué un destacado miembro de la orden dominicana y buena parte de su obra trató sobre Santo Tomás, influyendo notablemente en la propia restauración del tomismo del pasado siglo.

«La providencia divina, que graciosamente concedió a la Orden dominicana un don tan precioso como Sto. Tomás de Aquino, le deparó también en todo tiempo al hombre genial que supiera mantener su doctrina en toda su pureza, y defenderla contra los ataques de afuera y contra todo intento de corrupción o adulteración. Juan de Napoles y Herveo en el siglo XIV, Capreolo y Deza en el XV, el Cardenal Cayetano y Bañez en el XVI, Juan de Santo Tomás en el XVII... son otros tantos luminares del cielo dominicano que, en unión de una fila interminable de otros paladines de la causa tomista, han disipado con sus resplandores los densos nubarrones que cada siglo iba arrojando sobre la doctrina de Sto. Tomás» (escribe, hablando de Juan de Santo Tomás, Fr. M. Cuervo, en *La Ciencia Tomista*, nº 215-216, Julio-Octubre 1945, pág. 115).

De ésta manera, Fray Zeferino podría ser entendido como el paladín, o uno de los paladines que, en su tiempo, la segunda mitad del siglo XIX, hubo de luchar por mantener firme la ortodoxia tomista. En este sentido, y entendiendo por tomismo un *corpus* bien establecido y definido, acaso hubiera que concluir, como resultado de la investigación -o quizá porque la metodología adoptada inclinaría la investigación hacia ese resultado- que la tarea de Fray Zeferino no se apartó -ni pudo apartarse mucho si efectivamente se mantuvo dentro del horizonte del tomismo- de la tarea propia de

un mero expositor didáctico de Santo Tomás, un escoliasta, que no haría sino reexponer doctrinas ya sabidas pero acaso olvidadas. O, en todo caso, un historiador de la filosofía en los periodos anterior y posterior al zenit alcanzado por Santo Tomás. Acaso un restaurador de la ortodoxia tomista puesta en peligro por los ataques de sus adversarios («La providencia colocó a Juan de Santo Tomás en el ángulo de la historia propicio para servir de escudo de la doctrina tomista contra los ataques de sus adversarios, y sobre todo para deshacer las malas inteligencias y torcidas interpretaciones de Suarez», sigue diciendo Fr. M. Cuervo, *ibid.*, nota 1, pág. 198), o también un ardoroso apologista, un polemista que usa el tomismo para luchar contra los errores procedentes de fuera (un «fuera» limitado por el «dentro» del tomismo, un fuera que incluye más que planteamientos alejados de la religión, posturas que se desarrollan dentro del catolicismo, del cristianismo o incluso, con el tiempo, de la misma orden dominicana). Evidentemente, cabría conceder que en el ejercicio de estas actividades (de divulgador del tomismo, de sistematizador, de restaurador, de apologista y polemista) Fray Zeferino habría podido quedar impregnado de algunas adherencias propias de la coyuntura histórica, o del «lenguaje» coetáneo. Adherencias que en el conjunto no serían más que pequeños detalles accidentales propios de las nuevas circunstancias secundarias, impuestas al tomismo por el mismo correr de los siglos.

Hemos citado de intento, para exponer el alcance de esta primera posibilidad metodológica (considerar a Fray Zeferino dentro del tomismo) textos referidos a otro autor tomista, Juan de Santo Tomás, al objeto de dar una «prueba de existencia» del planteamiento historiográfico de la corriente tomista, de la cual nuestro autor no sería más que un eslabón. Como era de esperar, este planteamiento es el preferido por los propios tomistas. Citemos como muestra dos textos de sendos dominicos españoles que se refieren precisamente a Fray Zeferino en este sentido. El primero, de Fray Luis G. Alonso Getino, presenta una fasificación del tomismo español, en la cual Fray Zeferino ocupa el papel que le asignamos:

«En la historia del tomismo español (al cual nadie negará, creo yo, la principalidad entre los sistemas filosóficos y teológicos que han dominado

en nuestra Patria) hay cuatro épocas de singular relieve e importancia, que con ninguna otras se pueden confundir: la del *renacimiento* del primer tercio del siglo XVI, personificada en el sublime reformador Francisco de Vitoria, la de *plenitud*, que desde la muerte del maestro cántabro se prolonga dominadora hasta mediados del siglo XVII, teniendo sus puntos culminantes en el Concilio de Trento y en las Congregaciones de Auxiliis, y sus representantes ilustres en número infinito; la de *lucha por la existencia*, de principios del siglo XIX, en la que el espíritu escolástico de los nuevos púgiles, repuesto del espasmo que Descartes y sus continuadores habían causado en las filas de la escolástica decadente, renació valeroso, avergonzado de su propia pusilanimidad, al chocar sus bien templadas armas con los entecos palitroques de los eclécticos y revolucionarios del todo faltos de lastre intelectual; la de *restauración* del último tercio del siglo de las luces, iniciada con fortuna y buén tiempo por el P. Ceferino González en España y llevada a feliz remate en todo el mundo por el Pontífice de las grandes Encíclicas León XIII, que ha inspirado una confianza en la doctrina tradicional tan profunda que la pone a cubierto del vendaval agnosticista, que se ha cebado de un modo cruel en las enervadoras florestas del evolucionismo» (Fr. Luis G. Alonso Getino, «El filósofo Rancio, su significación en la ciencia española», *La Ciencia Tomista*, nº 14, mayo-julio 1912, pág. 248).

El segundo texto, de Fray Guillermo Fraile, se refiere al método que, según él, habría seguido el Fray Zeferino de los *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*:

«Su método, con finalidad apologética, consiste, por una parte en la exposición neta y clara de los problemas filosóficos, y por otra en la contraposición de las soluciones que les ofrecen la escolástica y los sistemas modernos predominantes en aquel tiempo. Con este procedimiento comparativo trata de hacer resaltar el P. Ceferino el contraste entre unas y otras posiciones, para poner de manifiesto, no sólo que es posible la comparación, sino que de ella resulta una ventajosa superioridad de la filosofía escolástica, y en concreto de la tomista, sobre el maremagnum de otros sistemas extraños y hostiles a ella» (Fr. Guillermo Fraile, «El P. Ceferino González...», *Revista de Filosofía*, nº 58-59, Julio-Diciembre 1956, pág. 469).

Pero no sólo considerarán a Fray Zeferino como eslabón, episodio o fase dentro del tomismo los propios tomistas. Será esta perspectiva la sostenida también por otros muchos autores, incluso aquellos que podrían situarse en las antípodas ideológicas del tomismo. Desde planteamientos antiescolásticos, más o menos libertarios incluso, también podrá verse a Fray Zeferino como mero expositor de una doctrina estereotipada, la doctrina tomista. Así, por ejemplo, Unamuno, que en más de una ocasión dejó expresados por escrito sus sentimientos hacia Fray Zeferino, lo considera desde luego inmerso en el tomismo:

«¿Qué es la verdad?. Tomo el tratado de Filosofía que encuentro más a mano, el que llevábamos de texto en la Universidad cuando seguí mis dos cursos de metafísica, y que tiene la inapreciable ventaja, para éste caso, de ser un libro larga, ancha y profundamente ramplón, falto de toda originalidad, fidelísimo espejo del abismo de vulgaridad, de ñoñez, de tontería, a que ha venido a caer entre nosotros eso que llaman el tomismo. Es la *Filosofía elemental escrita por el excelentísimo señor don Fray Zeferino González, obispo de Cordoba* -así reza la portada de la segunda edición-, uno de los hombres que más tonterías ha escrito en España. Abro este libro detestable con que me enteleñaron la inteligencia a mis dieciseis años...» (Miguel de Unamuno, «¿Qué es verdad?» (marzo 1906), en *Ensayos*, tomo 1, pgs. 797-798, Aguilar 1964, 6ª ed.).

Ahora bien: como posibilidad historiográfica, esta primera metodología, prescindiendo de los mismos problemas que plantea el propio concepto de «tomismo», nos parece válida, cuando la referimos a autores que efectivamente no tengan obra propia y puedan reducirse a la condición de expositores didácticos, repetidores de la doctrina «canónica»; pero creemos que aplicado este esquema metodológico a figuras que, pese a los juicios «atrabiliarios» de Unamuno, han alcanzado la talla histórica (independientemente de la valoración que nosotros podamos hacer de sus doctrinas) de Fray Zeferino -o la de otros eslabones distinguidos de la «cadena» tomista- se convierte en un método demasiado simple y reductivo, escolástico, «académico», de escaso rendimiento, por cuanto obliga a dejar fuera del foco de visión muy importantes contenidos.

No vamos, pues, a seguir esta primera metodología, que sin duda puede siempre ensayarse. Pero nuestros intereses no se limitan a perseguir el curso de una escuela determinada, y sobre todo, nos parece, en todo caso, un prejuicio la pretensión de reducir una figura tan compleja como la del Cardenal González a la condición de mero eslabón de una escuela dada en la que, en cualquier caso, no «militamos».

La consideración de Fray Zeferino como filósofo

Descartada la posibilidad de considerar a un autor como individuo particular, individual y libre, al margen de las clases o grupos que le envuelven, se trataría de determinar cual es la «categoría» o clase más adecuada -descartada la de «tomista» a secas- para recoger la obra cultural de Fray Zeferino. Quizás los criterios de clase que, por su biografía, pudieran ser desde luego pertinentes fueran los de «miembro de la Iglesia católica» o incluso el de «español que estuvo en colonias». Ver a Fray Zeferino como miembro de la Iglesia católica permitirá presentar a Fray Zeferino como un clérigo inmerso en los problemas que debe abordar la Iglesia de su tiempo, problemas que son nuevos y reales, no pseudoproblemas «urdidos por los modernos»: la ciencia positiva, la filosofía racionalista, el krausismo, el movimiento obrero, el darwinismo,... Pero, en el caso de Fray Zeferino, la perspectiva que lo contemplase como «hombre de iglesia» nos obligaría a entrar en cuestiones mucho más de fondo, cuestiones en las que, por cierto, penetró nuestro autor.

Cuando adoptamos, desde luego, la «segunda metodología», diametralmente opuesta a la anterior, acaso la categoría más adecuada sea la que nos lleva a considerar al Cardenal González (puesto que estamos en una Facultad de Filosofía), simplemente como un filósofo; pero no precisamente como un filósofo «académico» (escolástico, tomista) sino como un filósofo «mundano». Queremos adoptar pues, una perspectiva desde la cual Fray Zeferino pueda ser visto como un filósofo mundano, en los consabidos términos de Kant. Pues según los términos de este concepto (*conceptus cosmicus*) el filósofo se aproxima a su tipo ideal y su filosofía mantiene la

relación debida con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*); por ello, el «filósofo mundano» (que es la traducción que se suele hacer del *cosmicus*) ha de ser contemplado como «legislador de la razón», a diferencia del filósofo escolástico, quién por interesarse más bien en la consecución formal de la unidad sistemática de la filosofía, sólo puede esperar la consideración de «artista de la razón» (Kant, *Crítica de la Razón Pura*, II, *Teoría trascendental del método*, cap. III, «Arquitectónica de la razón»; también figura esta distinción de Kant en la *Introducción*, III, a las *Lecciones de Lógica*, que editó Jäsche, en 1800, y que se tradujeron al español a través de la versión francesa de Tissot, en 1875, por García Moreno y Juan Rovira).

No ocultamos que, acostumbrados como estamos a ver considerado a nuestro autor como «tomista puro» (a veces, «rancio»), nos es preciso mantener un notable esfuerzo de abstracción para llevar adelante el «experimento» de analizar a Fray Zeferino a la luz del arquetipo del «filósofo mundano», saltando por encima de su «enclasmiento» como *dominico, Obispo, Cardenal de la Iglesia Romana, &c.* Pero el experimento no nos parece, en principio, condenado al fracaso, pues no creemos imposible la viabilidad de la re-generación del arquetipo genérico «filósofo mundano» a partir de la situación de un individuo que comienza por constituirse «biográficamente» como *elemento* de una clase «confesional» socialmente ya especificada («dominico», «tomista», &c.). Nuestro «esfuerzo de abstracción» encuentra su más fuerte apoyo en el *hecho biográfico* -que, en su momento documentamos- de que no sólo sus primeros compañeros de Convento, sino también, más tarde, sus colegas, sus amigos y hasta sus enemigos, vieron regularmente a Fray Zeferino como «filósofo». Sin duda él era un dominico, un tomista, un profesor de filosofía -como otros muchos dominicos o como otros muchos profesores de filosofía-; pero lo cierto es que Fray Zeferino era considerado, y este es el hecho social que constatamos, como filósofo, es decir, era conceptualizado desde el *conceptus cosmicus* de filosofía del que habla Kant, era categorizado en el contexto de la *teleología rationis humanae*. Diríamos que se esperaba de él el ejercicio de esa «legislación de la razón» que se interesa por los problemas acuciantes del Mundo -y no la mera erudición sistemática, o la explicación de una lección, que se mantiene en los límites de una tradición escolástica, acadé-

mica. Y ello sin perjuicio de darse por descontado que los «instrumentos conceptuales» de que el filósofo disponía eran, sobre todo, los conceptos del tomismo.

Pues, en cualquier caso, nos parece evidente que contemplar a Fray Zeferino, o a cualquier otro pensador, como hombre cuya obra pudiera entenderse como realización de un proyecto estrictamente filosófico, un proyecto que sigue los métodos de la «pura razón», es una empresa por entero ucrónica, ahistórica por tanto, cuando no se toma en serio la necesidad de reconocer los datos que esa razón deba tomar de su mundo entorno y de su tiempo. Ni siquiera los filósofos de la Ilustración, que pretendían hablar en nombre de la «razón universal», pueden considerarse, como hoy sabemos, como portavoces de esa pretendida razón intemporal. La pureza de esa razón era un concepto ideológico característico de unas minorías hoy bastante bien delimitadas («El final del siglo XVIII hizo del subjetivismo una energía política que intentó conformar el mundo según las ideas burguesas de moralidad, naturaleza y razón, que cada vez se habían ido haciendo más activas» -dice por ejemplo, B. von Wiese, *La cultura de la Ilustración*, trad. esp. de E. Tierno Galván, Madrid 1973, pág. 43).

En realidad, considerar la filosofía de un pensador cualquiera como resultado del ejercicio de una razón universal equivale prácticamente, desde una perspectiva historiográfica, a recaer en una metodología psicologista.

Nuestra metodología quiere servir, más bien, al intento de analizar la obra filosófica de Fray Zeferino en cuanto filósofo determinado, pero «mundano» (no, de entrada, tomista o miembro de una escuela, de una academia). Intento que por sí mismo, no constituye ninguna anomalía en la metodología normal y habitual de la historia de la filosofía. Sería absurdo -e historiográficamente inviable- operar con el concepto psicológico abstracto de un individuo dado, subsumiéndolo inmediatamente en un arquetipo cultural, como pueda serlo el de *filósofo*, aún en su sentido «cósmico». Psicológicamente nadie puede ser subsumido inmediatamente -es decir, por «naturaleza», originariamente, por nacimiento- en semejante arqueti-

po. Lo que equivale a decir que históricamente es preciso comenzar necesariamente incluyendo al individuo psicológico en cuestión, ante todo, por ejemplo, en una familia (de campesinos, de burgueses,...), en un grupo social, en una Orden religiosa, incluso en una Escuela filosófica. La aproximación del individuo psicológico de referencia (en nuestro caso, Zeferino González Tuñón) al arquetipo del *filósofo mundano*, habrá de ser analizada como resultante de un proceso dialéctico de «desprendimiento» de las envolturas culturales y sociales históricamente determinables que inicialmente lo especifican, como una re-generación del arquetipo, pero partiendo precisamente de esas especificaciones suyas que, por lo demás, nunca se desvanecerán por completo. ¿Cuál es la medida de ese «desprendimiento» de las especificaciones «mundanas» (y, en su caso, al menos *emic*, «sobrenaturales») necesario para poder hablar de un filósofo mundano según su concepto cósmico?. Presentaremos nuestro criterio de este modo: la utilización de un sistema de conceptos filosóficos, según la tradición de la filosofía griega, con una amplitud tal que les haga capaces de analizar la propia situación que consideramos punto de partida.

Vamos a tratar, pues, a Fray Zeferino como filósofo «mundano». Pero si tenemos en cuenta que en buena medida, el «mundo» de Fray Zeferino es el mundo de la Iglesia católica del siglo XIX, tendremos también que reconocer que nuestra metodología inicial está aproximándose peligrosamente a su misma frontera, a su límite: ¿Es posible mantener la perspectiva del análisis filosófico ante el pensamiento de un autor determinado precisamente como hombre de iglesia y como creyente?; ¿no es precisamente condición necesaria para poder hablar de pensamiento filosófico su «desprendimiento», si no de toda ideología de secta, particular, si al menos de los vínculos de una ortodoxia religiosa y eclesiástica?. A lo sumo, parece que habría que poner entre paréntesis -es decir, ignorar desde un punto de vista historiográfico- todas aquellas connotaciones que Fray Zeferino pudiera encarnar en cuanto hombre de Iglesia y creyente. Parece que todas estas connotaciones serían impertinentes, que ellas comprometerían la posibilidad de hablar de filosofía en un caso como el presente, y que la condición de «hombre de iglesia» en el siglo XIX habría de ser considerada como la verdadera *pars pudenda* de un figura que pretende ser contemplada como figura presidida por el arquetipo del filósofo.

Pero esto nos pone en el centro mismo de la famosa polémica sobre la filosofía cristiana (de la que tendremos que volver a hablar en su momento).

Por nuestra parte, baste por ahora con la observación, de carácter puramente pragmático y *ad hominem*, de que, de hecho, casi ningún historiador de la filosofía (aunque sus planteamientos se inspiren en los más puros postulados del racionalismo) puede dejar de hablar de Suarez o de Malebranche por el hecho de que fueran eclesiásticos, o de Leibniz por el hecho de que fuera creyente e incluso promotor de la unión de las Iglesias; para no mencionar los casos más dudosos de Descartes o Hegel: incluso podría aquí señalarse el «hecho recíproco», a saber, que los historiadores de la filosofía suelen considerar pertinente el tratar de las opiniones religiosas, públicas o privadas, de los filósofos «no confesionales». Y, en esta línea, creemos que puede tener un significado especial tomar, como punto de referencia, a los filósofos krausistas -por la relación polémica que Fray Zeferino hubo de mantener con ellos (los discípulos de Don Julián Sanz del Río) en España. Pues el hecho de que Krause no aceptase propiamente una «confesión positiva» como pudo serlo la masonería no significa que estuviese desvinculado de esa confesión. Y decimos esto recordando que Krause fué sin duda tenazmente perseguido a lo largo de su vida por la masonería alemana, precisamente a raíz de la publicación, en 1810, época en la que él era masón, de su obra *Los tres primitivos momentos de la Sociedad de los Hermanos Masones* (en este punto se extiende ampliamente su biógrafo y panegirista Lindeman, en su *Biografía de Krause*, incluida en el t. IV del *Ensayo sobre la generación de los conocimientos humanos* de Tiberghien, trad. esp., Madrid, 1875, pgs. 321-343). La obra suya que más influyó en España tenía además el siguiente título: *El ideal de la Humanidad. Un ensayo. Preferentemente para masones (Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch. Vorzüglich für Freimaurer*, Dresde 1811). En cierto modo, con esta obra, lo que pretendía Krause era fundar la «Alianza de la Humanidad», cuyo germen vió en la masonería germánica; es decir, en cierto modo, crear su propia confesión o logia -de hecho, en 1881, algunas logias masónicas revisaron el proceso masónico a Krause, con objeto de reivindicarlo para la masonería [una situación en cierto modo paralela a la de la

Iglesia con Galileo] (ver Enrique Menéndez Ureña, «Krause i el seu ideal maçonic», en *Maçoneria i Educació a Espanya*, Fundació Caixa, Barcelona 1986, pgs. 75-87). Menéndez Ureña no informa sobre las relaciones entre la masonería y el krausismo español: sabemos que la derecha española consideró, desde luego, como masones, a los krausistas españoles. Don Juan Manuel Ortí y Lara, discípulo de Fray Zeferino, presentó una Memoria para el *Congreso antimasónico de Trento* (publicada en Madrid, Tipografía de San Francisco de Sales, 1897) titulada *Las tres grandes luces, los tres símbolos y las tres virtudes teologales de la masonería explicadas por el hermano masón Carlos Cristiano Federico Krause*, y esta acusación fué habitual más adelante (J. Tusquets, *Influencia sectaria en las escuelas*, Cuestiones actuales de Pedagogía, Federación de Amigos de la Enseñanza, Madrid 1934, vol. II) sobre todo en la época del franquismo (Varios autores, *Una poderosa fuerza secreta. La Institución Libre de Enseñanza*, Editorial Española, San Sebastián 1940). Sin embargo, ni Julián Sanz del Río ni sus principales discípulos, figuran en las listas fiables de logias (J.A. Ferrer Benimeli, en su trabajo *Maçoneria espanyola*, en el colectivo antes citado publicado por la Caixa, hace una reseña minuciosa de la masonería en el siglo XIX español y pasa por alto a los krausistas españoles). Sin embargo, para nuestra argumentación, es suficiente constatar la *naturaleza confesional-dogmática* de los krausistas que seguían *El Ideal de la Humanidad* (traducido y adaptado, como se sabe, por Sanz del Río). Pues, estuvieran o no orgánicamente asociados en una «secta», Iglesia o Confesión internacional o multinacional, lo cierto es que profesaban (individualmente) una creencia o fé en una *Humanidad metafísica*, y tan metafísica que se asemejaba extraordinariamente a lo que los cristianos (muchos también individualmente, en el caso de determinadas confesiones protestantes), llaman *la Iglesia*, en su sentido trascendente y ultraterreno, el Cuerpo místico de Jesucristo, tal como, por ejemplo, nos lo describe *La Ciudad de Dios* de San Agustín, que incluye desde luego a los hombres mortales, pero también a las almas de los hombres muertos, incluso a los ángeles, querubines y serafines (la «Iglesia Triunfante»). He aquí lo que decía Krause:

«Nuestra Humanidad terrena es una parte interna de un superior mundo y sociedad humana, que viviendo en relación con toda la naturaleza en los

grandes cuerpos planetarios, y siendo a su vez parte interna y viviente de un más alto reino natural y humano en otros y otros sistemas solares, corresponde con una Humanidad universal en el mundo todo» (Krause, *apud* Lindeman, *op.cit.*, pg. 325).

Sin perjuicio de las evidentes diferencias entre católicos y krausistas (los católicos romanos *confesaban* su fe en los ángeles, en los arcángeles, en las almas supervivientes de los muertos, en las ánimas condenadas a las llamas del Purgatorio o del Infierno; los krausistas *confesaban* su fe en una «Humanidad» extendida por todos los astros, dicho de otro modo, una suerte de espiritismo) las analogías son, a efectos de nuestra argumentación, mucho más sorprendentes, dada la descalificación total que mutuamente se hacían. Pues tanto católicos como krausistas ponían, en esta creencia en un *Pleroma* envolvente, para decirlo al modo gnóstico (y tomando la autorización del Sr. Obispo de Oviedo en Sermón pronunciado en la Santa Iglesia Catedral en la Fiesta de la Epifanía del Señor del año 1887, sobre la *Francmasonería*, que la hace arrancar precisamente de la «secta gnóstica»), el fundamento de su acción espiritual-espiritista, que nos sugiere pensar que la raíz de su mutua aversión no estaba tanto en esas construcciones doctrinales espirituales-espiritistas, de inmediata incidencia en la filosofía especulativa y práctica, cuanto en la relación de adhesión o repulsión a referencias políticas concretas, orgánicas, como pudiera serlo la Iglesia romana. En cualquier caso, y a esto es a lo que íbamos, si ningún historiador de la filosofía duda en incluir en su foco de atención a quienes, como los krausistas, *confiesan*, en medio de sus argumentaciones filosóficas abstractas, su pertenencia a una humanidad cósmica extraterrestre, ¿por qué habríamos de excluir de la Historia de la Filosofía a quienes, con argumentos no menos abstractos como los empleados por los escolásticos, *confiesan*, como Fray Zeferino, formar parte de una Iglesia sobrenatural que también desborda los límites del planeta Tierra?.

Nos permitimos además traer a colación otra razón particular y, acaso, no menos profunda: que, en muchos casos es la propia pertenencia a una confesión como la católica aquella que arrastra por sí misma un significado filosófico. Un significado que quizá aparezca encubierto desde ciertas coordenadas de análisis, pero que se puede manifestar desde otras, prin-

principalmente desde la perspectiva de una «crítica de la razón». En efecto, creemos que puede afirmarse, en general, que el cristianismo ha sido asumido, incluso ya en sus primeros contactos con la filosofía griega, desde posiciones filosóficas (nos remitimos a la abundante colección de textos que, con comentarios pertinentes, ofrece Daniel Ruiz Bueno en *Padres Apostólicos*, Texto bilingüe completo. Madrid, BAC 1950). Y no decimos esto en el sentido ordinario (positivo, por ejemplo) según el cual el cristianismo en cuanto doctrina redonda en algunos importantes principios admitidos por escuelas filosóficas griegas; sino que lo decimos en el sentido preciso, de carácter negativo, según el cual el cristianismo viene a representar un cierto horizonte de «crítica de la razón» (San Pablo, *Epístola a los Colosenses*, II,8: «Estad sobre aviso para que nadie os seduzca por medio de una filosofía *inútil y falaz*, y con vanas sutilezas, *fundadas* sobre la tradición de los hombres, conforme a las máximas del mundo, y no conforme a la *doctrina* de Jesucristo»; San Pablo, *Primera Epístola a los Corintios*, I,22-25: «Así es que los judíos por su parte piden milagros, y los griegos *o gentiles* por la suya, quieren ciencia; más nosotros predicamos *sencillamente* a Cristo crucificado, lo cual para los judíos es motivo de escándalo, y parece una locura los gentiles; si bien para los que han sido llamados *a la fe*, tanto judíos, como griegos, es Cristo la virtud de Dios y la sabiduría de Dios. Porque lo que parece una locura en *los misterios de Dios*, es mayor sabiduría que la de *todos* los hombres; y lo que parece debilidad en Dios, es más fuerte que *toda la fortaleza* de los hombres»). Este componente crítico del cristianismo frente a la filosofía ha sido permanente, y a nuestro juicio constituye uno de los cauces más poderosos por donde se ha venido produciendo la confluencia entre cristianismo y filosofía, contemplada desde el punto de vista de la filosofía.

Este componente *crítico* inicial del cristianismo ante la filosofía (griega), es decir, la circunstancia de que la frontera a través de la cual el cristianismo tomó contacto (filosófico) con la filosofía fuera la frontera crítica (la de la razón» en el sentido kantiano, frontera que, por sí misma, ya confiere -al margen de cualquier otro motivo doctrinal ontológico: creacionismo, espiritualismo, &c.- un significado filosófico al cristianismo), explica que pueda considerarse como un episodio dialéctico final de esta toma inicial de contacto la paradójica resolución del Concilio Vaticano I, decretando lo

que pudiera llamarse el «dogma de fe en la razón», es decir, la fe en la filosofía. Nos referimos a la célebre proposición de la *Constitutio dogmatica de fide catholica*, promulgada en abril de 1870 y según la cual: «Quién afirma que el único y verdadero Dios, nuestro Creador y Señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a través de las criaturas, sea anatema» (Denzinger/Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, &1806). Esta resolución ha sido objeto, como es lógico, de múltiples interpretaciones. Bertrand Russell subrayó el carácter paradójico de este dogma, el «extraño dogma» de la fe en la razón: «That is a some what curious dogma, but it is one of their dogmas» (*Why I am not a Christian?*, Londres, George Allen 1957, pág. 3). Nos parece que puede tener cierto interés recordar aquí que ya en 1860 Don Julián Sanz del Río -«patriarca del krausismo español», como le llamó Fray Zeferino al exponer sus doctrinas en el tomo IV de su *Historia de la Filosofía*- había advertido, a su modo, esta peculiar forma de racionalismo, cuando, refiriéndose evidentemente a los escolásticos, dice, en tono de censura, que aunque ellos toman a la razón como norma de vida, sólo lo hacen «con tal que traiga carta de pase de la fe» -lo que equivale a que, contrariando la ley natural, que es la ley divina, la razón tenga que «detener su camino, enmudecer su voz y renunciar a su propio criterio y ley» (*Ideal de la Humanidad para la vida*, Prefacio, pgs. XV y XVI). Aquello que, por nuestra parte, deseamos subrayar a propósito de semejante dogma paradójico, es que precisamente su mismo contenido dogmático (no escéptico, antiagnóstico) puede ser considerado como una posibilidad límite (la posibilidad dogmática) de la originaria actitud crítica epistemológica según la cual suponemos que el cristianismo se mantuvo ante la filosofía griega, ante la razón filosófica, en su concreción histórica por antonomasia. En efecto, es la misma «crítica de la razón» la que abre al cristianismo la posibilidad de llegar, según las circunstancias, a posiciones diferentes y aún enfrentadas por su orientación, como puedan serlo las posiciones más próximas al fideísmo (según el cual son interpretados a veces los textos paulinos) o las posiciones más próximas al racionalismo. La diferencia entre estas posiciones podría ser ilustrada en España precisamente por las diferencias «de estilo» y «orientación» entre las indiscutiblemente dos más grandes figuras del pensamiento cristiano español decimonónico: Jaime Balmes, en la primera mitad del siglo, y Zeferino González en su

segunda mitad. Dos grandes figuras de filósofos cristianos que, desde luego, son en muchos puntos paralelos. En gran medida porque Fray Zeferino, consciente o inconscientemente (o simplemente, por razón de unos condicionamientos culturales o sociales, entre ellos los propios Planes de estudio, similares) siguió pasos, y nos referimos tan sólo a la obra filosófica escrita, muy paralelos a los que había seguido Balmes. Ambos escriben obras «compactas», de tamaño muy similar y de estructura literaria análoga, que no son tratados sistemáticos pero sí colecciones de cuestiones fundamentales de la filosofía: Balmes, su *Filosofía Fundamental*, Fray Zeferino sus *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*; ambos nos han dejado sendos tratados sistemáticos de carácter enciclopédico, que podrían considerarse manuales (pero en el sentido en que, salvando las distancias de contenido, también cabe llamar manual a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel) y organizados casi literalmente del mismo modo: Lógica, Psicología, Ideología, Teodicea, &c.; por último, dos grandes escritos de carácter apologético, *El protestantismo comparado con el cristianismo* de Balmes, y la monumental *La Biblia y la Ciencia* de Fray Zeferino. Ahora bien, sin perjuicio de estos paralelos, las diferencias, al menos en su orientación -puesto que la prudencia moderó las tendencias respectivas y mantuvo más próximos a estos dos pensadores de lo que, al menos en apariencia, estaban en realidad- son polares, y esto sin perjuicio de que ambos se declarasen tomistas por un lado y amantes de las ciencias positivas por otro. Cabría hablar de «estructuras mentales» diferentes y tan opuestas como puedan serlo las ciencias matemáticas abstractas (físico-matemáticas) y las ciencias naturales «morfológicas» (la zoología, la geología o la botánica). La «orientación» de Balmes era decididamente matemática; entre sus *Escritos póstumos* (publicados en Barcelona, Imprenta Barcelonesa 1915) podemos leer un *Plan de enseñanzas para la Catedra de Matemáticas de Vich* (1837), así como colecciones de fórmulas trigonométricas o soluciones a problemas de trigonometría esférica de las cuales se servía Balmes para ampliar sus explicaciones sobre Vallejo («hombre que ocupa [dice el propio Balmes] un lugar muy distinguido entre los matemáticos de Europa»). Los intereses de Fray Zeferino, en cambio, estaban centrados en las ciencias naturales (*Los temblores de tierra, La electricidad atmosférica y sus principales manifestaciones, &c.*), y en el capítulo sobre metodología

de su *Lógica* (FE,3a,1,279) no desaprovecha la ocasión para prevenirnos sobre los peligros de una aplicación inmoderada del método matemático. Pero, sobre todo -y es esto lo que en este lugar queríamos resaltar- Balmes y Fray Zeferino, aún manteniéndose en esa «línea de flotación» propia del cristianismo histórico que venimos llamando «crítica de la razón», se diría que se movían, aún sin alejarse demasiado de esa línea, inspirados hacia orientaciones opuestas. Balmes gravitaba, indudablemente, hacia el escepticismo fideista (hacia Jacobi), mientras que González gravitó hacia un cierto dogmatismo racionalista colindante con el «dogma de fe en la razón» que iba a ser proclamado décadas después de muerto Balmes por la Iglesia Católica:

«La historia enseña que la Filosofía, a vuelta de muchos y graves errores, ha contribuido poderosamente al desarrollo y progreso de las ciencias, así naturales y físicas como morales y políticas, las cuales todas tienen su base y reciben sus principios de la Filosofía, que viene a ser como el tronco del cual derivan todas aquellas ciencias de una manera mas o menos inmediata y directa. Lo mismo puede decirse del desarrollo y progreso de las instituciones sociales y políticas, de la legislación, y en general de los principales elementos y manifestaciones de nuestra civilización» (González, FE,3ª,1,48-49)

Escuchemos ahora a Balmes:

«376. La sociedad no se ha formado ni se conserva por la filosofía; cuando los filósofos la han querido fundir en sus crisoles, el resultado ha sido producir una conflagración espantosa; parte se ha volatilizado, parte se ha carbonizado; para aprovechar algo, ha sido necesario arrumbar las teorías y apelar al buen sentido: abandonar la filosofía de Platón y recurrir a la de Solón (...).

378. Bajo el aspecto moral, ¿qué nos ha enseñado la filosofía? ¿Ha podido añadir algo a estos sublimes preceptos: ‘ama a Dios sobre todas las cosas; ama al prójimo como a ti mismo’? ¿Hay algún libro filosófico que se acerque ni con mucho al sermón de Jesucristo sobre la montaña?.

379. Tocante a Dios y al alma, preciso es confesarlo: la filosofía no ha hecho más que desbarbar cuando se ha desviado del *Catecismo*. Ahí está su

historia; y quien con esto no se convenza de que la filosofía por sí sola es impotente para dirigir al género humano, no alcanzamos qué otras pruebas puede desear. Quien duda de esto, no conoce la historia de la filosofía, porque entre los filósofos más eminentes, no obstante su vanidad, lo que más alto descuella, lo que se expresa con el acento de una convicción más profunda, es la conciencia de su flaqueza. Esto producía que anduvieran en pos de los restos de las tradiciones antiguas, que interrogasen a la India, a la Persia, al Egipto: con la sola razón se hundían; y buscaban, como dice Platón, una barquilla para atravesar el mar tempetuoso de la vida terrestre. (...)

384. El estudio de la filosofía y de su historia engendra en el alma una convicción profunda de la escasez de nuestro saber: por manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento *científico* de nuestra *ignorancia*.» (Balmes, *Historia de la Filosofía*, 1847).

De hecho, nos permitiremos recordar por otro lado que según algunas interpretaciones, la propia *Crítica de la Razón Pura* de Kant habría pretendido establecer los límites de la razón, no para negar sino para hacer posible para la filosofía la fe cristiana, tendencia que ha sido continuada por muchas corrientes posteriores (una reexposición reciente de estas posibles implicaciones de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant en Hans Küng, *¿Existe Dios?*, trad. esp. Madrid, Cristiandad 1979, pgs. 731 y ss. Küng también se refiere a otras posiciones consideradas paralelas, desde las posiciones de K. Jaspers a las de Ludwig Wittgenstein).

Las consideraciones precedentes van orientadas a justificar, como es obvio, la metodología que hemos utilizado en el análisis de la obra del Cardenal Zeferino González en cuanto filósofo. Pues, según ella, el hecho de que comencemos reconociendo desde un punto de vista histórico la inserción de un pensador como creyente y eclesiástico de primer rango (Cardenal de la Iglesia romana y Cardenal Primado de España), no nos desautoriza para seguirlo considerando como filósofo, y menos aún nos autoriza a prescindir de su condición de eclesiástico eminente, precisamente en el momento de emprender el análisis de su pensamiento filosófico.

En el caso de Fray Zeferino, esta metodología se presta seguramente, mejor que en otros casos similares, a emprender un análisis objetivo y fértil. Pues Fray Zeferino, sin olvidar nunca su condición de cristiano y de eclesiástico, es decir, partiendo de esa condición desde la cual «ha madurado» su propia razón filosófica, ha desarrollado (*emic*) el proyecto de su obra intelectual, no como teólogo o canonista, sino precisamente como filósofo y un filósofo, diríamos nosotros, que *emic* se ha concebido como racionalista-crítico pues «lo que se llama Filosofía racionalista es esencialmente *irracional* en su base» y «la filosofía cristiana es más racional o racionalista, en el verdadero sentido de la palabra, que la filosofía con este nombre conocida, al proclamar la subordinación de la razón humana a la Razón divina» (*vd. infra* nuestro análisis de la *Historia de la Filosofía* de Fray Zeferino, *ad finem*), y así se le ha reconocido abundantemente. Nos parece que exigir -como venía a exigir Sanz del Río en el texto que acabamos de citar- que sólo puede considerarse filósofo a quién no ya recurre a la «razón» a partir de una situación de «fe», sino a quién rompe además con ese punto de partida, es exigir demasiado, al menos desde la perspectiva de la Historia de la Filosofía -pues ello equivaldría a eliminar de su horizonte, no sólo a San Agustín, sino también a Descartes, no sólo a Santo Tomás sino también a Leibniz. Nos parece que es condición necesaria y suficiente para incluir en la Historia de la Filosofía la obra -relevante por su influencia social, &c.- de quién quiera que, partiendo de una situación «prefilosófica», incluso confesional, sin embargo se vea abocado a «utilizar» la filosofía (históricamente: la de tradición griega) entre otros servicios para analizar la propia situación prefilosófica o confesional de la que se ha partido. Y este es el caso de Fray Zeferino como filósofo. Un filósofo que ha pretendido nada menos que establecer el análisis de la situación del cristianismo en su mundo desde categorías históricamente filosóficas, para ofrecer en un sistema completo y desde un punto de vista filosófico la exposición de la situación de la Iglesia en el mundo contemporáneo, en el mundo que vivió, de la revolución industrial, de la ciencia, de las revoluciones políticas. Y todo esto desde una perspectiva crítica que precisamente por creer poseer los fundamentos de la razón filosófica cree también conocer sus límites para desde ellos intentar formar un juicio sobre las grandes líneas configuradoras del mundo contemporáneo, no cerrando los ojos ante ellas, tratándolas por el mismo rasero, sino esfor-

zándose por alcanzar sus fundamentos y aún sus «contenidos de verdad» (la contrafigura de Fray Zeferino, según estos criterios, la encontraríamos en su discípulo Don José Manuel Ortí y Lara, a quién nadie llama hoy filósofo, pese a haber sido Catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid; Ortí consideró excesivamente relajadas las posiciones de su maestro, que tendía a ver atisbos de verdad en todas las doctrinas modernas, siendo así que casi todas son falsas; vd. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, tomo 4, pg. 458). Y, lo que es más significativo desde el punto de vista historiográfico, es que el proyecto de Fray Zeferino no podría ser reducido a la consideración de un proyecto privado, subjetivo, desde el momento en el que, como mostraremos, él está íntimamente entretelado con la política misma de la Iglesia católica y, en particular, con el «artículo de fe en la razón» (en la filosofía) a que antes hemos hecho alusión.

En conclusión, nos atreveríamos a afirmar que el proyecto de Fray Zeferino constituye una de las últimas tentativas de la filosofía escolástica, en el sentido más estricto, para formarse un juicio teórico y práctico (político, moral) sobre el significado de la Iglesia católica en el conjunto del mundo contemporáneo y para defender la necesidad de la filosofía en el contexto de la vida política, espiritual y religiosa de los hombres. Una tentativa que hoy, cien años después, seguramente ningún filósofo cristiano se atrevería a promover en estos términos (y menos aún, por supuesto, los filósofos no cristianos), pero que en ningún caso puede ser minimizada por ningún historiador de la filosofía, por «anticlerical» o materialista que él pueda serlo.

El *Ambito* y el *Contorno* de Fray Zeferino

Hemos dicho que la perspectiva según la cual vamos a considerar la figura del Cardenal González es aquella que considera a este dominico como filósofo, como filósofo «mundano», y no aquella que lo incluya dentro de un «tomismo» más o menos «académico». Pero la consideración de Fray Zeferino como filósofo mundano plantea la propia definición del mundo al que pertenece Fray Zeferino. Sin duda, el concepto de «mundo» es am-

biguo, en virtud de la misma riqueza de sus connotaciones. Podemos desdoblar ese concepto en dos planos distintos y opuestos, aunque dialécticamente relacionados. Llamaremos a estos dos planos *ámbito* y *contorno*.

El *ámbito* o *mundo ambital*, de un pensador, grupo, clase social, contiene, entre otras cosas, los sistemas perceptuales, ideológicos, ..., correspondientes, tales como se presentan al pensador o escuela analizada. Muchos de los contenidos del *ámbito* son explícitos, otros se dan implícitos: de aquí que el análisis del *ámbito* de un pensador no pueda reducirse a una mera tarea de constatación filológica, sino que tiene mucho de interpretación (con los riesgos que ello implica). La determinación del *ámbito* de un pensador es tarea inexcusable para la historia de la filosofía (utilizamos el concepto de *ámbito* en un sentido similar al propuesto por G. Bueno en su *La Metafísica Presocrática*, Oviedo 1974, pgs. 17 y ss.).

El concepto de *ámbito* no agota el concepto de «mundo» de un pensador. La determinación ambital es necesaria e imprescindible, pero historiográficamente, nos parece, insuficiente. La Historia de la Filosofía no puede limitarse al análisis ambital: tiene que interesarse por otras determinaciones del concepto de mundo que denotaremos con la expresión de *Contorno histórico cultural determinante* o *Contorno determinante* del pensador, grupo o escuela de referencia. El *contorno* es el conjunto de determinaciones objetivas que envuelven a un pensador en la medida en que son pertinentes para dar cuenta del sistema de sus ideas. En la delimitación del *contorno determinante* es esencial la oposición a otros contornos diferentes que se puedan delimitar dentro de un mismo sistema de coordenadas historiográficas. La delimitación o establecimiento del *contorno* de un pensador implica decisiones o supuestos de gran riesgo, siempre discutibles. Supuestos que se podrá decir forman parte del *ámbito* del propio historiador que delimita el *contorno* de lo que historia, sin que por ello nos consideremos condenados a algún género de subjetivismo.

Las relaciones ámbito/contorno

La distinción *ámbito/contorno* puede parecer oscura, incluso superflua, en aquellas situaciones en las cuales el ámbito del historiador coincide con el del pensador historiado. Pero cuando la coincidencia no se produce, la distinción nos parece indispensable en tanto implica un fuerte contenido crítico.

Las almas de los difuntos en el purgatorio o en el cielo, los ángeles, la Santísima Trinidad, &c., forman parte, sin duda, del mundo, en sentido *ambital*, de un pensador cristiano como Fray Zeferino, y una historia de su pensamiento filosófico debe reconocerlo así. Pero en cambio, ni las almas, los ángeles o Dios pueden considerarse como formando parte de su *contorno* histórico cultural, siempre que este contorno lo establezcamos nosotros desde un ámbito «materialista» o por lo menos «racionalista».

La delimitación del ámbito y del contorno

La delimitación del *ámbito* parece que plantea menos dificultades que la del *contorno*. El *ámbito* de una conciencia filosófica es, en principio, universal. Debe contener en sus referencias la *omnitudo rerum*. Sin embargo el *contorno* se establece por oposición a otros contornos, sin perjuicio de lo cual es evidente que un contorno histórico cultural dado puede insertarse en contornos de radio más amplio cada vez.

Pero, tomando la idea de Toynbee según la cual dentro de lo que él llama el «campo de estudio inteligible», la ampliación indefinida del radio de ese campo, en lugar de arrojar mayor claridad no hace sino desdibujar y oscurecer el propio campo (A. Toynbee, *Estudio de la Historia*, vol. I, *Introducción*; en el compendio de D.C. Somervell, Alianza, Madrid 1981, Vol. 1, pág. 34), afirmaremos que nada lograríamos ampliando sucesivamente el radio de un contorno regresando hasta los primeros tiempos de la Historia de la cultura.

De aquí la dificultad inherente a la hora de delimitar los contornos determinantes pertinentes, que no deben tener ni un radio muy corto ni muy amplio. En nuestro caso: por preciso que sea, el contorno de Fray Zeferino no queda establecido haciéndolo coincidir con su zona natal, Asturias o España. De hecho, Fray Zeferino vivió en Oceanía años decisivos para él y precisamente esa circunstancia, por ejemplo, le permitió tomar contacto directo con contenidos de religiones orientales que, perteneciendo a su contorno, son ajenas a su ámbito de pensador cristiano.

El concepto de *contorno* no puede confundirse con el mero concepto de territorio, escenario, en donde se desarrolla un sistema de ideas, sino que la idea de contorno pretende asumir la función de fuente, o por lo menos, estructura a través de la cual se determinan esos pensamientos o ideas. En este sentido el contorno tiene que utilizar conceptos más potentes que los que describen el ámbito, puesto que tienen que dar cuenta, en principio, de ellos. El continente americano forma parte del contorno del descubrimiento de América, en cuyo ámbito no figuraba.

En consecuencia, el concepto de *contorno* se relaciona con el concepto de *ámbito*, en cuanto conceptos historiográficos, a la manera como en el materialismo histórico se distingue la *base* de la *superestructura*. Pero creemos sin embargo que hay que mantener la distinción entre contorno y ámbito, como alternativa a la distinción, demasiado rígida, entre base y superestructura, porque los contenidos básicos pueden formar sin duda parte de un contorno, pero el contorno no se agota necesariamente en contenidos básicos, sino que consta también, por ejemplo, de contenidos superestructurales procedentes de otros campos culturales. El ámbito puede ser entendido como superestructural, pero no exclusivamente, porque también contenidos básicos pueden formar parte de la arquitectura de un ámbito.

Según esto, la relación entre el concepto de contorno y el de ámbito no la entenderemos como mera yuxtaposición entre dos dimensiones del mundo que se acumulan la una a la otra, como dos partes acumulativas de un todo, sino que entre ellas media más bien una relación del tipo de la dualidad que conecta estructuras de la geometría proyectiva (la recta es un

conjunto infinito de puntos y cada punto es la intersección de infinitas rectas): un *contorno* histórico cultural debe en principio poder contener las claves de las figuras dadas en los *ámbitos* de su interior, así como desde ese *ámbito*, particularmente si es filosófico, el contorno, o sus contenidos, quedarán aparentemente absorbidos.

La distinción ámbito/contorno en relación a otras distinciones similares

La distinción *ámbito/contorno* puede ponerse en correspondencia con otras distinciones similares (en correspondencia, no en identidad) que se han formulado bien como metodologías de carácter general o constreñidas a determinadas disciplinas:

- Con la distinción que existe entre el concepto de *Umwelt* de Von Uexküll y *milieu* de Claude Bernard, referida al análisis del mundo biológico. El *Umwelt* designa el sistema de objetos percibidos por un animal o grupo de animales, mientras que el *milieu* es el contorno físico energético que determina las variables de la vida orgánica del animal («Para designar este mundo, que es el producto del organismo, he intentado introducir la palabra *Umwelt*, mundo circundante. La palabra se ha naturalizado prontamente, pero no la idea. Este término es empleado ahora para designar lo que rodea inmediatamente a un ser vivo, en el mismo sentido que antes la palabra *milieu*. De este modo ha perdido su sentido peculiar» -decía el mismo Von Uexküll en sus *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. esp. de R.M. Tenreiro, Madrid, Calpe 1922, pág. 52).

- Con la distinción, debida a Kurt Koffka, entre el *espacio ambital* y el *espacio topográfico* de un sujeto psicológico (Koffka ilustra su distinción con el caso del jinete que atraviesa a caballo una llanura nevada; enterado de que era un lago helado y podía haberse hundido, muere del susto «retrospectivo»: el *espacio ambital* del jinete es la llanura, el *topográfico* es el agua que está debajo; K. Koffka, *Principios de Psicología de la Forma*, Buenos Aires, Paidós 1953).

- Por último, puede ponerse esta distinción en conexión con la distinción debida a Pike, de la que hemos hablado *supra*, entre *emic* y *etic*, puesto que el *ámbito* de un pensador implica una perspectiva *emic* (aunque no reciprocamente), y el *contorno* agradece, al menos en muchos casos, un análisis *etic*.

Aplicación de la distinción ámbito/contorno en el estudio de Fray Zeferino

Vamos pues a considerar a Fray Zeferino en su mundo. Pero éste mundo designa tanto el *ámbito* en el cual el propio Fray Zeferino se movía, y a través del cual podía tomar contacto con su mundo real, como el *contorno* efectivo, contorno definido por nuestro análisis y que debe poder dar razón de los propios «principios ambítales» de nuestro autor.

Como quiera que estos dos aspectos están en recíproca relación dialéctica, y se explican el uno por el otro, creemos que la tarea a seguir en nuestro análisis puede descomponerse en dos partes: análisis del contorno determinante y análisis del ámbito.

En la primera parte se tratará de delimitar el contorno o los contornos determinantes de Fray Zeferino, en la medida en que podamos fijar contenidos y límites pertinentes. En esta parte se incluirán, claro está, buena parte de los datos y hechos que constituyen la *Biografía* de Fray Zeferino, pero también algunos esquemas sobre el desarrollo histórico de la cultura occidental, de la Iglesia católica, en tanto tienen que ver con el contorno histórico cultural de Fray Zeferino y que no tienen por qué coincidir, por supuesto, con la propia visión de la historia de la humanidad que el propio Fray Zeferino forjó en sus obras, por ejemplo, en su *Historia de la Filosofía*, y que forman parte de su ámbito: la diferencia entre estos dos tipos de análisis arroja el saldo crítico de la labor historiográfica que, en este sentido, se nos muestra como siendo esencialmente analítica.

El contorno se irá delimitando a través de una serie de líneas maestras en las que trataremos de insertar la figura de Fray Zeferino, como puedan serlo desde su condición de asturiano o de español, hasta el momento en

que aprende español y latín; la orden dominicana es también línea esencial de su contorno pero no la única; el viaje a Filipinas y sus contactos con las cuestiones científicas; la vida política y la vida pastoral en las que las ideas filosóficas encuentran el horizonte práctico de los límites impuestos por la propia actividad; la Iglesia universal, &c. Estas líneas de contorno son pertinentes en Fray Zeferino en tanto que *filósofo*; acaso ellas no siempre lo fueran referidas a un artista o a un místico.

El *ámbito* de Fray Zeferino, el mundo tal como lo ve Fray Zeferino, requiere un análisis en la medida en que este ámbito consta no sólo de contenidos dados (por ejemplo, *creencias* religiosas, políticas, ...), sino de contenidos desarrollados por la propia actividad filosófica de Fray Zeferino, que es lo que, en esencia, confiere a la figura de Fray Zeferino el interés que tiene. Sería preciso llevar a efecto el análisis del mundo filosófico-ideológico de Fray Zeferino, en la medida en que fué desarrollado por él en términos tales que fueran capaces de incluir la propia visión de su contorno de un modo crítico. La filosofía de la historia de Fray Zeferino, su visión de la historia de la filosofía, de la metafísica, &c. son, por ejemplo, partes obligadas de este mundo.

La exposición *emic* del ámbito de Fray Zeferino no la entendemos, en todo caso, como una reexposición literal, en sus propias palabras, del pensamiento del autor, lo que equivaldría a reproducir puntualmente sus obras, o, a lo sumo, a parafrasearlas. El análisis del ámbito incluye una reconstrucción e interpretación, a veces muy fuerte, por nuestra parte y, desde luego, una comparación metódica de los elementos ambiales del autor con otros sistemas o formas de pensamiento que acaso ni siquiera han sido explícitamente conocidas por el propio autor.

Por vía de ejemplo (al que más tarde volveremos): Fray Zeferino utiliza el nombre de filosofía subjetiva para designar a la primera parte de la filosofía. Desde una perspectiva (ambital) similar, si no nos equivocamos, a lo que en la filosofía moderna suele llamarse filosofía crítica o «parte propedeútica». De este modo, la contraposición que hace Fray Zeferino entre una filosofía subjetiva y otra objetiva correspondería ambitalmente a la contraposición entre la parte crítica y la parte metafísica de Kant, y quizá

aún más, entre la Fenomenología del Espíritu de Hegel y el propio sistema hegeliano, en la medida en que la Fenomenología del Espíritu de Hegel no sólo ejercita el «trámite» crítico propedeúico, sino que también termina siendo parte del sistema de la Filosofía del Espíritu (también en la obra de Fray Zeferino, la parte crítica -propedeúica-, sobre todo la *Ideología*, reaparece de hecho en la tercera parte de la Filosofía objetiva).

Por lo que acabamos de decir se comprende que el concepto de *ámbito* que utilizamos debe entenderse como categoría en cierto modo supraindividual: no es meramente el mundo fenomenológico de un pensador, como si este mundo tuviese un aspecto y claridad homogénea y transparente en todo momento. Nos parece más adecuado entender el *ámbito* como un horizonte heterogéneo, que se revela en diferentes niveles de claridad, en tanto que él es resultado de la confluencia de ideologías intrínsecamente diversas ante las cuales se encuentra el autor analizado. En el caso que nos ocupa, atribuiremos el ámbito moderno de la filosofía trascendental (incluso el de la *Fenomenología del Espíritu*) de algún modo a nuestro pensador, sin perjuicio de añadir a continuación que él está percibiendo ese ámbito desde los conceptos tradicionales de su escuela -filosofía subjetiva/ filosofía objetiva- movilizados al efecto y con la confusión que de ello puede derivarse.