

Presencia historiográfica de Fray Zeferino

Introducción

Presencia historiográfica de Fray Zeferino

(Algunas muestras de la presencia de la figura y la obra de Fray Zeferino en la bibliografía, presentadas por orden cronológico).

Introducción

Cabe afirmar que, por motivos ideológicos, la figura histórica de Fray Zeferino, con el transcurso del tiempo tiende -acaso como un momento previo a su eliminación absoluta- a quedar aislada del resto de su tiempo, reducida a una abstracción, a un nombre, entrada de algún diccionario enciclopédico y unida a un rótulo generalmente simplista o erróneo ('el Cardenal González filósofo representante del integrismo tomista del siglo XIX'). Este proceso de reducción puede considerarse movido o impulsado por dos mecanismos distintos y aún opuestos entre sí (que creemos haber detectado en diversas personas con las cuales hemos entablado relación a propósito de nuestro estudio):

1) Los ideólogos no cristianos (o no católicos), en general, situados en la perspectiva de nuestro presente cultural, tenderán a ver en Fray Zeferino González a un Cardenal de la Iglesia católica que escribe y polemiza con científicos del siglo pasado, anteriores a Einstein y a Planck, o bien con científicos anteriores a Bohr o a la 'nueva síntesis' neo darwinista, con un personaje por tanto, arcaico, pasado de moda y poco interesante. Y en la medida en que se vea a nuestro autor movido, desde luego, por la preten-

sión de mantener a toda costa la unidad de las concepciones católicas tradicionales (que el sistema tomista habría logrado cristalizar), el Cardenal González aparecerá como simple ejemplar pretérito del dogmatismo y aún del integrismo.

2) Entre los ideólogos católicos podría detectarse, para explicar este olvido, más que desidia, un interés positivo en relegar y aún borrar del propio horizonte una figura como la del Cardenal González. Esta actitud se debería no tanto al peso de la opinión de los no católicos cuanto al significado que tuvo en el pasado siglo Fray Zeferino (diríamos, en el 'horizonte del Vaticano I'), lo que constituye siempre un recordatorio incomodo, pero constante, de la fragilidad de otros proyectos paralelos recientes (en el 'horizonte del Vaticano II' y de sus inmediatos antecedentes). Por eso, este interés positivo de mantener en la penumbra a una figura como la del Cardenal González será, paradójicamente, más vivo en las corrientes que siguen manteniendo una estrategia similar (el cristianismo como doctrina, que debe incorporar a la 'razón', caso de los zubirianos españoles o hispano-americanos del presente) que en aquellos otros que ya han cambiado de estrategia; será distinto, por ejemplo, entre dominicos y entre jesuitas, &c.

El Cardenal González fué, en cualquier caso, un pensador católico que se comprometió a fondo fijando las posiciones de la 'doctrina cristiana eterna' (tal como había sido configurada en la milenaria tradición escolástica) ante la ciencia natural y ante las grandes opciones políticas de su época. Precisamente porque Fray Zeferino se movió en la misma línea de los papas restauradores (León XIII, Pio X) y más aún, contribuyó eficazmente a trazar esa línea (por ejemplo, como veremos más tarde, la influencia de Fray Zeferino González en la encíclica *Providentissimus Deus* de 1893 de León XIII está probada), sus obras comprometen muchos puntos de una dogmática tradicional que habiendo sido delimitada hacía muy poco (un par de generaciones) en sus relaciones con el nuevo estado de la ciencia y de la ideología racionalista asociadas a la revolución industrial, a la época del positivismo, queda muy pronto desdibujada al tener en cuenta las crisis internas y desarrollos profundos de la misma ciencia (las llamadas 'crisis de fundamentos': paradojas matemáticas, relatividad, quanta, &c.) y de las

ideas políticas (liberalismo, anarquismo, socialismo, marxismo,...) por respecto a las cuales había tenido lugar el vasto proyecto estratégico de reorganización doctrinal católica. Fray Zeferino González murió en los años en los cuales estaban produciéndose los cambios decisivos en las coordenadas científicas y políticas del mundo en general y de España en particular. Coincidiendo con el final y principio de nuestro siglo tienen lugar como hemos dicho la aparición y propagación de las nuevas doctrinas físicas de la teoría de la relatividad, de la física cuántica, por un lado, de la física nuclear y de la nueva lógica y matemática por otros -todo lo cual configura un nuevo escenario ideológico y unas nuevas referencias para la doctrina tradicional- así como también se incuban las revoluciones políticas de Octubre y el fascismo, consecutivas a la Primera Guerra Mundial. El Cardenal Zeferino González sencillamente no conoció estas nuevas referencias. Su obra había de quedar automáticamente envejecida. Este envejecimiento corresponde -se dirá- no ya tanto directamente de la doctrina cuanto de las referencias con respecto a las cuales ella se había moldeado. Sin embargo, un envejecimiento tan veloz pondrá en evidencia la fragilidad de todo proyecto paralelo de adaptación a las referencias actuales de una doctrina considerada eterna y que se presenta como la verdad a la que en realidad han de plegarse, por principio, las novedades del presente.

Dicho de otro modo: las obras de Fray Zeferino González, en la medida en que buscaban «poner en movimiento» toda la concepción cristiana del mundo, mostrando su armonía con la nueva ciencia (puesto que el espíritu tomista inspira no un apartamiento o huida de la misma) dejarán en ridículo a quienes, manteniéndose en una estrategia paralela en la actualidad, ya han conocido el envejecimiento de esa nueva ciencia y por tanto los componentes meramente apologéticos o ideológicos de una empresa semejante. Por ello, lo mejor será, en el momento de llevar a cabo la nueva redefinición de los dogmas cristianos y de sus posiciones ante el nuevo escenario político, ignorar o considerar como figuras aisladas a quienes intentaron empresas similares (apoyados también por el Vaticano) en épocas aún demasiado próximas. Cabría afirmar, según esto, como tesis para la Historia de las ideologías contemporáneas, que el proceso de alejamiento y aislamiento de una figura como la de Fray Zeferino González en el horizonte ideológico del catolicismo *aggiornato*, tiene una relación directa con

el proceso, sin duda también ideológico, de ‘lanzamiento y encumbramiento’ de otros pensadores católicos, que, re-piten una estrategia racionalista paralela en el presente, como fue el caso, en las primeras décadas de este siglo, del cardenal Mercier o como es el caso, hoy, más eminente, en España y en América Latina, de Zubiri. El lanzamiento y encumbramiento del pensamiento de Zubiri (desglosándolo de Ortega) a partir de los años 60 (a final de los años cincuenta), en la época de la madurez plena del franquismo, por parte de los intelectuales católicos más comprometidos con la actualidad vigente en visperas del Vaticano II (Laín, Ruiz Gimenez, Conde, Tovar, Rof Carballo) e incluso ulteriormente, el intento de ligar a Zubiri con la misma teología de la liberación centroamericana (I. Ellacuría, sociedades zubirianas) comporta un proceso de recambio en el cual el olvido y marginación de la obra de Zeferino González, en nuestro caso, es casi una constante obligada que podemos dar por supuesta.

Pero lo cierto es que el Cardenal González no puede ser considerado históricamente como un episodio aislado, residual o individual, puesto que su figura está entrelazada con la dialéctica global de la Iglesia católica y la compromete a toda ella así como compromete las mismas relaciones de los no católicos con la Iglesia católica (pues los científicos o los políticos no católicos tampoco pueden entenderse como frutos que hubieran derivado directamente de ‘la razón’, si es que ellos han sido moldeados, desde luego, aunque sea como contrafiguras, en el ámbito de la Iglesia católica o protestante tradicionales).

Desde este tipo de consideraciones nos ha parecido que no ya la mejor, sino la única manera de compensar esta tendencia ideológica al «recuerdo anacrónico» (y lo llamamos anacrónico en lo que tiene de proyección hacia el pasado del aislamiento en el que en la actualidad se le concibe) del Cardenal González, en términos de figura decimonónica aislada y acaso tan pintoresca como la «Z» inicial de su nombre de pila, es restituir la posición efectiva que Fray Zeferino ocupó entre los científicos, políticos, intelectuales de su tiempo y de los sucesores inmediatos, mostrando hasta qué punto su figura y obra estuvieron tan entrelazadas (por cierto que es frecuente ver citado, para bien o para mal -Valera, Unamuno- a Fray Zeferino junto con Sanz del Río) entre los intelectuales católicos o no católicos del

pasado siglo y de las primeras décadas del presente, como pueda estarlo y aún más la figura y obra de un Zubiri entre los intelectuales de lengua española, católicos y no católicos, o de un E. Mounier entre los intelectuales franceses, católicos o no católicos, de la postguerra mundial.

Hemos intentado llevar a cabo esta restitución mediante el método historiográfico de la recuperación en sentido directo (evitando precisamente las citas en sentido indirecto) de los contextos literales de sus coetáneos o sucesores, católicos y no católicos, en los cuales Fray Zeferino aparece presente, acompañándolos de los comentarios que nos han parecido más imprescindibles. Es este un método historiográfico paralelo a aquel que en la novela practicó Henry James, el método de presentar al personaje a través de los reflejos, expuestos en estilo directo, que su figura adquiere en los demás. («James no interviene nunca en sus novelas; sus personajes son presentados únicamente a través del *reflejo* que dejan en la conciencia de los otros; son *refractados* en un complejo juego de espejos», dice Charles Moeller, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, tomo II, Madrid, Gredos 1961, pág. 175). Lo importante, a nuestro juicio, es entonces la tarea misma de la recuperación de estos contextos, puesto que ella nos mostrará inmediatamente el grado en el cual la figura del cardenal Fray Zeferino González estuvo entretejida entre los más conspicuos círculos intelectuales, científicos o políticos (católicos o no católicos) a los que pertenecían desde don Juan Valera hasta Angel Ganivet, desde el padre Getino al padre Ramírez, y, por tanto, hasta que punto el juicio que hoy pueda formularse sobre su figura es también un juicio sobre toda una época. La conclusión más importante que se deriva de la recuperación del «tejido contextual» en el que queremos insertar a Fray Zeferino González es diametralmente opuesta a la que sacan algunos historiadores (por ejemplo Yllán) desorientados por el cliché tomismo=dogmatismo reaccionario intransigente: el Cardenal Zeferino González representó en su contexto el símbolo del pensamiento católico más abierto y avanzado (como se diría hoy, un siglo después, *aggiornato*), incluso liberal, con la ciencia; el acatamiento a los resultados de las ciencias como regla de interpretación de la Biblia, que le lleva, por ejemplo, a la corrección de la interpretación tradicional del dogma del diluvio universal en nombre de la nueva Geología, así como la aceptación del transformismo evolucionista, al menos en lo que concierne al cuerpo humano (lo que se llama evolucionismo moderado, que prefigura las ulterio-

res posiciones del padre Theilard de Chardin). Y, en política, una paladina aproximación al catolicismo liberal, condenado no sólo por los integristas coetaneos sino tambien por tantos jesuitas, carlistas, corporativistas, &c. de nuestro siglo.

Sin que, evidentemente, se pretenda agotar el análisis de todas las referencias documentadas a Fray Zeferino González y su obra, parece de interés ofrecer algunas muestras, tanto de la presencia de la figura de nuestro dominico en obras generales, así como de la utilización efectiva que han tenido escritos suyos. También nos ha parecido significativo, en algunos casos, destacar lo contrario, precisamente la ausencia de cualquier mención al Cardenal asturiano, bien sean omisiones que puedan darse por deliberadas (tipo Julián Marías), bien sean fruto del desconocimiento. Mediante estos recursos pretendemos poner a punto un dispositivo historiográfico capaz de reflejar la presencia directa que, a lo largo de los cien últimos años, ha tenido Fray Zeferino, documentada a través de las citas que de él se hacen, analizadas y acompañadas de comentarios *ad hoc*. Este es el modo más directo de aproximarnos al detalle del *ámbito* en el que se desarrolló o resonó su pensamiento. De este modo, además, descargamos el texto de numerosos comentarios que podrían hacerse a estas referencias, pero que en la mayoría de los casos, resultarían allí extemporaneos o meramente tautológicos.

Referencias

1868 Juan VALERA. *Carta* [privada] a Gumersindo Laverde (Madrid, 4 abril 1868). En *151 Cartas inéditas a Gumersindo Laverde*. R. Díaz-Casariago Editor. Madrid, 1984. 261 pgs. [Es la carta nº 99, pgs. 183-184].

Laverde está publicando la recopilación de trabajos que formarán el libro *Estudios críticos*, que aparece ese mismo año, y Valera, que se retrasa en enviarle un *Prólogo*, le sugiere un artículo sobre la filosofía española del momento. Tiene muchísimo interés observar los autores que sugiere Valera, en esta carta privada, a Laverde, en pleno 1868, consciente de que puede ser un asunto 'comprometido':

«¿Por qué no escribe Vd. un artículo sobre el movimiento filosófico actual en España?. Pudiera Vd. hablar de Balmes, Ortí y Lara, Ceferino González, etc. Y si esto es comprometido, ¿por qué no escribe Vd. sobre el movimiento anti-cartesiano en España, en el siglo XVIII, esto es, sobre Valcarce y demás?. También sería bueno, y propio de un académico correspondiente, un artículo de Vd. sobre el dialecto, mitología, leyendas, romances y canciones, tradiciones y cuentos de Asturias.» (Pg. 184).

1873 Juan VALERA. *Carta* [privada] a Gumersindo Laverde (Madrid, 12 octubre 1873). En *151 Cartas inéditas a Gumersindo Laverde*. R. Díaz-Casariago Editor. Madrid, 1984. 261 pgs. [Es la carta nº 135, pgs. 218-220].

Valera va dando cuenta a Laverde de *El racionalismo armónico*, que en forma de *Diálogos* iba publicando en la *Revista de Es-*

paña, y le pide su opinión, anunciándole la aparición de la entrega tercera, en la que menciona a Fray Zeferino. Tiene mucho interés la manifestaciones privadas que hace a Laverde sobre las pretensiones filosóficas, hegelianas y antikrausistas, de esta serie de 'diálogos':

«En el número de la *Revista*, que aparecerá mañana o pasado, saldrá mi tercer *Diálogo* sobre *El racionalismo armónico*. La serie de *Diálogos* va a ser larguísima. Si advierto que los Directores de la *Revista*, o sus lectores, poco filósofos en general, se hartan de mis metafisiqueos, dejaré de escribir para la *Revista*, pero no dejaré de escribir.

Mi intento final va a ser conciliar la filosofía novísima con la cristiana, desechando las impiedades. Hegel, para mí, es el príncipe de los filósofos modernos, y sobre éste será mi trabajo, mientras que voy censurando a Krause. Ya vé Vd. que la empresa es peliaguda.

De las discusiones entre Filaletes y Filodoro tomaré ocasión para sacar a relucir a nuestros místicos y, más adelante, a Suárez y a otros escolásticos españoles.

Ya verá Vd. como en el 3r *Diálogo* salen a hacer su papel no solo Frai Miguel de la Fuente, Fray Diego de la Madre de Dios, San Juan de la Cruz y otros, sino también Frai Zeferino González.

Espero la sincera opinión de Vd. sobre el 3r *Diálogo*.

El 4º y siguientes tendrán que irse escribiendo y publicándose más despacio, pues mis quehaceres van a ser muchos (...).» (pg. 219).

Que nosotros sepamos, este cuarto diálogo nunca llegó a publicarse, reduciéndose *El racionalismo armónico* a los tres primeros.

1873 Juan VALERA, 'El racionalismo armónico' (Madrid, 1873). En *Obras completas*. Aguilar. Madrid, 1949 (2ª ed.). Tomo 2, pgs. 1520-1553.

Es este el tercer diálogo entre Filaletes (Valera), Filodoxo y Gláfira, a que se refiere Valera en su carta a Laverde, publicado en la *Revista de España*, en el que se lee:

«FILALETES (...). La esencia, además, no implica la existencia en los seres contingentes, por más que Balmes llame sutileza a esta distinción: la existencia es sólo esencial en Dios, como prueba contra Balmes el padre Ceferino González. Pudiera darse la esencia del círculo del hombre, de la justicia, de todas las cosas y de todas sus calidades, sin que estas cosas existiesen sino en el pensamiento divino. Sólo en Dios se confunden la existencia y la esencia. La idea de Dios implica que Dios existe (...)» (pg. 1552).

1883 (1902) Ramón MARTINEZ-VIGIL (O.P., Obispo de Oviedo), *Curso de Historia Natural, Fisiología e Higiene, según los principios de Santo Tomás de Aquino*. Librería católica de Gregorio del Amo. Madrid, 1902 (3ª edición, octavo millar. La primera edición en 1883).

El discípulo de Fray Zeferino parece como si procurase de intento no citar a su hermano de Orden. En esta tercera edición no hay ni una sola mención a *La Biblia y la ciencia* (posterior, es cierto, a la primera edición de este manual), siendo así que hubiera sido oportuna en varios lugares. Sólo nos encontramos con una referencia a su paisano Cardenal: en la parte dedicada a la Zoología y al

tratar de las funciones de relación, a propósito de las sensaciones y en nota a pié de página se puede leer lo siguiente (dirigido al profesor):

«Si el profesor quiere evitar la confusión en que comunmente incurren muchos fisiólogos al tratar de la *sensación*, puede consultar las obras del P. ZEFERINO GONZALEZ, *Philosophia elementaria*, Madrid, 1868, tomo I, páginas 262 y siguientes; y *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, Manila, 1864, tomo III, desde el principio.» (pg. 29).

1886 Juan VALERA. «Nuevas Cartas Americanas». En *Obras Completas*. Aguilar. Madrid, 1947 (2ª ed.). Tomo 3, pgs. 313-590.

En la carta 1ª de la serie 'España desde Chile', dirigida a don Jorge Hunneus Gana y fechada en Bruselas, a 22 de junio de 1886, hace Valera una especie de balance del panorama cultural español de la época, pensado para informar al público chileno. Es de sumo interés para calibrar la presencia de Fray Zeferino en el conjunto entorno que diseña Valera:

«Menéndez y Pelayo, que es, a mi ver, quién sabe hoy más en España de antiguo y moderno, responderá, sin duda, a cuanto se le pregunte. Vive: 'Fonda de las Cuatro Naciones, calle del Arenal, Madrid'. Se llama don Marcelino. Dígolo por si no llegaron aún ahí sus obras e ignoran ustedes su nombre de pila. Nuestros mejores novelistas y críticos del día son: Alarcón, Leopoldo Alas (alias *Clarín*), Pereda, doña Emilia Pardo Bazán, don José Navarrete y Pérez Galdós.

Los méjores dramáticos, don José Echegaray,

su hermano (don Miguel), don Eusebio Blasco; don Ricardo de la Vega, hijo de don Ventura, que era de Buenos Aires; Sellés y Cano.

Los más populares poetas líricos siguen siendo Campoamor, Nuñez de Arce, Narciso Campillo, Grilo, Velarde y Zorrilla, que vive y *canta* aún.

Entre los escritores a quienes el propio brillo como políticos oscurece y eclipsa algo el valor y la fama de escritores, figuran de los primeros Cánovas del Castillo, Castelar, los dos Silvela (Francisco y Manuel), Azcárate (don Gumersindo), Alejandro Pidal, Francisco Giner de los Ríos y don Francisco Pi y Margall.

En el clero resplandecen los jesuitas padre Miguel Mir y padre Fita; el padre Ceferino González, arzobispo de Sevilla, gran filósofo; el infatigable, eruditísimo, ameno y variado polígrafo, orador y polemista padre Miguel Sánchez; y, sobre todos, el gran poeta mosén Jacinto Verdaguer, si bien este poeta escribe en catalán y no en castellano.

Miguel del Palacio sigue siendo el más ameno de nuestros poetas jocosos; Cañete uno de nuestros mejores críticos; don Pascual Gayangos, el más erudito de nuestros sabios y orientistas. Son también excelentes arabistas don Francisco Javier Simonet, don Rodrigo Amador de los Ríos y don Francisco Fernández y González.

En suma: en España hay hoy cierto florecimiento literario, y no se escribe poco nuevo. Además, varias sociedades de bibliófilos y editores y gente curiosa hacen lindas ediciones de autores antiguos de todo género. Ya tienen ustedes que leer si quieren.» (pgs. 345-346).

1889 Angel GANIVET GARCIA. «España filosófica contemporánea». En *Obras completas*. Aguilar. Madrid, 1962 (3ª ed.). Vol. 2, pgs. 579-662. [Pgs. 630-632]. ('Este trabajo lo empezó a escribir y dio fin su autor, en Madrid, siendo estudiante'. Como en Madrid, de estudiante, sólo estuvo el curso 1888-1889, como alumno del doctorado de Letras -leyó su tesis el 28 de octubre de 1889-, atribuimos a este ensayo la fecha de 1889).

Comienza la parte de su ensayo que titula Ganivet 'La Filosofía Científica' con la siguiente caracterización, clara y concisa, de la situación de la filosofía en España:

«Los estudios filosóficos se desenvuelven en España dentro de un estrecho círculo, porque la enseñanza oficial, muy deficiente, apenas basta para despertar las aptitudes, y la iniciativa individual, que ha de hacerlo todo, carece de estímulo ante la inseguridad del porvenir que para el filósofo se ofrece.

El escaso número de filósofos que en ese círculo se agitan, vive apartado por completo de las tendencias sociales; el escepticismo que en estas predomina, no puede inspirar ninguna dirección de la ciencia filosófica en una época como la actual, en que el pensamiento realiza tan gigantescos progresos.

Esta escasa significación de la filosofía no impide, antes motiva, que existan representantes y defensores de todos sus sistemas, desde el tradicionalismo hasta la izquierda darwiniana. La lucha principal está entablada entre los dos eternos combatientes: el espiritualismo y el materialismo. Atendiendo, sin embargo, a la significación que entre nosotros ha tenido la escolástica, representante de la filosofía española en dos edades históricas, y a la que hoy tiene, desde la res-

tauración llevada a cabo por Balmes, la estudiaremos separadamente, formando después un segundo núcleo con las direcciones heterodoxas.» (Pgs. 622-623).

Afirma Ganivet que «el descubrimiento de nuestra filosofía» ha obedecido siempre a influencias exteriores, de las que no se salva tampoco Balmes, en quién personaliza, como vimos, la restauración escolástica:

«La restauración de la escolástica o, mejor dicho, del escolasticismo tomista, fué llevada a cabo en España por Balmes, cuando ya lo había hecho Roselli en Italia, Klentgen en Alemania y Chateaubriand, Bonnet y Grattry, principalmente este último, en Francia, y esta restauración es el punto de partida de esta filosofía contemporánea, puesto que con ella coincide la presentación oficial del krausismo, y tanto aquella (1846) como esta (1850) son los ejes alrededor de los cuales giran y con los cuales están enlazados todos los sistemas que posteriormente han aparecido.» (Pgs. 623-624).

Esta restauración de Balmes que, afirma Ganivet, no tiene antecedentes próximos en nuestra nación, se continuó en una doble dirección. Estas dos tendencias coinciden en el fondo y se diferencian la una de la otra en la doctrina lógica solamente. La primera dirección, el exceso tradicionalista basado en el criterio teológico, en el fideísmo, surge con Donoso Cortés en 1851, pero quedó ahogada con la declaración de la Congregación del Índice, de 11 de marzo de 1855, contraria al tradicionalismo. En la segunda dirección, sitúa Angel Ganivet, en primer lugar a Fray Zeferino:

«La segunda dirección, de las dos que arriba indicamos, y la única que hoy subsiste, llevó camino distinto: arranca, sí, de la restauración balmesiana; pero, lejos de ahondar las diferencias que había entre esta y la escolástica, las corrigió por completo, entrando de lleno en la corriente tomista, que, debilitada por sucesos históricos muy conocidos, llega hasta nuestros días. El primer nombre que debe citarse, aun rompiéndose el orden cronológico, es el del padre Ceferino González, 'por quien reverdecen hoy los laureles de Balmes', usando de la frase de un catedrático eminente.

Conocidas son sus obras: *Philosophica fundamentaria* [sic], el tratado de *Filosofía elemental*, *Los estudios sobre Santo Tomás* y los *Estudios religiosos, filosóficos, políticos y sociales*, y por último, su *Historia de la filosofía*. En todas ellas se muestra partidario, más que ningún otro, de las doctrinas de Santo Tomás; pero no partidario exagerado, hasta el punto de pretender, como Rosselli y otros, que en nuestros días prevalezcan todas sin distinción y sin que se excluyan las que se refieren a importantes puntos de las ciencias experimentales, que en nuestro tiempo han hecho tan maravillosos progresos.

Esta estrechez de criterio es causa, no solo de que a veces sea presentada la filosofía tomista con tales apariencias de vetustez que vienen en su descrédito, sino que dan origen a otro grave daño: al abandono de los estudios auxiliares de la filosofía, que se pretende encerrar dentro de moldes fijos e invariables, en aquello mismo que es continuamente progresivo, contribuyendo con tan desdichado sistema a que se ahonden cada día más las diferencias y se alarguen las distancias entre las ciencias filosóficas y las experimentales.

Conocedor de este peligro, el padre Ceferino González ha intentado en todas sus obras rejuvenecer la filosofía escolástica, armonizándola con los progresos actuales, y en este propósito debe fundarse todo juicio crítico acerca de su significación y merecimiento en el movimiento filosófico actual.» (Pgs. 630-631).

Ganivet menciona dentro de esta dirección estrictamente tomista que encabezaría Fray Zeferino, a Ortí y Lara, Pidal, Catalina, Mir, Cuevas y otros, remitiendo a la *Historia de la Filosofía* de Fray Zeferino para conocer los puntos de vista comunes a todas las escuelas cristianas (pg. 632).

1891 José DAURELLA y RULL. *Instituciones de Metafísica*. Imprenta y Librería Macional y Extranjera de los Hijos de Rodríguez, Valladolid 1891. 814 pgs.

Daurella y Rull fué Catedrático primero en Valladolid y después en Barcelona (donde fué Vicerrector), en donde ejerció una gran influencia entre políticos y diplomáticos (él mismo fué Consul de Bolivia). Sus *Instituciones* se mantienen en las coordenadas de la escuela tomista. Entre los autores recientes en los que se apoya (Pesch, Stöckl, Ortí y Lara, &c.), figura 'el Cardenal González', a quién se le cita numerosas veces, sobre todo la *Historia de la Filosofía* (a través de ella se hacen presentes en la obra Descartes, Hegel, &c.). Pero también se le cita con autores sistemáticos, al lado de Liberatore, o del Cardenal Zigliara, por ejemplo, al definir la Filosofía (pg. 12) se cita la definición de Fray Zeferino en su *Filosofía Elemental*.

1891 Juan VALERA. «Nuevas Cartas Americanas». En *Obras Completas*. Aguilar. Madrid, 1947 (2ª ed.). Tomo 3, pgs. 313-590. [Pgs. 412, 433, 454].

En 1891 Valera comienza a escribir una serie de 'cartas' mensuales a la *Revista Ilustrada* de Nueva York. En la primera de ellas, fechada en San Ildefonso, el 25 de julio de 1891, renuncia a escribir de política (por lo monótona que dice, se ha convertido la española del momento) y opta por comentar la vida literaria. Acababa de anunciarse *La Biblia y la Ciencia* y Valera, después de referirse a la aparición del tomo primero de *La literatura española en el siglo XIX* del agustino Francisco Blanco García (por la proximidad de estar escribiendo en esa ocasión desde El Escorial), informa al público neoyorquino, de forma sucinta e interesante, de la personalidad del Cardenal González. Este es el 'informe' que, para terceros, realiza el de Cabra del asturiano en 1891:

«Ya que empecé hablando de gente de Iglesia que escribe, no quiero dejar de anunciar una nueva obra del cardenal González, recientemente publicada, sin perjuicio de dar más noticia de ella en mis cartas ulteriores.

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 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 representan-

te 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.» (Pg. 412).

En la cuarta carta a la misma revista de Nueva York, de fecha 24 de octubre de 1891, informa Valera a sus lectores yanquis de la muerte del académico don Gabino Tejado, volviendo a mencionar a Fray Zeferino:

«Vino entonces, y se difundió por toda Europa, entre los católicos, la filosofía tomista, puesta en concordancia con los adelantamientos del día en las ciencias experimentales. En Alemania, en Bélgica y en Italia ha tenido y tiene Santo Tomás de Aquino brillantes discípulos, como Kleutgen, monseñor Van Weddingen, Prisco y Liberatore. En la patria del doctor eximio Suárez, y de tantos y tantos admirables escolásticos, no pudo menos de seguirse aquel movimiento. En él han descollado el padre Ceferino González, don Juan Ortí Lara y el joven don Alejandro Pidal, presidente hoy del Congreso de Diputados. Don Gabino Tejado se hizo también tomista y desplegó extraordinaria actividad en la propaganda, como polemista, como traductor de obras latinas e italianas, como editor y como librero, pues fué propietario de una excelente librería católica.» (Pgs. 433-434).

Por último, en la séptima carta a la revista de Nueva York, firmada por Valera en Madrid, a 30 de enero de 1892, informa de la aparición del tomo segundo de *La literatura española en el siglo XIX* del padre Francisco Blanco García, obra de cuyo primer tomo había tratado en la primera de esta serie de cartas, criticando los criterios adoptados por el agustino para delimitar su concepto de 'literatura', reduciéndolo de hecho a la 'literatura americana', consecuencia del cual:

«No se habla, o se habla en nota, por incidencia y muy de pasada, de no pocos autores, algunos de cuyos nombres pongo aquí desordenadamente, según acuden en tropel a mi memoria: Patricio y Gumersindo Azcárate, Segismundo Moret, Gabriel Rodríguez, Federico de Castro, los hermanos Giner de los Ríos, el padre Miguel Mir, el padre Ceferino González, Nicomedes Martín Mateos, Rodríguez Villa, Felipe Benicio Díaz, Vicente Lafuente, Ildefonso Bermejo, Miguel y Emilio Lafuente Alcántara, Felipe Picatoste, Guillén Robles, Leopoldo Eguílaz, Joaquín Costa, el conde de la Viñaza, Faustino Sanchó y Gil, Concepción Arrenal, Francisco Asenjo Barbieri, Lope Gisbert, Melitón Martín, Joaquín Maldonado y Macanaz, Joaquín Sánchez de Toca, Francisco Silvela, Eduardo Benot y Francisco García Ayuso.» (Pg. 454).

Ni que decir tiene, si los responsables de la 'Revista Ilustrada' de Nueva York llegaron a publicar este párrafo, lo preocupados que debieron quedarse los neoyorquinos por las ausencias observadas por el castigador Valera en el tomo segundo de la obra del agustino.

1892 J.M. LAGRANGE, 'Avant-Propos' del num. 1, vol. 1 de la *Revue Biblique*, 1892 (pgs. 1-16) (firmado por 'La Rédaction').

Al año siguiente de la aparición de *La Biblia y la Ciencia* comienza a publicarse en Francia la *Revue Biblique*, dirigida por Lagrange. Las primeras páginas de la revista contienen un 'Avant-Propos' en el que la Redacción justifica la oportunidad de la nueva publicación sirviéndose ampliamente de párrafos tomados de la última obra del Cardenal González. Esta especie de manifiesto fundacional ocupa 16 páginas y, de hecho, las seis últimas son continuas citas del dominico asturiano, lo que nos permite formar una idea del prestigio y máxima autoridad que en ese momento se le reconocía en la delicada 'cuestión bíblica'. El *Avant-Propos* en cuestión se propone responder a tres hipotéticas preguntas que se plantea: ¿Es bueno hablar de la Biblia en una revista?, ¿Qué temas tocará?, ¿Cuál será su espíritu?. En la respuesta a la tercera pregunta es donde se deja hablar continuamente a Fray Zeferino. Así es como se inicia la respuesta a esa tercera cuestión:

«Tout cela est de sens commun: on se demande seulement dans quel esprit seront traitées ces matières? Peut-être même veut-on savoir si la *Revue biblique* se placera, en exégèse, dans le camp conservateur ou dans le camp libéral?. Ainsi posée, la question doit demeurer sans réponse, parce que, à vrai dire, les deux écoles n'existent pas en réalité. Dans la variété des esprits, il y en a qui sont plus tenaces à conserver les idées traditionnelles, d'autres ont comme un penchant instinctif vers la nouveauté. On comprend que nous mettons hors de question ce qui regarde la

foi et les moeurs. Si on entend par conservateurs ceux qui n'abandonnent une opinion ancienne que contraints et forcés par l'évidence résultant des découvertes des autres, il faut juger les conservateurs excessifs, car ils excluent de leurs travaux, en même temps que le changement, le progrès des lumières que l'Eglise aime si ardemment. Si les libéraux ont d'avance une préférence marquée pour les opinions nouvelles, ils sont imprudents et ne compromettent pas moins la dignité de l'exégèse chrétienne. La juste mesure paraît être de chercher la vérité, et de se pronocer, après mûre réflexion, pour l'opinion la plus probable, en faisant entrer en considération, comme un élément d'une grande valeur, la tradition de l'ancienne exégèse. Encore une fois je suppose que l'autorité de l'Église n'est pas en jeu. Je réponds donc à la première question: La *Revue* sera traitée dans un esprit catholique et dans un esprit scientifique.

Je ne saurais mieux faire, pour développer cette réponse, que de reproduire ici de longues citations tirées d'un ouvrage récent du cardinal Gonzalez. L'illustre prince de l'Église, après avoir consacré sa vie aux études philosophiques et historiques, après avoir renoncé au premier siège d'Espagne pour se livrer à l'étude, vient de tourner vers les questions bibliques son esprit vigoureux et net. Il prend, pour *mots* de son livre, deux pensées, dont l'une empruntée à saint Augustin nous donne le secret de sa méthode, l'autre, tirée des Sentences de saint Thomas, répond en un mot à la question posée.

Voici ces textes et le commentaire qu'il en donne: nous traduisons littéralement, laissant la couleur espagnole, pour ne pas enlever la précision théologique de l'auteur (...)» (pgs. 10-11).

Se transcriben las dos citas de San Agustín ('Es muy posible probar que todo aquello que los sabios de este mundo han podido demostrar con verdad acerca de la naturaleza de las cosas no es contrario a nuestros libros') y de Santo Tomás ('Lícito fué a los Santos Padres, como también nos es lícito a nosotros, abrazar opiniones diferentes en las cosas no pertenecientes a la fe'), en latín y francés (Fray Zeferino las daba en latín y español) y se traducen los mencionados párrafos del cardenal español, que corresponden a textos de las páginas XV a XIX y XXII a XXVII del *Prólogo*, y de las páginas 593 y 594 del tomo II de *La Biblia y la Ciencia* (en particular la primera 'base preliminar' que había señalado Fray Zeferino como punto de partida a la discusión sobre la universalidad o no del Diluvio, referida a la necesidad de verificar la interpretación de los pasajes bíblicos sin perder nunca de vista las exigencias de la razón natural cuando éste puede recibir interpretaciones y sentidos diferentes). Tras estas largas citas doctrinales de Fray Zeferino, culmina el *Avant-Propos* de la *Revue Biblique* con estas palabras:

«Nous n'avons pas voulu interrompre par nos réflexions la suite des idées de ce remarquable prologue. Nous n'avons pas non plus à y ajouter. La programme de la *Revue* est assez étendu, son esprit assez large, pour satisfaire, nous l'espérons, tous les hommes de bonne volonté (...)

Aunque, por si no había quedado claro, los redactores de la naciente revista insertan, en un cuerpo mayor, el siguiente texto, que sirve para medir el nivel de las precauciones que debían tomarse en aquellas cuestiones polémicas, difíciles y 'peligrosas':

«Déclaration. La rédaction de la *Revue Biblique* professe une entière soumission d'esprit et de coeur à l'enseignement de la Sainte Église catholique, et aux décisions des Souverains Pontifes. Dans les questions librement discutées, elle ne prend en aucune façon la responsabilité des opinions émises par les écrivains, relativement à l'interprétation des textes, la philologie, l'archéologie, l'histoire, la topographie, les sciences, etc.» (pg. 16).

1892 Leopoldo AFABAY FERNANDEZ. *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Agustín Auriol 1892. 421 pgs.

Como nota epilodal a este libro del Catedrático Supernumerario de Metafísica de la Universidad Central se lee:

«Todas las materias que tan sucintamente han sido expuestas en las Lecciones de que consta esta obra, las encontrará el lector que sepa latín con más extensión al par que profundidad, tratadas en las *Disputationes Metaphysicae* del Rvdo. P. Francisco Suárez, y aquel que desconozca el idioma del Lacio, en la *Suma Teológica* de Santo Tomás traducida al castellano por Don Hilario Abad de Aparicio; en la *Filosofía Fundamental* de Balmes y en la del P. Fr. Zeferino González, que son las que, como mejores fuentes a que acudir para su estudio, recomienda el autor».

1893 Juan VAZQUEZ DE MELLA. «El programa tradicionalista» (Discurso pronunciado en el Congreso los días 30 y 31 de mayo de 1893). En *Discursos Parlamentarios*. Tomo 1. Madrid, 1928. Pgs. 1-40. [Pg. 38].

En las rectificaciones que hizo Vazquez de Mella a las intervenciones que se suscitaron tras su largo discurso sobre el programa tradicionalista, respondiendo al diputado Figueroa, asume el diputado de Cangas de Onís los postulados expuestos por el de Laviana en su primera obra sobre Santo Tomás:

«Su señoría dice que no conoce ningún publicista que defienda la Monarquía que yo defiendo, y no me extraña, porque cuando se habla en nombre de la ciencia, generalmente se habla en nombre de la escuela de cada uno. Claro es que entre los publicistas de la escuela de S.S. no se encuentran los defensores de la Monarquía que yo defiendo. Los hay fuera de nuestra patria; entre otros muchos, en Alemania la defiende Guillermo Cosergaten; en Bélgica, un publicista como Carlos Perin; en Austria, la defiende un escolástico tan ilustre como Costa-Rosetti; en Italia, Taparelli y Liberatore, y en España, además del P. Mendive, el ilustre P. Zeferino González, que en sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, expone un concepto de la Monarquía que no difiere en lo substancial del que yo he sostenido aquí esta tarde.» (Pgs. 37-38).

1893 Angel GANIVET GARCIA. «Epistolario. VII. 24 Julio 1893». En *Obras completas*. Aguilar. Madrid, 1962 (3ª ed.). Vol. 2, pgs. 877-887. [Pgs. 873].

«(...). Aún para el público es conveniente usar de estas estratagemas, porque produce mal efecto todo cuanto tiende a modificar su concepto formado sobre las personas. Nos parecería inconcebible que Cánovas saliera ahora pronunciando un discurso demagógico y absurdo o que Salmerón escribiese un tratado de metafísica por el estilo del padre Ceferino. En cualquier orden, las personas que tienen un carácter adquirido, y más aún las que merecen tenerlo, deben conservarlo, ocultando las pequeñas fluctuaciones diarias, que lo descompondrían.» (Pg. 873).

1894 (1926) Ad. TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae, tomus secundus, de Fide, de Deo Uno et Trino, de Deo Creante et Elevante, de Verbo Incarnato*, editio vicesima penitus recognita. Desclée. Paris, 1926. (La primera edición es de 1894)

Al tratar de los atributos divinos en general transcribe Tanquerey un largo párrafo crítico a Escoto de la *Historia de la Filosofía* (HF,2,308-309; HF,2,266-267 de la 1ª ed.) de Fray Zeferino, en el cual el dominico señala las opiniones en las que Escoto se aparta de Santo Tomás, en particular las referidas a la distinción 'formal ex natura rei' (pg. 256). (Recordemos que precisamente las críticas a Escoto de Fray Zeferino provocaron el folleto de réplica del P. Malo, que el dominico respondió en la segunda edición de su *Historia*).

Al tratar de la Trinidad se vale Tanquerey de una observación hecha por Fray Zeferino a propósito de Abelardo, en la *Historia de la Filosofía* (le cita por la primera edición) [ZG: «Abelardo empeñase en probar que los filó-

sofos gentiles, y principalmente los platónicos, conocieron y enseñaron el misterio de la Trinidad en su acepción católica (...)» (HF,2,148; HF,2,130 de la 1ª ed.), mencionando este 'error' de Abelardo a través del dominico: «(a) P. Abelardus (1142), mente subtilis, sed audax novitatum amator, juxta quem philosophi gentiles, ac praecipue Platonici propriis viribus invenerunt SS. Trinitatis mysterium quale intelligitur ab Ecclesia catholica (Theologia christiana, lib. I, cap. 5; cfr. Gonzalez, Historia de la filosofía, II, p.130)» (pg. 415). En el mismo contexto, y página, se apoya también Tanqueray en González a propósito de San Anselmo.

Cita Tanqueray (pg. 454) en una relación bibliográfica general a comienzos de su capítulo sobre 'De oficio mundi', la obra de Gonzalez, *La Biblia y la ciencia*, Madrid 1891, pero no parece haber hecho uso de ella.

1896 Juan VALERA. «Los jesuitas, de puertas adentro. O un barrido hacia afuera en la Compañía de Jesús» (Madrid, 1896). En *Obras completas*. Aguilar. Madrid, 1947 (2ª ed.). Tomo 3, pgs. 842-852. [Pg. 851].

Don Miguel Mir, que hasta 1891 había sido jesuita, publicó en 1895, de forma anónima, la obra que da título a esta crítica de Valera, libro que había de provocar amplia polémica finisecular. Valera menciona a Fray Zeferino a propósito del asombro que le produce el exceso de admiración que muestra el autor anónimo hacia el jesuita Urráburu, del que, dice Valera, 'confieso ingenuamente que ni había oído hablar'. Fray Zeferino ya había muerto, y Urráburu tenía a medio publicar las *Institutiones philosophicae* que

había iniciado en 1890. El ex-jesuita Mir ensalza al límite al jesuita Urráburu, que, ya maduro (había nacido en 1844), comienza a darse a conocer, pero que en 1895-96 es ignorado por un asombrado e irónico Valera:

«En mi sentir, pues, los capítulos de mayores culpas del libro del autor anónimo contra los jesuitas son los dos que se titulan *De ciencia y santidad, la mitad de la mitad*.

Ni en ciencia, ni en literatura, ni en artes, llegan hoy los jesuitas de España a lo que fueron en el pasado. Quedan además muy por bajo del nivel de los escritores seculares y de los escritores del clero y de los otros institutos religiosos. La fama, al menos, no hace resonar mucho sus nombres ni difunde su gloria.

En este punto, sin embargo, y si hemos de dar crédito al autor anónimo y no tildar de exageración sus alabanzas, él las prodiga de tal suerte al padre Juan José Urráburu, que le coloca muy por encima de todos los filósofos, pensadores y escritores aficionados a la filosofía que ha habido en nuestra nación en el siglo presente. No he de negar yo que sean muy estimables las obras filosóficas de Balmes, del padre Ceferino González, de don Manuel Ortiz [sic] y Lara, de Sanz del Río y de la turba de sus prosélitos; pero de ninguno de ellos se podría afirmar sin exagerada benevolencia lo que el autor anónimo afirma de la obra filosófica del padre Juan José Urráburu, declarando que es notabilísima, que hace honor a España y que debe contarse entre las mejores, si ya no es la mejor publicada en Europa, después de la restauración filosófica pregonada por León XIII. Es cierto que el autor anónimo limita luego la alabanza, considerando la obra del padre Urráburu como mera exposición de la sana filosofía

escolástica. Pero, aún así, la alabanza es muy grande si la tal exposición es completa y si es la mejor que se ha hecho en Europa, comparando bien la antigua filosofía, que expone, con todos los ulteriores sistemas, y sacándola ilesa de los ataques, y victoriosa, y colocada por cima de todos.

Fuera de los méritos de este padre Urraburu, del que confieso ingenuamente que ni había oído hablar, poco o nada hay que el autor anónimo celebre y estime en algo en el movimiento intelectual de los jesuitas.» (pgs. 850-851).

1897 Ramiro FERNANDEZ VALBUENA, *¿Cubrió el Diluvio toda la Tierra?. Cartas al P. Arintero*. Imprenta de Menor Hermanos. Toledo, 1897. 396 pgs.

El Canónigo Penitenciario de la Santa Iglesia Primada de Toledo recopiló en este libro las 21 cartas que en 1986 fué publicando en *El Correo Español* respondiendo a las críticas que Arintero había publicado en *La Ciudad de Dios* al libro del primero *Egipto y Asiria resucitados*. Frente a los partidarios de un ‘diluvio moderado’ como Arintero (que se apoya en Fray Zeferino y en Martínez-Vigil), Valbuena defiende la tesis ‘ortodoxa’ tradicional de un Diluvio total. Como el criterio de autoridad más valioso a rebatir era el del Cardenal González, las menciones al dominico asturiano son constantes. Ya en la *Censura* eclesiástica, firmada por el Dr. Miguel Berenguer a instancias del Obispo auxiliar de Toledo, se menciona el espinoso asunto de unas divergencias ‘internas’ (que hoy sueñan mucho más arcaicas que el siglo escaso

que nos separa de ellas y no porque en el seno de la Iglesia no se debatan cuestiones tan peregrinas o más, sino, quizá, porque ahora no dan tanta publicidad a este tipo de asuntos ‘peligrosos’); dice el censor Berenguer:

«Decía un día a unos sacerdotes que habían estudiado Sagrada Escritura: ‘Las opiniones que circulan en España sobre el diluvio noemítico, le hacen muy restringido en cuanto a la superficie de la tierra, de los animales y hasta del hombre, y no por los enemigos de la verdad santa, sino por escritores muy católicos y respetables y sabios Obispos’; y su admiración fué extraordinaria, la que creció leyéndoles la obra escrita por el Emmo. Sr. Cardenal González; no se atrevieron a oponerse, dada la justa reputación del sabio Cardenal, pero sí fué una sorpresa para quienes desde la niñez, en la escuela, y después en las aulas de Teología, habían aprendido lo contrario. Era necesario que una persona del saber del Sr. Penitenciario de Toledo hiciera una refutación de doctrinas, que tomaban carta de naturaleza apoyadas con la autoridad de sabios indiscutibles y creencias immaculadas, y que, sin duda, guiados por su celosa voluntad de que todos confiesen la verdad del catolicismo, interpretan la Sagrada Escritura contra la opinión tradicional, en lo que a la universalidad del diluvio se refiere» (pgs. VI-VII).

En la primera epístola de Valbuena al dominico, titulada ‘Razón de estas cartas’, se refiere a la respuesta que, en la revista agustiniana, publicó Arintero a su libro, como vindicación de Cardenal González (paradigma, como puede verse, de las opiniones ‘avanzadas’):

«Inmediatamente después del epígrafe pone Ud. un paréntesis que me anonadó y confundió, haciendo venir al suelo mis esperanzas y derribando como un huracán los palos de mi sombrero. *La universalidad del diluvio y la obra 'Egipto y Asiria resucitados'* titula Ud. sus artículos, y a continuación añade, como explicando mejor el pensamiento: (*Vindicación del Cardenal González y de otros escritores católicos*). ¿Qué es esto, me dije, como los hebreos en el desierto? ¿*Manhu*? ¿Qué significa esto? ¿Qué se propone este P. dominico con semejante manifestación? ¿Es que ya no se puede defender la doctrina de los Padres de la Iglesia, ni la de los teólogos de todos los siglos hasta el presente? ¿Es que constituye un delito impugnar al Cardenal González? ¿Es que son inatacables los que combaten la universalidad del diluvio, y hay que dejarles despacharse a su gusto? ¿*Manhu*? ¿Se pretende convertir en fetiche a una respetabilísima figura científica y que todos juremos *in verba magistri*? ¿A esto ha venido a parar la santa libertad cristiana que tienen y gozan los católicos para tratar las cuestiones libres?.

Nadie me lleva ventaja en la admiración y respeto al difunto y llorado Cardenal, como hombre de ciencia y como ejemplar sacerdote. Pero eso no puede estar reñido, ni lo está, con la divergencia de opiniones en ese y en otros puntos. Y así como él, usando de un derecho indiscutible, combatió las de otros doctores, no siempre con acierto en mi pobre opinión, del mismo modo podemos, y aún debemos, los que con las suyas no estamos conformes, combatirlas e impugnarlas, sin que esto arguya falta de consideración al eximio filósofo, que no se alteraba porque otros no admitieran sus teorías, según lo demostró bien claramente con su silencio ante

los ataques del P. Malo. Es que los *sabios saben* conceder a los demás la libertad que vindican para sí, siguiendo el ejemplo de los santos, que así lo dejaron consignado. Bástenos la autoridad de san Agustín, que preferimos por ser el autor que más veces cita el P. Zeferino cuando se trata de la interpretación de la Escritura Santa. (...). ¿Y Ud., P. Arintero, lleva a mal que haya tenido yo atrevimiento para impugnar al P. Zeferino en aquello que me parece no va acertado? Seguramente, si viviera el ilustre escritor, no habría hecho otro tanto, ni hubiera negado a mi pequeñez el derecho de juzgarle y aun de combatirlo, como lo dejó consignado cuando escribía: 'Y no es que pretenda imponer a nadie esta filosofía (la tomista) en todas sus partes, *ni mucho menos mis opiniones*... Sobre estas materias y sobre estos problemas, que no se hallan en relación inmediata y directa con la revelación, la Iglesia deja el campo libre a la especulación filosófica, y no seré yo quien ponga límites a esta libertad, corroborada con el ejemplo y las palabras de santo Tomás y de san Agustín' (*Estudios sobre la filosofía de santo Tomás*, por el muy Revdo.P.Fr.Zeferino González; Manila, 1864. Introducción, pág. XXII). En su obra última *La Biblia y la ciencia*, repite a cada página estas ideas.

Si hubiera yo faltado en algo a los respetos y miramientos debidos al príncipe de la Iglesia o al sabio español, estaría muy en su lugar la vindicación que usted se propuso; pero cuando ni una sola palabra mía ha podido citar Ud., que redundara en desdoro del Cardenal ni de otros escritores católicos, como usted dice, esa vindicación rebaja al nivel de una cuestión personal, lo que nada tiene de tal, siendo como es exclusivamente exegética y científica; así se desfigura por completo y esa

desviación le hace caminar a Ud. por vías poco convenientes y a mi escribir estas cartas, que en otro caso no habría escrito. Por lo demás, que en nada falté yo al Emmo. Cardenal González, ni tampoco a otros escritores católicos, lo confiesa el ilustre dominico español P. Lastras (...).

Dije en *Egipto y Asiria*, lo que me parecían las razones y aun el modo de discurrir de los que impugnan la universalidad del diluvio, y ya se ve que habiéndolos entre nosotros tan ilustres como el P. Zeferino, el P. Vigil y Ud. mismo, no había de citar y combatir a los franceses, ingleses, alemanes o italianos, poco conocidos de la mayoría de los lectores españoles; y como entre los nuestros supongo que no se ofenderá Ud. si coloco en primera línea al Cardenal González, a éste principalmente se dirigen mis ataques, aunque siempre dentro del respeto debido a sus méritos literarios y a su elevada jerarquía» (pgs. 5-12).

La carta tercera se titula 'Estado de la cuestión'. En ella se relaciona a Fray Zeferino con una 'invasión de criticismo germánico'. Dice Valbuena (entre otras menciones, pgs. 38, 41, 45, que no citamos) en esta carta:

«Entre las muchas cartas de felicitación que recibí con motivo de la publicación de aquel libro, la mayoría alaba sobre todas las otras la parte consagrada a impugnar la universalidad del diluvio, ponderando la conveniencia y necesidad de poner un dique, me dice una, a la invasión del criticismo germánico en nuestras escuelas de Teología. 'Estaba escandalizado, me escribe uno de los primeros letrados de Castilla la Vieja, que antes de la del Derecho había cursado la ciencia de Dios, de ver cómo corrían y circulaban sin

obstáculo alguno las afirmaciones de los PP. Zeferino y Vigil, relativas al diluvio. Por eso la obra de Ud., que los refuta con claridad y precisión, es de una oportunidad excepcional'» (pg. 32)

«Por lo demás, entiendo que está muy equivocado el P. Zeferino al asegurar que es más probable la teoría de la no universalidad geográfica del diluvio en el terreno de la exégesis; pues precisamente en ese mismo terreno es donde más confía -y con razón- el abate Motais, dada la limitación puesta al texto del Génesis por los partidarios de la no universalidad geográfica, como el mismo Cardenal, el señor Obispo de Oviedo [Martínez-Vigil] y usted [Arintero]» (pg. 42)

En la cuarta carta se aborda la cuestión de 'El Criterio' que se debe seguir, según Valbuena, a la hora de optar entre diversas opiniones. Desde dentro (digamos, aceptando la verdad bíblica) la postura de Valbuena es más coherente que la de sus adversarios: el exégeta no debe precipitarse a interpretar la Biblia cuando no hace falta, si es que se acepta lo que vale la Escritura Santa, y debe entender en un pasaje cualquiera de la Biblia el sentido obvio y literal del mismo. Cita Valbuena como apoyo a su tesis tradicional a San Agustín y León XIII y 'denuncia' a los tres defensores del diluvio restringido:

«Para terminar esta carta, conviene dejar asentado también el criterio que debe seguir el escritor católico en lo que se refiere a la autoridad de los santos Padres en materias que no pertenecen a la fe divina, como la universalidad del diluvio. A este propósito escribe el eminentísimo González: 'Resulta de lo dicho que la uniformidad más o menos completa

de los Padres y doctores eclesiásticos al interpretar o entender la narración bíblica del diluvio en el sentido de la universalidad geográfica de éste, o sea en el sentido de la teoría universalista, no impide ni coarta la libertad de movimiento, que justamente puede reivindicar y reivindicar el escritor cristiano al discutir este problema'. Y un poco más adelante, expresando con mayor claridad su pensamiento, añade: 'Sí, la fuerza o valor del argumento tradicional que los partidarios de la universalidad absoluta del diluvio suelen alegar en favor de su teoría, *carece de importancia real*' (*La Biblia y la ciencia*, tomo II, páginas 606 y 609). El Ilmo. Vigil añade: 'En la suposición, perfectamente aceptable por hoy, de que la unanimidad moral que se advierte en los antiguos expositores, no obedece tanto a las exigencias del dogma y de la moral, ni aun a las de un hecho histórico ligado íntimamente a esas verdades en su interpretación literal y obvia..., nos creemos dispensados de hacernos cargo del argumento que pudiera aducirse de ese casi unánime consentimiento, especialmente en lo que atañe a la universalidad absoluta del diluvio, es decir, no ya a la geográfica y zoológica' (*La creación, la redención y la Iglesia*, tomo I, pág. 440). Y Vd., por su parte, sacando de quicio la cuestión como acostumbra (...). Si, pues, debe preferirse la tradición y autoridad de la Iglesia a la de los mayores Padres y de mayor reputación en el terreno exegético o teológico, según la regla segurísima y clarísima de santo Tomás de Aquino, ¿con cuánto mayor motivo deberemos preferirla a la de un autor moderno, sea quien fuere, o a la de muchos, por científicos que los supongamos?» (pgs. 63-69).

La quinta carta de Valbuena a Arintero trata de la 'Aplicación del criterio'. Transcribe un párrafo de Fray Zeferino para poder argumentar *ad hominem* la 'incoherencia' de los 'restringidos' y censura sin reparos la actitud del cardenal dominico:

«Hay intérpretes que pretenden ver en la relación mosaica, una especie de *diario* que llevara Noé a la manera de los apuntes de los turistas y exploradores de regiones desconocidas (...). ¿Y qué es lo que allí se dice? ¿Cuál es el sentido obvio y literal del texto genesiaco?. 'Ciertamente que si hubiéramos de atenernos al sentido literal del texto bíblico referente al diluvio, a la significación obvia e inmediata de las palabras que emplea en su narración el autor del Génesis, sería preciso aceptar la teoría universalista en todo su rigor; porque en este concepto, y desde este punto de vista, es incuestionable la universalidad absoluta del diluvio de Noé. Borrará o exterminará -dice Dios en el texto- al hombre por mí creado; lo borraré de la superficie de la tierra, desde el hombre hasta los animales, desde el reptil hasta las aves del cielo. Llegado es el fin de toda la carne *-universae carnis-* en mi presencia. Y pereció toda carne *-omnis caro-* que se movía en la tierra, aves, animales, bestias, los reptiles todos con todos los hombres. Si al propio tiempo fijamos la consideración en las palabras referentes a las causas, modo y condiciones del diluvio, vemos que sus aguas lo inundaron y llenaron todo sobre la superficie de la tierra, hasta el punto de quedar cubiertos y sumergidos por ellas los montes todos, sin excluir los más altos del universo. Todo esto es cierto, y no hay para qué negarlo'. Así se expresa, confesando la verdad con entera llaneza, el P. Zeferino (*La Biblia y la ciencia*,

tomo II, páginas 611 y 612), aunque después quiera desvirtuar lo que dice el texto en su sentido literal; en ello me ocuparé más adelante.» (pgs. 72-74)

«Convenimos, por consiguiente, en que los antiguos expositores, los Padres, escolásticos y exégetas modernos hasta este siglo han expuesto el texto sagrado en sentido obvio y literal, y han entendido que el diluvio fué absolutamente universal en el orden geográfico y mató a todos los hombres y animales terrestres que no estaban en el arca. Ni parezca pesado el insistir en este punto capitalísimo, porque no falta quien apenas si le da importancia en la cuestión que ahora ventilamos; (...) ‘Luego aun en el caso -más o menos hipotético- de que existiera realmente unanimidad de consentimiento en los Padres de la Iglesia al exponer el texto bíblico referente al diluvio de Noé, no por eso sería lícito deducir de semejante unanimidad argumento cierto en favor de la teoría universalista’ (*La Biblia y la Ciencia*, tomo II, páginas 605 y 610). Estas frases del Cardenal González, como otras semejantes que se leen en todos los particularistas, prueban bien a las claras que estos señores consideran como cosa baladi, tanto el sentido obvio y literal del Génesis, cuanto la interpretación unánime de los expositores antiguos y modernos (...)» (pgs. 80-82)

Se cita, de modo un tanto repetitivo, un nuevo párrafo de Fray Zeferino en la carta 6, ‘Excepciones’ (pg. 90), y en la octava, ‘La población de la tierra al tiempo del diluvio’ se nos aparece este curioso silogismo que nos permite vislumbrar la maquinaria cerebral de Valbuena:

«Si las ciencias humanas tuvieran *algo cierto* que oponer a la universalidad del diluvio, lo sabrían los PP. Zeferino, Vigil y Arintero, con los demás sabios que la impugnan; es así que los citados Padres y los otros sabios impugnadores de aquella universalidad *nada* ponen de cierto contra ella; luego *nada* hay en las ciencias que nos obligue a desecharla» (pg. 127)

El Penitenciario de Toledo la emprende con el análisis de la población de la Tierra citando de nuevo al Cardenal impugnado:

«¿Y cuál era la población de la tierra en tiempo de Noé? ¿Cuánta la superficie terrestre ocupada por el hombre de entonces?. He aquí como se explica el P. Zeferino: ‘Porque desde el momento en que se admite que la inundación diluvial se verificó *solamente en las comarcas y regiones habitadas por el hombre a la sazón*, basta una lluvia más o menos extraordinaria y providencial, determinada por causas naturales, junto con una invasión seguida de una retirada de las aguas del mar con respecto a determinadas de los continentes para darse razón y cuenta de la probabilidad y hasta facilidad relativa con que pudo realizarse la destrucción o exterminio de la humanidad en y con el diluvio de Noé... Con la coincidencia o coexistencia de esas emersiones e inmersiones combinadas con una lluvia torrencial por espacio de muchos días seguidos *en la región ocupada entonces por el género humano*, se concibe perfectamente la universalidad antropológica del diluvio bíblico sin salir del orden natural, por lo que toca al hecho en sí mismo, y a sus efectos inmediatos’ (*La Biblia y la ciencia*, tomo II, pág. 644)» (pgs. 130-131)

Los argumentos contra los intentos acomodaticios entre los resultados de la ciencia y la Biblia ensayados por Fray Zeferino con su 'diluvio antropológico' que esgrime Valbuena van en la línea de afirmar una población antdiluviana en la tierra mucho mayor que la actual, a partir de unos razonamientos que da vergüenza reproducir (pero que sirven para medir la diferencia de nivel en el que se movían los dominicos impugnados por el clérigo):

«En la hoja de un calendario americano que publica la Redacción del *Mensajero del Corazón de Jesús*, dirigido por los Padres de la Compañía, correspondiente al 11 de Junio de este mismo año (1896), se lee lo que expongo a la consideración de usted, y es como sigue: '¿Cuántos antepasados hemos necesitado cada uno de nosotros para venir a este mundo? En primer lugar necesitamos padre y madre, son dos; los padres de nuestros padres son cuatro más; nuestros bisabuelos son ocho más, y los padres de nuestros abuelos son dieciseis. Si nos remontamos solamente hasta la venida de Jesucristo -56 generaciones- veríamos que para que cada uno de nosotros haya nacido, han debido nacer antes 139.236.017.478.534.866 personas'. Haga Ud. la aplicación a los tiempos antdiluvianos, ya que entre Adán y Noé pasaron más años que entre Jesucristo y nosotros, y le resultará para aquel patriarca o para cualquiera de sus hijos esa enorme cifra de ascendientes, que vivirían en su mayor parte y darían de población terráquea un número incomparablemente mayor que el que compone la actual, esparcida por todos los ámbitos de la tierra.» (pgs. 136-137).

El falaz cálculo de calendario asumido por los

jesuitas (por cierto mal hecho, pues el sumatorio de 2^1 hasta 2^{56} no es $139 E+15$ sino $144 E+15$) y repetido por Valbuena introduce un tipo de argumentación que nos parece, internamente, difícil de armonizar con la idea de unos primeros padres origen de la humanidad. En unos años en los que los estudios estadísticos y sociológicos sobre la población se estaban desarrollando poderosamente, el canónigo penitenciario, empeñado en desmentir la tesis de la escasa *cantidad humana* barrida por un diluvio parcial defendida por Fray Zeferino a base de imaginar un planeta superpoblado, se lanza a cálculos 'más científicos', publicados, recordemos, hace menos de cien años (y con censura eclesiástica):

«Más dejando a un lado los cálculos del *Mensajero*, haremos otros que nos llevan a idéntico resultado. El número de habitantes del globo no llega hoy a 2.000 millones, pues lo que más extienden la mano solamente cuentan 1,500 millones, otros 1.400, otros 1.300, 1.200 y hasta 1.000 millones los que menos, suponiendo el aumento anual en $1/200$, $1/250$ o $1/300$. Comparando estas cifras con las antdiluvianas, y teniendo en cuenta que la vida media de hoy no llega a cincuenta años, mientras que los antdiluvianos vivían más de novecientos, según consta del Génesis, confirmado en esta parte, como en lo relativo a la universalidad del diluvio, por las tradiciones de los pueblos; si aumentamos el crecimiento de la población en proporción de los años de vida y ponemos dicho aumento en $9/200$, hallaremos en los tiempos de Noé una población enormemente mayor que la de nuestros días, y veremos que no soñaba el P. Petau cuando en su célebre obra *De doctrina temporum*, calcula que a los 285 años después del diluvio podía haber una población

de 545.659.813.888 hombres, procedentes de uno solo de los hijos de Noe; suponiendo que comenzaran a tener hijos a los diecisiete años y dando ocho a cada uno, lo que no es exagerado, y bien pudiera compensarse el exceso de unos con la escasez de otros (Libro IX, cap. XIV; Amberes, 1703).» (pgs. 137-138)

Las cartas 9 a 11 de Valbuena están dedicadas a exponer 'La teoría del Padre Arintero'. Las citas de textos de *La Biblia y la Ciencia* de Fray Zeferino son constantes, bien para argumentar ad hominem contra Arintero, bien para criticar posturas de los dominicos (pgs. 152-156, 160, 170, 172, 176-180, 185, 187-189, 197). En particular busca Valbuena las incoherencias en que incurrirían los partidarios del diluvio moderado, que por negar un milagro se veían obligados, por no negar el todo, a afirmar otros:

«Afirmar, como lo hacen el Cardenal González y Ud., que la Providencia dirigiría el agua de manera que perecieran los hombres y no los brutos, es acudir al detestado milagro, pues esa Providencia no puede comprenderse de otro modo (Artículo XV del *Diluvio* y la obra 'Egipto'. Aquí vuelve el P. Arintero a agarrarse a la Providencia para matar al hombre y perdonar al bruto, diciendo: 'Que el hombre se pudo refugiar también donde se refugiaron los animales, es prescindir de la providencia, que había decretado el total exterminio de los hombres'. ¡Vamos! Era la Providencia una especie de pastor, que con una mano empujaba a los brutos a las cumbres, diciéndoles ¡arriba!, y con la otra detenía a los hombres, gritándoles: ¡abajo!. Le sucede al Padre con el milagro lo que a Ovidio con los versos: cuanto más huye de

él, más se enfrasca en él sin darse cuenta).» (pgs. 172-173).

De esta forma contraargumenta Valbuena valiéndose de las dificultades que había reconocido el propio Fray Zeferino, a quién cita en abundancia:

«No hay escape, Padre mío; o no perecieron todos los hombres en la teoría de usted, o perecieron con ellos todos los animales; o se viene Ud. conmigo a defender la tradición, o se va con el abate Motais a defender la raza de Caín. Se halla usted en una posición falsa, en la que no puede sostenerse sin un milagro... de equilibrio.

Harto más racional está el Cardenal González, que se propone así la dificultad: 'Es cosa sabida que el diluvio de Noé debió verificarse durante el período cuaternario, según opinión generalizada entre los escritores ortodoxos y heterodoxos que hablaron de la materia. Y si el hombre durante el citado período cuaternario ocupaba ya casi todas las regiones y partes de la tierra, como afirma Quatrefages, resulta evidente que el diluvio de Noé no pudo hacer perecer a todos los hombres, sino a condición de inundar y sumergir casi toda la tierra, y por consiguiente, nos encontramos enfrente de las grandes dificultades y objeciones contra la teoría universalista y en favor de la restringida. Confesamos y reconocemos de nuevo que la objeción es grave y de solución harto difícil' (*La Biblia y la ciencia*, tomo II, páginas 651-52). Pone a continuación lo que responde a ella Juan de Estiene y lo rechaza con razón sobrada, porque los trastornos que supone este escritor haber concluido con las razas anteriores a Noé, sobre ser harto problemáticos, no habían de abrazar tanta extensión ni ser

tan intensos que no perdonaran la vida a un solo hombre. 'Por numerosos y profundos que hayan sido esos trastornos físico-geográficos -escribe el Cardenal-, natural es suponer que algunos individuos saldrían de ellos con vida, tanto más, cuanto que nada prueba que hayan sido simultáneos en nuestro globo' (página 655).

De buen grado suscribo esas frases del sabio Purpurado; mas no así las en que propone la solución que él da en la forma siguiente: 'Hoy por hoy nos parece más en armonía con las indicaciones y descubrimientos de la ciencia, a la vez que con las exigencias de la exégesis bíblica, suponer y admitir que los restos y manifestaciones de la industria humana descubiertos en la mayor parte de las regiones de nuestro globo, sin excluir las apartadas de la que ocupaba la familia de Noé, pertenecen a los hombres posteriores al diluvio bíblico; lo cual vale tanto como decir que el diluvio de Noé tuvo lugar en los comienzos, o sea durante las formaciones primeras del periodo cuaternario' (*ibidem*, página 655).

Aquí se ve una de esas sugerencias que subyugan al hombre cuando se halla resuelto a la defensa de una idea preconcebida. La ciencia, en su estado actual, rechaza en absoluto esa solución del Cardenal González, puesto que coloca el diluvio bíblico, no al principio, sino al fin del periodo cuaternario, siendo en consecuencia enteramente gratuita la respuesta del Padre Zeferino a la dificultad arriba expuesta. Ni lo es menos la supuesta exigencia de la exégesis bíblica, porque tal exigencia solamente se halla en la hipótesis de los particularistas, e invocarla para resolver una dificultad que favorece tanto la universalidad absoluta del diluvio, huele que trasciende a petición de principio. El mismo

Cardenal había dicho lo contrario en las páginas 640 y 41 al refutar la teoría del abate Lambert, que quiso explicar el fenómeno del diluvio por medio de lluvias sucesivas.

Si, pues, los restos humanos y de la industria humana se hallan esparcidos por todas las regiones de este planeta que habitamos, y por añadidura estos restos y estas muestras del humano entendimiento son anteriores al diluvio de Noé, resulta que el hombre antediluviano se hallaba extendido por toda la tierra; pero si el hombre, al ocurrir el diluvio, ocupaba toda la tierra, las aguas debieron ocuparla también para destruirle, y esto hasta una altura tal en que ni él ni los brutos pudieran vivir. Si se admite así, como es lógico y reconoce el Cardenal González, estamos en pleno absolutismo, del cual nadie se escapa, ni hombre ni animal. Pero si alguien, como Ud., Padre Arintero, pretende dejar espacio suficiente de tierras no inundadas o de montañas no sumergidas que puedan dar abrigo a los animales, hay que admitir allí por necesidad al hombre que se salva de las dificultades y provee a la necesidad de la conservación bastante mejor que el bruto.

Elija usted. De cualquier modo que lo haga, resultará siempre que su teoría, sobre carecer de fundamento científico, encierra las mismas dificultades que la del diluvio absolutamente universal, sin ninguna de sus ventajas.» (pgs. 176-181).

Siempre dando vueltas al diluvio, Valbuena encuentra nuevos puntos débiles en los planteamientos del Cardenal González, haciendo mención de testimonios de coetaneos al dominico que son de gran interés:

«Volviendo, pues, a nuestro propósito, debo añadir a lo escrito en la carta anterior y probado y confirmado con la autoridad, para todos tan respetable como para Ud. ineludible, del Cardenal González, que el sistema que Ud. sigue, no solamente es inútil para lo que Ud. pretende, y pretenden con Ud. todos los particularistas, sino que además es imposible atendiendo a las leyes que rigen el equilibrio de los líquidos.

Supone Ud. que el agua diluvial no se elevó más de 1.000 metros sobre el nivel del mar por punto general, aunque en algunas partes de Europa alcanzara la altura de 1.500 y en otras de Asia hasta 3.500, sin contar la América, en que la lleva usted hasta 4.000 en ciertos puntos. Dígole que esto es imposible con imposibilidad física, sin acudir al milagro, que Ud. desde luego no puede admitir con este fin de sostener las aguas como un péndulo para que no se desbordaran, según las exigencias de su naturaleza líquida. El agua que se elevara 1.500 metros sobre Sierra Nevada, o Sierra Morena, tenía que elevarse a igual altura en toda Andalucía, Murcia y Castilla la Nueva con Extremadura, hasta otros 1.500 sobre las peñas de Guadarrama y las sierras que separan a Valencia y Aragón de Castilla la Nueva; de tal suerte que no se lograría hacerlas subir a aquella elevación sino a condición de que fueran ocupando el mismo nivel en las regiones limítrofes.

Esto lo sabe cualquiera, aunque no haya abierto en su vida un tratado de Física elemental, y es muy extraño que usted no lo tuviera presente al hacer aquella separación de los 1.000 y 4.000 metros, cuando nos habla de la formación del *loess* y de las condiciones que exige este depósito. No es menos significativo el silencio del P. Zeferino en materia tan importante, como si desconociera la ley de

la difusión de los líquidos. Pero no, no es que la ignorara, toda vez que emplea el argumento que aquí nos ocupa contra algunas teorías que él combate con razón (*La Biblia y la ciencia*, tomo II, página 617), por ser opuestas a esta ley de hidrodinámica. ¿Qué significa este proceder? ¿Es que una ley física es aplicable en unos casos y no en todos los idénticos? Me consta por relación de testigos que aún viven y darán de ello testimonio, si es preciso, que en más de una ocasión, cuando el eminentísimo González estaba trazando el plan de *La Biblia y la ciencia*, algunos años antes de publicarla, habló del diluvio con personas competentes, que le hicieron varias observaciones acerca de su modo de pensar, y particularmente le expusieron el argumento contra la restricción que yo pongo aquí, sin que jamás diera solución satisfactoria.

Llegó el momento de dar a la estampa el libro, y su sabio autor *silet* en punto tan capital. ¿Qué significa esto, repito? ¿Por qué no hizo con este argumento lo que hemos visto en la carta anterior que había hecho con los restos del hombre y de su industria, encontrados en todos los países de nuestro esferoide? ¿Es que acaso no encontraba una solución, siquiera fuese tan poco científica como atribuir a los descendientes de Noé lo que los sabios a una confiesan ser de los hombres antidiluvianos? ¿Por qué, al menos, no lo expuso, aunque lo dejara sin resolver?.

Y no es que yo no reconozca en el eminentísimo González, como en todo escritor, el derecho de publicar y decir lo que mejor le parezca para sus fines, ¿cómo no lo he de reconocer?; sino que tratándose de una cuestión determinada, y pretendiendo darla solución en cierto sentido, procede deshacer las dificultades que se presenten o puedan presentarse contra la sentencia adoptada. Así

lo hace santo Tomás, así lo hacían los escolásticos, y los modernos escritores no siguen distinto camino, aunque hayan abandonado el método escolástico. El mismo Cardenal, que se propone otras dificultades, ¿por qué no se hace cargo de ésta, que es tan importante? ¿Por qué el Sr. Vigil y usted imitan la conducta del difunto Arzobispo de Toledo, como si no se hubieran hecho cargo de la materia?.» (pgs. 185-190).

Otras tres cartas de Valbuena, la 12, 13 y 14, llevan un mismo título, 'El Milagro' (las referencias directas al Cardenal González en las pgs 202, 203, 210, 225, 251, 252), y en ellas se trata de los milagros que se habrían producido paralelos al diluvio:

«Estas afirmaciones hechas por mí en *Egipto y Asiria resucitados*, y confirmadas con unas frases del Emmo. González, se le han indigestado a Ud.; y lo siento, porque la cosa no era para tanto, y creo que el sabio Cardenal está harto explícito y claro en las palabras copiadas por usted en el art. IX, que dicen así: 'En el diluvio de Noé hubo *seguramente* (lo subrayado se halla así en el texto del P. Arinterro) una parte milagrosa y sobrenatural, como es, *por lo menos*, la profecía, el anuncio y comunicación que del gran cataclismo y de su objeto hizo Dios a Noé; pero no será conforme a las exigencias de la razón, de la ciencia y de la prudente exégesis bíblica añadir y multiplicar milagros *innecesariamente* para dar cuenta del fenómeno y sus efectos'. 'Gran diferencia hay, añade usted a estas palabras del Cardenal, entre no querer admitir sino *la menor cantidad posible*, *la profecía sola* y reconocer que hubo seguramente los milagros sobredichos. (¿*Cuáles, Padre mío, si hasta entonces no*

*había hablado el P. Zeferino más que de la profecía, el anuncio y comunicación? ¿O son estos tres milagros distintos?); esos por lo menos; que por lo más, según se desprende del contexto, tienen que ser todos los necesarios' (González, *La Biblia y la ciencia*, tomo II, pág. 632; Arinterro, *El diluvio universal*, art. IX).*

Dejo al criterio del lector que deduzca por sí mismo de las frases transcritas, si entendí bien o mal el sentido del Cardenal, pues no es cosa de insistir en semejante nimiedad (...).

Los defensores todos de un diluvio más o menos restringido, caen, al tratar de la intervención milagrosa en el mismo, en el vicio general de que adolecen casi todos los argumentos que emplean para la comprobación de su tesis: en la petición de principio. Afirman primero que el diluvio fué un efecto natural; y como consecuencia deducen que no se debe admitir en él la acción sobrenatural del milagro; acción, dicen, que debe economizarse todo lo que se pueda, porque no conviene multiplicar los milagros sin necesidad (González y Arinterro, lugares citados).» (pgs. 202-204 y 210).

«(...) aunque no tan exagerado como Ud., también el Cardenal González multiplica a su talante los milagros que supone necesarios en un diluvio absolutamente universal, pidiendo explicación satisfactoria en el orden puramente natural de todas y cada una de las circunstancias que concurrieron en el diluvio, tal como lo refiere Moisés. Olvidóse, cuando aquellas páginas escribía el sabio Cardenal, del principio sentado por San Agustín, que dice 'En las cosas milagrosas toda la razón del hecho es el poder del que lo hace' (...)

¿Cómo, pues, el P. Zeferino exige a cada paso que se expliquen satisfactoria y naturalmente las circunstancias más salientes del diluvio? (compárese lo que escribe en la pág. 597 del tomo II de *La Biblia y la ciencia*, con lo que dice en la 615, 617, 619, 623, 624, etc., etc., y se verá la razón de lo que decimos en el texto).» (pgs. 251-252).

La carta XV de Valbuena trata de 'La Ciencia'. Tras recordar la clásica definición escolástica de ciencia como 'el conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas adquirido por la luz natural de la razón', se queja de lo que se entiende ahora por ciencia y arremete, una vez más, contra Fray Zeferino:

«Hoy no sucede así; el nombre de ciencia está limitado a los conocimientos adquiridos por el método experimental. No importaría mucho esta nueva idea de la ciencia, si realmente se cuidase el mundo moderno de que solamente se aplicara semejante denominación a aquellos descubrimientos que han pasado en autoridad de cosa juzgada, por haber llegado a tal grado de certeza que excluye toda duda racional. Mas, por desgracia, ocurre todo lo contrario. Tomando pretexto de la ciencia se acumulan todos los días dificultades y más dificultades, contra verdades de otro orden, que no por estar en una esfera superior a la puramente científica, dejan de serlo y de hallarse suficientísimamente demostradas. 'La ciencia que alegar suele objeciones e incompatibilidades con la Biblia y la revelación, escribe con mucho acierto el Cardenal González, es la ciencia incompleta y superficial, la ciencia que confunde e identifica la tesis demostrada con la hipótesis más o menos probable; la que identifica

lo cierto con lo dudoso, lo verdadero con lo nuevo, lo exacto con lo deslumbrador; la que desconoce, en una palabra, las condiciones legítimas y el límite real de la ciencia, y en su virtud comete frecuentes extralimitaciones con respecto a la esfera propiamente científica' (*La Biblia y la ciencia*, tomo I, pág. 232). Mucho me temo que el sabio Purpurado español no haya hecho en parte su retrato, cuando con tanto brío redactaba esas hermosas frases. Porque las palabras del P. Zeferino contienen una verdad demasiado grande, por desgracia, en nuestro siglo, (...)» (pgs. 257-259).

En la carta 18 continúa Valbuena el asunto de la anterior, 'Cómo cupieron los animales en el arca'. De nuevo se refiere al Cardenal González:

«No contento Ud. con la multiplicación de especies de toda clase de animales para hacer imposible su morada en el arca de Noé, todavía los vuelve a multiplicar, haciéndoles reproducirse allí mismo en presencia del patriarca y sus hijos, que necesitarían cuidar de la nueva prole. Y con Ud. hacen esta nueva multiplicación los PP. Zeferino y Vigil. Este es uno de los puntos que me han causado mayor extrañeza y que me ha probado una vez más lo que puede, en hombres tan doctos, el prejuicio de una idea. Escribió el Emmo. González: 'Encerrados durante un año machos y hembras de cada especie, estos animales debían reproducirse y pulular en el arca. La proliferación de gran número de esas especies se repite muchas veces cada año. ¿Dónde hallar el sitio necesario para el aumento de población animal en una embarcación que estaba ya completamente llena?' (*La Biblia y la ciencia*, tomo II, páginas 627-28. Aunque

estas palabras las toma el sabio Cardenal de Juan de Estienne, las aprueba y hace suyas). El P. Vigil escribe a su vez: 'No hablemos... de su multiplicación o reproducción durante el año de encierro en el arca'. Usted, por su parte, después de copiar al Cardenal González, cuando dice que 'no se había tenido en cuenta la fecundidad grande de algunos animales, y las consiguientes dificultades para proporcionar hospedaje y facilitar alimento a la nueva prole', añade: 'Que es imposible que en el arca cupieran las especies conocidas; pues con suma dificultad... se logró hacer caber sólo a menos de la mitad, y esto sin contar las crías'.

Estas crías me hacen mucha gracia, porque prueban la cariñosa solicitud con que Uds. miran a los animales del arca, cuya 'higiene y falta de ventilación necesaria para vivir allí un año' echa usted de menos en el pasaje indicado (...)

La polémica sigue por caminos inverosímiles, a la hora de interpretar el texto bíblico en el empeño por calcular los inquilinos del arca: Arintero había dado más importancia al cap. 7, versículos 2 y 3 (donde se habla de siete parejas en los animales limpios y dos en los inmundos, de donde deduce que, habiendo 11.000 especies de aves y debiendo entrar en el arca siete de cada especie, habrían de ir 77.000 aves), Valbuena se fija en el cap. 6, versículos 19 y 20 (de donde deduce una sola pareja por especie); el mismo tamaño del arca; o si el agua del diluvio fué dulce o salada, asunto en el que está implicado Fray Zeferino:

«Muy parecida a esa de Ud. es la dificultad que promueven los PP. Zeferino y Vigil, diciendo el primero: 'Los partidarios de esta teoría (*universalista*) suponen y admiten generalmente que las aguas que inundaron y sumergieron toda la tierra procedían, parte de la lluvia torrencial, y parte del desbordamiento e invasión de los mares sobre la tierra, resultando de aquí naturalmente una mezcla de aguas dulces y saladas, impropias para la conservación de la vida de la mayor parte de esos animales, más o menos propiamente acuáticos' (*La Biblia y la ciencia*, tomo II, pág. 625). (...). Para deshacer esos escrúpulos científicos que tanto atormentan las conciencias de Uds., bástame abrir un libro que Ud. conoce bien y copiar. Dice así: 'No sólo no existe en realidad esa distinción perfecta de faunas, sino que la confusión en ellas producida por el diluvio, es tan notable, y salta tanto a la vista, que tiene en gran manera preocupados a los más ilustres partidarios del centro único de creación o de aparición de cada especie...' (*Claus, Elements de Zoologie*, pg. 239)» (pgs. 329-330).

Nuevo objeto de polémica a propósito del 'diluvio noemítico', en este interesante y sorprendente periodo, en cuanto mito, consistente en su racionalización, fase previa a su disolución y conversión en reliquia historiográfica, lo constituyen las pesquisas tendentes a determinar la cantidad de agua que debió intervenir en aquel suceso para justificar el relato bíblico. Valbuena aborda la cuestión reproduciendo los cálculos del Cardenal González:

«Entre las mayores dificultades que para usted tiene un diluvio absolutamente universal, está la enorme cantidad de agua que se nece-

sitaría para anegar toda la tierra hasta 15 codos más arriba de los más altos picos de las montañas. Y calculando la masa de líquido necesaria para cubrir toda la superficie del globo, dicen:

‘Supone y admite la teoría universalista, que toda la superficie de nuestro globo quedó cubierta de agua, incluyendo los montes más elevados. Esto vale tanto como decir que la capa de agua que durante el diluvio cubrió la tierra toda, debió tener cerca de nueve kilómetros de espesor. Toda vez que la cima del monte Gadriskankar mide una altura de 8.800 metros sobre el nivel del mar. Veamos ahora la cantidad de agua que se necesita para inundar la tierra en las condiciones indicadas. Toda vez que el semidiámetro de la tierra es de 6.371 kilómetros, resulta que a la superficie de la misma corresponden más de 510 millones de kilómetros cuadrados. Si colocamos ahora sobre esa superficie una capa de agua de nueve kilómetros de espesor, resultará que la masa o cantidad de agua que se necesita para cubrir toda la tierra hasta la altura expresada, se eleva, en números redondos, a 4.597 millones de kilómetros cúbicos’ (GONZALEZ, *La Biblia y la ciencia*, tomo II, pág. 615).

Después de estos cálculos, continúa el autor de ellos diciendo que el doble de la cantidad de agua de las lluvias más torrenciales, continuadas por espacio de cuarenta días, daría solamente una cantidad de agua de 800 metros sobre toda la superficie del globo; que de dónde vino tanta agua; y que no resuelve la dificultad el agua de los mares, a no ser que acudamos al milagro.» (Pgs. 335-337).

Valbuena cita otros textos de Vigil y de Arintero en un sentido similar y les responde haciendo suyas unas palabras del P. Secchi

en este sentido que dan un aspecto sorprendente a la discusión: ‘¿Hay aguas suficientes para cubrir la tierra? Evidentemente. ¿Dónde están? No lo sabemos, ni nos hace falta, para deshacer los castillos fundados sobre ellas’. Para ridiculizar los ‘cálculos acuáticos’ se extiende dos páginas en recordar el cuento de la lechera, a la que, por cierto, hace maza asturiana que además caminaba de Posada a Llanes mientras hacía sus cavilaciones. Valbuena argumenta dentro de la tesis, surgida al amparo de los avances de la geología, según la cual el 21 y último de los grandes levantamientos se habría producido en tiempos del diluvio, con lo cual, en aquel momento, no eran tan altos los montes y no hacía falta tanta agua. Reconoce, citando a Fray Zeferino (pgs. 345 y 346) que la ciencia en su estado actual, no admite el levantamiento repentino de las grandes montañas sino su formación progresiva y lenta. Sorprende la manera como el penitenciario de Toledo se atreve a tratar al que hacía pocos años había ocupado la sede primada:

«Por cierto que en este punto se hacen ustedes unas cuentas tan galanas como en el anterior. Sirva por todos este pasaje del eminentísimo González:

‘Si doblamos, dice, la cantidad de agua arrojada por las lluvias más violentas, entre cuantas han sido observadas y medidas, sólo resultará una capa de unos 800 metros, suponiendo que esa lluvia perseveraba cayendo sobre la tierra por espacio de cuarenta días y cuarenta noches sin interrupción alguna [sorprende este cálculo, pues se habla de lluvias en las que se recogerían 833 litros por m² y hora]. Resulta de esto que, aun haciendo caso omiso de la dificultad, no pequeña, de señalar origen y alimento a semejante lluvia

torrencial por espacio de tantos días y noches seguidas, habremos de tropezar siempre con una dificultad mayor, con la grave dificultad de buscar aguas para llenar la diferencia que existe entre 800 y 9.000, entre la masa y cantidad de agua que se necesita para formar alrededor de toda la tierra una capa de 800 metros de espesor y otra de 9.000' (*La Biblia*, etc., tomo II, pág. 616. El Padre Vigil, con el décuplo, saca la misma cantidad, pág. 442.).

'Dime, rapaz, preguntaba un viejo ladino a un chicuelo travieso: ¿cuántos cestos de piedras crees tú que tendrá la peña de Susarón?'

-¡Ejé..ejé! Mire Ud., tío Sandalio, si el cesto es tan grande ¡ejé! como la peña, creo que habrá bastante con uno.

Esta contestación de *Periquín* cuadra admirablemente para solventar la dificultad propuesta en las anteriores frases del sabio P. Zeferino; y esa misma respuesta está sugerida por el texto del Génesis, que para dar razón de la lluvia diluvial, dice que *se abrieron las cataratas del cielo*. Conocían perfectamente los hebreos lo que eran cataratas, por haberlas visto en el Nilo, y el escritor sagrado, queriendo darles una idea de aquella lluvia espantosa, la compara a unas cataratas; que es como si dijera, que de todos los puntos del cielo empezó a caer el agua sobre la tierra (...) y esto sin peligro alguno para el arca, como teme el Sr. Vigil; pues si aquella no estaba construída a prueba de bomba, como nuestros acorazados, lo estaba a prueba de tromba, según demostró el evento. Vea Ud. otra vez cómo las cuentas que Uds. echan son lo mismo que las cuentas de la lechera.» (pgs. 349-352).

No sorprende la forma en la que se han olvidado estas disputas tan serias que preocupaban a clérigos y seglares no hace cien años, mucho más surrealistas que cualquier ridiculizada discusión escolástica medieval o renacentista. Discusiones que hacen precisamente que el último libro de Fray Zeferino sea el más arcaico e irrecuperable.

Fray Zeferino no vivía para contemplar los caminos por los que derivaban las disputas. Martínez Vigil abandonará estas vidriosas cuestiones aunque mantenga su interés por las ciencias naturales. El tercer dominico, el atacado directamente por Valbuena, el padre Arintero, sufrirá por esos años la transformación de la que hablan sus biógrafos, cuando, abandonando 'su juvenil fervor por la Ciencia' pasó de las ciencias naturales a las propedeúicas, hasta convertirse en el místico fundador de *Vida Sobrenatural*, ídolo de sus religiosas y apostol del Amor Misericordioso, iniciando un camino, por cierto, en el que tampoco encontraría la tranquilidad, sino todavía más ruidosas polémicas.

1900 Juan VALERA. «Biblioteca de Filosofía y Sociología» (crítica bibliográfica). Madrid, 1900. En *Obras completas*. Aguilar. Madrid, 1949 (2ª ed.). Tomo 2, pgs. 1036-1039. [Pg. 1036].

En la crítica a la nueva colección de libros que había comenzado a publicar B. Rodríguez Serra, de la que habían aparecido tres títulos, colección de libros de filosofía «y de esto que con vocablo feo e híbrido llaman ahora sociología», se congratula Valera del despertar que observa en el interés por los temas filosóficos tras cuatro siglos de abatimiento:

«Por fortuna, la reacción ha sobrevenido, y con tal fuerza en algunos espíritus, que puede hacer recelar a un crítico imparcial y frío que es mayor que el fundamento en que se sostiene.

Los más hábiles y fervorosos defensores de la filosofía española han sido, a mi ver, don Gumersindo Laverde Ruiz, don Nicomedes Martín Mateos, don Francisco de Paula Canalejas, el padre Ceferino González y recientemente don Marcelino Menéndez Pelayo.» (Pg. 1036).

1900 Juan VALERA. «Nuevas Cartas Americanas». En *Obras completas*. Aguilar. Madrid, 1947 (2ª ed.). Tomo 3, pgs. 313-590. [Pgs. 556, 580].

Estas dos últimas referencias de Valera a Fray Zeferino en sus *Nuevas Cartas Americanas* (tras las reseñadas en los años 1886 y 1891), lo son de 'cartas' escritas para el periódico *La Nación* de Buenos Aires. Comenzó Valera la serie de cartas a *La nación* en abril de 1899. En la carta tercera, fechada en Madrid a 24

de enero de 1900 (incumpliendo el ritmo mensual que había previsto inicialmente), contesta a un chileno, el señor Don Fidelis P. del Solar, que la había tomado en un folleto con la Real Academia Española:

«Antes de (...) pasar a otra cosa, diré sólo, para contestar a los improprios que lanza el señor don Fidelis contra la Academia, pintándola como una reunión de ineptos y de ignorantes, que los tales improprios caen sobre toda la nación española y no contra los académicos, los cuales puede demostrarse que han sido en el siglo presente los más ilustres varones que por su saber y su elocuencia ha habido en España. Si valen poco, es porque no vale más la nación a que pertenecen. ¿Qué le hemos de hacer?. No hay más que resignarse.

En España me parece difícil hallar personas menos ineptas y menos ignorantes que Balmes, el padre Ceferino González, Quintana, Nicasio Gallego, Arriaza (...), Cánovas, Castelar y otros cuantos que han pertenecido a la Academia y que en España tenemos la candidez de considerar inmortales.» (Pg. 556).

Cinco cartas más adelante, en la octava (de 10 de octubre de 1900), comenta a los argentinos la aparición de la 'Biblioteca de filosofía y sociología'. Valera desea éxito a tal empresa, pero es pesimista, porque:

«En España hace ya mucho tiempo que tenemos muy descuidados los estudios filosóficos y que aprendemos lo poco que sabemos de su historia en libros franceses, ingleses y alemanes, cuyos autores arreglan las cosas a su gusto y manera y para completa satisfacción de sus respectivas vanidades nacionales.

Todo lo han descubierto, lo han pensado y lo han inventado ellos, de suerte que la pobre España, antes que acabasen de despojarla de su dominio territorial, había sido ya despojada de cuanto poseyó o pudo poseer en las elevadas y luminosas regiones del pensamiento humano.

Algunas protestas y reclamaciones contra despojo tan cruel se han hecho recientemente. A mi ver, los que con más brío y copia de documentos han protestado han sido los señores don Gumersindo Laverde Ruiz, don Nicomedes Martín Mateos, don Francisco de Paula Canalejas, el padre Ceferino González y recientemente don Marcelino Menéndez y Pelayo.» (Pgs. 579-580).

1902 Juan VALERA. «Meditaciones utópicas sobre la educación humana». En *Obras completas*. Aguilar. Madrid, 1947 (2ª ed.). Tomo 3, pgs. 1391-1438. [Pg. 1430]. (Fechado en Madrid, 1902).

«Un hombre científico o un buen letrado, por mucho que tenga que saber de cuanto se discurre, se inventa o se imagina desde hace tres siglos, no puede prescindir de saber también, ni debe contentarse con saber de una manera vaga y harto incompleta lo que antes de dichos tres o cuatro siglos se había discurrido, inventado o imaginado. Sin duda que el sabio español de nuestros días no debe ignorar lo que pensaron, pongamos por caso, Balmes, Donoso Cortés, don Julián Sanz del Río y el padre Ceferino González, pero mejor aprenderá lo nuevo si sabe lo antiguo, y aun en lo antiguo hallará recursos y guía para comprender mejor lo nuevo. Y todo ello, sin afirmar ni negar que, en este punto y entre nosotros, lo antiguo valga más que lo mo-

derno, y que es mejor doctrina y más castiza y más sana que la de los autores antes citados la de Domingo de Soto, Melchor Cano, Luis Vives, el eximio doctor Suárez, Vitoria, Ginesio Sepúlveda y Foxo Morcillo, cuyos notables escritos se conservan en lengua latina. Queda, pues, demostrada, en mi sentir, cuando no la necesidad, la utilidad y la conveniencia de que en España aprendan bien el latín los que aspiran a ser bachilleres y doctores.» (Pgs. 1430-1431).

1904 Miguel de UNAMUNO, 'Religión y Patria' (enero 1904). En *Ensayos*. Aguilar. Madrid, 1964 (6ª ed.). Tomo 1, pgs. 475-486.

En el contexto de la polémica que se produjo a raíz del nombramiento de dominico Fray Bernardino Nozaleda, ex arzobispo de Manila, como arzobispo de Valencia, con las cuestión del patriotismo de los frailes (en la pérdida de Filipinas) como telón de fondo, defiende Unamuno que las órdenes religiosas ni son ni tienen que ser órganos de cultura, y comenta:

«(...) Y a este respecto recuerdo aquella obra de Balmes en que compara el catolicismo y el protestantismo, en sus relaciones con la civilización europea; obra desdichada y deleznable, que tanto entusiasmo a los admiradores de aquel espíritu tan pedestre y tan pegado a tierra en sus especulaciones todas; de aquel excelente periodista que muchos quieren hacernos tragar como un gran filósofo. Mayor que Fr. Ceferino González, sin duda. Balmes escribió una obra, nada corta, pretendiendo demostrar que el catolicismo es más favorable que el protestantismo a la cultura humana (...)» (pg. 478)

1904 Juan VALERA. «Notas biográficas y críticas» (Jaime Balmes). En *Obras Completas*. Aguilar. Madrid, 1949 (2ª ed.). Tomo 2, pgs. 1255-1381. [Pgs. 1332-1333]. (Aunque en esta edición no se hace figurar la fecha original en que fueron escritas o editadas estas Notas biográficas, como en la referida a José García y García dice Valera que murió en enero de 1904, adoptamos esta fecha para el conjunto).

En la breve 'nota biográfica y crítica' que hace Valera, casi al final de su vida, de Balmes, nos presenta al de Vich, en primer lugar, como un poeta. Respecto a su consideración como filósofo, el siguiente párrafo es expresivo:

«Sin duda, si Balmes hubiera vivido más o no hubiera dirigido su mente en tantas direcciones, ni hubiera consumido su esfuerzo en tan distintos trabajos, su gloria hubiera sido mucho mayor, y sin jactancia pudiéramos hoy colocarle entre los más grandes filósofos que durante el siglo XIX ha habido en Europa. Acaso le faltó para filosofar la premeditación honda, persistente y sosegada: el no distraerse en otros mil negocios y menesteres que podemos calificar de menor cuantía.

Aunque para medir la altura filosófica de Balmes me reconozco incompetente e inhábil (...) indicaré algo aquí del juicio que han formado personas entendidas más que imparciales, entusiastas por patriotismo y fervor religioso, según de sus palabras, si no se ve con claridad, se trasluce.» (pg. 1332).

Estas 'personas entendidas' de las que se sirve Valera son Menéndez Pelayo y Fray Zeferino. El texto que utiliza del santanderino es aquel en el que nos presenta a la filosofía

española como hundida en un 'lodazal sensualista' y que es restaurada por Balmes. Valera hará ver, con sutileza, cómo puede perder toda su pretendida fuerza un elogio demasiado excesivo. Y es muy interesante observar cómo utiliza ampliamente las opiniones de Fray Zeferino sobre Balmes, para, apoyándose en autor tan imparcial como en este asunto podía serlo el dominico, encontrar respaldo a su opinión sobre Balmes como filósofo. Los prudentes 'peros' puestos por González a Balmes encontraron, como puede leerse, adecuado eco en Valera.

«Extraordinario es el anterior elogio [el de Menéndez Pelayo]; pero, al leerle, la filosofía fundamental de Balmes nos aparece como monumento, cuya elevación, más que absoluta, es relativa, ya que depende de que alrededor de dicho monumento sólo hay chozas mezquinas, lodazal, yermo inculto y carencia absoluta de algo que arraigue en nuestro suelo y que no venga de fuera.

El padre Ceferino González, al hablar del edificio filosófico de Balmes, no arrasa tanto en torno a este edificio el campo agostado y seco de la filosofía española.

Balmes no surge con sus libros en medio de un desierto y sin ningún precedente. A pesar del sensualismo y del enciclopedismo del siglo XVIII, y a pesar del eclecticismo y de otras importaciones malsanas, la filosofía católica no había dejado de cultivarse en España, según el padre Ceferino. Persistía floreciente en las escuelas eclesiásticas y la habían divulgado entre los profanos 'los escritos del portugués padre Almeida, las excelentes obras del padre Ceballos y más tarde las *Cartas críticas* y las *Cartas aristotélicas*, del padre Alvarado, o sea *El Filósofo Rancio*'.

Declara, además, el padre Ceferino que Balmes no es un filósofo original, con la originalidad usada en nuestros días, o dígase que no ha creado un sistema. Claro está que no se expone a errar quien no aspira, que no se ahoga quien, para nadar, no se arroja al agua, y que si Icaro no hubiese intentado volar, no hubiera caído.

¿Pero basta a ser llamada filosofía, y filosofía fundamental nada menos, una construcción racional en que la razón no trata de coincidir y de armonizarse con la fe, ni a ella se subordina, procurando antes explicársela, sino que se limita a ser instrumento dócil de su defensa?.

Aún así, el mismo padre Ceferino, si no acusa a Balmes de error, le acusa de sentar proposiciones peligrosas y resbaladizas que nos pueden inducir en error muy fácilmente.

Balmes es un filósofo escolástico, un tomista anterior al nuevo y brillante renacimiento del tomismo; pero en no pocos puntos se aparta de la doctrina de Santo Tomás y acepta y adopta pensamientos de Descartes, de Leibniz y de la ideología empírica de la escuela escocesa. De aquí el error o la involuntaria propensión al error de que le acusa el padre Ceferino, asegurando que para Balmes 'solo poseemos certeza racional y segura en orden a los fenómenos subjetivos; la que poseemos en orden a la realidad objetiva de las cosas distintas del yo, es certeza que se apoya en una necesidad íntima, en una inclinación instintiva de la Naturaleza'.

De lo dicho, infiere el cardenal González que en la doctrina filosófica de Balmes entran por mucho el psicologismo cartesiano y el empirismo escocés, extraños elementos que, si no inducen, llevan muy cerca del error a quien los emplea.

A pesar de lo expuesto, bien se nota la sinceridad de las alabanzas que da a Balmes el padre Ceferino.

Causa de que las alabanzas se limitaran demasiado y no fueren mayores hubo, sin duda, de ser la precipitación con que Balmes escribía.

Las obras filosóficas y teológicas requieren previo y profundo meditar con bastante tiempo y reposo, y Balmes escribió en poco tiempo y excitado por sus tareas de periodista y por sus planes de hombre político (...).» (pgs. 1332-1333).

1904 Luis G. ALONSO GETINO. O.P. *Historia de un convento. Cartas dirigidas al P. Blanco y dedicadas al Sr. Canalejas*. Tipografía de El Santísimo Rosario. Vergara, 1905. 273 pgs. [Pgs. 80, 81, 152].

Este libro contiene la fugaz polémica que, con Fray Luis de León de fondo, mantuvo el entonces joven dominico de Lugueros contra su paisano el agustino de Astorga. En efecto, el Padre Francisco Blanco García [el mismo al cual Valera, en 1892, recriminaba haberse olvidado de Fray Zeferino en su *Historia de la literatura española en el siglo XIX*], tras varios estudios parciales sobre Fray Luis (publicó en 1896 el segundo proceso) acababa de editar un estudio biográfico del insigne poeta agustino y el dominico, que estaba afilando sus armas en el terreno de la polémica (inmediatamente después había de tomarla contra Ticknor, también a propósito de Fray Luis, para salvar el honor de la orden en la atribución que aquel les hacía al responsabilizarles de encarcelar al traductor del *Cantar de los Cantares*; y contra Asín Palacios, por osar hablar del averroísmo teológico de Santo Tomás), desentpolvando, esta vez sin Santa Inquisición por medio, las sus-

picacias comprensibles atribuibles a las sórdidas dialécticas que cultivan los órdenes rivales que enriquecen la iglesia, publicó una serie de cartas, primero en la revista 'Ibero-Americana de Ciencias Eclesiásticas' y después, cuando cerró ésta, en 'La Ciudad de Dios', en 1902-1903, respondiendo al agustino. Este contestó, replicó el dominico, pero se malogró la polémica al dejar este mundo el P. Blanco sin haber llegado a cumplir los cuarenta años (Getino andaba por los veinticinco).

En este libro se incluyen las cartas de Getino y la respuesta de Blanco, y lleva un título acorde a la estrategia del dominico: aprovechar la actualidad que habían cobrado los vidriosos años de las condenas de Fray Luís para hacer una historia del convento de San Esteban de Salamanca, e incluso dedicarle el conjunto a Canalejas.

Dedica Getino cartas a tratar de 'nuestros' filósofos, orientalistas y literatos, y, a propósito de Melchor Cano, cita la autoridad de Fray Zeferino:

«Como personas autorizadas [sobre Melchor Cano] pueden consultarse el P. Zeferino en la *Historia de la filosofía*, tomo III, números 27 y 30, y el P. Marcelino Gutiérrez (...) [cita unos textos de este agustino]. El erudito agustino se equivoca en llamar dominico a Oña; fué mercenario [sic] y, por lo demás, escolástico rígido, como dice el P. Zeferino. El que fué dominico es Mercado, y residente varios años en Salamanca, a quién el P. Gutiérrez cuenta con frecuencia entre los moderados.» (Pgs. 80-81, nota 2).

Vuelve Getino a mencionar a Fray Zeferino, esta vez los *Estudios religiosos*, a propósito de Pedro de Soto:

«En el lecho de muerte escribió en Trento una carta al Sumo Pontífice, que, según asegura el Cardenal González (3) conmovió al mundo católico. (3. 'Pedro de Soto recorre y conmueve la Europa, reorganiza la Universidad de Dilinga, enseña en la de Oxford; y acudiendo al concilio de Trento por mandato del Papa, escribe desde el lecho de muerte y a ruegos de los Padres del Concilio aquella carta al Sumo Pontífice que tan profunda sensación causó en las naciones católicas', *Estudios religiosos*, t. 2º, pg. 324).» (Pg. 152).

1904 Juan VALERA. «Elogio de Don Antonio Canovas del Castillo. Discurso de recepción del autor en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 18 de diciembre de 1904». En *Obras completas*. Aguilar. Madrid, 1947 (2ª ed.). Tomo 3, pgs. 1229-1244. [Pg. 1239].

Después de haber sido elegido dos veces individuo de número de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, cumple Valera, en los últimos meses de su vida, la ceremonia de su recepción glosando la figura de su antecesor, Canovas, al que define de político teórico y pensador ('palabra muy de moda en el día y que, por su vaguedad, compromete poco'), pues no quiere llamarle metafísico ('porque lo agitado de su vida se prestaba poco a la especulación persistente que la metafísica exige') ni *sociólogo* ('porque el vocablo *sociología* me repugna por híbrido y presuntuoso'). Y hace suyas las palabras de Fray Zeferino sobre Cánovas:

«Defendiendo Cánovas, en medio de los azares y tumultos de una revolución desalentada, y demostrando y proclamando en la cátedra del Ateneo tan altos y salvadores principios, mereció bien de su patria y contribuyó a que se consiguiese la paz y a que no se menoscabase o pervirtiese la cultura del humano linaje. Justísimas son las alabanzas que le da por esto el padre Ceferino González en su *Historia de la Filosofía*, ‘Sus escritos y peroraciones -dice- se distinguen por la precisión del lenguaje y la exactitud de las ideas’. Y más adelante añade que Cánovas ‘ha contribuído no poco a extender y consolidar el movimiento filosófico cristiano, no ya sólo por medio de sus estudios y trabajos históricos, sino principalmente por razón de algunos de sus discursos pronunciados en el Ateneo, los cuales reflejan el talento profundo y la ciencia seria y comprensiva de su autor’.

No sé yo hasta qué punto puedan considerarse exactas una discretísima observación de Cánovas y cierta distinción que infiere de ella entre germanos y latinos (...).» (Pgs. 1239).

1905 Miguel de UNAMUNO, ‘Sobre la lectura e interpretación del Quijote’ (abril 1905). En *Ensayos*. Aguilar. Madrid 1964 (6ª ed.). Tomo 1, pgs. 655-672.

Busca explicaciones Unamuno a lo que afirma ocurre en España con el *Quijote*, que no es la nación en que más se conoce ni tampoco aquella que mejor lo conoce sino una de las naciones donde menos se lee y aquella en la que peor se lee la obra de Cervantes. Los primeros culpables serían los críticos y comentaristas, con el modo de entender lo que en nuestra patria, deice, suele llamarse

erudición. La razón de fondo que aduce Unamuno es que ‘apenas habrá hoy pueblo culto, o que por tal pase, en que se advierta una tan grande incapacidad para la filosofía’:

«Siempre creí que en España no ha habido verdadera filosofía; más desde que leí los trabajos del señor Menéndez y Pelayo, enderezado a probarnos que había habido tal filosofía española, se me disiparon las últimas dudas y quedé completamente convencido de que hasta ahora el pueblo español se ha mostrado retuso a toda comprensión verdaderamente filosófica. Me convenció de ello el ver que se llame filósofos a comentaristas o expositores de filosofías ajenas, a eruditos y estudiosos de filosofía. Y acabé de confirmarme, corroborarme y remacharme en ello cuando vi que se daba el nombre de filósofos a escritores como Balmes, el padre Ceferino González, Sanz del Río y otros más» (pg. 657).

1905 Luis G. A. GETINO. O.P. *La ‘Summa Contra Gentes’ y el ‘Pugio Fidei’*. Carta sin sobre a Don Miguel Asín y Palacios, catedrático de lengua árabe en la Universidad Central (en la cubierta figura el título de la obra que impugna, ‘El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino’). Tipografía de El Santísimo Rosario. Vergara, 1905. 111 pgs. [Pg. 88, 93].

Aunque este librito de Getino estaba destinado a responder la polémica publicación de Asín que lleva el título puesto, como reclamo, en la cubierta de la respuesta del dominico, no pudo éste resistirse a contestar mínimamente (en largas notas a partir de la pg. 91) las opiniones sobre la filosofía espa-

ñola publicadas en abril de ese mismo año por Unamuno en sus comentarios al Quijote.

En la respuesta al ilustre arabista, concede Getino más que Fray Zeferino sobre la influencia de la filosofía árabe en Santo Tomás para poder restar a las pretensiones de Asín:

«La influencia del movimiento filosófico-arábigo solo fué duradera y eficaz en las escuelas cristianas de Occidente. Hasta dónde se extendió esa influencia en cada una de las ciencias que los árabes cultivaron, es asunto muy discutible, muy complejo y hasta la fecha oscuro. Un pensador tan profundo como el Cardenal González, que reconoce la influencia decisiva de la cultura arábigo-musulmana en la cultura intelectual de la Europa cristiana, tratándose de ciencias naturales, la niega en las filosóficas y teológicas, hasta el punto de tener por *cierto* que Santo Tomás *con Averroes y sin Averroes, con Avicena y sin Avicena, junto con todos los filósofos árbaes hubiera escrito su inimitable Summa theologiae* (*Historia de la Filosofía*, t. 2º, nº 27.). Yo no lo creo así: La Summa quizá la hubiera escrito, y la hubiera escrito también inimitable, mas no del mismo modo. La influencia arábigo no se reduce a cuatro impugnaciones y a cuatro citas más, a un poco más de erudición externa; se refiere a las preocupaciones teológicas, según habemos dicho, trasciende en parte a los criterios, se infiltra en el sistema y comunica un carácter filosófico-apologético a la teología. En suma, que esta influencia tiene algo de irrupción intelectual y tal género de irrupciones las pueden contener y encauzar los hombres de genio, pero no pueden

inventarlas. Encauzándolas fué como el Angélico se adelantó a su siglo y libró a los siguientes de un largo estancamiento. La idea en sí no es nueva, pero halla nueva confirmación en las obras de usted, aun para aquellos que, como yo, no admitan en detalle sus pruebas, ni crean deba llamarse *averroismo* la influencia general de los escritores arábigos.» (Pgs. 88-89).

En la última parte de su respuesta a Asín, donde se sirve Getino, por 'razones muy atendibles', de diversas citas de Unamuno, considerado paradigma de los 'hombres del *libre pensar*', traductor además de Schopenhauer, encontramos prueba del impacto que supuso la que se haría famosa opinión que entonces Unamuno acababa de publicar (en *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*) sobre la filosofía española después de haber leído a Menéndez Pelayo:

«La filosofía para Schopenhauer no es conjunto de verdades encadenadas que se van agregando y puliendo al correr de los siglos, sino algo completamente nuevo. El mismo valor debe tener para Unamuno que se convence de que no hubo *filosofía española* leyendo a Menéndez Pelayo y que encuentra una prueba decisiva de que no hay sentido filosófico en España en el hecho de que tengamos por filósofos a Balmes y al Cardenal González. Todo esto no puede tener más comentario que aquel de Nietzsche: 'Schopenhauer, aunque pesimista, era sobre todo flautista', *Mas allá del bien y el mal*, nº 186.» (Pgs. 92-93, en nota).

1906 Miguel de UNAMUNO, '¿Qué es verdad?' (marzo 1906). En *Ensayos*. Aguilar. Madrid, 1964 (6ª ed.). Tomo 1, pgs. 797-812.

Se sirve Unamuno de la pregunta que 'el intelectual pretor romano' Pilato hizo a Jesús, para dar título al ensayo que dedica a considerar el concepto de verdad, al comienzo del cual descarga una de sus más ácidas críticas contra el dominico asturiano:

«¿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, y en el artículo primero del capítulo II de la sección segunda de su libro primero, leo que la verdad se divide en *metafísica, lógica y moral*. Ya nos están dividiendo a la verdad, es decir, enturbiándonosla. Pero sigamos y veamos lo que de ella nos dice este libro típico, escrito por uno de nuestros hombres más representativos. 'Verdad metafísica es la *realidad objetiva de las cosas en cuanto estas, por medio de su esencia, corresponden a la idea típica de las mismas, preexistentes ab aeterno en el entendimiento divino*'. Dejemos este lío, sin meternos a

indagar si las cosas no son ya, ellas mismas, esas ideas típicas preexistentes en el entendimiento divino. Y no nos metamos a averiguar qué es eso de que las cosas corresponden con su idea divina *por medio de su esencia*, y qué mediación es esta de la esencia y en qué la esencia se distingue de las cosas mismas, a que sirve de medianera. Esta bazofia intelectual se nos servía en nuestra juventud. 'La verdad lógica... puede definirse: *la conformidad o ecuación del entendimiento como cognoscente con la cosa conocida*'. Esto no es sino una paráfrasis, en torpe y desmañado castellano, de la conocida definición de Santo Tomás: *Adaequatio intellectionis et rei*. Dejémosla, pues; ha sido mil veces criticada. 'La verdad moral es la *conformidad o ecuación del lenguaje externo con el juicio interno del sujeto*'. Dejando ahora a fray Zeferino, digamos que la verdadera verdad, la verdad radical es esta última, la que llama moral. De ella arranca la otra, la lógica.» (pgs. 797-798)

1908 Adolfo BONILLA Y SAN MARTIN. *Historia de la Filosofía Española (desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII)*. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid, 1908. 473 pgs. [Pgs. 42, 54, 223].

Comienza Bonilla el primer volumen de su inacabado proyecto con unas 'Nociones Preliminares' en las que, entre otros aspectos, trata de los trabajos generales habidos acerca de nuestra historia filosófica. La opinión que manifiesta sobre Fray Zeferino es contundente:

«6. Fuera de ciertas monografías, que en su lugar oportuno mencionaremos, apenas si ha

sido hasta el presente objeto de estudio la historia de la filosofía española. Algunas importantísimas referencias puramente bibliográficas en las *Bibliotecas* del gran Nicolás Antonio, de Rodríguez de Castro y de Casiri; indicaciones ligeras en el poco original *Ensayo sobre la historia de la Filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días* (tres volúmenes en 4º; Burgos, 1806-7), por el canónigo D. Tomás Lapeña; en la superficial, aunque meritoria, colección de artículos publicada por D. Luis Vidart con el rótulo de *La Filosofía española* (1866); y en la vulgarísima y frecuentemente equivocada *Historia de la Filosofía*, del P. Fr. Ceferino González (segunda edición, 1886), apenas merecen recordación detenida.» (Pg. 42).

En el Plan para una Historia general de la Filosofía española que inserta al final de estas 'Nociones preliminares' (y que coincide, con ligeras modificaciones, con el publicado en la *Memoria* de la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid -cursos de 1904-1905 y 1905-1906), en el que diseña una división por épocas y grupos que, a causa de su asunción sin más por quienes desde la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias impulsaron la reanudación del proyecto de Bonilla, tanto iba a influir marcando y encorsetando los trabajos posteriores de otros autores, hace figurar a Fray Zeferino entre los escolásticos rígidos. A esta atribución, más o menos discutible de Bonilla, hay que retrotraer, sin embargo, las mecánicas repeticiones del concepto por parte de algunos ciegos seguidores que parecen atribuir al 'Plan' de Bonilla el valor eterno e inamovible de un escrito sagrado.

En efecto, Bonilla dejó escrito el siguiente guión para escribir la historia del 'movimiento escolástico' en el siglo XIX español, en el que distingue entre escolásticos 'rígidos' y 'modernistas' (concepto, por cierto, desafortunado y anacrónico):

«VIII. SIGLO XIX. 3. El movimiento escolástico.

A) Los escolásticos rígidos (los PP. Cuevas, Mendive y Ceferino González, Juan Manuel Ortí y Lara, etc.).

B) Los escolásticos modernistas.

a) Juan Donoso Cortés (1809-1853)

b) Jaime Balmes (1810-1848)

c) Salvador Mestres (m.1879)

Mérito especial de su *Ontología* y de su *Cosmetiología* (1864). Su *Tratado elemental de Moral y Religión* (1851).

d) Otros escolásticos de este grupo. Consideración especial de Antonio Comellas y Cluet (1832-1884).» (pg. 54)

El interés de la ordenación que hubiera deseado dar Bonilla a su historia de ese período tiene valor en cuanto testimonio de la interpretación que de la escolástica reciente y, en particular, de Fray Zeferino, quería hacer una persona de su posición y adscripción, interés ya histórico él mismo, máxime por la influencia historiográfica que ha tenido su oportuna inocencia. Pero ese interés de ningún modo puede evitar la consideración de la superficial subjetividad tendenciosa de su autor en este punto, que se pone en evidencia, por ejemplo, en la comparativamente desmedida atención que se dedica a Salvador Mestres (a Urráburu, recordando la admiración ciega que le profesaba Mir, ni le cita).

De cualquier modo, aunque Bonilla pensara que la *Historia* de Fray Zeferino fuera ‘vulgarísima y frecuentemente equivocada’, y su autor un escolástico rígido, no tiene inconveniente, al mencionar a Claudiano Mamerto, en remitir al lector a tal obra, atribuyendo implícitamente algún valor al libro:

«Sobre las opiniones de Claudiano Mamerto, veáanse las páginas 93-95, tomo II de la *Historia de la Filosofía* del P. Ceferino González (segunda edición; Madrid, 1886).» (pg. 223, nota 3).

1911 Adolfo BONILLA SAN MARTIN. *Historia de la Filosofía Española (siglos VIII-XII: Judíos)*. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid, 1911. 495 pgs. [Pg. 378].

En la exposición que hace Bonilla de la metafísica y la teología de Maimónides demuestra un curioso pero discutible empeño en convertirle en precedente de variadas opiniones posteriores (por ejemplo, las objeciones que, dice Bonilla, ‘hoy formula’ Herbert Spencer contra el sistema de la creación ya las ha previsto Maimónides diciendo que la creación está fuera del orden natural de las cosas y que es un verdadero *milagro* que la religión consagra). Bonilla quiere actualizar las escolásticas opiniones de Maimónides, relacionándolas con la evolución y la nueva física, entendidas a su pedestre manera, y llega a utilizar un texto de Fray Zeferino como muestra de que la escolástica cristiana estaba en la misma línea (lo que, dicho por Bonilla, puede interpretarse como un deseo de quitar originalidad a la escolástica cristiana a favor de la judía, pero sin salir, con-

tra lo que pudiera él creer, de esas mismas escolásticas). Se habla de la creación:

«Pero el pensador hebreo-hispano ha dirigido sus esfuerzos a probar que el fenómeno es metafísicamente posible, dada la naturaleza divina, fundándose indirectamente en que el sistema de la eternidad es más absurdo. En la misma doctrina de la evolución es necesario suponer siempre *algo* anterior, de lo cual provino lo posterior (el punto en el círculo; la semilla en el árbol; el huevo germinativo en el hombre; el átomo de hidrógeno en la materia cósmica) (1); y ese algo no puede ser eterno, si, como las modernas teorías físicas afirman, no sólo la materia, sino la misma energía intraatómica es destructible (2).

(1) Cf. M. Lachaud: *Nouvelle théorie des sciences physiques*; Paris, 1910; página 18.

(2) Dr. Gustave le Bon: *L'Evolution des forces*; Paris, E. Flammarion, 1907; págs. 14 y 15.

El escolasticismo ha adoptado, respecto del problema que nos ocupa, un procedimiento idéntico al de Maimónides. Véanse las significativas frases del cardenal González:

‘Con motivo de estas palabras del Santo Doctor y de otros pasajes análogos, como cuando escribe que *ratione demonstratur, et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata*, séanos permitido observar que estas palabras deben entenderse en el sentido de que la razón demuestra *fácilmente* la creación del mundo, *presupuesta* la luz que la revelación, la Escritura y la Teología *cristiana* han difundido sobre la creación y las ideas que se hallan en relación con la misma; *pero no en el sentido de que la razón SOLA pueda demostrar FÁCILMENTE la existencia de la creación*’ (*Filosofía elemental*, quinta edición; Madrid, 1886; II, 173).» (Pgs. 377-378).

1925 Marciano ZURITA. *Campoamor*. Agencia Mundial de Librería. Barcelona, s.f. (aprox. 1925: posterior a 1922; anterior a 1926). 205 pgs. [Pg. 179-180].

El interés en relación a Fray Zeferino de esta biografía de Campoamor, escrita por el poeta Marciano Zurita (1887-1929), estriba en ofrecernos una muestra del alto prestigio en el que se mantenía la figura del Cardenal, mediados los años veinte y en una persona de una generación muy posterior, más que por la mención de segunda mano en que consiste esa referencia. En efecto, en el índice al Epílogo del libro, 'Campoamor, juzgado por la Crítica', donde se recogen docena y media de opiniones sobre el poeta y filósofo asturiano, se hace figurar el nombre del 'P. Ceferino González' en primer lugar, y después los de Pidal, Valera, Clarín, Castelar, &c. Corroboración de este interés por hacer figurar a Fray Zeferino en primer lugar se puede concluir de la escueta, aunque anecdótica, mención al dominico, como crítico de Campoamor:

«El punto más vulnerable de Campoamor fué siempre su decantado escepticismo. Aquí es donde más se ensañan sus enemigos y donde más se alborozan sus amigos. 'Se cuenta -refiere el ilustre doctor Verdes Montenegro en su Estudio literario acerca del gran escritor- que interpelado por el señor Pidal el P. Ceferino sobre la parte moral de los versos de Campoamor, después de una lectura dada por el poeta, hubo de responder: '¿Qué parte moral?...'. La contestación -añade Verdes Montenegro- es digna del clarísimo entendimiento del P. Ceferino'. Efectivamente, pero no todos tienen la inteligencia, la sensatez y mucho menos la tolerancia del sabio prelado.» (Pgs. 179-180).

Sorprende, de cualquier modo, que el poeta Marciano Zurita no hiciera referencia directamente, además, a las páginas que a Campoamor dedica nuestro dominico en la *Historia de la Filosofía* (tomo 4, pgs. 459-460), donde, reconociendo la aparente heterodoxia de algunas afirmaciones del paisano filósofo y poeta, las disculpa interpretándolas en armonía con la doctrina católica. Podría interpretarse este hecho como indicio de que, en aquellos años, ignorando totalmente los escritos de Fray Zeferino se mantuviese aún fuerte su prestigio.

1925 *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Tomo 26. Espasa-Calpe. Madrid, 1925. (pgs. 679-680).

La enciclopedia *Espasa* dedica una página y media, con una fotografía, al Cardenal González (teniendo en cuenta que en materias filosófico teológicas la redacción de esta enciclopedia estuvo dominada principalmente por jesuitas, digamos, como datos que hasta cierto punto sirven para la comparación de la significación que se les atribuye, que a los dominicos Juan de Santo Tomás y Domingo de Soto se les dedica respectivamente un cuarto de página y dos páginas, a Suárez siete páginas y a Balmes tres y media). Extractamos algún párrafo significativo del tratamiento que se hace de Fray Zeferino en este artículo:

«GONZALEZ Y DIAZ TUÑÓN (CEFERINO). *Biog.* Filósofo, religioso dominico y prelado español, n. en San Nicolás de Villoria (Oviedo) el 28 de Enero de 1831 y m. en Madrid el 29 de Noviembre de 1894. Tomó el hábito en el convento de Ocaña cuando solo contaba trece años, y en 1848 embar-

có para Filipinas, (...). Por aquel entonces publicó los *Estudios sobre la filosofía de santo Tomás* (1864), que ya llamaron grandemente la atención en el mundo científico. En 1866 volvió de Manila a España por enfermo, y dos años después fué elegido rector del colegio de Ocaña, en el que introdujo notables mejoras y le dotó de hermosos gabinetes de física e historia natural. (...). Por fin, Pío IX consiguió hacerle aceptar el obispado de Córdoba, contestando a los que le hicieron consideraciones para que le dejara libre para sus estudios: 'Por lo que ha escrito le hago obispo, que lo sea y escriba'. Recibió la consagración de manos del cardenal García Gil, O.P., en la iglesia del Colegio de Ocaña en 1875. Promovido en 1883 a la metropolitana de Sevilla, fué creado cardenal al año siguiente por Su Santidad León XIII con el título de la Santa María *supra Minervam*. En 1885 fué nombrado arzobispo de Toledo, pero no sentándole bien aquel clima, obtuvo la autorización para volver a Sevilla al año siguiente. En 1889, a pesar de las gestiones que se hicieron por sus amigos y admiradores para hacerle desistir de su propósito, presentó al Papa la renuncia de todas sus dignidades, apoyándola en razones poderosísimas, pero sólo se le admitió la del arzobispado de Sevilla, retirándose entonces para continuar en la soledad el estudio de los problemas más trascendentales. Ya en Sevilla habían comenzado los síntomas de la terrible enfermedad (un cáncer en la lengua), que había de llevarle al sepulcro, siendo inútiles los esfuerzos de la ciencia por aminorar el mal. Falleció en la fecha citada y en medio de los más atroces dolores, que soportó con edificante resignación. Su muerte fué considerada como un duelo nacional, y la conducción del cadáver del eminente

purpurado puso de manifiesto la estimación en que le tenían todas las clases sociales. El Gobierno le tributó honores de capitán general con mando en plaza. Sus restos mortales fueron llevados a Ocaña, siendo enterrados en la iglesia de los padres dominicos, en donde hoy se ve un precioso sepulcro de marmol blanco que sostiene yacente y vestida de pontifical la figura del ilustre filósofo. Su popularidad fué inmensa, como la que pocos hombres de ciencia han podido gozar. (...). Poco antes de morir había sido elegido individuo de número de la Academia Española, dejando redactado su discurso de ingreso que trataba de las *Relaciones entre el habla castellana y la mística española*. El padre Ceferino, como se le llamó siempre, no obstante sus dignidades jerárquicas, fué como religioso observante de las constituciones de la Orden, amante del silencio y del estudio y celoso cumplidor de los cargos y oficios que desempeñó. Elevado a la dignidad episcopal, fundió en admirable armonía las obligaciones monásticas con las pontificales, visitando con celo las diócesis encomendadas a su cuidado, corrigiendo abusos, socorriendo a los necesitados, fundando establecimientos benéficos, asociando obreros católicos y combatiendo errores en sus sabias y admirables pastorales. En su trato íntimo era humilde y de carácter infantil, aunque para los que no le conocían a fondo pareciera a veces adusto. En cuanto a lo físico, era de regular estatura, facciones correctas, pelo negro y ojos tan penetrantes, que parecían escudriñar el alma de aquellos a quienes miraban. En la filosofía escolástica española ocupa uno de los primeros puestos. Sus trabajos científicos, expuestos con claridad y precisión, le colocan, en opinión de Menéndez Pelayo y otros pensadores, en el centro del cuadro de los

restauradores del escolasticismo en el siglo XIX. Fiel discípulo de santo Tomás, se compenetró de tal suerte con el espíritu de las obras del Angélico Doctor, que sus obras resultan una gran concepción sintética del pensamiento filosófico del Aquinatense. Imperdonable sería no reconocer en Balme uno de los mayores restauradores del escolasticismo en España, pero apartándose en puntos importantes de la filosofía escolástica, por lo que hicieron casi necesarios los *Estudios sobre la filosofía de santo Tomás*, en los cuales GONZALEZ Y DIAZ TUÑÓN explicó claramente las cuestiones fundamentales del tomismo genuino, único a su entender capaz de regenerar las ciencias metafísicas y morales de nuestros tiempos, como lo han reconocido después los papas León XIII y Pío X en la encíclica *Aeterni Patris* y en el *motu Proprio Doctoris angelici*. Campeón de la verdad, ningún adversario se atrevió, mientras vivió, a medir sus armas con el gran defensor del tomismo filosófico; y si no han faltado después impugnadores sobre algunas opiniones suyas desarrolladas en la *Historia de la filosofía* y sobre el plan de esta obra, ha sido, sin duda, por desconocer que para GONZALEZ Y DIAZ DE TUÑÓN la filosofía de santo Tomás es: 'eclecticismo superior y trascendental que reúne y funde en una concepción sintética todos los elementos racionales y diseminados en la historia de la filosofía', y nada más natural que confrontar los otros sistemas y doctrinas con aquella que, en su opinión, era como centro, señalando la fuerza que los atrae o desvía de él. La *Historia de la Filosofía* tuvo para España y demás países de lengua castellana el beneficio inmenso de proporcionar a los amantes del saber una de las obras más completas en este ramo tan descuidado entre no-

sotros. GONZALEZ Y DIAZ DE TUÑÓN se mostró al mundo tan eminente teólogo como filósofo en su obra *La Biblia y la Ciencia* al examinar los conflictos o contradicciones que pudieran existir entre la razón humana y la razón divina, entre la verdad científica y la verdad revelada. La *Philosophia elementaria*, escrita casi exclusivamente para eclesiásticos, llenó un vacío que se lamentaba en muchos seminarios que echaban de menos cierta preparación especial para comprender bien la *Summa* de santo Tomás. Por el contrario, la *Filosofía elemental*, sin ser una mera traducción de la anterior, ayudó en gran manera a fomentar en los institutos y universidades el amor al escolasticismo, no como se enseñaba en tiempos antiguos, sino con nuevos métodos, nuevas teorías y nueva importancia de cuestiones determinadas. Estas dos obras pueden figurar sin menoscabo al lado de las renombradas de Liberatore y Zigliara. En los *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*, que prologó su amigo y colega en tomismo Pidal y Mon, estudió y explicó con firmeza de criterio los problemas diversos que abraza la obra, mereciendo especial atención de los sabios el tratado *La economía política y el cristianismo*, en que fustiga con brillantez y dureza a los partidarios de la economía sensualista. El Catálogo de sus obras principales es (...). La lista de sus obras no es completa, pues existen otros trabajos suyos publicados en pastorales, revistas y diarios. Muchas de sus producciones han sido traducidas al italiano, ruso y polaco; G.C.Nolle vertió al alemán sus estudios sobre la filosofía de santo Tomás (Ratisbona, 1885); G. de Pascal al francés su tratado de historia de la filosofía (París, 1890-91) (...)» (pgs. 679-680)

1927 Mario MENDEZ BEJARANO, *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*. Renacimiento. Madrid, s.f. (aprox: 1927).

Esta *Historia de la Filosofía Española* tiene el interés de estar escrita por un autor no propiamente filósofo (fué un profesor de francés y literatura, filólogo y político, y quizá por eso se detiene en exponer el espiritismo y la teosofía, cosa que no haría con ese detalle un 'académico'), coetáneo de los autores que nos interesan (1857-1931) -siendo profesor en Granada, aún llevándole pocos años, fué profesor de Ganivet-, de juicio no muy apasionado (salvando el sevillanismo que rezuma toda la obra) y escrita al final de su vida (cuando tenía más de 70 años: el libro no lleva fecha, pero en el texto se cita la fecha diciembre de 1926 -pg. 470- y hace referencia a su libro *La ciencia del verso* de 1904 como 'hace un cuarto de siglo' -pg. 412-; podemos datarlo en 1927 o 1928) (Fraile lo data mal en 1925; Martínez Gómez en 1928; Guy en 1927).

El sobrino de Canalejas ofrece en el prólogo a su libro una versión autobiográfica de sus relaciones con la historia de la filosofía española en la que resalta su proyecto juvenil de realizar la *Historia de la filosofía española* que faltaba, proyecto truncado al saber de los planes de Bonilla, pero retomado, ya en la ancianidad, al no continuarse aquel. En este prólogo, califica de 'no afortunada' la obra histórica del Cardenal dominico:

«No tropecé con guías ni elementos aportados por la bibliografía hasta la fecha en que llamé a sus puertas. Con posterioridad a mis indagaciones escribió D. Federico de Castro

un hermoso discurso inaugural para el Ateneo Hispalense y otro destinado a la apertura del curso universitario, donde, si no se atreve a establecer con la seguridad de antes la existencia de un pensamiento peninsular, sostenía con decisión la realidad de una filosofía andaluza con pronunciado y privativo carácter. Muchos años más tarde, su hijo y sucesor en la cátedra de Filosofía [José de Castro], dió a la estampa un extracto de la *Historia de la Filosofía* publicada por su progenitor, añadiéndole, a la vez que una más detenida exposición de los recientes sistemas contemporáneos, notas y datos de filósofos españoles, aunque no intentando rebuscar un sello común de nacionalidad hispánica. No sólo con igual carácter, sino desnacionalizándolos para insertarlos en la corriente general de la filosofía europea, el P. Zeferino intercala algunas y apasionadas notas en los tomos III y IV de su no afortunada *Historia de la Filosofía*.» (pg. IX).

Al exponer a Luis Vives transcribe Méndez Bejarano una serie de opiniones sobre el valenciano, algunas contrarias (que no comparte) de Perojo y Salmerón. No queda claro en qué sentido utiliza el juicio de Fray Zeferino:

«Por parte de Laverde, Menéndez y Pelayo y Bonilla, se ha exaltado a Vives hasta excelsitudes en mi opinión exageradas. Otros antes que Perojo y Revilla, tales como el gran teólogo Melchor Cano; Enrique Esteban en la 'Declamación' con que enriqueció las 'Noches áticas' de Aulo Gelio, y Dupin en su 'Biblioteca eclesiástica' muestran el contrario apasionamiento. El P. Zeferino González estima que Vives 'coincide en el fondo con la filosofía escolástica' y 'su filosofía es incom-

pleta, en atención a que casi se reduce a ciertas cuestiones metafísicas y psicológicas' .» (pg. 146).

Llama la atención la ausencia de una mención explícita a Fray Zeferino en relación con la restauración tomística española, pero se debe a que Méndez Bejarano restringe la aparición del neotomismo al Cardenal Mercier, por el que confiesa gran admiración. Es de gran interés la exposición que hace de estas cuestiones:

«La filosofía escolástica, absorbida por el eclecticismo y por la escuela tradicionalista, languidecía falta de vitalidad en el último tercio de la centuria. El tradicionalismo, confesando la impotencia de la razón, había cavado, no un foso, un abismo entre la razón y la fe. Atento a este peligro, el pontífice León XIII expidió para conciliar ambos términos en 1879 la encíclica *Aeterni Patris*, corroborando el anhelo de los 'amigos de las ciencias filosóficas, que deseando en estos últimos años emprender su restauración de un modo eficaz, se han consagrado y consagran a poner en vigor la admirable doctrina de Tomás de Aquino y a devolverle su antiguo esplendor'. Esta encíclica motivó una reacción escolástica tan enérgica como fugaz.

Creose en Madrid una academia tomística y en Sevilla la Academia de Santo Tomás, presidida por el eminente Cardenal Lluich, en cuya inauguración, celebrada el 16 de Octubre de 1881, leyó D. Marcelino Menéndez y Pelayo su discurso acerca de San Isidoro (...). Mas no todos los profesores y publicistas católicos siguieron el consejo de León XIII. El mismo Menéndez y Pelayo, que siempre profesó no disimulada ojeriza a la escolásti-

ca, sostuvo con D. Alejandro Pidal y Mon una polémica recogida en su libro *La Ciencia Española*. A pesar de todos los esfuerzos, el tomismo moría. Había legado al pensamiento general todo lo que encerraba de aprovechable y positivo, desprendiéndose de los elementos históricos e individuales. Si Santo Tomás hubiera pronunciado la última palabra, la historia de la filosofía habría terminado en el siglo XIII.

En tan crítica situación, el tomismo se remozó, no acercándose al racionalismo, con el cual se sentía incompatible, pero sí hacia el sensualismo, por cuyo análisis, también de procedencia aristotélica, experimentaba oculta simpatía, y aprovechó los trabajos de los meros experimentadores mezclándolos con su propia substancia. En este consorcio, el experimentalismo, infundiendo nueva sangre en la vetusta escolástica, actuó de elemento masculino, y la estructura tomística, fecundada por la ciencia moderna, de elemento femenino y formal. Así, procedente de laboratorios alemanes y belgas, se constituyó lo que hoy se llama neoescolasticismo, es decir, una escuela que arrastra a la negación de su contenido religioso (...).

En rigor el neoescolasticismo queda por razón cronológica fuera de mi plan. Algunos llaman neoescolásticos a todos los escolásticos del siglo XIX. Confieso que entre éstos y sus predecesores no distingo más diferencias que las naturales de los tiempos y de los temperamentos individuales, ninguna de teoría ni de procedimiento. Otros sitúan el origen de la escuela en la encíclica de León XIII (1879). En este documento, sólo hallo la fervorosa recomendación del tomismo, nada de renovación esencial. A lo sumo se trataría de impulso inicial incapaz de rendir frutos antes del siglo XX. No creo equivocarme mucho

al considerar tales hechos a modo de necesarios precedentes, ya que en la vida nada se improvisa, del movimiento neoescolástico, cuyo origen, dirección y apostolado atribuyo al cardenal Mercier. Así como no sabría pasar sin descubrirme ante esa gloriosa figura, la más excelsa que, a mi humilde juicio, ha ostentado el catolicismo desde hace siglos, tampoco puedo estampar su nombre sin tributar la oblación de mi respeto al sabio, al justo, al patriota que supo amar a su país sin odiar a sus enemigos.» (pgs. 397-400)

Al tratar del 'Siglo de las luces', dedica dos párrafos a los escolásticos, distinguiendo entre rígidos y moderados. Entre los moderados incluye Méndez Bejarano a Balmes, Mestres, Comellas, Quadrado y Urráburu. Entre los rígidos considera a Fray Zeferino, en un mismo saco donde coloca al Filósofo Rancio, Fernández Cuevas, Orti y Lara, Pidal o Polo y Peyrolón. Sin embargo, su juicio sobre el dominico es más matizado de lo que cabría esperar:

«Ni éste [Mendive], ni el P. ZEFERINO GONZALEZ Y DIAZ-TUÑÓN (1831-94), de la Orden de Santo Domingo, pueden llamarse filósofos, sino profesores de Filosofía. Fray Zeferino, sucesivamente Obispo de Córdoba, Arzobispo de Sevilla y de Toledo, archidiócesis que renunció para volver a la Sede isidoriana, publicó en Manila *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (1864), excelente trabajo expositivo que acredita su penetración. Trazó en él un cuadro sintético del pensamiento del Angel de las Escuelas, consecuente con su opinión de que el tomismo es una concepción del eclecticismo superior y trascendental que abraza y compendia todos los elementos racionales disemi-

nados en los varios sistemas filosóficos, y aun los que no compartimos su creencia ni aceptamos que la razón humana alcanzara la cumbre de su esfuerzo en el siglo XIII, concesión que supondría la inutilidad y falta de razón de ser de los siglos posteriores, no podemos menos de admirar la profunda labor del Arzobispo de Sevilla.

No tan feliz es su *Historia de la Filosofía* (1878-9), donde se nota cierta superficialidad, apenas concebible en quien profundizó con insólito acierto las reconditeces de la tomística, al exponer y juzgar los sistemas contrarios y el apasionamiento propio de historiadores y críticos cuando laboran ofuscados por un prejuicio superior a su inteligencia y a su voluntad. Sin darse cuenta, confiesa su natural parcialidad al descubrir un dogmatismo real, palpante en el seno de la filosofía y de su historia, a pesar de su aparente escepticismo y al arrancar del apotegma *Religio possidet veritatem*, formulado en los gloriosos soles del Renacimiento.

Al verle acudir a la fe, desconfiando del valor histórico de su filosofía, produce una impresión pesimista y escéptica confesada por él mismo. 'Es difícil, escribe, eximirse de cierta impresión escéptica al terminar la lectura de la *Historia de la Filosofía*, y ahora debemos añadir que esta impresión de escepticismo tiene que ser más vehemente e inevitable cuando se estudia o se escribe una Historia de la Filosofía en el siglo XIX'. 'Difícil es predecir en la hora presente el destino futuro y la victoria definitiva entre el teísmo cristiano y el monismo materialista' (*Prólogo*).» (pgs. 420-421).

Como se habrá observado omite Méndez Bejarano al tratar directamente de Fray Zeferino cualquier mención a la *Filosofía elemental* o a *La Biblia y la ciencia*. Sin embar-

go, cuando al exponer a Balmes se detiene en la exposición de su idea de ente, utiliza amplios párrafos de la *Filosofía elemental* del dominico como referencia intemporal tomista que respondiera (anacrónicamente) el de Vich:

«Si el concepto del ente en común, según el P. Zeferino González (F.F., II, p. 16) [es F.E.], ‘no incluye la realidad completa, absoluta y total del ser, sino más bien *un principio, un grado y como un aspecto parcial de la realidad completa, pues que sólo incluye una parte, por decirlo así, de la esencia o realidad de las naturalezas de las cuales se produce*’ [subrayado de Bejarano; hay un error, pues Fray Zeferino dice ‘de las cuales se predica’], y por el contrario, cuando referimos este concepto a Dios, diciendo que es el Ser puro y universal, queremos significar, no solamente que este Ser no es una abstracción del entendimiento, *sino principalmente que encierra en sí toda la realidad y todas las perfecciones posibles (ser universal), y por consiguiente, todo el ser real, positivo y concreto, que excluye por lo mismo todo no ser puro [Fray Zeferino escribe ‘todo no ser (ser puro)’], toda mezcla de imperfección o potencialidad (...)*» (pgs. 429-430).

Todo el párrafo anterior es cita textual procedente del Corolario tercero a la noción del ente incluida en el tratado de Ontología de Fray Zeferino (aunque Méndez Bejarano sólo entrecomilla el principio). Y vuelve el sevillano a buscar el apoyo del asturiano también a propósito de Balmes:

«El P. Zeferino señala en Balmes la tendencia al escepticismo objetivo y al fideísmo de Jacobi. En efecto, si no poseemos certeza (...)

1931 Alberto COLUNGA, O.P. ‘El autor de La Biblia y la Ciencia’, en *La Ciencia Tomista*, vol. 43, número 128, marzo-abril 1931, pgs. 145-168.

Este artículo aparece como homenaje de la revista de los dominicos a Fray Zeferino, al celebrarse el primer centenario de su nacimiento. Es casi un recordatorio de cuestiones abordadas por Fray Zeferino en su último libro, que pretende resumir el contenido de aquellos dos tomos (se parafrasea continuamente a Fray Zeferino, sin utilizar siquiera las comillas, aunque de ello nos advierte Colunga en una nota inicial en la que no tiene reparos en definir como difuso el estilo del Cardenal asturiano: ‘En atención al estilo a veces difuso del autor, nos permitimos omitir palabras y frases, pero salvando siempre el pensamiento del Cardenal. Por esto mismo con frecuencia omitimos las comillas’). El resultado, aunque Colunga lo llame ‘estudio’ y ‘análisis’, no tiene mayor interés y hasta cierto punto sorprende que se publicase un tipo de extracto así precisamente en la revista de los dominicos (y menos como homenaje al centenario del nacimiento de Fray Zeferino). De otra forma: el verdadero interés de este artículo estriba no ya en su contenido, mero resumen escolar y superficial, sino en lo que tiene de valor como muestra del nivel al que habían llegado en la orden dominicana, solo cuarenta años después de la muerte del filósofo asturiano, o por lo menos, del nivel al que había llegado la consideración de Fray Zeferino dentro de su misma orden, sólo una generación después. Se recoge, de cualquier modo, en este artículo, la influencia que el pensamiento de Fray Zeferino tuvo en dos de las más importantes encíclicas de León XIII:

«Y su alta capacidad filosófica le daba al mismo tiempo un criterio tan amplio, tan acogedor y a la vez tan seguro, que nos admira al cabo de cuarenta años. Algo semejante puede decirse de sus conocimientos exegéticos. El P. Ceferino había estudiado y enseñado teología, y más precisamente la teología de Sto. Tomás. La exégesis bíblica se consideraba entonces, a lo menos prácticamente, como extraña a la teología, y así el P. Ceferino no se muestra en su obra exégeta profesional. Pero sobre los problemas que estudia conocía bien el pensamiento antiguo y contemporáneo. Además, y esto era más importante, había sabido extraer de S. Agustín y Sto. Tomás los principios teológicos que debían regir la exégesis bíblica en sus relaciones con las ciencias, de suerte que, así como en filosofía se anticipó tan certeramente a la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII sobre la restauración de la filosofía escolástica, así en las cuestiones exegéticas se anticipó a la encíclica *Providentissimus Deus* sobre el fomento de los estudios bíblicos. Ya quisiéramos hallar en exégetas profesionales, que escribieron mucho después de la segunda encíclica de León XIII, el criterio amplio y seguro que hallamos en la obra del Card. González, publicada dos años antes de la referida encíclica.» (pg. 147).

Termina así Colunga su labor de parafraseador del último libro de Fray Zeferino:

«En el análisis que de ella hemos hecho habrá el lector visto confirmado el juicio que al principio adelantamos: la grandeza de su erudición científica y más aún la seguridad de su juicio teológico y la amplitud de su criterio exegético. En todo esto la obra del P.

Ceferino es de tanta actualidad como hace cuarenta años. Recordando las polémicas que sobre estos problemas hemos presenciado en nuestros años jóvenes, no podemos menos de lamentar que los contendientes no hubieran aprendido de nuestro Cardenal este modo de estudiar y discutir los problemas exegéticos. Los que él discutió han pasado a segundo plan, sin que por eso podamos decir que todos estén resueltos, pero otros han venido a ocupar su lugar y atraer la atención de los doctos, que no necesitan menos serenidad de ánimo, amplitud de criterio y modestia de parte de los exégetas católicos para no atribuirse el poder de la Iglesia, fallando *quasi ex cathedra* lo que está aún oscuro.» (pg. 168).

1933 (1940) Martín Grabmann, *Historia de la teología católica, desde fines de la era patrística hasta nuestros días*. Versión española por el P. David Gutiérrez, agustino. Espasa-Calpe, Madrid 1940. (La primera edición en alemán, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, Herder, Friburgo 1933).

En su repaso a la Teología católica del siglo XIX y en el capítulo dedicado a la Teología católica en España se lee:

«La principal figura científica de los dominicos españoles en el siglo XIX es, sin duda, el P. Zeferino González y Díaz Tuñón (+1904) [sic; +1894], obispo de Córdoba, arzobispo de Sevilla y, por último, cardenal y arzobispo de Toledo, que debe ser contado entre los primeros representantes del movimiento neoescolástico de todos los países. Su obra *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* le dió a conocer fuera de las fronteras de su

patria. En el libro *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales* pretende extender la influencia de los principios de la doctrina tomista en el campo de la ciencia y de la vida. Su *Historia de la Filosofía* es obra muy útil aun para conocer la Escolástica española, y la *Philosophia elementaris* es uno de los mejores compendios latinos de Filosofía tomista» (pg. 344).

1934 Luis ARAUJO COSTA. «Estudio preliminar» a las *Obras Completas* de Juan Valera. Aguilar. Madrid, 1958 (4ª ed.). Tomo 1, pgs. 9-29. [Pgs. 18, 19]. (Fechado en noviembre de 1934).

Los dos siguientes fragmentos tienen, por lo menos, dos puntos de interés desde nuestra perspectiva. El primero la consideración de Fray Zeferino como filósofo; el segundo, su concepción como escolástico rígido.

«¿Es Valera filósofo?. Los manuales de historia de la Filosofía insertan su nombre entre los cultivadores de dicha ciencia; pero sacan en conclusión que, en realidad, no puede dársele tal dictado.

Ciertamente, Valera no es autor de ningún sistema que transforme más o menos la Filosofía, ni escribió tampoco obras fundamentales y de exposición doctrinal como las de Balmes o el padre Ceferino González. Sin embargo, Valera conocía a la perfección todos los sistemas filosóficos, y tenía excelente juicio para sus análisis y mutuas relaciones y para formarse un concepto seguro de cada uno de ellos.» (pg. 18).

«Valera apoya después su teodicea en este mismo principio. Si toda idea es inmanente,

inmanente será también la noción de Dios. El autor ve a Dios en el centro del alma, en el 'yo', alrededor del cual gira todo lo existente. ¿Es por ello Valera un panteísta?. En modo alguno. Dista mucho de ser un escolástico rígido, como el cardenal González; no es tampoco un tomista a la italiana, de la escuela de Sanseverino, Prisco y Liberatore. Pero no pasemos cuidado. Don Juan no ha de caer nunca en el panteísmo de Fichte, Schelling y Hegel, ni mucho menos ha de afiliarse a la escuela krausista de Sanz del Río, aunque la defiende en *El Contemporáneo* contra el ultramontanismo.» (pg. 19).

1941 Marcial SOLANA, *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*. 3 vols., Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1941.

Solana se sirve de comentarios de Fray Zeferino incluidos en la *Historia de la Filosofía*, de modo manifiesto, a propósito de Soto y de Suárez:

Al dar noticia Solana de las doctrinas filosóficas de Domingo de Soto, quién negaba que la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas fuese de gran importancia para la Filosofía verdadera, opinión que contrastaba con la mantenida por los tomistas, se refiere a Fray Zeferino en este sentido: «Sabidísimo es que los tomistas defienden denonadamente la distinción real entre la esencia actuada y la existencia de los seres *ab alio*; y que dan tal importancia a esta distinción que el Cardenal Arzobispo de Toledo Don Fray Ceferino González, la considera, no sólo como uno de los puntos capitales de la elevada Filosofía de Santo Tomás (36), sino

también como verdad fundamental de la Filosofía Cristiana (37). (36) y (37) *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, t. I, lib. II. Ontología, capítulo VI; y *Philosophia elementaria*. *Metaphysica generalis*, cap. I, art. I, párrafo II.» (tomo 3, pg. 114).

También a propósito de Soto, al valorar el papel que jugó el dominico segoviano en la escolástica del XVI, se vale Solana de una cita de la *Historia de la Filosofía* del asturiano (HF,3,126) : «El Cardenal Don Fray Ceferino González, español y dominico, como Soto, asegura que los comentarios de Fray Domingo: ‘aunque no carecen de mérito, se resienten, sin embargo, de la influencia decadente de la Filosofía escolástica en tiempos inmediatamente anteriores, o, mejor dicho, se resienten de su inexperiencia (...)’» (tomo 3, pgs. 128-129).

En el epígrafe que Solana dedica a analizar la valía de Suárez como filósofo, bajo la pregunta, ¿existe propiamente una filosofía suarista?, cuestión que no se había planteado hasta que en 1876 don Gumersindo Laverde afirmara que ningún autor razonable había puesto en tela de juicio la existencia del suarismo, menciona en primer lugar el parecer del dominico: «Por una parte los dominicos, temiendo, tal vez, que el Doctor Eximio y el suarismo llegaran a oscurecer en algo al Angélico Maestro y al Tomismo, escriben, como el Cardenal Don Fray Ceferino González: ‘La Filosofía de Suárez... es la Filosofía de Santo Tomás, a quien cita y sigue en cada página de sus obras filosóficas... El dictado o denominación de Suarismo, si se refiere a su Filosofía, carece de fundamento, y los que le emplean sólo

podrían justificarlo de alguna manera llamando suarismo, no a la Filosofía de Suárez considerada en si misma, sino con relación a ciertas opiniones contrarias a las de Santo Tomás, que algunos jesuitas posteriores a Suárez fueron añadiendo y acumulando sucesivamente’ (89). (89) *Historia de la Filosofía*, t.III, Madrid 1886, pág. 145» (tomo 3, pgs. 508-509). Poco más adelante, en el mismo contexto, cita Solana, como final de su capítulo sobre Suárez (tomo 3, pg. 513), la frase de la misma obra del asturiano que rotundamente afirma que el jesuita fué «el más escolástico entre los escolásticos» (HF,3,146).

1943 Julián MARIAS. *Historia de la Filosofía*. Segunda edición. Revista de Occidente. Madrid, 1943.

No se menciona para nada a Fray Zeferino, cuando sí figuran Balmes o Donoso Cortés. Sin pretender establecer relaciones de causa a efecto, y a simple título de constatación sincrónica, constatar que en esas fechas «ocupaban» la Facultad de Filosofía de Madrid tomistas tan relevantes como el P. Barbado Viejo, O.P., el P. Sancho, O.P., Leopoldo Eulogio Palacios y otros profesores de cuyo seno hubo de formarse el Tribunal que recusó la Memoria de J. Marías sobre el P. A. Gratry que había presentado en dicha Facultad para obtener el grado de Doctor en Filosofía (y que publicó como *La filosofía del padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona*. Edit. Escorial, Madrid 1941, 278 pgs. -2ª edición en Sudamericana, Buenos Aires 1948, 255 pgs.). El pintoresco canónigo ovetense Don Cesareo Rodríguez y García-Loredo, en

su *El 'esfuerzo medular' del krausismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo* (Oviedo, 1961), tras recoger el conocido gazapo atribuido a Marías («en cierta ocasión -no muy lejana- el señor Marías hubo de hablar sobre la Suma Teológica de Santo Tomás; y como su pericia en la sabia lengua del Lacio no llegaría siquiera a lo elemental, no utilizó o no pudo utilizar el texto latino de la Summa, sino que se acogió a una traducción francesa de la misma. Saben los medianamente doctos que el Doctor Angélico en el Prólogo de esa gran obra maestra dice que la escribe 'ad eruditionem incipientium': 'para enseñanza de los principiantes', de los que comienzan el estudio de la Teología. El texto galo, pues, vierte: 'pour... les commensants'; pero don Julián, confundiendo esta última palabra con 'commersants', tradujo y dijo: que Santo Tomás había escrito la Suma 'para ensañanza o uso de los comerciantes' !!. Ello vino causando la regocijada hilaridad de no pocos», pgs. 332-333, nota 148), sugiere las razones que movieron el asunto de la controvertida Tesis sobre Gratry: «Y en cuanto 'al conocimiento del señor Marías en torno a las Humanidades modernas', me abstengo de emitir juicio. Únicamente diré que debe dominar el francés a las mil maravillas: pues don Julián hizo su tesis doctoral (que, por fin, pasó las difíciles Termópilas) acerca de Gratry (un tanto cartesiano y, en grado mayor, tendente o inclinado hacia el ontologismo malebranchiano, reprobado por la Iglesia) o de sus doctrinas. Es de suponer que eso de las Termópilas estaría relacionado con lo que se indica en el paréntesis. Quienes están enterados del asunto no necesitan más explicaciones.» (pág. 566).

1946 Manuel BARBADO VIEJO, O.P. (1884-1945), *Estudios de Psicología Experimental*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, Madrid 1946. 818 pgs.

Dedica el padre Barbado un apartado, dentro del capítulo dedicado a exponer el 'Estudio histórico de la doctrina acerca de las localizaciones cerebrales', a las opiniones de su hermano de Orden y paisano Fray Zeferino (al margen de algunas otras citas esporádicas). Distingue Barbado en ese proceso histórico de las doctrinas acerca de las localizaciones cerebrales hasta cinco periodos (pregalénico, de Galeno a Descartes, de Descartes a Gall, de Gall a Broca y de Broca a nuestros días), en los que Fray Zeferino ocupa un lugar tardío del cuarto periodo (de Gall a Broca), después del propio Gall, Flourens, Sanseverino, Liberatore, Tongiorgi y Balmes:

«Zeferino González, O.P. (1831-1895), también se ocupa extensamente del examen de los principios frenológicos en la obra titulada *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, rechazando en bloque la doctrina de Gall, por 'se halla en oposición directa con la filosofía católica de Santo Tomás'; pero admitiendo la posibilidad de una frenología basada en los siguientes principios:

1º La gran dificultad de localizar los órganos y precisar las condiciones anatómicas correspondientes a las múltiples aptitudes humanas 'constituye necesariamente a la frenología en la clase de estudios meramente conjeturales y de pura probabilidad'.

2º En lo tocante a las facultades intelectivas, sólo se puede llegar 'a un conocimiento indirecto y general'.

3º No se ha de echar en olvido que el entendimiento y la voluntad son facultades inorgánicas.

4º Respecto a las facultades orgánicas, debe distinguirse entre las meras inclinaciones y sus manifestaciones, 'porque el grado de energía de dichas facultades y el desarrollo orgánico al cual correspondan y mediante el cual se revelen, pueden ser contrariadas, vencidas y dominadas por el entendimiento y la voluntad, la educación, la virtud y los auxilios que enseña y suministra la religión. Sobre estas bases se concibe como posible un sistema frenológico que, sin ser hostil a la religión y a la moral, sea al propio tiempo racional y filosófico. La primera y segunda constituyen a la frenología en la clase de estudios esencialmente conjeturales y de mera probabilidad, y demuestran que son absolutamente infundadas las pretensiones científicas con que se presenta la frenología enseñada hoy en las escuelas y en los libros. La tercera y la cuarta destruyen radicalmente las tendencias materialistas y fatalistas que envuelven esa misma frenología, tendencias sobre que se hallan fundadas las graves acusaciones que pesan hoy con sobrada razón sobre la doctrina frenológica'.

En el manual latino de Filosofía (*Philosophia elementaria*) dice que los órganos de los sentidos internos están en el cerebro, y únicamente trata de precisar la localización del sentido común, afirmando que 'mérito D. Thomas communis sensus organum in ea cerebri parte collocavit, in qua nervuli praedicti conjunguntur omnes'; pero con eso nada se determina en concreto, aparte de que Santo Tomás sólo dijo que el sentido común tiene su órgano en el cerebro, sin precisar donde.» (pgs. 547-548).

1947 Federico KLIMKE, S.J. (1878-1924), *Historia de la Filosofía* (Traducción y ampliaciones a cargo de profesores de la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de San Ignacio de Sarriá, redactores de 'Pensamiento'. El prólogo a esta edición española lo firma Juan Roig Gironella S.J.). Editorial Labor. Barcelona, 1947.

En el cuerpo de la obra que corresponde a Klimke (es decir, no ya en los añadidos de la versión española) aparecen varias menciones al Cardenal González: en la bibliografía de 'Historias de la Filosofía' se cita la del dominico asturiano en su edición de Madrid y en la francesa de Pascal de 1891 (pg. 13); al tratar de la ética de Aristóteles toma la siguiente comparación de Fray Zeferino: «Por esto, no sin razón, el cardenal González compara la ética de Aristóteles a un edificio monumental sin techo, y a una estatua de Fidias sin ojos» (pg. 58); en la bibliografía de estudios sobre Santo Tomás, incluye los *Estudios* de Fray Zeferino, citados por la edición de Manila de 1864 y la traducción alemana de C.I.Nolte de Regensburg 1885, también en 3 vols. (pg. 262); al tratar de Suárez menciona, entre los autores católicos modernos que colman de las mayores alabanzas las *Disputationes* menciona a Ceferino González -junto a C. Werner, E. Scheeben, F. Brentano y M. Grabmann- (pg. 337); al tratar de la 'Restauración de la sana filosofía escolástica', en España, menciona Klimke a Balmes, Ortí y Lara y Donoso: «Pero sobre todo se destaca la figura de Ceferino González O.P. (1831-1895) [es 1894], obispo de Córdoba, luego arzobispo de Sevilla y cardenal, que restauró la escolástica pura. Sigue a Santo Tomás no sólo en las obras sistemáticas, sino también en su *Historia de la Filosofía*; todas

ellas alcanzaron en España gran difusión y fueron parcialmente traducidas a otros idiomas» (pg. 781).

Juan Roig Gironella, S.J. añade un *Apéndice* a esta *Historia de la Filosofía* de Klimke, que trata de 'La filosofía española en el siglo XIX'. Distingue tres corrientes en esta época: 1ª La escuela cerveriense (formada por el grupo más representativo de Cervera: Martí de Eixalá, Llorens y Barba y Jaime Balmes); 2ª Influencia postkantiana y generación del noventa y ocho (que comprende el krausismo y la escuela de Sanz del Río, así como a los representantes del noventa y ocho en filosofía, Unamuno, Maeztu, d'Ors y, ya posterior, Ortega) y 3ª Reacción contra la filosofía postkantiana (donde incluye desde el Filósofo Rancio a Menéndez Pelayo, pasando por Ortí Lara, Donoso Cortés, Quadrado, Amor Ruibal, el cardenal Ceferino González y el P. Urráburu). En el párrafo dedicado al dominico Fray Zeferino por el jesuita Roig Gironella se dice:

«7. El cardenal Ceferino González y Díaz Tuñón, O.P. (1831-1894), es un gran impulsor del movimiento de restauración de la filosofía escolástica en el siglo XIX. (...). Balmes fué indudablemente el primer gran restaurador de esta filosofía en España, como lo hubo en el neoescolasticismo de Italia y de Alemania. En 1879, León XIII, con su Encíclica 'Aeterni Patris', impulsó un movimiento ya existente de vuelta a Santo Tomás. En 1864, quince años antes, el padre Ceferino González había publicado sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*. En esta labor de restauración, la obra del cardenal es benemérita. Su *Filosofía elemental* (empleada en el extranjero lo mismo que la

anterior obra), su *Historia de la Filosofía*, sus estudios monográficos, si no dan precisamente al cardenal Ceferino el carácter de investigador personal, por lo menos le dan el título de haber repensado con maestría e incrementado en España el gran movimiento filosófico escolástico de vuelta a la auténtica tradición» (pgs. 845-846).

1948 *Congreso Internacional de Filosofía, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes* (Barcelona, 4-10 Octubre 1948). *Actas*, 3 vols (568+940+637 pgs.). Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, CSIC. Madrid, 1949.

A este Congreso dedicado a Suárez y Balmes asistieron más de 150 congresistas activos que presentaron unos 130 trabajos, que ocupan tres tomos de *Actas*. En tres de esos trabajos hemos encontrado referencias a Fray Zeferino, estando uno de ellos dedicado precisamente al análisis de las críticas que el dominico hizo al de Vich. Aunque el Congreso escuchó un importante Discurso Inaugural de Tomás Carreras Artau sobre las 'Aportaciones hispanas al curso general de la Filosofía' (tomo I, pgs. 41-136), Carreras no trató, prudentemente, del periodo en el que vivió Fray Zeferino, pues hace terminar con Balmes su estudio («y aquí pongo punto final, por respeto a la memoria de Balmes, en el año de su conmemoración centenaria, y porque me faltaría la perspectiva histórica para enjuiciar serenamente el curso posterior de la filosofía hispana hasta el momento presente»).

Ramón M. Rosés, de la Facultad de Filosofía de San Miguel (Argentina), en su *Comunica-*

ción, 'El problema crítico, según Balmes' (tomo I, pgs. 487-506), hace un repaso de las 'Corrientes desenfocadas' a la hora de interpretar a Balmes, presentando a Fray Zeferino como 'continuador' de Cuevas en su interpretación 'instintivista' de Balmes:

«*La interpretación instintivista*. También constituye un desenfoco del pensamiento balmesiano confundir, con Cuevas y sus continuadores (37. J.FERNANDEZ CUEVAS, *Philosophiae rudimenta ad usum accademicae iuventutis*, Madrid, 1856 (vol. 1, Lógica), pp. 82-100. E.C.GONZALEZ, O.P. *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1884 (vol.4), p. 455. A.COMELLAS Y CLUET, *Introducción a la Filosofía...*, Barcelona, 1883, pp. 279, 283-284, etc. Véase también O.c. [Rosés, *Introducción a la Criteriología Balmesiana*, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1947], p. 2, capítulo 1, n.1, 'La corriente instintivista', pp. 86-87), la descripción del sentido común y del instinto intelectual con un instintivismo arracional de factura reidiana. Nada más falso. (...» (tomo 1, pgs. 502-503).

José Pemartín, en su Ponencia 'La ontología de lo temporal y la ciencia actual' (tomo 2, pgs. 109-143), realiza una curiosa (por lo que supone de muestra del interés por asimilar los nuevos resultados ofrecidos por las ciencias físicas) correspondencia entre los resultados de 'la ciencia del día' [cita las explosiones atómicas de Hieroshima, Nagasaki y Biniki (sic)] y las nociones cosmológicas más generales de la filosofía perenne. Y toma las definiciones clásicas precisamente de la *Filosofía elemental* de Fray Zeferino. Concretamente la definición ontológica de *materia prima* (pgs. 122-123) y la definición

de *potencia* (pg. 124) (respectivamente de las pgs. 182 y 18 del tomo 2 de la *Filosofía elemental*).

La comunicación de Antonio Alvarez de Linera, 'El alma de los animales en la filosofía de Balmes' (tomo 2, pgs. 199-221) trata principalmente de responder una 'cuestión desfigurada' por algunos impugnadores de Balmes, en particular Fray Zeferino. Balmes fué denunciado a la Sagrada Congregación Romana del Indice por el tomo II de su *Filosofía fundamental*, se supone que por su propensión al cartesianismo. Observese la cuidadosa exégesis de Fray Zeferino que ensaya Alvarez de Linera, sobre la cuestión del alma de los animales según Balmes, planteada no tanto por interés histórico-filológico, sino casi retomando la discusión donde la había dejado Gómez Pereira:

«No sabemos si el motivo de la denuncia fué la afirmación que en dicho tomo se hace relativa a la cuestión que nos proponemos estudiar aquí brevemente; pero es verosímil que ésa fuese la causa, porque ha sido cuestión desfigurada por algunos impugnadores de Balmes, por ejemplo, el sabio filósofo dominico fray Ceferino González.

Este, en efecto, en su *Philosophia elementaria* (Madrid 1889. Tomo II, lib. V, cap. V, art. IV, pág. 284, nota 1), atribuye a Balmes, al parecer, la opinión de que el alma de los animales puede existir sin el cuerpo, es creada y aniquilada.

Digo que, al parecer, atribuye a Balmes estas tesis, porque, en realidad, ese efecto hace la lectura del pasaje, aunque, bien examinado, debe referirse al jesuíta Tongiorgi, pues dice así: 'Hay finalmente quienes opinan que el alma de los brutos es verdadera substancia

espiritual, que pueda por sí existir sin el cuerpo, que se origine por creación, y que se reduzca a la nada, de tal manera, que sólo se diferencia (*en singular*) del alma racional, porque carecen (*en plural*) de entendimiento, razón y voluntad libre; la cual opinión ha prevalecido bastante entre algunos modernos'; y añade en la nota: 'Así opinan, aparte otros, Balmes y Tongiorgi, que, acerca del alma de los brutos, afirma (*en singular*) estas cosas: 1º, *el alma de los brutos es substancia*; 2º, *es simple e indivisible*; 3º, *no se saca de la potencia de la materia*; 4º, *no puede originarse más que por creación*; 5º, *no depende del cuerpo y en cuanto a su ser mismo*; 6º, *separada del cuerpo, deja de vivir y de ser por aniquilación*. Por donde se comprende que, si se toma al pie de la letra lo que escribe y no se tiene en cuenta el descuido en las concordancias de verbo con sujeto que acabamos de señalar en lo transcrito, esas afirmaciones son de Tongiorgi, y no de Balmes.» (tomo 2, pgs. 201-202).

Tras exponer la naturaleza del alma de los animales en Balmes, se concluye:

«En resumen: Balmes admite la substancialidad del alma de los animales, en lo que no hay objeción alguna que hacer, pues el alma animal, constitutiva de esa substancia que es el animal, no puede ser accidente, porque con un accidente no se puede constituir una substancia; por lo que no hay más remedio que admitir que es una substancia, si bien incompleta, o principio consubstancial del animal, como otros dicen. Lo censurable es -y a este reparo debe referirse fray Ceferino González- que la argumentación de Balmes no demuestra la substancialidad incompleta, sino la substancialidad, sin más,

del alma del animal, al aplicar al caso de este alma argumentos que muchos autores, influidos más o menos conscientemente por Descartes, emplean para demostrar la substancialidad del alma, y que propiamente son demostrativos de la substancialidad completa del compuesto humano o animal, pero no del alma sola.» (tomo 2, pg. 204).

Obsérvese la posición que adopta Alvarez de Linera, casi la de un juez que dicta sentencia en un juicio complicado:

«Además, admite Balmes -lo que el cardenal González dice-, a saber: la simplicidad y consiguiente indivisibilidad de ese alma, lo que no hay inconveniente alguno en suscribir, pues si el alma de los brutos, porque siente, no es material, ya que la materia es incapaz de sentir, no constará de partes extensas, como la materia, y será, por tanto indivisible. Es doctrina de Santo Tomás u de su comentarista Cayetano.

Aún suponiendo, pues, que el cardenal dominico atribuya a Balmes las dos primeras afirmaciones, antes copiadas, de que el alma de los brutos es substancia, simple e indivisible, no hay en ello nada censurable, porque es indivisible y simple, e, indudablemente, es también substancia. Si fray Ceferino hubiese dicho que es substancia completa, hubiese denunciado un lunar de la doctrina balmesiana, que creemos haber señalado en la exégesis practicada sobre los textos copiados de la *Filosofía fundamental*.

El cardenal, indudablemente, no se refiere sino a Tongiorgi en las seis tesis escogidas por el filósofo dominico, pues Balmes no sostiene la doctrina de las tesis siguientes de que el alma de los brutos 'no se saca de la potencia de la materia; no puede originarse más que

por creación; no depende del cuerpo en cuanto a su ser mismo, y que, separada del cuerpo, deja de vivir y de ser por aniquilación'. Salvo el problema de su destino después de la muerte, objeto de esta última tesis, las demás no aparecen en la literatura filosófica de Balmes.» (tomo 2, pg. 205).

La conclusión a la que llegará Antonio Alvarez de Linera, en este Congreso celebrado en la España de 1948, será que Balmes admite la posibilidad de la aniquilación del alma animal, opinión que hay que refutar por no ser espiritual; que Balmes admite la posibilidad de la supervivencia del alma animal, opinión que hay que refutar por la misma razón y además porque el de Vich la explica a base de transmigraciones, cuya concatenación no parece verosímil; y que en todo caso hay que considerar más verosímil una resurrección de los irracionales a la luz de la Teología católica, tesis que se funda en el hecho del dolor de los animales y en la esperanza de incorruptibilidad de toda la naturaleza, de que habla San Pablo.

1948 Victoriano LARRAÑAGA, S.I., 'El Cardenal Zeferino González y Su Santidad León XIII frente al problema bíblico de su siglo'. En *Estudios bíblicos*, 7, 1948, pgs. 77-114.

Este autor jesuita había escrito, con anterioridad a este artículo, otros sobre el 'problema bíblico' en Alemania, Inglaterra y Francia (publicados por la misma revista en su volumen 3, 1944). Al abordar la cuestión referida a España, se centra en 'la voz autorizada de la católica España en el campo bíblico', Fray Zeferino:

«Voz progresista a la vez que conservadora, voz de tradición a la vez que de reforma, como la de la grande teología de su siglo de oro. Tan progresista y reformadora, que pudiera parecer la de un Juan Enrique Newman o Mauricio D'Hulst. Tan tradicional a la vez y tan antigua, que arrastra en pos de sí las esencias de la tradición histórica y dogmática de diecinueve siglos. La página es del Cardenal Zeferino González, gloria de la Orden dominicana y una de las más bellas figuras en el movimiento de restauración escolástica en la segunda mitad del siglo XIX» (pg. 77).

Larrañaga, como otros autores, presenta *La Biblia y la Ciencia* de Fray Zeferino como cierre de los estudios apologeticos que aparecieron en España en respuesta al polémico libro de Draper. Habría que matizar esta afirmación en el sentido de que el libro del dominico, publicado en efecto en el contexto de las agrias discusiones ciencia-fe de la época, no se puede sumar a las réplicas explícitas al libro de Draper (y Larrañaga menciona las de Cámara, Comellas, Rubio, Ortí, Mir y Mendive; aunque se olvida, seguro que no por desconocimiento, precisamente de la curiosa obra que ganó el no menos polémico certamen abierto por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, *Luz en la tierra* de Abdón de Paz). Fray Zeferino menciona en su Prólogo el éxito alcanzado por la obra de Draper, pero con el distanciamiento, quizá buscado al no apresurarse a publicar su libro, de quién escribe diez años después de aquella divertida tormenta apologetica provocada por el anglo-americano. Y esta distancia no le es ajena, sin embargo, a Larrañaga:

«Lo nuevo en Zeferino fué la importancia dada desde sus primeras páginas al problema bíblico. Escribiendo, en efecto, un decenio después de sus predecesores, y conocedor de los vientos que corrían al otro lado de las fronteras, aún en sectores católicos de indiscutible prestigio, se detuvo con sinceridad pocas veces igualada ante el problema vital de su siglo, y trazó de mano maestra, consciente de la gravedad del momento, todo un programa de renovación y de sana reforma dentro de los estudios bíblicos. Es preciso que nos detengamos también nosotros a examinar las ideas de ese prólogo verdaderamente histórico, dentro del marco general de la crisis bíblica en el último tercio del siglo XIX.» (pg. 80)

Se detiene el jesuita en la reseña de lo que llama 'El prólogo del Cardenal Zeferino convertido en Programa de la *Revue Biblique*', traduciendo los párrafos del 'Avant-Propos' del primer número de esa revista, escrito por el P. Lagrange, fundador con otros dominicos franceses de la Escuela Bíblica de Jerusalén, en los que se invoca la autoridad de Fray Zeferino, que ya hemos transcrito. Sobre esta asunción de los dominicos franceses de los planteamientos definidos por el dominico español, escribe Larrañaga:

«Gloria fué ésta de nuestro Cardenal y de la ciencia española, el poder ofrecer en momentos tan difíciles a una revista internacional, de la altura y del carácter estrictamente científico de la *Revue Biblique*, todo un programa de renovación de los estudios bíblicos, en que se hermana una sana modernidad con la tradición de diecinueve siglos. Intervino seguramente en ese hecho, porcas veces registrado en la historia literaria de Francia, el

conún hábito blanco vestido por Fray Zeferino y sus hermanos de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Intervino también, sin duda, aquella corriente de especial simpatía y amistad, establecida entre el P. Lagrange y los Dominicos españoles desde los días de sus estudios teológicos por cuatro años en las aulas de San Esteban, de Salamanca.

Pero fué, sobre todo, el valor mismo de las ideas vertidas en el prólogo, unido a la autoridad y prestigio indiscutible del Cardenal, el que decidió la elección de esas páginas para el artículo-presentación de la nueva revista. Como dirá todavía cuarenta años después aludiendo a ese programa de amplias perspectivas, tan en armonía con las tendencias que traía al campo bíblico la nueva Escuela de Jerusalén: 'Tenía yo demasiado profundamente grabado el sentimiento de mi falta de autoridad, para dejar de apoyarme en una personalidad indiscutible. Y recurrí al reciente libro del Cardenal González, teólogo a la vez que filósofo -todo es uno en la Orden de Santo Domingo- sobre *La Biblia y la Ciencia*' (M.J. Lagrange, *Monsieur Loisy et le Modernisme*, Juvisy, 1932, 75). Y es el mismo luchador veterano, el que volviendo a comentar en 1932 el contenido de esas páginas del teólogo español quedaba extasiado ante 'este espíritu de *conquistador* frente a la rutina, obstinadamente cerrada en sus trincheras, de otros' (ibid. pág. 76).» (pgd. 82-83).

Las siguientes páginas del trabajo de Larrañaga van parafraseando, con largas citas, el Prólogo de Fray Zeferino a su libro (pgs. 83 a 96), al objeto de que el lector comprenda las posiciones del dominico y pueda entender las interesantes noticias que nos ofrece en el parágrafo 7: 'Discutida ortodoxia de las ideas del Cardenal González':

«No sabíamos hasta hace poco que el artículo-presentación de la *Revue Biblique*, examinado en Roma, había hallado algunas dificultades para su publicación, de parte del P. Maestro del Sacro Palacio; y precisamente por las páginas, en él insertadas, del Cardenal González. La confidencia se la debemos al mismo P. Lagrange [aunque pudiera parecer que se tratase de una noticia recibida personalmente por Larrañaga, Lagrange la publicó en el libro citado en el párrafo anterior], quien en carta de 11 de octubre de 1891, en vísperas de la aparición de su revista, recibía este comunicado de un Prelado de su Orden: ‘Vuestro artículo, impreso y todo, no ha tenido la aprobación del P. Maestro del Sacro Palacio, que no quiere cargar en modo alguno con la responsabilidad de las ideas del Cardenal González’ (ibid. pág. 76, nota 2). Y hubo de intervenir directamente Su Santidad León XIII, para autorizar su publicación, según noticias del mismo P. Lagrange.

No ha dejado de sorprendernos esta información, desconocida hasta ahora y reveladora del momento histórico en que el Maestro del Sacro Palacio, P. Rafael Pierotti, O.P., puso reparos a las ideas del teólogo español. Aún no estaban dadas las nuevas orientaciones, amplias a la vez que seguras, del inmortal Pontífice León XIII.» (pgs. 96-97).

Debe llamarse la atención sobre la circunstancia de que Larrañaga, S.I., a lo largo de su artículo, se refiere siempre a Fray Zeferino como ‘el teólogo español’ y no ‘el filósofo’ (calificativo más preciso y utilizado por el resto de autores). Tras citarse algunos textos de Fray Zeferino al objeto de dejar clara la estricta ortodoxia en la que se movía el Cardenal dominico ‘frente a las nuevas teorías

inquietantes’ se aborda la interesante cuestión de las coincidencias entre el *Prólogo* de Fray Zeferino de 1891 y la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, de noviembre de 1893. No cabe duda de la influencia que el texto del cardenal asturiano, difundido y discutido en detalle a raíz de su incorporación al ‘manifiesto’ de la *Revue Biblique*, tuvo en esa encíclica de León XIII:

«No olvidemos que las ideas del teólogo asturiano se examinaron detenidamente en Roma con ocasión del artículo-presentación de la *Revue Biblique*, y que lograron una publicidad insospechada en todo el mundo católico y especialmente en los medios romanos, con su inserción en el primer número de aquella prestigiosa revista, un año y medio antes de la promulgación de la Encíclica Pontificia. En el número de esas coincidencias verdaderamente singulares, y a su cabeza, hay que colocar ante todo el doble texto de San Agustín y de Santo Tomás, que sirve de epígrafe y como de leitmotiv en su exposición al Cardenal González, y que viene igualmente repetido por el Papa» (pg. 101).

Presentando en doble columna los párrafos de Fray Ceferino y los párrafos de la Encíclica de León XIII directamente inspirados en aquel, demuestra Larrañaga esa influencia de las ideas del dominico español en la doctrina oficial representada por una Encíclica. Las ideas tomadas, según esto, por León XIII, del Cardenal González, se refieren a la conveniencia y aún necesidad que tiene el exégeta católico de conocer las ciencias físicas y naturales; a la necesidad, para contrarrestar la táctica de los adversarios de poner en ridículo la verdad revelada mediante las opiniones de unos y otros comentaristas, de distinguir en-

tre la interpretación auténtica de la Iglesia y las opiniones de los exégetas; a la necesidad de buscar nuevas soluciones a las situaciones de conflicto pues 'la verdad no puede oponerse a la verdad' y en esos casos se esconde algún error o en la exégesis o en la ciencia, con la referencia al clásico trilema de San Agustín; etc. Termina Larrañaga esta paralela presentación de coincidencias con la siguiente observación:

«No deja de sorprender, finalmente, su coincidencia hasta en ideas tan secundarias, aunque por otra parte tan naturales, como la de la propaganda enemiga por toda clase de publicaciones más o menos populares y por toda forma de expresión del propio pensamiento (...). Las coincidencias apuntadas se bastan para demostrar las estrechas analogías que median entre las ideas del Cardenal González y las del inmortal Pontífice León XIII en su Encíclica *Providentissimus Deus*. Creemos que no se le ha hecho justicia en este punto al teólogo dominico, y que ha sonado la hora de concederle el puesto de honor que le corresponde dentro del marco histórico, que encuadra la carta-magna de los estudios bíblicos (76. El mismo P. Christian Pesch, tan documentado y erudito en su extenso y detallado tratado histórico-dogmático, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, parece hasta desconocer el nombre del Cardenal González, según hace caso omiso de él, sin nombrarle ni una sola vez en la lista, por otra parte tan numerosa, de autores cuyos nombres van jalonando las etapas de esa historia).

Es verdad que España estuvo, en general, al margen del problema bíblico por su misma fe y tradición católicas en el último tercio

del siglo XIX; pero hay que reconocer que el hombre, en quién delegó su representación en aquella hora suprema para los prestigios de la ciencia eclesiástica, estuvo a la altura de los tiempos y en armonía con la tradición gloriosa de sus grandes maestros de las aulas universitarias de Alcalá y Salamanca.» (pgs. 107-108).

El jesuita Larrañaga se pregunta, para calibrar la importancia de esa influencia de Fray Zeferino en León XIII, si no se hallarán esas mismas ideas en la literatura bíblica anterior y contemporánea, resolviendo que salvo la referencia al trilema agustiniano (citado por Vigouroux, Franzelin, Scheeben, Heinrich y otros) no hay nada coincidente con aquellas ideas expuestas por el dominico, salvo, acaso, dice el jesuita, algún precedente en el cardenal jesuita Franzelin, que se habrá fijado en la importancia particular de San Agustín para esas cuestiones:

«Ignoramos si el Cardenal Zeferino tuvo noticia de esta página del Cardenal Franzelin, antes de escribir su obra *La Biblia y la Ciencia*, en la que habían de recibir tanto relieve esas mismas ideas agustinianas. Más bien parece que no, pues en sus diferentes citas del tratado *De divina traditione et Scriptura*, del teólogo jesuita, maneja siempre la segunda edición de 1875, como se puede comprobar por sus referencias y aún lo hace notar alguna vez, sin dar lugar a duda. Ahora bien, fué en su tercera edición de 1882 donde el Cardenal Franzelin incorporó esas ideas de San Agustín a su obra.» (pg. 110).

Tranquilo el jesuita con la jesuítica y no ingenua referencia a un cardenal de su misma compañía como posible (aunque fuera sólo

tangencialmente) precursor del cardenal dominico porque se habría fijado en San Agustín, ya puede escribir el final de su artículo. Y es ahora cuando el lector malévolo encuentra respuesta a la pregunta que le había venido rondando, ¿cómo se explica que un jesuita se preocupe tan encarecidamente por resaltar la figura de un dominico en un punto importante más o menos olvidado?: pues para poder buscarle un precedente jesuita antes de que otros le recuperasen y poder así introducir, por ejemplo, una infantil sucesión de precursores de León XIII con la que cierra su trabajo: San Agustín, Santo Tomás, Franzelin y Fray Zeferino. Mérito de Fray Zeferino que, consciente o inconscientemente, había intentado reducir al afirmar que, al fin y al cabo, lo que había hecho el dominico en *La Biblia y la Ciencia* era desarrollar ideas expresadas por el Obispo de Hipona, matizadas con unos ‘peros’ muy significativos para un análisis psicologista de estos entretenidos episodios entre jesuitas y dominicos (que, por otra parte, no requieren más comentarios):

«Pero aún admitidas estas influencias, quedarán siempre en el haber propio del Cardenal Zeferino ideas que son patrimonio exclusivo suyo, y que hallan igualmente su correspondencia en la Encíclica ‘Providentissimus Deus’.

Claro que de su célebre prólogo a la carta-magna de los estudios bíblicos, promulgada por León XIII, hay un gran trecho todavía. Las normas dadas en ésta son mucho más claras y luminosas, el horizonte mismo se dilata con una visión a la vez más amplia y más concreta; y junto a los problemas de las ciencias físicas y naturales, que son los que preferentemente preocupan al Cardenal

González, se dibujan con no menor relieve aquellos otros, acaso más graves, de las ciencias históricas y de la crítica moderna. La misma noción y naturaleza de la inspiración divina, con sus elementos constitutivos, su extensión y sus efectos de inerrancia absoluta en el autor inspirado, se precisan con fórmulas que pasarán a ser clásicas dentro de la teología católica.

Pero aún así gloria fué del teólogo el haberse anticipado en dos años a esas normas pontificias, abriendo ya un camino, la áurea via media, igualmente distante de la rutina estacionaria de unos, como de la movilidad excesivamente fluctuante de otros. Y mientras en torno suyo se declaraban por un cambio de posiciones hombres tan prominentes en el mundo católico europeo, como el Cardenal inglés John Henry Newman y el Rector del Instituto Católico de París, Monseñor Maurice D’Hulst; el Cardenal González con sentir como nadie la necesidad del progreso en la exégesis bíblica, supo permanecer firme en sus posiciones, que eran las de toda la grande tradición católica, en lo que se refería a la extensión de la inspiración divina y a la consiguiente inerrancia de las Santas Escrituras, lo mismo en materias de fe y de costumbres, que de historia y de ciencias físicas y naturales. Con razón le hemos visto hacer suyo el programa del Cardenal González al fundador y primer director de la *Revue Biblique*.

San Agustín y Santo Tomás de Aquino, Juan Bautista Franzelin y Zeferino González, son los precursores que, hermanando el progreso con la tradición, han trazado el pórtico del grandioso edificio levantado por la mano de León XIII en su Encíclica ‘Providentissimus Deus’ a la verdad de las Santas Escrituras.» (pgs. 113-114).

1954 Luis ARNALDICH, O.F.M. 'El evolucionismo en el relato del Génesis'. En la obra colectiva *El evolucionismo en filosofía y en teología*, Juan Flors. Barcelona, 1956 (que corresponde a intervenciones en la Sección II del Congreso de Ciencias Eclesiásticas con ocasión del VII Centenario de la Universidad de Salamanca, abril-mayo 1954), pgs. 109-154.

«En España se han inclinado a favor de un trasformismo moderado los eximios doctores Z. González, *La Biblia y la Ciencia*, Madrid 1891, t. I, pgs. 540-553, e I.T. Arintero, *La evolución y la filosofía cristiana*, Madrid 1891, pgs. 1-194, sin que fueran amonestados por la Iglesia» (pg. 151, nota 76).

1955 Constantino SUAREZ, *Escritores y Artistas Asturianos. Índice bio-bibliográfico*. Tomo IV (edición, adiciones y prólogo de José María Martínez Cachero). IDEA. Oviedo, 1955. (s.v. 'Gonzalez, Fr. Ceferino', pgs. 217-225).

Comienza 'Españolito' su artículo dedicado a Fray Zeferino del siguiente modo:

«Sabio filósofo tomista del siglo XIX. Gloria de la Orden de Santo Domingo y una de las personalidades más descollantes de la literatura especulativa española de los tiempos modernos.» (pg. 217).

Utiliza citas de Alejandro Pidal y Edmundo González Blanco para trazar la biografía y menciona, hasta XXII obras de Fray Zeferino formando volumen, 4 trabajos sin formar volumen y 23 referencias bibliográficas. Se acompaña de una fotografía del dominico.

1956 Ramón CEÑAL. S.I. «La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX». En *Revista de Filosofía* (publicada por el Instituto de Filosofía 'Luis Vives', CSIC. Madrid). Año 15, nº 58-59 (Julio-Diciembre 1956). Pgs. 403-444). [Pgs. 404, 407-411, 426, 437-441].

El P. Ceñal, que hace la presentación de este número especial de la *Revista de Filosofía* del CSIC con ocasión del centenario del nacimiento de Menéndez Pelayo (en torno al cual, en 1956, tanta bibliografía menendezpelayista se generó), presentación en la que dice este jesuita de nuestro dominico que es 'el más eximio representante de la restauración escolástica en España' (pg. 358), pretende en este artículo mostrar el ambiente filosófico que vivió en sus primeros años el polígrafo santanderino. Como se puede suponer, la figura de Fray Zeferino aparece mencionada repetidas veces, comenzando con la afirmación y pregunta de Gumersindo Laverde que se reprodujo en *La Ciencia Española*: 'Excepto un corto número, casi todos productos de neos y obscurantistas como Balmes, Donoso Cortés, Fr. Ceferino González, Caminero..., ¿qué libros modernos de ciencia española han salvado los Pirineos?' (Pg. 404).

Nos parece que Ceñal se adelanta un tanto al presentar la situación filosófica 'en los primeros años de vida literaria' de Menéndez Pelayo al retrotraer su análisis a 1850 (pues, a pesar de la consabida precocidad, habiendo nacido en 1856, valdría con presentar la situación en 1870). Y así se produce que se citan juntos a Menéndez Pelayo y Fray Zeferino respecto a Balmes, por ejemplo, cuando ocurre que González, por edad, guarda respecto a Balmes la misma proporción

que Menendez Pelayo respecto al dominico (1810-1831-1856). La cita de Clarín según la cual en 1850 dominaban Donoso y Balmes, sirve para Fray Zeferino, pero produce cierto anacronismo respecto al de Santander (pués cuando el asturiano critica al de Vich, Marcelinito tenía ocho años -bien aprovechados, es cierto):

«Balmes, no obstante su espíritu ecléctico y en no pocos puntos nada afecto al sentir tradicional escolástico, es autoridad universalmente reconocida por los autores católicos. Menéndez y Pelayo y Ceferino González hacen de sus obras y doctrinas cálido elogio. Naturalmente sus discrepancias del más observante escolasticismo, harán que sus opiniones no sean siempre admitidas sin reserva ni crítica. Fr. Ceferino hace de muchos puntos de la filosofía balmesiana rigurosa crítica (principalmente en sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, Manila, 1864).» (Pg. 407)

Seguramente este análisis 'de brocha gorda' por parte de Ceñal busca asociar desde el principio a Menendez Pelayo con Fray Zeferino, el año de la celebración del centenario del nacimiento del campeón de la ortodoxia, apoteosis de la recuperación extrema, y hasta cierto punto perjudicial para Don Marcelino, que había comenzado el mismo 1936. Volvemos a encontrar esta asociación respecto a Donoso (y obsérvese que vuelve a citarse primero al más joven, que, necesariamente, formó y manifestó su opinión más tarde):

«El pensamiento de Donoso, aunque de sistematización menos rigurosa que el de Balmes, representa también factor importante en el

desarrollo de la filosofía española decimonónica. Su obra es justamente ensalzada por Menéndez y Pelayo y Ceferino González». (Pg. 408).

Es del mayor interés llamar la atención sobre el cuidado que se toma Ceñal en aclarar que Fray Zeferino fué el mayor enemigo del tradicionalismo (en la forma en que a Donoso había de seguir Nocedal, al frente del tradicionalismo filosófico y político, como jefe del carlismo):

«Entre los secuaces de la escuela de Donoso merecen recordarse Gabino Tejado, José María Cuadrado y Ramón Nocedal. Pero este influjo no fué duradero; Tejado y Cuadrado se separarán del tradicionalismo para seguir el tomismo que les descubre y enseña Ceferino González. Valera da noticia de este cambio con ocasión de la muerte de Tejado, después de notar el influjo que en él ejerció Donoso. (...). El tradicionalismo recibió sobre todo el más duro golpe con los escritos de Ceferino González. En sus *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* y en su *Historia de la Filosofía*, Fr. Ceferino hace rigurosa crítica del tradicionalismo a la par que defiende con energía la capacidad de la razón natural para llegar a conocer y fundar válidamente las verdades fundamentales de la filosofía cristiana. Por ello Fr. Ceferino es objeto de las más entusiastas alabanzas por parte de eclécticos y aún de krausistas (19. Cf. P. de Azcárate, *La filosofía y la civilización moderna en España* [...]; G. de Azcárate, *La Encíclica Aeterni Patris* [...]). Gumersindo de Azcárate, en 1876, al reseñar la discusión habida en el Ateneo de Madrid sobre el positivismo, subraya la extraña ausencia de los católicos en los debates sobre el tema; la ra-

zón de este retraimiento es, según él, 'que ha dominado la escuela tradicionalista..., que coincide de tal modo con el positivismo, que bien pudieran pasar bajo la firma de De Maistre todos los argumentos que contra la metafísica alega Comte, y aunque no puede negarse que este tradicionalismo está casi muerto a causa de un renacimiento del tomismo, que ha introducido en nuestra patria un insigne filósofo e ilustre prelado, es lo cierto que aún le llevan en su espíritu muchos adeptos, cuyo sistema filosófico se formula en la frase vulgar: De tejas arriba nada sabemos' (20. *El positivismo en el Ateneo* [...]).» (Pgs. 409-411).

En este repaso que hace Ceñal de la filosofía en la segunda mitad del siglo XIX dedica, obviamente (y aunque Fraile, en el mismo número especial de la revista, firma un artículo especial sobre el dominico), amplio espacio a Fray Zeferino. El ilustre jesuita afirma que «El más ilustre representante de la escolástica, su principal restaurador en la España decimonónica es el dominico Fr. Ceferino González (1831-94)» (Pg. 437). Transcribe fragmentos de las opiniones que sobre el cardenal asturiano formularon Menéndez Pelayo, Manuel de la Revilla, Gumersindo de Azcárate, Ortí y Lara. Quizá la frase, no muy clara, en la que Ceñal habla del grupo de 'la Pasión', sea origen de la atribución que en algunas reexposiciones posteriores encontramos en el sentido de presentar a Ortí y Lara como discípulo de Fray Zeferino (pues, siendo mayor que Fray Zeferino ya estaba además formado del todo cuando el dominico pudo inspirar a los más jóvenes -Pidal-, y de ningún modo puede, más que groseramente, colocarse en la misma línea que la marcada por González):

«En torno a Fr. Ceferino se reúne en Madrid un grupo de aventajados discípulos, que secundarán con fervor la obra de restauración del tomismo por él iniciada. Entre ellos merecen recordarse Alejandro Pidal y Mon (1846-1913), autor de un excelente estudio, *Santo Tomás de Aquino* (Madrid, 1875); los insignes juristas Eduardo Hinojosa (1852-1919) y Francisco Fernández de Henestrosa, que publica en Madrid, en 1888, una amplia exposición sobre las *Doctrinas jurídicas de Santo Tomás de Aquino*, y sobre todo Juan Manuel Orti y Lara (1826-1904). Orti y Lara fué sin duda eficaz y meritorio polemista: luchó denodadamente contra el krausismo, contra el liberalismo católico de Pidal y sus secuaces. Su escolasticismo, rígido y estrecho, nada quiere saber ni aprender de otros sistemas. (...). No es de extrañar que a Orti y Lara le pareciera aquella actitud generosa y comprensiva de Ceferino González, que queda referida, benignidad excesiva no recomendable; leáanse los siguientes comentarios de Orti y Lara a la *Historia de la Filosofía* de Fr. Ceferino (...).

Las obras didácticas de Orti y Lara, sus libros de textos, son manuales carentes de toda originalidad. Sus fuentes principales son los italianos Sanseverino, Liberatori y Taparelli, el alemán Kleutgen y los españoles González, Mendive y Urráburu. Por cuanto a su forma, esos libros causan penosa impresión: están redactados a modo de cartilla o catecismo, repuestas y preguntas, que los alumnos tenían que aprender de memoria. Es doloroso pensar que la filosofía cristiana estuviera representada durante largos años en nuestra primera Universidad por tal magisterio y tales libros.» (Pgs. 439-441).

Como se ha visto, sólo una lectura apresurada de las frases de Ceñal pueden inducir a una armonía perfecta entre Fray Zeferino y Orti y Lara, pues el jesuita procura y logra marcar las distancias entre ambos. Ceñal, sin embargo, se deja llevar por la norma de hacer propaganda de su Compañía en cualquier momento, pues afirmar que Ortí tiene como fuente al jesuita Urráburu es un tanto fuerte: Ortí en 1887 ya había publicado todas sus obras importantes, y Urráburu no se extremó hasta 1890.

1956 Guillermo FRAILE, O.P. 'El P. Ceferino González y Diaz Tuñón (1831-1894)'. En *Revista de Filosofía* (del C.S.I.C.). Madrid, julio-diciembre 1956. Año XV, números 58-59, pgs. 465-488.

Publicó Fraile este artículo sobre Fray Zeferino el mismo año en que apareció el tomo primero de su conocida *Historia de la Filosofía*, que dejó interrumpida en el volumen IV para emprender la preparación de una *Historia de la Filosofía Española*, truncada por su muerte en 1970 y publicada al año siguiente revisada y ultimada por Teófilo Urdanoz (quien asumió también la culminación de la obra más general). Aunque la situación bibliográfica no fuera la misma cabe, evidentemente, establecer un notable paralelo, en cuanto autores de manuales históricos, entre lo que significó la labor del dominico González en los años 80 y 90 del pasado siglo y lo que representó las obras del dominico Fraile en los años 60 y 70 de éste. Aunque en el artículo no se haga referencia a esta circunstancia, no podemos menos que interpretarlo como un homenaje a su predecesor (y hermano de Orden) en la

historia de la historia de la Filosofía, cuando no una asunción de hecho de una cierta continuidad, por parte del salmantino, a la labor de historiador de la filosofía del asturiano.

Los siguientes párrafos servirán para percibir la valoración que de Fray Zeferino hace Fray Fraile:

«Para valorar el mérito de sus esfuerzos como propugnador de la restauración de la Filosofía escolástica en España es necesario situarlo en su propio ambiente y en su momento histórico. Lo que después de la Encíclica *Aeterni Patris* se vió claro por todos, no lo era tanto cuando veinte años antes un joven profesor de Manila se entregaba con ardor al propósito de reivindicar la Edad Media y de revalorizar el pensamiento de Santo Tomás. Si el P. Ceferino no fué el iniciador de ese movimiento, por lo menos es innegable que fué uno de los que más contribuyeron a su realización.» (pg. 466)

«Como influencia básica en la formación intelectual del P. Ceferino debemos mencionar la de Balmes, a quien cita constantemente, y siempre con los mayores elogios: 'el inmortal', 'el insigne', 'el gran Balmes'. No sería aventurado suponer que quizá haya sido Balmes el despertador inicial de su vocación filosófica (...). Mucho es lo que debe a Balmes la restauración de la filosofía escolástica, aunque su labor prodigiosa no logró el alcance que le correspondía, no tanto por su prematura muerte, cuanto por las tristes circunstancias en que tuvo que realizarla, y que le obligó a distraer sus energías en actividades políticas y sociales más urgentes. Pero Balmes tuvo un buen continuador en el P. Ceferino, el cual, aunque con pluma menos brillante,

tuvo la ventaja de un conocimiento más exacto de las escolástica, que le hace calar más hondo en los problemas, imprimiendo a su obra un sello más estrictamente tomista. Lo que en Balmes es muchas veces intuición genial y chispazos de un espíritu sagaz y adivinador, es en el P. Ceferino fruto de una reflexión más reposada y de un contacto más directo, no sólo con las fuentes auténticas de la Escolástica, sino también con las obras de los filósofos extraños.» (pg. 468).

«Su método [en los *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*], 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.» (pg. 469).

«Pero no hay que pensar que la crítica del P. Ceferino se contenta con un sentido puramente negativo y demolidor. Por una parte se propone demostrar, utilizando el método comparativo, que la Filosofía de Santo Tomás, no sólo admite el parangón con cualquier otra clase de filosofías, sino que en muchos aspectos las supera con gran ventaja. Pero el P. Ceferino no se detiene aquí sino que aspira sobre todo a una restauración positiva de la filosofía escolástica, y en concreto de la de Santo Tomás» (pg. 471).

«Tres años más tarde, daba a luz la primera edición de su *Historia de la Filosofía* (Madrid 1878-1879), la cual durante mucho tiempo ha sido casi la única obra de consulta en español, y cuya realización significa un mérito extraordinario en el tiempo en que fué escrita. Es absolutamente injusta la malhumorada alusión de Bonilla San Martín a un 'adocenado' historiador de la Filosofía, tanto más cuanto que tiene razón el P. Ceferino en el juicio sobre el escritor a que Bonilla se refiere. Ciertamente que el auge de los estudios históricos comienza bastante después y que el P. Ceferino no pudo disponer de las ayudas fundamentales que significan para un historiador de la Filosofía las colecciones de fragmentos de filósofos antiguos, las ediciones críticas y los abundantes estudios monográficos que poco más tarde comienzan a multiplicarse. Pero, a pesar de sus deficiencias, debidas al tiempo en que se escribió y no a insuficiencia del escritor, la Historia del P. Ceferino no hace mal papel comparada con las de De Gerando, de Tennemann, de Ritter, de Cousin, y otras que eran entonces corrientes. La exposición de los autores es cuidadosa, basada casi siempre, según confesión propia, en la lectura directa de sus obras. Sus juicios críticos -que también soliviantaban un poco a Bonilla- revelan un agudo sentido para captar lo que de bueno, de deficiente o de erróneo hay en las doctrinas. Aunque superada en muchos aspectos, aún hoy no resulta infructuosa la consulta de la Historia del P. Ceferino.» (pg. 485).

1956 Adolfo MUÑOZ ALONSO. «¿Filósofo Menéndez Pelayo?». En *Revista de Filosofía* (del Instituto Luis Vives, CSIC, Madrid). Año XV. N° 58-59 (Julio-Diciembre 1956). Pgs. 361-368, [Pgs. 362-363].

Abre el número especial de la *Revista de Filosofía* dedicado al centenario de Menéndez Pelayo el artículo pregunta de Muñoz Alonso. Digamos que Muñoz Alonso opta por la respuesta afirmativa pero no via argumentativa (por ejemplo, tras ensayar una definición de qué pueda ser considerado filósofo) sino por vía sociológica. Digamos que acepta la afirmativa porque un conjunto de autores defienden ese 'paradigma' (pues mucho se cuida de no ofrecer las opiniones contrarias): «Seleccionaré los testimonios que acerca de la categoría de Menéndez Pelayo como filósofo han vertido algunos escritores 'didácticos' que abierta o subrepticamente se consideran ellos a así mismos como tales.» (Pg. 361) (también es cierto que se remite, para más profundidades, a otros artículos y libros suyos). Estos son los párrafos que dedica Muñoz Alonso a Fray Zeferino sobre Menéndez Pelayo, con sus conclusiones un tanto trapaceras:

«La primera cita la merece, por respeto cronológico y por prestigio filosófico, el Cardenal Ceferino González. En la primera edición de su *Historia de la Filosofía*, el sabio Cardenal dominico consideró *La Ciencia Española* de Menéndez Pelayo como 'el prólogo y punto de partida para obras más importantes, destinadas a ejercer influencia decisiva sobre la literatura patria y sobre la Filosofía Católica'. Lo que de verdadera predicción encierra este juicio, se aprecia en las frases que se leen en la segunda edición: 'no

es difícil reconocer que su competencia -la de Menéndez Pelayo- en cuestión de Filosofía cristiana no es inferior a la que tan merecida fama le ha conquistado en el terreno histórico, crítico y literario... Es preciso reconocer que el autor de los *Heterodoxos Españoles* conoce a fondo y juzga con exacto criterio los diferentes sistemas filosóficos que aparecen en el campo de la historia en lo antiguo como en los tiempos modernos'. Esta apreciación la extiende el Cardenal a la *Historia de las Ideas Estéticas (Historia de la Filosofía*, Madrid, Agustín Jubera, 1886; IV, páginas 466-467).

El Cardenal Ceferino González reconoce en Menéndez Pelayo: a) virtud para ejercer influencia decisiva sobre la Filosofía cristiana; b) competencia verdaderamente extraordinaria, casi prodigiosa -como la conquistada en el terreno histórico, crítico y literario, dice en cuestión de Filosofía cristiana; c) conocimiento a fondo y juicios de exacto criterio de los Sistemas Filosóficos de todos los tiempos. Estas apreciaciones las escribe el sabio dominicano en 1886, que es la fecha en que se publica el volumen IV de la segunda edición de su *Historia de la Filosofía*.

Si se tiene en cuenta que los estudios filosóficos de Menéndez Pelayo, como denuncian su título y el tema, aparecen en 1889 (el de las *Vicisitudes de la Filosofía Platónica en España*) y en 1891 (el de los *Orígenes del Criticismo y del Escepticismo*), fácil y segura es la deducción en virtud de la cual Menéndez Pelayo fué para el Cardenal Ceferino no sólo un temperamento filosófico, sino filósofo en rigor de expresión, y si repasamos las frases dedicadas a otros pensadores de cuya condición como filósofos nadie duda, nos encontramos con la sorpresa de que pocos han merecido para él tan finos

elogios como los que tributa a Menéndez Pelayo. La salvedad que intercala con referencia a la polémica con el P. Fonseca no puede ser más débil, si se recuerda el tono de la discusión y la hermandad de hábito de los dos religiosos.» (Pgs. 362-363).

1956 Johannes HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, con apéndice de Luis MARTINEZ GOMEZ S.I., 'Síntesis de Historia de la Filosofía Española', Herder, Barcelona 1966 (novena edición ampliada, 1979). Tomo II. (La primera edición en alemán de 1952. La primera edición en español con el apéndice, 1954-1956).

Cuando trata Hirschberger del neorristotelismo y la neoescolástica en el siglo XIX, se refiere a 'los fundadores' de la neoescolástica de este modo:

«*Los fundadores*. Para conquistar de nuevo un terreno firme, resonó de muchos lados y en muchos países, casi al mismo tiempo, la consigna: ¡Vuelta a los clásicos de la escolástica! En España, Jaime Balmes (+1848) contribuyó a este movimiento, y, después de él, el cardenal Z. González (+1895) [es +1894]. En Italia se entregaron a la misma tarea restauradora M. *Liberatore* (+1892), L. *Taparelli* (+1862), G. *Sanseverino* (+1865), T.M. *Zigliara* (+1893) y otros; en Francia, *Domet de Vorges* (+1910); en Austria, K. *Werner* (+1888). En Alemania fueron F.J. *Clemens* (+1862), C.v. *Schüzler* (+1880), J. *Kleutgen* (1811-83), A. *Stöckl* (1823-95) y K. *Gutberlet* (1837-1928).» (pg. 369).

En el Apéndice del jesuita Martínez Gómez sobre la 'Filosofía española', respecto a la Restauración escolástica se presenta un cuadro en el que los jesuitas ocupan las prime-

ras filas y sólo detrás (aunque reconociéndole la importancia que tiene) se menciona al dominico González:

«No es despreciable el papel desempeñado por España en el general resurgir escolástico de la segunda mitad del siglo XIX. Antes de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, momento central del nuevo movimiento, hemos de señalar la labor precursora y preparatoria de ciertos jesuitas expulsos en Italia (...). Balmes, sin ser propiamente un restaurador de la Escolástica, contribuye poderosamente a reanimar el pensamiento que él no vio ni quizá creyó posible.

En la misma línea, el jesuita *José Fernández Cuevas* (+1864) representa en sus obras (...) un tono brioso de novedad hermanado con la firmeza en lo antiguo (...).

Señalemos otros autores de tendencia tomista, tales como *José María Quadrado y Nieto* (+1896), *Alejandro Pidal y Mon* (+1913), *Antonio Hernández Fajarnés* (+1909) y el principal de todos, el patriarca del neoescolasticismo español, el cardenal *Ceferino González y Díaz Tuñón* (1831-1894), dominico, que en sus obras doctrinales *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (3 tomos, 1864), *Philosophia elementaria* (3 tomos, 1868; luego *Filosofía Elemental* 1873), propugna un tomismo abierto, al estilo, más español, de la primera escuela de Salamanca, conciliador dentro de la escuela y atento a las doctrina modernas. Su *Historia de la Filosofía*, en 3 tomos en la primera edición (1878-79) y en 4 en la segunda (1886), es la mayor historia de la Filosofía de conjunto escrita hasta ahora por españoles, y aun hoy es estimable su sobriedad y amenidad de estilo, seriedad de información y criterio histórico equilibrado.» (pgs. 498-499).

1956 José Luis PEREZ DE CASTRO, 'Angustia espiritual del Cardenal Fray Zeferino (La Enfermedad)', 'La Muerte'. *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, Oviedo. Vol. 10, 1956, pgs. 383-404 y Vol. 11, 1957, pgs. 297-314.

Se publican, en este artículo en dos partes, principalmente, una serie de cartas autógrafas de Fray Zeferino, y otras (de Alejandro Pidal, del P. del Val, etc.) que se refieren a él, dirigidas al Obispo de Oviedo, Martínez Vigil, que, a través de Maximiliano Arbolea, llegaron a manos del conocido investigador asturiano, quién acompaña su edición de interesantes notas eruditas con las que enmarca algunos aspectos de los últimos años de la vida del Cardenal González, siguiendo con detalle los momentos de su enfermedad y muerte. Se reproducen algunos fragmentos y firmas de las cartas, así como fotografías procedentes de la prensa de la época. Las cartas escritas por Fray Zeferino, aunque no hacen figurar el año, son datadas por Pérez de Castro como de 1892.

1958 FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Cuarta edición (abril 1958). Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1958.

Ferrater dedica, en la cuarta edición de su Diccionario, una columna escasa a glosar la figura de Fray Zeferino (pg. 595, s.v.). Se puede allí leer:

«GONZALEZ Y DIAZ DE TUÑON (CEFERINO) (1831-1894), de la Orden de los Predicadores, cardenal arzobispo de Toledo, fué el más constante defensor de la filosofía de Santo Tomás en la España del

siglo XIX. Ceferino González señala que la defensa de Santo Tomás no tiene por pretensión anular de raíz el movimiento filosófico moderno que reconoce haber producido (ocasionalmente las más veces, pero de modo eficaz algunas) muchos de los progresos particulares de las ciencias. Lo que pretende es 'modificar y corregir' tal movimiento, no resucitar la pseudo-dialéctica de una escolástica decadente. A tal fin debe revalorizarse la doctrina de Santo Tomás, ampliarla y librarla de errores (incluyendo los derivados de una interpretación exclusivamente peripatética). Ahora bien, en el curso de muchos de sus trabajos, Ceferino González parecía sobre todo interesarse por denunciar todos los errores modernos (de los ocasionalistas, racionalistas, escépticos, idealistas, positivistas, materialistas, panteístas, utilitaristas y hasta 'pseudo-espiritualistas' como Reid o Cousin), errores centrados en Descartes, pues 'el método, la idea de substancia, la teoría de las esencias, la del supuesto humano, la ideología, todo en Descartes inició la catástrofe filosófica, y tras la filosófica la social que se llevó a cabo' (*Estudios religiosos, filosóficos*, etc., tomo I, prefacio). Obras: *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*, 2 vols., 1873. *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, 2ª ed., 3 vols., 1886-1887. *Historia de la filosofía*, 2ª ed., 4 vols., 1886. Es autor, además, de un manual: *Filosofía elemental* (en la edición latina: *Philosophia elementaria ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae juventutis*).»

1959 Melchor FERRER. *Historia del Tradicionalismo Español*. Editorial Católica Española. Sevilla, 1959. Tomo 28, vol. 2. 292 pg. [Pg. 269].

En el «Apéndice necrológico. Obituario carlista» que aparece en este volumen (que corresponde a los años 1876-1908; pgs. 254-288) de la monumental visión carlista de la Historia de España, encontramos la sorprendente referencia a la muerte de Fray Zeferino:

«Obituario carlista. 1894. (...). Fray Ceferino González Díaz Tuñón. Cardenal. Obispo de Córdoba. Arzobispo de Sevilla. Escritor, filósofo y teólogo. Dominicano. Falleció en Madrid y había nacido en Villoria (Oviedo). No militó en el carlismo, pero tampoco en ningún otro partido político, pero su pensamiento es totalmente tradicionalista.» (pg. 269).

Este 'bautismo carlista' retrospectivo tan grosero y oportunista es tanto más sorprendente y contradictoria cuanto que, hasta ese momento, la *Historia del Tradicionalismo Español* ignora sistemática y prudentemente el nombre de Fray Zeferino (ni para bien ni para mal). Es decir, en los tomos 22 a 28 de esta monumental obra, salvo la mencionada, no hay ninguna otra referencia al Cardenal González. Y si no la hay, no es porque ignorasen la figura del dominico, sino porque no pudieron mencionarle para su causa, pero tampoco les convenía citarle en contra. De hecho, aunque de forma prudente, figuró Fray Zeferino en la Unión Católica, y no hace falta recordar su relación con Alejandro Pidal. Y de Pidal si que se habla, y mucho, en esta *Historia*. Dentro de la terminología

carlista que utilizan, de ningún modo cabría, coherentemente, llamar tradicionalista a Fray Zeferino, sino más bien 'católico moderado' o 'católico liberal'; pero ni 'tradicionalista' ni 'integrista'. La contradicción en la que caen los autores de esta *Historia*, en su ansia por 'recuperar' una figura como la del Cardenal González, se evidencia sólo con leer cómo se responde a quienes pretendían hacer 'tradicionalista' a Pidal:

«Más tarde, a tenor de los confusionismos idealógicos [sic], se ha pretendido encontrar un tradicionalismo en Pidal. Error grande que sólo puede provenir de un desconocimiento total de la historia o de un voluntario caso de deformación. Para poder sostener que Pidal fué tradicionalista, tendría que poderse sostener el tradicionalismo del partido moderado isabelino, y enunciar tal, supone falta de conocimientos. Claro está que los pidalinos, como los moderados, propugnaban la unidad religiosa, pero si esto era todo el tradicionalismo, habríase de confesar que tan tradicionalistas habían sido los partidarios de Narváez como los seguidores de O'Donnell.» (Tomo 28, volumen 1, pgs. 50-51).

1961 Angel GONZALEZ ALVAREZ. *Tratado de Metafísica. Ontología*. Gredos. Madrid, 1979 (2ª ed. La 1ª en 1961). [Pgs. 46, 222].

En la Bibliografía sobre el 'Ente trascendental', figuran los *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (3 vols. 1864) del C. González (pg. 46), y cuando trata de la controversia entre partidarios y adversarios de la distinción real, entre la relación de 'partidarios' se menciona a Fray Zeferino:

«En la época contemporánea, los defensores de la distinción real constituyen legión: Zigliara, Sanseverino, el Cardenal González, el Cardenal Lorenzelli, el Cardenal Mercier, Stöckl, Del Prado,...» (Pg. 222).

1961 Cesareo RODRIGUEZ Y GARCIA LOREDO, *El 'esfuerzo medular' del krausismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo*. Imprenta La Cruz. Oviedo, 1961. 800 pgs.

Este pintoresco canónigo de Oviedo -que se hizo famoso por la difusión de las razones que, según él, aconsejaban la proclamación de Franco como rey de España- respondió un comentario de pasada de Ortega con estas 800 páginas de un menendez pelayismo ideológico ya un tanto tardío. Abundan las referencias a Fray Zeferino, a veces repetitivas, pero no menos interesantes como muestras del punto de vista en el que se sitúa el autor. Ofrecemos algunas:

«Pero pongamos ahora de relieve cómo en el decimonono siglo español hubo 'esfuerzos medulares' de signo cultural y filosófico (1) (1. Por lo que se refiere al orden estrictamente filosófico, en mi aludido libro -próximo a editarse- trato con mayor detenimiento el tema. Allí le demuestro al señor Ortega cómo el 'único esfuerzo medular filosófico' de la España del siglo XIX proviene de estas grandes figuras: Balmes, Donoso Cortés, cardenal Ceferino González, Urráburu, Mendive, Comellas y Cluet, Ortí y Lara, Fernández Cuevas, Martí de Eixalá, etc. Frente a tan eximios filósofos nada significan los krausistas hispanos. El nombre de aquellos, y no el de estos, traspasó nuestras fronteras)» (pg. 40).

«Fué [Menéndez Pelayo] teólogo y no de cualquier manera, sino -dentro del campo seglar-teólogo consumado. (...). Como tal le consideran -criterio extrínseco o de autoridad- autores muy autorizados, nacionales y extranjeros. (...). El tan sabio cardenal Ceferino González pondera (vid. su magna obra: *Historia de la Filosofía*) con admiración inusitada -él, muy sobrio en la alabanza- los altos saberes del gran polígrafo» (pg. 67).

[Trata de las obras de Menéndez Pelayo sobre filosofía]

«De índole *filosófica* son -e inéditas también- las *Notas* a la notabilísima obra de fray Ceferino Gonzalez: *La filosofía de Santo Tomás*» (pg. 71, nota 3).

[Aquí comete un error el autor, pues ya de 1927 a 1929, en el *Boletín* de la Biblioteca Menéndez Pelayo, había publicado Marcial Solana las 'Apostillas de Menéndez Pelayo a los *Estudios sobre la filosofía de Sto. Tomás* por el M.R.P.F.Z.G.']

«En realidad, no faltan historiógrafos que se comportaron así, es decir, en sus obras incluyeron aquel nombre preclaro. Mencionemos, por ejemplo, al Cardenal Fray Ceferino González (tan benemérito restaurador de la filosofía 'perenne' y el mejor filósofo español de la segunda mitad del siglo XIX), que en su magna y excelente *Historia de la Filosofía* -en conjunto la más perfecta de su tiempo- no sólo 'por la puerta grande' introduce a Menéndez Pelayo en el alcazar de la Filosofía, sino que también le tributa -él, repetimos, tan parco en el encomio- subidos elogios» (pg. 72, nota 4).

[Se queja el autor de que en 1959 se diera el nombre de Machado al Instituto de Soria, y comentando los cambios políticos de nom-

bres nos informa de lo que ocurrió, en tiempos de la República, con una plaza dedicada a Fray Zeferino en su concejo natal:]

«Si nuestros enemigos hubieran sido los vencedores, ¿se les ocurriría hacer con alguno de los ‘nacionales’ algo semejante a lo que acaba de hacerse en Soria?. Este solo dato, que voy a referir [sic] y que pertenece al pasado, basta para conjeturar qué harían aquellos en un posible futuro victorioso. El tan eminente filósofo -mundialmente conocido- cardenal fray Ceferino González, tenía dedicada una calle o plaza en su natal y asturiana villa de Pola de Laviana. Pero apenas se proclama la República, los ediles republicano marxistas de Laviana sustituyen en dicha plaza el nombre de Fray Ceferino -su egregio paisano- por el del funesto Pablo Iglesias. Quién esto relata publicó entonces en el diario ovetense *Región* un artículo -razonado y mesurado- en que deploraba la preterición cometida con el hijo más ilustre de Laviana. ¿Consecuencia del artículo?. Casi la cárcel para su autor y, desde luego, la tajante prohibición de escribir en periódicos» (pg. 384, nota 269).

«No es extraño que el gran filósofo y cardenal fray Ceferino, tan ecuánime y siempre muy parco en alabanzas, considere al Campoamor de *Lo absoluto* como un egregio filósofo y tribute (en su *Historia de la Filosofía*) al mismo subidos elogios» (pg. 544)

«Básteme decir: en el siglo XIX la Europa toda no puede exhibir un filósofo tan profundo y original como Balmes, ni un político de tan excelsa y escrutadora -casi profética- visión como Donoso Cortés, ni un filósofo tomista e historiador de la Filosofía de tan excepcio-

nal altura como el cardenal fray Ceferino González, ni un polígrafo tan asombrosamente sabio y de así maravillosa universal dimensión científica como Menéndez Pelayo» (pg. 550).

[Tratando del resurgir del escolasticismo, en España mucho mejor que fuera:]

«(...) descollando entre ellos el que había sido precursor, como si dijéramos, de la magna encíclica *Aeterni Patris*: el cardenal fray Ceferino, el más profundo y sabio filósofo que surgió en nuestra Patris desde Balmes hasta Santiago Ramírez» (pgs. 569-570).

[Frente a la afirmación ‘julianesca’ -de Marías- en el sentido de que ‘en el transcurso de estos trescientos años no apareció en España una sola obra filosófica original y plenamente digna de tal nombre’, contesta don Cesareo:]

«Y mientras tanto, y sólo por vía de ejemplo, he aquí los nombres de ocho filósofos españoles, de los últimos tiempos y de verdadera resonancia ‘europea’, que escribieron ‘obras filosóficas originales’ (por ‘original’ entiendo lo genuinamente tal, no lo que denota ‘plagio’ y se reduce a una auténtica ‘sentina de errores’): Balmes, el cardenal fray Ceferino, Urráburu, Norberto del Prado, Amor Ruibal, Marín Sola, Manuel Barbado y Santiago Ramírez» (pg. 575).

1963 Angel GONZALEZ ALVAREZ. *Tratado de Metafísica. II. Teología Natural*. Gredos. Madrid, 1963. [Pg. 507].

Al tratar de los 'atributos operativos de Dios', define la praemotio como «la moción divina por la cual la causa segunda se reduce de la potencia de obrar al acto de obrar (185)», y en esta nota se remite a Fray Zeferino:

«(185) En esta concepción convienen la mayor parte de los tomistas modernos: (...). 'Proprius effectus praemotiois physicae est complere et actuare vim agendi causae creatae, ipsaque applicare ad operationem' (Cardenal GONZALEZ, *Theodicea*, c.4, a.3). (...)». [además de a Fray Zeferino cita a Goudin, Berthier, Manser y Del Prado]. (Pg. 507).

1965 Antonio FABRAT. «El canónigo Cayetano Sanseverino. En el primer Centenario de su muerte, 1865-1965». En *Pensamiento*. Vol. 21, nº 84 (octubre-diciembre 1965). Pgs. 403-422. [Pgs. 410, 412, 414, 415, 416-417, 418-419].

En el bosquejo de la figura intelectual de Sanseverino hecho en este artículo conmemorativo del centenario de su muerte, se enumeran algunos juicios sobre el canónigo napolitano, para presentar el aprecio que de su labor tuvieron sus coetaneos y los sucesores. Casi todas las opiniones son de tipo laudatorio, y entre las recogidas aparecen algunas referencias, directas o indirectas, a Fray Zeferino:

«Su erudición -dice el Cardenal González, Z.- es casi milagrosa (*Philosophia Elementaria*, 1898. Vol. III pp. 396-7)» (pg. 410).

«Por último, algunos consideran su escolasticismo algo exagerado; así Menéndez Pelayo, M., en unas Notas que puso a mano en un ejemplar de la Obra *Estudios sobre la Filosofía de S. Tomás*, escrita por el Cardenal Zeferino González, escribe: 'Es la mejor de las exposiciones modernas de la Filosofía escolástica que yo he leído. Es menos amplia que las de Kleutgen y Sanseverino, pero interpreta el sentido de la Escuela mejor que el primero y es menos intransigente que el segundo, a quien el mismo P. Zeferino, en otra Obra suya, llama *nimis scholasticum*'». (pg. 412).

«Del Cardenal Zigliara, T.M., O.P., son estas frases que abren el Prefacio de la 1ª edición -1876- de su *Summa Philosophica*: 'Una vez divulgadas las Instituciones filosóficas de Cayetano Sanseverino, Mateo Liberatore y Zeferino González, que todos traen ya entre las manos, creía yo inútil, o al menos inoportuno, aumentar el cúmulo de libros con esta *Summa Philosophica*'». (pg. 414).

Y de las opiniones sobre Sanseverino mencionadas, va a ser precisamente la del dominico la que merezca mayor atención en este artículo conmemorativo, por la réplica italiana que había de suscitar, que pretende resolver en puro malentendido el jesuita Fabrat con razonado análisis de los textos [por cierto, el redactor del artículo dedicado al italiano en la enciclopedia Espasa, en 1927 (tomo 53, pgs. 1432-1433), dedica la mitad de su espacio a transcribir, citando al dominico, esta opinión del cardenal González]:

«De este concierto de voces salió una del Cardenal Z. González que suscitó algunas protestas. Este Cardenal en *Historia de la Filosofía* -vol. IV, pág. 415 de la 2ª edición-, em-

pezaba así el párrafo 82 que describe la Restauración escolástico-tomista en Italia: 'El nombre de Cayetano Sanseverino es el *primero que ocurre a la mente* al hablar de la restauración de la Filosofía de S. Tomás en la Italia moderna. Y por cierto que el nombre del canónigo de Nápoles merece esta preferencia por más de un motivo, porque más que nadie ha contribuido al movimiento filosófico-tomista llevado a cabo en Italia'. Cuando en 1891 se publicó la traducción francesa de esta Obra, la *Civiltà Cattolica*, en un juicio muy laudatorio de la misma (1891, 2º, pp. 580-592), se fijó en esa frase subrayada y escribió: 'Lo que no podemos admitir es que el nombre de Sanseverino sea el primero que aparece en la historia de la restauración de la doctrina de S. Tomás en Italia' (pp. 588-589), y más adelante repite: 'Cuán inexacto sea decir que el primer nombre que aparece en la restauración de la filosofía en Italia sea el de Cayetano Sanseverino y que por su impulso escribieron Cursos elementales Liberatore y Taparelli'. Sin pretender resolver la cuestión de fondo, he aquí dos observaciones -y no son las únicas que se podrían hacer- sobre el texto del Cardenal González: 'El nombre de Sanseverino...'. 1ª. El sentido de la frase castellana y francesa es el de una prioridad de mérito e influjo, y no de tiempo precisamente; por tanto, el empeño del crítico de la *Civiltà* en probar que Liberatore y Taparelli acompañaron y aún precedieron en sus publicaciones filosófico-tomistas a Sanseverino parece inútil; fuera de que, por lo que toca al P. Liberatore y, debido a razones que se explicarán más tarde en la misma *Civiltà* (1928, 4º, p.222...) y por el mismo P. Liberatore en el Prólogo de la 3ª edición de sus *Institutiones Philosophicae* -1862- este su tomismo no se

manifestó hasta esete año de 1862. 2ª. Incongruo le parece a la *Civiltà* que se atribuya a Sanseverino la publicación de los Cursos Elementales de Liberatore y otras de Prisco y del mismo P. Liberatore..., pero es de notar la frase castellana del Cardenal español: 'El impulso dado a la filosofía cristiana y su dirección en el sentido de la doctrina de S. Tomás, impulsó fomentado y sostenido por *La Scienza e la Fede*, por la *Civiltà Cattolica* y por otras publicaciones católicas, fue y es fecundo en resultados... Resultado son también de este movimiento filosófico los tratados elementales publicados por... las *Institutiones* y demás Obras filosóficas del jesuita Liberatore...' (*Historia de la Filosofía*, vol. IV, pp. 416-417). Luego, este impulso y sus resultados no los atribuyó el Eminentísimo Autor al trabajo personal de Sanseverino, aun cuando El hubiese tenido una buena parte en ese 'movimiento filosófico'. Esa reclamación contra la frase del Cardenal de Toledo la vemos repetida por otros Autores (así, Dezza, *P. Alle origini...*, p. 76. Domínguez, D. *Estudios Eclesiásticos*. El Neo-scolasticismo..., antes citado).

Por otra parte, se observa un hecho que confirma la explicación antes presentada de la frase del cardenal. Cuando al hablar del renacimiento neoescolástico del s. XIX presentan los Autores una serie de escolásticos que intervinieron con El, con frecuencia, el primer nombre que encabeza la lista es el de Sanseverino, como si fuese también a Ellos el primero que se les presenta a la mente por su valor e influjo, independientemente de la cronología.» (pgs. 416-417)

Por último, al analizar el influjo de la actividad desarrollada por Sanseverino, se vuelve a recordar una afirmación del dominico:

«Junto a estos más conocidos, la escuela tomista napolitana llenó con sus filósofos el periodo anterior a la renovación italiana, dándole una ayuda preciosa. El Cardenal Z. González, O.P., afirma, sin paliativos: 'Sanseverino, más que nadie, ha contribuido al movimiento filosófico-tomista llevado a cabo en Italia' (*Historia de la Filosofía*, vol IV, p. 415 (1886) 2ª edición).» (pgs. 418-419).

1967 Rodrigo FERNANDEZ CARVAJAL, «Los precedentes del pensamiento español contemporáneo», en *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, dirigida por G. Díaz-Plaja. Barcelona, 1967. [Volumen 6, página 35]

«Fray Ceferino entiende que no todo debe restaurarse, pues son necesarias otras formas de estilo, de método y de exposición, 'más convenientes y perfectas en sí mismas y, sobre todo, más en armonía con las condiciones de la ciencia y con las exigencias del espíritu humano en nuestro siglo'; por otra parte, entiende que esta simple sustracción no es suficiente, ya que son también de desear adiciones y perfeccionamientos: 'Esta filosofía... puede ser desarrollada y perfeccionada aun en cuanto al fondo, poniéndola en contacto con la filosofía moderna'. Desde otro ángulo, debe señalarse que, para fray Ceferino, la filosofía de Santo Tomás es una etapa dentro del movimiento filosófico cristiano, que arranca de Clemente de Alejandría y de San Agustín, llega con el propio Santo Tomás a perfección sistemática y es continuado después por otros filósofos, cuando menos parcialmente. Sin embargo, esta incorporación de la filosofía moderna al tomismo no es propiamente acometida por fray

Ceferino. La tarea que efectivamente realiza consiste más bien en presentar comparativamente las diversas soluciones que las filosofías racionalistas y el tomismo aportan a los grandes problemas filosóficos y deducir de esta comparación, en general llevada a cabo con un criterio de ponderación y equilibrio, la neta superioridad del segundo. Es posible que en su intención, esta labor de exposición y contraste fuera sólo una especie de obligado preámbulo. Pero el hecho es que se detiene en él, quizá forzado por las ya aludidas circunstancias de su biografía».

1970 *Gran Enciclopedia Asturiana*. Tomo 7. Gijón, 1970. Artículos 'Filosofía' (pgs. 37-40), firmado por Juan Cueto Alas; y 'González, Fray Ceferino' (pgs. 276-278), firmado por Luis y Silverio Cerra.

En el artículo 'Filosofía' [asturiana], del que es autor Juan Cueto, se reproduce la portada del libro sobre Fr. Zeferino escrito por Díaz de Cerio, y se valora así al dominico:

«Una corriente filosófica que conviene señalar en Asturias -o entre asturianos-, es la que podríamos denominar 'neotomismo', representada, esencialmente, por el padre Ceferino González y por el padre Manuel Barbado, ambos dominicos. Aunque de épocas distintas, los dos filósofos asturianos parecen tener entre sí bastantes similitudes. Ceferino González (...) puede ser considerado el precursor hispano de la restauración del tomismo. El asturiano publica sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (Manila 1864), quince años antes que la *Aeterni Patris* de León XIII, que significó la restauración tomista para el mundo cristiano. El padre Ceferino González, en contra de lo que de él

opinaba Unamuno, era un hombre abierto al pensamiento moderno; él mismo afirma en sus *Estudios...* que desde las corrientes pragmáticas hasta las espirituales, desde el idealismo trascendental de Kant hasta las modernas tendencias de la ciencia positiva, hay elementos aprovechables. Sus libros, especialmente *Filosofía elemental* (Madrid 1873) e *Historia de la Filosofía* (Madrid 1878) han sido utilizados por muchas generaciones de estudiantes en España y fuera de ella. Hombre de gran erudición, demostró ser conocedor del pensamiento coetáneo (Kant, escuela escocesa, Hegel, el darwinismo, De Bonald). Para Ceferino González 'el fondo de verdad que se halla en los autores y escuelas de la filosofía, se halla también en la filosofía de Santo Tomás, con la ventaja, además, de hallarse libre de errores'. Sin embargo, considera que la filosofía de Santo Tomás 'es realmente ecléctica en cuanto al fondo mismo de la doctrina'. El padre Ceferino intentaba insertar el tomismo en el núcleo de la filosofía de su tiempo. (...). Ceferino González y Manuel Barbado mantienen grandes diferencias con el tomismo rígido de sus respectivas épocas; por sus conocimientos, amplitud de miras y cierto aperturismo del que están tan alejados, por ejemplo, hombres como Ortí y Lara y Afaba.» (pg. 38)

El artículo 'González, Fray Ceferino', escrito por Luis y Silverio Cerra, reproduce una carta autógrafa de Fray Zeferino al obispo de Oviedo y el grabado de E.Mathieu y L.Chapon. Ocupa dos páginas y valora del siguiente modo su figura:

«El significado intelectual del P. Ceferino y de su obra debe ser enmarcado dentro de la renovación moderna de la Filosofía Escolás-

tica, renovación en la que su persona es un factor fundamental. Su intención fué responder a los problemas de su agitada época desde los principios perpetuamente válidos del tomismo, remozados y enriquecidos con los métodos y descubrimientos de la ciencia y la filosofía modernas. El punto de partida para ello es el conocimiento directo y profundo de Santo Tomás, en el que reconoce 'una solidez de raciocinio y una elevación de ideas' que permite agrupar en 'un eclecticismo superior y trascendental' todos los elementos de verdad que están diseminados por los diversos sistemas. Esta doctrina, que él ve representada también por los más eminentes metafísicos, no es tomada, sin embargo, de una forma optimista como algo definitivamente terminado y perfecto. Reconoce las limitaciones históricas y ambientales de la filosofía de Santo Tomás. Busca un tomismo esencial, concretado 'al fondo mismo de la doctrina'. Reconoce que esta filosofía no sólo es mejorable en el 'estilo, método de exposición y formas literarias', sino también en su contenido con las aportaciones de la ciencia moderna e incluso 'poniéndola en contacto con la filosofía moderna, cuyas diferentes ramas o escuelas contienen teorías parciales muy elevadas, procedimientos muy luminosos, ideas y pensamientos muy a propósito para desenvolver y completar la doctrina filosófica de Santo Tomás'. Su obra no quedó por debajo de su intención, podríamos decir que la excede, pues por su síntesis de lo antiguo y de lo moderno, por su armonización de la experiencia y de la Metafísica, no sólo merece que se le considere discípulo fiel de Santo Tomás, renovador de la Filosofía Escolástica, sino como el pensador de más vigor y profundidad de nuestro s. XIX.» (pgs. 277-278)

1971 Antonio FABRAT. «P. Rodrigo de Arriaga, S.I. (1592-1667). Un caso extraordinario en su vida de publicista». En *Pensamiento*. Vol. 27, nº 106 (abril-junio, 1971). Pgs. 215-225. [Pgs. 218-219].

Recopila el autor, para recordar su figura filosófica, una serie de textos sobre Rodrigo de Arriaga. Son citas de Feller, Bayle, Sotwellus, Menéndez Pelayo y Fray Zeferino. Transcribe un resumen de las páginas que al jesuita riojano dedicó el dominico asturiano: «Leamos ahora a un técnico de la filosofía -por decirlo así- al Cardenal Zeferino González O.P. en su 'Historia de la Filosofía' (1878, vol. II, págs. 538-540): (...)», sin hacer más comentarios.

1975 Diego Nuñez Ruiz, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Tucur Ediciones, Madrid 1975. (Tesis doctoral leída en Julio de 1973 bajo la dirección de Carlos París).

Al reseñar las polémicas sobre la moral positiva habidas en la España de la restauración, se resumen las posturas de Fray Zeferino del siguiente modo:

«Asimismo, el cardenal Ceferino González, la principal figura del movimiento de restauración tomista en España, se ocupó ya del tema en una serie de cinco artículos publicados en 1872 en la revista *La Defensa de la Sociedad* ('El positivismo materialista' (...)) Cfr. asimismo *La Biblia y la ciencia* (...)). Su crítica al positivismo discurre, en primer término, acerca de sus consecuencias morales y políticas, puesto que se trata de una escuela que incita a traducir en 'hechos prácti-

cos y sociales sus teorías científicas'. La doctrina positiva, pues, 'tiende a socavar y destruir las verdades fundamentales que constituyen la base y el fondo de la filosofía, de la religión y de la sociedad' (pg. 32). Tras distinguir entre la corriente criticista y la materialista dentro del movimiento positivista -distinción poco frecuente en los oponentes españoles del positivismo-, el cardenal Ceferino González dirige primordialmente su atención crítica al materialismo monista de las nuevas teorías psico-fisiológicas y antropológicas, para las que 'el alma racional o espiritual, como sustancia distinta y superior al cuerpo es una quimera; el pensamiento es una afección o modificación del cerebro; la libertad o libre albedrío, una decepción' (pg. 41). He ahí, por tanto, los dos aspectos principales que polarizan su crítica al positivismo: su negación del fundamento metafísico y del espiritualismo antropológico, con sus consiguientes implicaciones en el orden moral y social. Sin embargo, frente a las posturas condenatorias de todo el desarrollo europeo moderno, el cardenal González mantendrá una actitud abierta, tratando de conciliar los avances científicos y sociales de la Modernidad con el espíritu cristiano. Su rechazo del positivismo no conlleva, como en algunos casos, el de la ciencia misma, sino sólo el uso 'exagerado y denaturalizado' que aquél hace del método experimental. Por otra parte, a la hora de defender el fundamento metafísico de la vida moral, Fray C. González lanza una invitación explícita a los racionalistas -se sobreentiende, claro es, krausistas- para cooperar juntos en dicha empresa; llamada que en nombre del krausismo es recogida y devuelta a su vez por G. de Azcárate, como ya vimos, en su discurso del Ateneo» (pgs. 68-69).

Aparece otra opinión, en la misma línea, sobre Fray Ceferino, cuando se comenta la recepción del darwinismo en España:

«Simultáneamente, el darwinismo es atacado desde los más diversos ámbitos culturales (...). En las filas de sus adversarios podemos encontrar (...) filósofos de tendencia tomista, como los ya comentados Ortí y Lara, el cardenal Ceferino González (...). En este mismo campo teológico es necesario mencionar asimismo posturas más abiertas y matizadas, como las del cardenal Ceferino González y el dominico Fray Tomás González de Arintero» (pgs. 176-180)

1975 Antonio GONZALEZ GONZALEZ, O.P., *Tradición y modernidad en el pensamiento filosófico de Fray Zeferino González, O.P. (1831-1894)*. Extracto de Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1975. 51 pgs.

Se trata del extracto de la tesis doctoral del mismo título realizada bajo la dirección de Adolfo Muñoz Alonso y leída en la Universidad Complutense el 31 de enero de 1974 ante un Tribunal formado por Angel González Alvarez, Sergio Rábade Romeo, José Luis Pinillos, fray José Todolí, O.P. y el director de la misma, obteniendo la calificación de Sobresaliente. Por lo que se dice en el texto (pg. 6) lo publicado en este extracto es una elaboración de los capítulos VI y VIII de dicha tesis, al que se ha añadido un esbozo biográfico del Cardenal. En consecuencia, consta este resumen de una Introducción, dos partes ('A) Trayectoria intelectual de Fr. Zeferino' y 'B) El pensamiento social de Fr. Zeferino') y una Conclusión.

Aparte de su interés intrínseco tiene esta tesis sobre Fray Zeferino el valor añadido de estar elaborada por otro dominico (incluso también asturiano), pero en unos años en los cuales esta Orden culmina un proceso de abandono (como otras) de aquello que conformó su tradición 'escolástica' (el latín, el tomismo -la lectura de Santo Tomás-), tradición que precisamente Fray Zeferino había ayudado a fijar. Es decir, aún desde un 'dentro' formal se está de hecho en un 'fuera' doctrinal que obliga a una valoración y análisis más histórico que hagiográfico que permita una cierta recuperación de sus componentes más 'modernos'.

En la Introducción, Fray Antonio González deja constancia de las circunstancias personales que le llevaron a estudiar a Fray Zeferino:

«Durante mis años de estudiante consulté varias veces las obras del cardenal González, de las que conservo un grato recuerdo por su claridad. Posteriormente me llamaron la atención por su equilibrio, que contrasta con los extremismos de nuestra época. Actualmente creemos que debe ser considerado como pionero, junto con Balmes, del movimiento restaurador de la filosofía de Santo Tomás de Aquino y adelantado de la modernidad social española.» (pg. 3)

«Bajo el aspecto político-social apenas si es conocida la aportación del filósofo asturiano, a pesar de que singularice su personalidad de modo peculiar dentro de nuestras fronteras nacionales. La exhumación de los principios católicos del orden social y su aplicación, está ligada en parte al movimiento restaurador de la doctrina del Doctor Común y

en parte a las exigencias de la sociedad en cambio. Creemos que vale la pena rescatar del olvido en que yace la aportación del obispo de Córdoba a la tarea concientizadora y a la solución de la cuestión proletaria española.» (pg. 4)

«La aportación del obispo de Córdoba en el orden de las ideas y en el de la acción, representa para la Iglesia española de cara a la modernidad, un punto de partida poco conocido. En términos actuales podíamos catalogarle como aperturista. Dentro de la legalidad fue reformista tal y como las circunstancias político-sociales se lo permitieron. No debemos olvidar que fr. Zeferino fue un eclesiástico y de que para él la cuestión social fue, en principio, un problema moral, no exclusivamente económico y político.» (pg. 6)

Como puede observarse, el autor se fija, más que en los planteamientos filosóficos o doctrinales de Fray Zeferino, en sus actuaciones prácticas efectivas ante la 'cuestión social' (los Círculos Católicos de Obreros, la Mutual del Clero, la beneficencia, la Unión Católica). Como 'Conclusión' a este extracto de tesis doctoral se enuncian los siguientes párrafos:

«Conclusión. La formación de fr. Zeferino fue la que se impartía en un centro de estudios eclesiásticos más bien de línea tradicional que moderna. Su obra filosófica sobresale por la selección de la problemática fundamental del pensamiento en su tiempo y por el carácter de reflexión que caracterizó su personalidad, 'su deleite es meditar, estudiar y conversar con los amigos' (J.Varela). 'De continuo se le veía leyendo o escribiendo o meditando; amó siempre el retiro y la soledad' (fr. Norberto del Prado).

Se hallaba convencido de que la cuestión social hundía sus raíces en las teorías filosóficas. De aquí su empeño en revalorizar la filosofía trascendente de Santo Tomás y enriquecerla en cuanto al fondo y a su representación, conforme al desarrollo de las ciencias, a las tendencias y caracteres de la época y al estado de los espíritus. No es, pues, de extrañar que la primera de las grandes Encíclicas de León XIII fuese la *Aeterni Patris* (1879).

En el orden de la actividad social, la actitud de fr. Zeferino ni es integrista ni secularizadora, sino más bien de conciliación, pero reformista dentro de la legalidad. Por la organización de los *Círculos Católicos de Obreros*, siendo obispo de Córdoba, debe ser considerado como el iniciador del compromiso de la Iglesia española en la cuestión obrera. Un mejor conocimiento de la rica personalidad de fr. Zeferino en el orden de la filosofía y de la acción social contribuirá a iluminar el siglo XIX español.» (pgs. 50-51).

1977 Jose Luis ABELLAN y Luís MARTINEZ GOMEZ, *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*. UNED. Madrid, 1977.

La parte quinta de este manual, dedicada al siglo XIX, en la que se dedican unas páginas a Fray Zeferino, fué redactada por José Luis Abellán. Por eso, aunque en este libro sea coautor Luis Martínez Gómez, no se produce, en la exposición del neotomismo, el fenómeno panjesuítico que habíamos detectado a propósito del apéndice al tratado de Hirschberger. En las páginas dedicadas al Cardenal asturiano puede leerse [señalamos entre corchetes los errores o imprecisiones que se han deslizado]:

«El principal representante del neotomismo en la segunda mitad del XIX es CEFERINO GONZALEZ Y DIAZ TUÑÓN (Loviana [sic], Asturias, 1831-Madrid, 1895 [fué 1894]), quién perteneció a la Orden dominicana desde 1844, fecha de su ingreso en la misma [en realidad la fecha de 1844 es la de ingreso en el noviciado de Ocaña. Los votos no los emitió hasta 1846, incluso antes del tiempo permitido por la Orden, los 15 años]. Tras cursar estudios de filosofía, fue enviado a Filipinas en cuya Universidad de Santo Tomás (Manila) enseñó filosofía y teología. Allí empezó a publicar sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (3 volúmenes, 1864-1886), [no empezó a publicar esta obra en Manila, sino que la publicó allí, en tres tomos, en 1864. La segunda edición en Madrid, 1866-67. La fecha 1886 es un error], con cuya obra se adelanta al movimiento de restauración escolástica que después llevará a cabo la Escuela de Lovaina. En 1867 está de nuevo en España, y se entrega con pasión a las tareas de la enseñanza y al estímulo de la misma. En el convento de Ocaña organizó un seminario de lenguas antiguas y modernas [el término ‘seminario’ nos parece un tanto anacrónico en este contexto], un laboratorio de física y un museo de historia natural. En 1871 es trasladado a Madrid, y en el convento de la Pasión reúne un selecto grupo de jóvenes interesados por la filosofía, de donde va a salir la promoción de los neotomistas españoles: Alejandro Pidal y Mon, Juan Manuel Ortí y Lara, Carlos Berier, Eduardo Hinojosa, Enrique Pérez Hernández, y otros que, si bien no se destacaron por su rango filosófico, al menos llamaron la atención por su lucha contra el krausismo. En 1874 fray Ceferino fue nombrado obispo de Málaga pero no llegó a to-

mar posesión, pues al año siguiente se le nombró de Córdoba [el ‘pues’ induce a error: fué preconizado obispo de Málaga el 17 de enero de 1874, pero renunció el 17 de febrero de ese año. Año y medio después, el 5 de julio de 1875 fué promovido al obispado de Córdoba]. En 1883 pasa a ser arzobispo de Sevilla; en 1884 se le nombra cardenal y en 1886 queda elevado a la diócesis de Toledo [fué en 1885, en 1886 estaba de nuevo en Sevilla]. Por esta época está ya bastante quebrantado de salud y se retira a Sevilla; a partir de 1889 renuncia a todos sus cargos y dignidades, entregándose a la vida privada.

A pesar de su intensa carrera eclesiástica fray Ceferino no dejó nunca de preocuparse por la labor docente y apostólica que consumió gran parte de su vida. En ella se inspiran la mayor parte de sus libros. (...) Pero, sin duda, su libro más importante es su *Historia de la Filosofía* (...). La importancia de esta obra está en que no se deja llevar en ningún momento por el dogmatismo y la intolerancia; sin dejar de mantener su punto de vista tomista, sus exposiciones son serias y sin parcialismos, y sus juicios no pasan nunca el límite de la serenidad y la prudencia.

En cualquier caso, la actitud filosófica del Cardenal Ceferino González fue la de un fiel representante del neotomismo, proponiéndose fundamentalmente en sus exposiciones dos fines: el de contrastar el tomismo con los sistemas filosóficos modernos, por un lado; y el de actualizarlo con arreglo a las nuevas corrientes y descubrimientos científicos. Al revés que tantos de sus contemporáneos fray Ceferino no concebía el tomismo como un sistema concluso y, por tanto inmovil, sino como un pensamiento vivo y abierto a las tendencias renovadoras. Incluso sus enemigos o gentes que no simpatizaban con sus posturas

llegaron a reconocerle su buena intención. El krausista Manuel de la Revilla escribió sobre él: 'Un insigne pensador, émulo de Balmes, dio nueva vida al escolasticismo, sustituyendo con rigurosas enseñanzas y levantadas polémicas la gárrula gritería de los ultramontanos de segunda fila que en España pululan'. Y Angel Ganivet dice de él que 'ha intentado en todas sus obras rejuvenecer la filosofía escolástica, armonizándola con los progresos actuales y en este propósito debe fundarse todo juicio crítico acerca de su significación y merecimiento en el movimiento filosófico actual'.

Quizá el punto más original de su doctrina sea la peculiar elaboración que hizo de la filosofía de la historia en uno de sus estudios insertos en su libro sobre la filosofía de Santo Tomás. A través de un análisis crítico de las teorías de Vico, Herder, Cousin, Bossuet y, sobre todo, Hegel, fray Ceferino llega a establecer una postura equidistante entre el idealismo hegeliano y el positivismo materialista, que cualifican a su autor como hombre de aguda conciencia histórica dentro de un movimiento filosófico como el neoescolasticismo que no se caracteriza precisamente por eso. Al final de su estudio Ceferino González establece las siguientes leyes históricas: 1ª) la ley del progreso; 2ª) la ley de la espontaneidad-reflexión; 3ª) la ley de la justicia divina; 4ª) la ley de la civilización, y 5ª) la del bien y del mal.

Hay un punto con todo, que creo que merece tratarse independientemente por la trascendencia en las discusiones ideológicas de la época. Me refiero a la intervención de fray Ceferino en la polémica levantada a raíz de la publicación en España del libro de John William Draper, *Los conflictos entre la religión y la Ciencia* (Madrid, 1885). El libro

había sido traducido por A. Gómez Pinilla y por Armicis, y llevaba un prólogo de Nicolás Salmerón, que produjo también una enorme polvareda. Una pléyade de religiosos o simplemente católicos se apresuraron a contestar la tesis del libro. Así aparecieron (...[se citan las obras de Cámara, Rubió, Mir y Mendive]).

En torno a esta polémica hay que citar la obra apologética, *La Biblia y la ciencia* (2 volúmenes, Madrid, 1891-1894), del P. Ceferino González, por el nivel y la dignidad que tal tipo de literatura había alcanzado en el famoso dominico. A través de toda la obra va siguiendo el método analítico-comparativo entre el relato bíblico y los más recientes descubrimientos científicos, para demostrar que entre ambos no existe contradicción de ningún tipo, anticipándose en su formulación a los métodos que después recogerá la exégesis moderna.

(...) En Comellas y en el P. Ceferino González se observa, quizá con mayor evidencia que en otros autores como el catolicismo, e incluso la escolástica no pudieron mantenerse completamente ajenos a las doctrinas modernas, tanto filosóficas como científicas al menos en sus representantes más preclaros.

Entre los discípulos del P. Ceferino González merece especial atención JUAN MANUEL ORTI Y LARA [aunque asistiera al grupo de 'la Pasión' parece discutible considerar a Ortí y Lara como 'discípulo' del dominico] (...). Todo lo que no fuera un escolasticismo rígido e intolerante, le parecía una debilidad, llegando hasta parecerle excesivamente blanda la postura del Cardenal Ceferino González.» (pgs. 345-350)

1977 Diego NUÑEZ RUIZ (edición y estudio preliminar), *El darwinismo en España* (antología de textos). Editorial Castalia. Madrid, 1977.

En esta antología se incluyen cuatro textos de Fray Zeferino, procedentes de 'El positivismo materialista' (1872) (pgs. 97-98), 'El darwinismo' (de los *Estudios religiosos*, 1873) (pgs. 99-103), *La Biblia y la Ciencia* (pgs. 179-183) y 'Una rectificación' (de *Los Lunes de El Imparcial*, 1889) (pgs. 223-229).

La participación de Fray Zeferino en la polémica que acompañó la recepción del darwinismo en España es comentada del siguiente modo por Diego Nuñez:

«Tampoco faltarán en el ámbito de la apologética católica, especialmente a partir de los años noventa -cuando ya comenzaban a apaciguarse los primeros ardores polémicos-, quienes van a moverse en posturas más abiertas, defendiendo la compatibilidad entre ciencia y religión, y en concreto entre el darwinismo y el catolicismo. Tal es el caso del jurista Sanz y Escartín, del cardenal Zeferino González -antes acérrimo impugnador de la doctrina transformista- o del padre Arintero» (pgs. 22-23).

«En los años 80, tal vez el hecho polémico más notorio ocurrió con motivo del I Congreso Católico Español, celebrado en Madrid del 24 de abril al 2 de mayo de 1889 (...). Pero la intervención de más relevancia oficial fué sin duda la del cardenal Zeferino González. El entonces arzobispo de Sevilla disertó acerca del 'Tiempo transcurrido desde que apareció Adán sobre la tierra; las teo-

rías prehistóricas nada pueden afirmar con fundamento que contraría la narración mosaica de la creación del mundo y de la antigüedad del hombre'; ponencia que originaría una sonada polémica entre el cardenal y el citado bioquímico Rodríguez-Carracido, cuyos textos se incluyen en esta Antología. La exposición de fray Zeferino estaba dirigida especialmente a combatir la doctrina transformista en el orden antropológico: tras afirmar que 'la historia desmiente la teoría del progreso continuo o indefinido, y que el hombre fué creado adulto y perfecto, no como un niño' (*La Unión Católica*, 27 abril 1889), realizó la crítica acostumbrada del darwinismo por su explicación del origen del hombre, con tan escaso rigor que hizo exclamar al cronista de *El Imparcial* que 'con no menor fortuna ha desvirtuado las teorías de Darwin referentes al origen simio de la especie humana' (*El Imparcial*, 28 abril 1889)» (pgs. 39-40).

«Hay en todos estos ataques [al darwinismo] como un hilo conductor que recorre los siguientes eslabones: Darwinismo-Materialismo-Internacional-Comuna. La pauta la dará fray Zeferino González con sus artículos sobre 'El positivismo materialista' en *La Defensa de la Sociedad*» (Pg. 59).

1978 *I Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 27 abril-1º mayo 1978). *Actas*, Universidad de Salamanca, 1978.

Las Actas de este Primer Seminario de Historia de la Filosofía Española recogen dos menciones a Fray Zeferino. La primera, en la

Ponencia de José Luis Abellán, «El problema de las historias ‘nacionales’ de la filosofía y la Historia de la Filosofía Española», donde se menciona la *Historia de la Filosofía* de Fray Zeferino como ejemplo de autor que, de modo implícito, está negando la posibilidad de unas historias ‘nacionales’ diferenciadas, al intercalar en una ‘Historia general de la filosofía’ las partes correspondientes al pensamiento español. En efecto, distingue Abellán tres posibles posturas: a) la de los que niegan la existencia diferenciada de historias ‘nacionales’ (Fray Ceferino, Eugenio Frutos), b) la de los que creen en una especificidad propia de las historias ‘nacionales’ (Menéndez Pelayo, Carreras Artau, Marcial Solana), y c) la postura intermedia, de quienes afirman que la filosofía se hace por comunidades de tipo nacional para luego reunir sus resultados (Bonilla, Méndez Bejarano, Martínez Gómez, Guillermo Fraile); atribuyendo, como hemos dicho, a Fray Ceferino (que según Abellán la ejercería de modo implícito) la representación de la primera postura. Nos parece que la atribución a Fray Zeferino de tales planteamientos es desajustada, más que nada por la poca rigurosidad y carencia de criterios sólidos que preside esa aparentemente clara clasificación. Diríamos que Abellán, ante particularismos notables, tipo del catalanismo de los Carreas Artau, necesita encontrar extremos universalistas para intentar definir un punto intermedio el que resolver, con aires de ecuanimidad, la siempre mal planteada cuestión de la delimitación de lo que pueda ser una historia nacional de la filosofía, la española en nuestro caso. Si aceptamos la escala de Abellán, en todo caso, más oportuno sería incluir la Historia de Fray Zeferino en ese grupo intermedio, pues lo que escribe el do-

minico asturiano es una Historia [General, Universal] de la Filosofía, y de ningún modo ‘niega rotundamente la existencia diferenciada de filosofías nacionales’, puesto que nuestro Cardenal utiliza con frecuencia criterios nacionales a la hora de ordenar el material que analiza: ‘La filosofía italiana’, ‘La filosofía en Inglaterra’, ‘La filosofía griega’. Abellán, al pretender resolver de una forma ‘monocromática’ cuestión que envuelve tantos matices e irisaciones incurre en una caracterización, en este caso, de Fray Zeferino, simplista y peligrosa.

Recordemos las frases que el propio Fray Zeferino nos dejó sobre su concepto de Filosofía Española ya en 1869 (en su proyecto de una ‘Biblioteca de Teólogos Españoles’, *Estudios religiosos...*, 1873. Tomo 2, pgs. 210-211):

«Sin ser de aquellos que miran con desden injustificado la filosofía española; sin participar de la opinión de los que afirman que esa filosofía no merece figurar al lado de la de otras naciones; sin asentir al dictámen de los que parecen estar persuadidos de que la filosofía española carece de todo mérito y originalidad, es innegable que el movimiento filosófico realizado en la península ibérica, no puede ponerse en parangón con el movimiento teológico que comunica especial brillo a la historia eclesiástica de España. Cualquiera que sea la opinión que se adopte sobre la importancia absoluta o relativa de la filosofía española, siempre será preciso reconocer que esta importancia es muy inferior a la de la teología española, de la cual se puede decir con razón que ocupa lugar, no solo preferente y distinguido, sino acaso el primero en la historia de las ciencias teológicas. Porque la

verdad es que si España puede presentar algunos filósofos, más o menos recomendables y distinguidos, no puede presentar escritores que rayen tan alto en filosofía, como rayaron en teología Torquemada, los dos Sotos, Cano, Carranza, Molina, Suarez, Vazquez, Alfonso de Castro, Perez de Ayala, Bañez, Lemos, Valencia, con tantos otros que dieron gloria inmortal a nuestra patria (...))» (ER, 2, 210-211).

La segunda mención, también a la *Historia de la Filosofía*, se hizo en la comunicación de Nicolás Martín Sosa, «La recepción de las corrientes europeas de historiografía filosófica en la España del siglo XIX». Es sólo una mención porque la comunicación, a pesar de lo que promete el título, sólo trata brevemente de las publicadas en la primera mitad del siglo (Lapeña, Balmes, Arnau, García Luna, Fernández Cuevas -1858-), citando tan sólo algunas posteriores (la de Fray Zeferino, Azcárate, José Castro y Matías Nieto Serrano).

1978 José Antonio PORTERO MOLINA, *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*. Libros Pórtico, Zaragoza 1978. (Tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho de Zaragoza en Octubre de 1975).

En este libro (con tres capítulos sobre 'La cosmovisión católica y el espíritu del siglo', 'Concepciones políticas en la ideología católica', y 'Concepciones socio-económicas en la ideología católica') se ignora totalmente al Cardenal González (así como, por citar otro asturiano que debería figurar, al Cardenal Inguanzo).

1979 Nicolás MARTIN SOSA. *Patricio de Azcárate (1800-1886), Filósofo e Historiador de la Filosofía*. Universidad de Salamanca, 1979. 155 pgs. [Pgs. 60, 62, 63, 121].

Este libro se corresponde principalmente con la Segunda Parte, 'La obra filosófica' (la Primera es el 'Estudio Biográfico'), de la tesis doctoral del autor, dirigida por Don Miguel Cruz Hernández y defendida ante la Universidad de Salamanca en 1976. Una parte había sido ya comunicada por su autor en el I Seminario de Historia de la Filosofía Española (1978).

Al estudiar el eco que ha tenido la *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861) de Patricio de Azcárate, se mencionan los autores que consideran el libro, entre ellos Fray Zeferino, y aquellos que lo han ignorado o desconocido, como Luis Martínez Gómez o Fraile, quien, dice Martín Sosa, admirador de Fray Zeferino, no le ha seguido en esta ocasión:

«De los manuales que se publicaron todavía dentro del siglo, el de Ceferino González, de 1879, recoge la obra de Azcárate como representante de la dirección espiritualista del racionalismo español (*Historia de la Filosofía*, III (Madrid 1878-9), 491), mientras que el *Resumen* de don José Castro y Castro, de 1890 la cita, junto a otras publicaciones suyas, dentro del apartado de obras y autores que tratan sobre filosofía española.» (Pg. 60).

«Esta es, en síntesis, la presencia de Azcárate detectada en los escritos que nos han parecido más significativos. Después de 1934, en que se publica la obra de Urales, no encontramos referencia a su trabajo historiográfico

en los manuales posteriores. En la traducción que Luis Martínez Gómez hace de la *Historia de la Filosofía*, de Hirschberger, sólo se cita a Azcárate como traductor de las obras de Platón, Aristóteles y Leibniz; este profesor español no conoce las obras de don Patricio de Azcárate y, por tanto, no le menciona siquiera en el apéndice sobre filosofía española que añade a la obra del alemán. Lo mismo podríamos decir del P. Fraile y su *Historia de la Filosofía española*, en la que no juzgó conveniente, al parecer, recoger las indicaciones de Ceferino González, autor, por otra parte, muy estimado por el dominico salmantino, cuando aquél reseña el pensamiento del XIX. En su *Historia de la Filosofía*, la labor traductora de Azcárate queda incluso reducida a las obras de Leibniz.» (Pg. 62).

Respecto a la influencia que pudiera haber tenido la importante obra de Azcárate en la historia de la filosofía posterior, Martín Sosa reconoce que no puede citarse ninguna obra que continúe el método de don Patricio:

«En ninguno de los manuales editados después de 1861 hemos podido encontrar un sistema expositivo similar al que emplea Azcárate. El manual de Gómez Izquierdo es el que más se acerca a este modo de hacer, cosa explicable, por otra parte, al abarcar solamente el siglo XIX. También parece dominar este criterio doctrinal o sistemático en la obra de don José Castro y Castro, si bien la continuidad de las corrientes filosóficas no aparece de un modo constante. La Historia de la Filosofía más alejada de lo que puede ser una presentación global de esta disciplina es la de Nieto Serrano, donde la elabo-

ración historiográfica es prácticamente nula, y los pocos autores que trata aparecen totalmente aislados y sin ningún asomo de relación entre sus doctrinas. Intermedia entre una y otra manera de reconstruir y exponer la marcha del pensamiento nos parece la obra de Ceferino González, tan elogiada posteriormente.» (Pg. 63).

Menciona Martín Sosa, por último, en relación a Fray Zeferino, los elogios que Patricio de Azcárate expresa hacia el cardenal dominico en *La Filosofía y la Civilización moderna en España* (1880) (Pg. 121).

1980 *II Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 28 abril a 2 de mayo de 1980). *Actas*, Universidad de Salamanca, 1982. 2 vols.

A la vista de lo publicado en las *Actas* de este Segundo Seminario, no se recordó para nada la figura de Fray Zeferino. Sin embargo, podemos constatar su ausencia (o la falta de su presencia) de modo significativo. En el trabajo de Luis Cencillo, 'Expresión, discurso y contenido de la Filosofía Española' (pgs. 53-63 del tomo 1), a propósito de dos grandes sectores de filósofos españoles que se distinguen, es de notar la ausencia de mención explícita al Cardenal González comparativamente a los citados:

«[El primer grupo] (...) los escolásticos: Lull, Suárez, Vázquez, Bañez, Molina, los Salmanticenses, los Complutenses, Lossada, Balmes, Urráburu, Hellín, Ramírez, Xiberta..., representantes de primera magnitud de la filosofía de la contrarreforma, del Escotismo y del Tomismo oficial y de su re-

nacimiento en torno a la Gregoriana y al Angelicum de Roma y de las Facultades de Filosofía de la Iglesia Católica (...). [El segundo grupo] (...) en tiempos más recientes o ya actuales verdaderos filósofos como Amor Ruibal, Ganivet, (si no Espronceda), los krausistas españoles, Turró, Antonio Machado, Unamuno, D'Ors, Santayana, Gaos, Bofill, Ortega y Zubiri (...))» (pgs. 54-55 del tomo 1).

La ausencia de Fray Zeferino en la primera lista es sorprendente, y no debe ser achacada sólo a una mayor cercanía de Cencillo a sus 'compañeros' jesuitas, como Urráburu o Hellín (Xiberta era carmelita y Ramírez dominico).

Antonio Heredia Soriano, al tratar 'La cuestión del lenguaje filosófico en el krausismo español' (pgs. 105-119, del tomo 1), menciona como críticos al krausismo a Ortí y Lara, Campoamor, Caminero, Barrantes, Alonso Martínez y Menéndez Pelayo, por un lado, y a Valera, Revilla y Montoro, por otro. Tampoco se acuerda de Fray Zeferino, siendo así que el dominico escribió directamente en más de un lugar contra los epígonos del germano.

Un nuevo olvido se produce en el trabajo 'Les traductions françaises imprimées des ouvrages philosophiques espagnols' (pgs. 181-212 del tomo 1), de Alain Guy, en el que, como su título señala, se hace un repaso de las obras de autores españoles publicadas en francés, ordenado por siglos. En efecto, menciona Alain Guy, de los autores del pasado siglo, las ediciones francesas de Balmes y Donoso, pero se olvida de la edición en francés, en 4 tomos, de la *Historie de la Philosophie* de Fray Zeferino (por G. de Pascal, Lethielleux, Paris 1890-1891).

1981 Jose ALVAREZ JUNCO, 'La literatura sobre la cuestión social y el anarquismo', en *Estudios sobre Historia de España, homenaje a Manuel Tuñón de Lara*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Madrid 1981. Vol. 1, pgs. 391-398.

Con cierto maniqueísmo poco crítico, adscribe el autor, sin más, a Fray Zeferino, en una 'línea católico-integrista':

«Hasta ese momento, toda la producción intelectual tiene algunas características comunes, aunque puede distinguirse, fundamentalmente, una línea católico-integrista de otra más laica, liberal y positiva (...). Para los integristas, la secuencia no ofrece dudas: los anarquistas y socialistas son hijos del 'naturalismo político' en que también se basa el liberalismo, como explica el P. Vicent (1893); su último origen está en la crisis de la sociedad medieval, con sus valores sociales permanentes (discurso de fr. Ceferino González ante la Academia de Morales y Políticas, 1883); en definitiva, en la rebelión humana contra un orden social sacralizado (...))» (Pg. 394)

1982 *III Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 27 septiembre al 1º octubre 1982). *Actas*, Universidad de Salamanca, 1983.

En el trabajo de Enrique Rivera, 'Colisión de Ideas en el siglo XVIII español' (pgs. 31-42) se reconoce a Fray Zeferino el haber contribuido a la 'recuperación' de Francisco de Vitoria:

«Ello nos dice que se vuelve entonces a estudiar a Vitoria, pero que por desgracia no se le llega a asimilar. Es mérito de Ceferino

González haber iniciado el resurgir de este gran pensador del derecho, cuya talla intelectual percibió ya de joven Menéndez Pelayo.

Todo esto nos deja entrever que la historia de nuestra doctrina política pudo ser grande, pero que de hecho fué raquítica y mezquina. Los nombres de la escuela de Vitoria que cita T. Urdániz llegan hasta principios del siglo XVII. Desde entonces hasta Ceferino González, durante casi tres siglos, se ignora nuestra gran escuela del derecho natural y político, tal vez nuestra máxima gloria intelectual.» (pg. 33).

Adolfo Cruz Alberich, en el estudio 'La tarea filosófica del profesor Zaragüeta' (pgs. 385-391), con ocasión del centenario de su nacimiento (en 1883), comenta las inquietudes avanzadas del joven filósofo vasco (que en 1905 marchó a Lovaina donde el propio Mercier le ordenó sacerdote) con el siguiente párrafo en el que se da por supuesto un cierto arcaísmo en Fray Zeferino frente al neoescolasticismo de Lovaina:

«La segunda fecha, 1958, corresponde a la publicación de su libro *Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica*. ¿Quién no hubiera caído en tal ocasión en la tentación de citar maestros, fechas y discípulos?. Pues Zaragüeta no cayó en ella y escribe con la austera y seca impersonalidad del buen vasco, siempre amigo de celar sus intimidades. Y sin embargo, podría haber dicho que cuando los escolásticos españoles andaban por fray Ceferino González y el documentado, pero pesadísimo, manual neo-suareciano del P. Urráburu, Zaragüeta enseñaba el abierto neoescolasticismo de Lovaina.» (pg. 386)

1983 José B. ARDUENGO CASO. *Pensamiento filosófico asturiano (Primera Historia de Filosofía Asturiana)*. Gijón, 1983. 419 pgs. [Pgs. 15, 89, 136, 225, 226-235, 298, 418].

En esta 'primera historia de filosofía asturiana' se dedican diez páginas específicamente a Fray Zeferino, a partir de datos procedentes de Constantino Suárez, Fraile y Díaz de Cerio.

1983 Alain GUY, *Histoire de la Philosophie Espagnole*, Université de Toulouse le Mirail, Toulouse 1983.

El conocido hispanista francés dedica el capítulo 4 de la cuarta parte (Siglo XIX) de su libro a 'La reacción tradicionalista y escolástica'. Los escolásticos son diferenciados en dogmáticos (Ortí y Lara, Damián Isern, Ramiro Fernández Valbuena,...) y moderados, entre los que cuenta a Fray Zeferino:

«Dans le second groupe, beaucoup plus ouvert, trois noms émergent: Comellas, Urráburu et Ceferino González. (...). Le cardinal dominicain Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894), d'abord professeur à Manille (Philippines), puis à Ocaña et à Madrid, devint ensuite évêque de Cordoue, archevêque de Séville, puis de Tolède, et se consacra enfin tout entier à la recherche (*Philosophia elementaria*, 1868; *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*, 1873; *Historia de la filosofía*, 1878; *Estudios sobre la filosofía de santo Tomás*, 1864 et 1886, etc...). Trois lustres avant l'Encyclique de Léon XIII *Aeterni Patris*, Ceferino González prônait déjà l'utilité d'un retour au thomisme, qu'il

repreñait de fond en comble grāce ā sa vaste connaissance de la pensēe moderne et des sciences. Il animait un cercle de philosophes (Pidal i Mōn, E. Hinojosa, E. Pērez Hernāndez, N. de Heredia, Carlos Perier, etc...) et s'occupait activement de la question sociale. Exēgēte d'avant-garde (*La Biblia y la ciencia*, 1891), en rēplique ā J.-W. Draper, il devanāa les biblistes de notre siēcle et, en particulier, le R.P. Lagrange. Il concevait la philosophie et la science comme toujours en voie d'ēvolution, de progrēs et d'adaptation. Sa philosophie de l'histoire rend pleine justice ā celle de Hegel, qu'il possēdait ā fond.» (pgs. 200-201).

1984 *IV Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 24-28 septiembre 1984). *Actas*, Universidad de Salamanca, 1986.

En el estudio de Alain Guy, 'La idea de la Filosofía Española en Francia (siglos XVII al XX)' (pgs. 277-290), comentando la *Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine* (Paris, 1896, 3 tomos), se lee:

«En el tomo tercero se dedica a la 'Filosofía en España en el siglo XIX' los párrafos 864-870 (capítulo XXXIX, pp. 424-433, aunque la p. 433 trata de un inglés, Draper, y de un danés, Nielsen). El mismo Blanc confiesa deber sus informaciones a la *Historia de la filosofía*, del Cardenal Ceferino González (p. 424), y a los artículos de Guardia. (...). Finalmente, Blanc habla también de Ceferino González ('el cardenal filósofo'), de Ortí y Lara, de Hernández y Fajarnés, del jesuita Mendive, a quien pone algunas objeciones, (...)» (pgs. 284-285).

1986 Ana MARTINEZ ARANCON, *Historia de la Filosofía española*. Ediciones Libertarias. Madrid, 1986.

Por suerte para Fray Zeferino, la autora de este librito impresentable se acuerda del dominico sólo de pasada (y no se sabe de qué mano):

«Con el transcurrir del siglo [XIX], el pensamiento cristiano se fué haciendo más moderado y abierto al diálogo. Hubo un resurgimiento de la escolástica, centrado en torno a fray CEFERINO GONZALEZ, y también reacciones profundas y meditadas ante las nuevas ideas, tanto políticas como científicas, como en el caso de JAIME BALMES (...)» (pg. 261).

«Entre los detractores [del darwinismo], señalaremos al ya citado fray CEFERINO GONZALEZ, (...)» (pg. 264)

En las bibliografías que copia, la autora, por supuesto, no cita ninguna obra del dominico.

1989 José Luis ABELLAN, *Historia crítica del pensamiento español. Tomo 5/1. La crisis contemporánea (1875-1936)*. Espasa-Calpe. Madrid, 1989. [Pgs. 348, 446-451, 456]

Al tratar de la historiografía filosófica del periodo que cubre este tomo del *manual* de Abellán, se mencionan las historias de la filosofía posteriores a la de Azcárate:

«Posteriormente a la labor historiográfica de Azcárate, el panorama cambia sustancialmente, y así lo podemos comprobar en las tres historia de la filosofía escritas por autores españoles en lo que queda de si-

glo. En primer lugar, la de Ceferino González, que con el título *Historia de la Filosofía*, publicó una obra en tres volúmenes en su primera edición (Madrid, 1878-1879) y en cuatro volúmenes en la segunda (Madrid, 1886), que constituye una obra excepcional para su momento histórico; de ella dice Guillermo Fraile que fué 'obra muy meritoria para su tiempo y cuyas serias exposiciones y ponderados juicios todavía conservan gran valor' (Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, Madrid 1972, vol. II, página 118). En dirección doctrinal muy distinta, está el *Resumen de la Historia de la filosofía* (Sevilla, 1890), publicado por José de Castro y Castro, hijo de Federico de Castro, en la cual dice un autor de nuestros días que se nos 'ofrecía un panorama universal, dotado de una amplitud y ponderación en su conjunto superiores a los que exhiben los análogos manuales extranjeros' (Paulino Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX*, Madrid 1985, pg. 12). Muy importante es la *Historia crítica de los sistemas filosóficos* (1897-1899), de Matías Nieto Serrano, que merece por sí sola un estudio pormenorizado en una futura -y esperamos que próxima- investigación sobre la historiografía filosófica en España.» (pgs. 348-349).

De Fray Zeferino trata Abellán con cierta amplitud (seis páginas, 446-451) dentro del apartado dedicado a la neoescolástica, donde aparece acompañado de Ortí y Lara y de Comellas y Cluet. Observemos que la figura del filósofo asturiano no merece representación iconográfica entre las ilustraciones con que acompaña Abellán este tomo de su obra, mientras que sí aparecen reproducidos retratos de, por ejemplo, Pablo Iglesias, Joaquín

Costa, Cánovas, Salmerón, Vázquez de Mella e incluso del pintoresco Roso de Luna. Cita y remite Abellán a los estudios de Fraile y de Díaz de Cerio sobre Fray Zeferino, y termina transcribiendo y suscribiendo las conclusiones sobre Fray Zeferino expuestas por Fernández Carvajal, ya mencionadas. Con los siguientes fragmentos se podrá percibir la actitud de Abellán hacia nuestro dominico, que se sitúa, en algunas ocasiones, en un plano de convencionalismo y generalidad acrítica que no será necesario glosar al lector:

«En el panorama español de renovación de la neoescolástica descrito en las líneas precedentes, ocupa un lugar pionero, la gran figura del Cardenal Fray Zeferino González (...). En el campo de la filosofía católica, fray Zeferino González es una de las figuras más simpáticas que tenemos en la España de la segunda mitad del siglo XIX, precisamente por haber sabido armonizar dos vocaciones tan opuestas como la del filósofo y la del alto cargo eclesiástico (...). En cualquier caso, no podemos dejar de destacar que el relieve filosófico fundamental de este dominico insigne gira siempre en torno a su aguda conciencia histórica. En este sentido, es imposible dejar de destacar la importancia de su *Historia de la Filosofía*, en tres volúmenes, ya mencionada anteriormente (...). La verdadera importancia de esta *Historia de la Filosofía* es constatable en las numerosas ediciones que se hicieron de ella y su característica fundamental -base de su éxito- está en que no se deja llevar nunca por el dogmatismo y la intolerancia; aunque en ningún momento abandona el punto de vista tomista, las exposiciones son siempre serias y sin parcialismos, manteniendo sus juicios en los límites de la serenidad y la prudencia. El criterio que ins-

pira su actitud filosófica a la hora de exponer las doctrinas de los distintos autores es doble: contrastar el tomismo con los sistemas filosóficos modernos, por un lado; y actualizarlo con arreglo a las nuevas corrientes y descubrimientos científicos, por otro. En una línea muy similar hay que entender su última obra, *La Biblia y la Ciencia* (1891), concebida como respuesta al libro de J.W.Draper y dentro de la polémica que el libro de éste suscitó. A pesar del carácter apologético que tenía la obra, su altura científica y la dignidad filosófica de su tratamiento, la hacen digna de nota; su orientación es seguir el método analítico-comparativo entre el relato bíblico y los más recientes descubrimientos científicos, demostrando que no existe contradicción entre ambos, anticipándose así a los métodos que después recogerá la exégesis moderna. El planteamiento del problema bíblico se hace desde posturas tradicionales afines al pensamiento tomista y agustiniano, pero al mismo tiempo abierto al tratamiento exegético propio de la ciencia hermeneútica de su época.

El resumen que hemos hecho de la exposición de su pensamiento, nos lleva forzosamente a la convicción de que, al revés que tantos contemporáneos, fray Zeferino no concebía el tomismo como un sistema concluso y, por tanto, inmóvil, sino como un pensamiento vivo y abierto a las tendencias renovadoras, hasta el punto de que sus enemigos o adversarios llegaron a reconocerle buena intención en su postura filosófica (...). En general, podemos decir que Zeferino González era consciente del estado degenerado de cierta escolástica y se propuso levantarla de su postración, tratando de evitar los defectos en que tradicionalmente había incurrido; por eso nada más lejos de su espíritu -al restaurar la escolástica- que tratar de restablecer el tomismo al estado en que se hallaba durante su apogeo medieval (...). El programa de restauración de la filosofía tomista propugnado por el ilustre pensador dominico, no debe confundirse con ningún tipo de cerrilismo ni mucho menos como un intento de volver al pasado. (...)» (pgs. 446-451).