

Sección I. Filosofía crítica

Introducción

Introducción

Según hemos dicho en la sección anterior de nuestro trabajo, incluimos bajo el nombre de filosofía crítica (instaurado por la filosofía trascendental kantiana) las partes que Fray Zeferino engloba en la denominación de filosofía subjetiva, puesto que, según hemos dicho, la terminología que maneja nuestro Cardenal, que él toma evidentemente del repertorio de los conceptos escolásticos, no es adecuada para designar a los propios contenidos que él trata y que, sin duda, le desbordan, como procedentes de un contorno en el cual está inmerso, pero no plenamente «adaptado».

En efecto, Fray Zeferino incluye en su filosofía subjetiva los tres tratados de Lógica, Psicología e Ideología. Los tratados de Lógica y de Ideología tienen obviamente un sesgo crítico o propedeúico; no así, es cierto, el tratado de Psicología, que, aunque subjetivo por su contenido, no tendría por qué considerarse propedeúico por su objeto, y la prueba es que él mismo aparece en la parte de la filosofía objetiva, en tanto que esta se ocupa del hombre. Sin duda, Fray Zeferino ha advertido la confusión o desdoblamiento que provoca la ambigüedad de esta situación, y de hecho queda formalmente resuelta mediante el expediente de tratar en la segunda parte (la de la filosofía objetiva) del hombre como ser moral (lo que podemos interpretar, creemos que legítimamente, en el sentido de entender aquí al hombre como animal de *mores*, costumbres -de cultura o de historia-, de suerte que en esta filosofía objetiva el hombre aparecería más bien en la perspectiva no ya meramente individual sino en cuanto a su desarrollo histórico y social). Pero precisamente esto demuestra que la Psicología de esta

primera parte, o filosofía subjetiva, está aquí incluida de un modo un tanto confuso. De modo confuso tanto por el carácter subjetivo de su contenido como por su situación intermedia entre la Lógica y la Ideología, como disciplina de tradición crítica, dado que la ideología se ocupa del análisis de las ideas que son ideas del hombre, y las ideas de la mente humana se englobarán, en la tradición clásica, dentro de la facultad de conocer, sensible o intelectual, que, a su vez, está orgánicamente vinculada a la facultad de desear o apetecer (*vis cognoscitiva-vis appetitiva*). Particularmente se justifica nuestra interpretación habida cuenta de la perspectiva crítica que de siempre se ha atribuido al análisis de las propias facultades apetitivas en cuanto ellas influyen en el conocimiento.

De todas formas creemos que puede decirse que así como la segunda parte, la filosofía objetiva, está estructurada según unas líneas que aunque no son tomistas, como hemos dicho, se identifican claramente en la tradición de la filosofía moderna (los tratados de Bacon, las tres ideas de Descartes o de Kant, &c.) -una tradición que se interrumpe, por cierto, en el dualismo de Kant y de Hegel (Naturaleza/Espíritu) o incluso del materialismo marxista (materialismo dialéctico/materialismo histórico)- en cambio en esta primera parte de la filosofía subjetiva la distribución más parece una pura amalgama en la que Fray Zeferino ha tratado de incorporar disciplinas tradicionales o modernas cuya posición no puede aparecer clara en su sistema de ideas, y por ello tiene que recurrir a este concepto de filosofía subjetiva que consideramos singularmente confuso.

En efecto, la Lógica, sólo cuando se considera como exposición de las leyes del pensamiento (objetivo que no es estrictamente de tradición tomista ortodoxa, como ya hemos dicho anteriormente) puede considerarse como una parte de la filosofía subjetiva, y entonces no aparece claro de ningún modo su separación de la Psicología, y menos aún de la Ideología, porque el carácter normativo de la Lógica (según dejó claro Husserl, *Investigaciones lógicas, Prolegómenos a la Lógica Pura*, cap. 1. &11; cap. 8, &48) la hace irreductible a la Psicología.

El tratado de Psicología en esta filosofía subjetiva supone también, como veremos, una visión de esta disciplina que no ya los psicólogos actuales, pero tampoco los coetaneos de Fray Zeferino (la escuela asociacionista, Wundt, &c.) reconocerían como tal, y menos aún los antropólogos (cuando, de pasada, así los llama).

En cuanto a la Ideología (derivada de la tradición crítica de Locke, «Tratado de las Ideas», y sobre todo de Destutt de Tracy y los ideólogos) su consideración como filosofía subjetiva se funda, sin duda, en la circunstancia de que la tradición escolástica efectivamente se ocupaba del tema del origen de las ideas, pero ello no autorizaría a distinguir esta disciplina de la Psicología racional, si no fuese por su perspectiva crítica (de este punto nos ocuparemos ampliamente en el capítulo dedicado a la Ideología).

Estas son las razones principales por las que creemos que la filosofía subjetiva de Fray Zeferino y su distinción en partes se debe más a un compromiso o arreglo artificioso, para dar apariencia sistemática a lo que no es sino una yuxtaposición y reincorporación de disciplinas que van adquiriendo importancia secundaria en su contorno (sin descontar, de este contorno, los Planes de Estudio propuestos por los Gobiernos de las Regencias o de Isabel II).

Trataremos de precisar estas impresiones en las exposiciones que siguen.

Lógica

Lógica

Como ha quedado dicho, dedica Fray Zeferino el Libro Primero de la *Filosofía elemental* a tratar de la 'Lógica'.

La sistematización condensada que hace el dominico asturiano de la Lógica, a pesar de las apariencias (derivadas de la brevedad de la exposición, como corresponde a un tratado fundamentalmente escolar), sorprende por la originalidad del proyecto y manifiesta del modo más claro la manera de proceder de Fray Zeferino y la dilatada meditación que hay que suponer detrás de sus compendiosos resultados. Se diría que en Fray Zeferino están actuando no sólo las cuestiones que formaban el cuerpo de la doctrina tradicional escolástica sino también los nuevos motivos que, en relación con la Lógica, se habían ido desarrollando en los dos siglos anteriores y que estaban todavía en vivo debate en la primera mitad del siglo XIX: nos referimos a las cuestiones relativas a la Gramática General, en relación con los problemas del lenguaje universal, suscitadas por el cartesianismo y particularmente por la Lógica de Port Royal, Leibniz y los «ideólogos» (a los que nos referiremos en el capítulo dedicado a la Ideología). El interés por el 'método', surgido en la filosofía moderna después del *Novum Organum* de Bacon o del *Discurso del método* cartesiano, terminó cristalizando como «especialidad académica». Como es sabido, el 'Tratado del método' fue incorporado a partir de Port Royal al sistema trimembre de la Lógica (concepto, juicio y raciocinio) como su cuarta parte. Pero el debate sobre la lógica inductiva, procedente de Bacon, aunque renovado por la Lógica de Stuart Mill; los debates en torno al método dialéctico propios de la filosofía clásica alemana,

en su oposición a los métodos intuitivos o meramente positivos son referencias que deben ser tenidas en cuenta a la hora de pretender captar el significado, por ejemplo, de la curiosa distinción que Fray Zeferino hace entre el ‘método inicial’ y el ‘método de evolución’, de la que trataremos más tarde.

En una palabra, se obtiene la impresión de que Fray Zeferino ofrece en su compendio el depurado resumen de un gran esfuerzo de asimilación de los motivos modernos más recientes, incluyendo la incorporación de la terminología. Uno de los aciertos estratégicos del dominico, muy revelador, es la incorporación del término ‘evolución’, introducido por Spencer y popularizado por Darwin (ver, por ejemplo, Otto Gaupp, *Spencer*, Revista de Occidente, Madrid 1930, pgs. 67 ss. y 172 ss.), en el contexto del tratado del método, en el sentido que después explicitaremos (y a este respecto parece legítimo recordar que pocos años después, otro dominico, el padre Marín-Sola, utilizó este término «evolución» en el contexto de las disputas contra el modernismo, aplicado al desarrollo de la dogmática cristiana en línea con el concepto lógico de evolución propuesto por Fray Zeferino -ver Marín Sola, O.P. *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, Madrid).

Todas estas direcciones y desarrollos modernos se encuentran sistematizados en el compendio de Fray Zeferino con aparente sencillez, dando la apariencia de que su tratado no fuese otra cosa sino una reexposición de la arquitectura tradicional de la lógica, lo cual es todo menos evidente. Porque (sin negar o desconocer los apoyos en que Fray Zeferino podría basarse, por ejemplo, la consideración de la Gramática general como primera parte de la Lógica menor, podría haberse apoyado en la tradicional presentación del Perihermeneias aristotélico como introducción a los primeros analíticos), sin embargo, creemos que es preciso subrayar la profunda distorsión que Fray Zeferino imprime a la arquitectura de la lógica tradicional y, con ello, al significado mismo de sus partes. Y esta observación es indispensable, desde el punto de vista de la historia de las ideas, para medir o aquilatar el sentido del tomismo atribuido a Fray Zeferino (un tomista ortodoxo tradicional tendría argumentos sobrados para recusar la con-

cepción del sistema de la Lógica que propone Fray Zeferino a pesar de las constantes invocaciones que hace éste a Santo Tomás).

La definición explícita de Lógica que ofrece Fray Zeferino (al comienzo de la Lógica especial) es absolutamente corriente, o al menos, asimilable a conceptos tradicionales que podrían aducirse como apoyo a la consideración de la Lógica como Filosofía subjetiva, y entre los que podrían contarse tanto a Santo Tomás como a Arnauld (en nuestro capítulo sobre la División de la Filosofía hemos referido el «texto clásico» de Santo Tomás), la Lógica como «arte de pensar». Dice Fray Zeferino: «El objeto principal de la Lógica es dirigir nuestro entendimiento al conocimiento de la verdad» (FE,1,16); «Tomada la Lógica en un sentido general y lato, según que comprende la artificial y natural, es *la facultad de discurrir rectamente*» (FE,1,116). Admite también, como vemos, la distinción habitual entre los escolásticos entre una lógica *natural* y otra *artificial*. La lógica natural es «*la facultad o poder inherente a la razón humana para concebir, juzgar o discurrir acerca de las cosas*». La lógica artificial la define como «*un hábito adquirido, que nos enseña las leyes del recto raciocinio, mediante las cuales es dirigido el entendimiento a la posesión o descubrimiento de la verdad*».

Al concebir a la Lógica como ciencia del pensamiento se debían suscitar las cuestiones relativas a las relaciones de la Lógica con la Psicología, en tanto que también ésta se ocupa de las facultades humanas y en particular del entendimiento. Fray Zeferino no aborda con claridad este problema, que se le presenta sobre todo en el momento de discutir la prioridad que debe corresponder en el orden de los estudios y aún en el de la investigación, respecto de la Psicología y la Lógica, y recíprocamente. Si la Psicología, en cuanto ciencia que se ocupa de las facultades racionales en general, puede presentarse como una ciencia previa obligadamente anterior a la Lógica (y aún podría decirse, como una ciencia reductora, en un sentido psicologista), sin embargo Fray Zeferino defiende la posición de quienes conceden a la Lógica el lugar primero, y la razón que da es muy ilustrativa: que aún cuando por su objeto, las facultades racionales, incluya la Psicología a la Lógica, sin embargo esta ciencia de las facultades racionales debe ella misma estar regida por las normas de la Lógica, y en consecuencia debe ser la Lógica la que presida el propio desarrollo de la Psicología como

ciencia, luego debe estudiarse en primer lugar la propia Lógica («... porque siendo la Psicología una verdadera ciencia, y ciencia que encierra problemas áridos y trascendentales, no es posible tratarla de una manera adecuada a sus condiciones científicas sin el auxilio de la Lógica, a la que pertenece enseñar a pensar bien y a investigar la verdad científica.» FE,1,17). Así resuelve el dominico asturiano un problema muy profundo que mantiene su actualidad particularmente a propósito de Piaget y la Escuela de Ginebra, en el sentido de que el ginebrino, como el maestro asturiano, también sostuvo que la Lógica, o que las estructuras lógicas, han de ser presentadas previamente a la propia investigación de la ciencia psicológica. Con todo, nos parece que la clave de esta «actualidad» de las posiciones de Fray Zeferino en lo que concierne a la tesis de la separación de la Lógica respecto de la Psicología (tesis en la que, como ya hemos dicho, tanto habían de insistir las *Investigaciones Lógicas* de E. Husserl) ha de buscarse en la presencia de la tradición objetivista de la escuela tomista, muy particularmente cristalizada en el *Cursus* de Juan de Santo Tomás (a quién, sin embargo, Fray Zeferino no cita) y que es constatable, desde luego, en la obra de Fray Zeferino, aunque entremezclada con las fórmulas «psicologistas» subjetivistas, de las que venimos hablando. En efecto, sin perjuicio de las constantes referencias al *entendimiento* que hace Fray Zeferino al delimitar tanto el *objeto material* como el *objeto formal* de la Lógica, lo cierto es que en esas constantes referencias se insinúa ya, en el artículo del tratado de Lógica que corresponde a la «Lógica proemial» tradicional, la distinción entre el *entendimiento* y las *cosas conocidas* por el entendimiento:

«TESIS. *El objeto material de la Lógica son las cosas conocidas por el entendimiento: el objeto formal de la misma, es la disposición artificial que el entendimiento pone en ellas para favorecer el conocimiento.*

La 1ª parte es evidente, por sí misma, puesto que todas las cosas conocidas, o sean las ideas y nociones más o menos completas y exactas que tenemos de los varios objetos que se presentan a nuestro entendimiento, son las que suministran materia para las definiciones, divisiones, silogismos, proposiciones, reglas, etc., etc., de que trata la Lógica.

Pruébese la 2ª parte. Lo que la Lógica considera en las cosas por nosotros conocidas o conocibles, y lo que enseña y demuestra con respecto a las mismas, es la disposición conveniente o artificiosa de las mismas en forma de definición, argumentación, silogismo, división, etc. Luego esta forma artificial, mediante la cual los conceptos se ordenan y combinan del modo conveniente para llegar al conocimiento de lo desconocido, o para perfeccionar y completar los conocimientos imperfectos que poseemos, es lo que constituye el objeto formal de la Lógica. En otros términos: la Lógica en los conceptos o nociones que tenemos de los objetos, nociones que constituyen su materia u objeto material, considera, investiga y demuestra el modo o forma con que deben ordenarse y combinarse para facilitar el conocimiento de la verdad; y por consiguiente, esa forma o disposición artificiosa constituye su objeto formal; y se llama con propiedad *ente de razón*, porque no tiene más ser objetivo que el que le da el mismo entendimiento al concebirla en los objetos como conocidos» (FE,3ª,1,186-187).

Pero sobre todo, cotejando estas fórmulas de su «Lógica proemial» con las explicaciones que sobre el *ente de razón* ofrece en el tratado de Ontología (tomo II, libro 4º, cap. 1º, «Del ente y sus principios») podemos advertir que no cabe pensar en una *reducción* del «ente de razón» (que Juan de Santo Tomás había hecho consistir en la «Segundas intenciones lógicas», tales como «Género», «Especie», «Ilación»; vd. *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. Reiser, Vol. I, Torino 1930, *Logica*, II pars, q.I, a.5) al entendimiento, aunque aquel ente de razón «no tenga más ser objetivo que el que le da el mismo entendimiento» (pero, diríamos en terminología posterior, sin que esta *génesis* comprometa la *estructura* que de ella se segrega). En efecto, en la Ontología, Fray Zeferino se refiere al ente de razón con una terminología mucho más moderna, en realidad la misma que utilizaron los fenomenólogos (E. Husserl o N. Hartmann) hablando del *ser ideal*, aunque es cierto que otra vez vuelve a recaer en expresiones confusas, llamando «ente lógico», a un tipo de ente que no es el ente de razón que había reconocido, sin embargo, en la «Lógica proemial» como objeto de la Lógica, y ulteriormente, incluyendo también a éste ente lógico contradistinto del ente de razón, dentro del objeto de la Lógica:

«Por lo mismo que el ente recibe la denominación del ser, admite tres significaciones, en relación con los tres modos de significación correspondientes al *esse*: 1ª lo que tiene ser puramente *ideal*, o sea lo que los Escolásticos llamaban ser objetivo e intencional, *esse objectivum, esse intentionale*, es decir, lo que existe solamente en nuestro entendimiento, como lo que llamamos *entes de razón*: 2ª la relación de los dos extremos de la proposición: 3ª lo que tiene o puede tener existencia real fuera de nuestro entendimiento. De aquí resulta que el ente, tomado en toda su abstracción o universalidad posible, puede dividirse en *ente de razón, ente lógico y ente real*. A este último se refiere la definición arriba puesta: *id quod habet vel potest habere esse*, y es el que constituye el objeto propio de la ontología, pues los dos primeros mas bien pertenecen a la lógica» (FE,3ª,2,13-14).

Lógica general

Lo que sorprende, después de la definición tradicional de Lógica en la que se apoya Fray Zeferino, es la organización general que propone, dividiendo su tratado lógico en dos partes, una general y otra especial. Porque esta distinción no tiene equivalente en la tradición escolástica, a pesar de la alusión a la que Fray Zeferino recurre, pretendiendo que su *Lógica General* «es la misma que los antiguos Escolásticos solían apellidar *Lógica Menor*», y su *Lógica Especial* correspondería a la que «apellidaban los Escolásticos *Lógica Mayor*» (FE,1,16). Porque la equiparación que, sin más, nos ofrece Fray Zeferino, no es en realidad tan fácil de hacer. La relación entre la *Logica maior* y la *Logica minor* no es simplemente la relación que media entre el género y la especie, al menos directamente (no ya de modo oblicuo, *secundum quid*), sino más bien la relación que media entre la forma y la materia lógicas, entendidas en el contexto de la oposición tradicional entre los *Primeros* y los *Segundos analíticos*, la oposición entre Lógica formal y Lógica material. Pues la Lógica formal se ocupaba no ya tanto de las leyes generales del pensamiento cuanto, por ejemplo, de la forma silogística, las reglas de su corrección o verdad formal; mientras que la Lógica material, como reexposición de los *Segundos analíticos*, se

ocupaba principalmente de los silogismos científicos, es decir, de la ciencia. Y ocurre que los silogismos científicos no son meramente una especie de silogismos, sino que a la vez dicen referencia a la propia verdad material, a los principios materiales de la ciencia y, por consiguiente, no pueden ser entendidos esencialmente como si fueran la especie de un género, puesto que aquí el género es, hasta cierto punto, oblicuo respecto a su especie.

Es verdad que Fray Zeferino sigue ofreciendo como contenido de su *Lógica especial* asuntos que tienen que ver precisamente con la ciencia, con el método científico, y también es cierto que incluye en su *Lógica especial* la cuestión relativa a la naturaleza misma de la *Lógica* (la llamada «*Lógica proemial*» que también era incluida por los tomistas en la *lógica material* -y seguramente es esta la única razón por la que mantiene Fray Zeferino estas cuestiones proemiales en la *lógica especial*), es decir, asuntos que tienen que ver con la materia lógica en sentido aristotélico (el mismo Fray Zeferino utiliza el término «*materias*» en este sentido). Pero el contenido de la *Lógica especial* de Fray Zeferino es muy distinto de lo que era la *Lógica mayor* escolástica, puesto que esta comprendía, además de la *Lógica proemial*, como hemos dicho, el tratado de los universales, de los predicables y de los predicamentos, o categorías en su dimensión lógica; así como también la cuestión de la unidad y distinción de las ciencias y por tanto el problema de la clasificación de las ciencias (vease, por ejemplo, el tratado de Cosme de Lerma, *Commentaria in Aristotelis Logicam*, Burgos 1734, antes citado). Todas estas cuestiones son orilladas o tratadas de otro modo por Fray Zeferino para dar cabida, en cambio, al tratado del método, que en lugar de figurar como cuarta parte (como en la *Lógica* de Port Royal) se hace figurar como un capítulo de una división más general, la *lógica especial*. En cambio, en lugar de esta cuarta parte de carácter formal agregada a las tres tradicionales, añade Fray Zeferino una primera parte que identifica con la Gramática general, de forma que aunque su división de la *lógica general* o menor sigue teniendo cuatro partes, ya no son las cuatro partes de la sistematización de Port Royal (concepto, juicio, raciocinio y método), sino esta otra: gramática general, categorías y universales, juicio y proposiciones, y raciocinio y argumentación.

Estas son, por tanto, las partes de la Lógica general según Fray Zeferino:

1. Gramática general
2. Las categorías y los universales
3. Del juicio y de la proposición
4. Del raciocinio y la argumentación

En consecuencia, lo que más llama la atención de esta ordenación de la Lógica general por Fray Zeferino es su primera parte, la inclusión en este lugar de la Gramática general. Como se sabe, el proyecto de una Gramática general, actualizado en nuestros días por N. Chomsky (*Cartesian Linguistic: a chapter in the History of Rationalist Thought*, 1966), fue uno de los proyectos más característicos del pensamiento clásico de los siglos XVII y XVIII (ver Julián Velarde Lombraña, «Proyectos de lengua universal ideados por españoles», en *Taula*, nº 7-8, 1987, pgs. 7-78), aunque debiera también citarse, como precursor de esta tendencia a aproximar la Lógica con el Lenguaje a Luis Vives (a quién a su vez cabría poner en parangón con el proyecto de una ‘Sintaxis lógica del Lenguaje’ de R. Carnap: vid. Carlos Paris, «Vives y la formación del saber moderno», publicado en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, II, 1962, pág. 256). Un proyecto paralelo a los proyectos de una moral universal (que se oponían a las costumbres locales y nacionales, cambiantes) o a los de una religión natural (opuesta a cualquier religión positiva ligada muchas veces a supersticiones). La Gramática general se piensa también como opuesta a las gramáticas positivas de los idiomas nacionales, como si se refiriese a una estructura universal en cierto modo previa a todas las gramáticas particulares, bien fuera porque pudieran determinarse estas leyes universales previamente al conocimiento de cualquier gramática especial, bien fuera porque se sostuviese que el contenido de esta gramática universal habría de ser derivado a partir de las gramáticas particulares (al modo como las postcategorías se establecen después de las categorías). O acaso, tomando como prototipo o paradigma alguna gramática considerada privilegiada, como pudiera serlo la latina o la castellana, o la de cualquier idioma indoeuropeo, que era lo más frecuente (de manera similar a como los teóricos de la religión natural solían establecer los rasgos de esa religión natural inspirándose simplemente en la religión cristiana o, a lo sumo, como hizo Christian Wolff, en el budismo,

es decir, en alguna de las religiones llamadas ‘superiores’ -Ver Lichtenberger, *Histoire des Idées religieuses en Allemagne depuis le milieu de XVIII siècle jusq’ a nos jours*. Paris, 1873. Tomo 1: De Lessing a Schleiermacher. Cap. 1: Wolff-). Sin embargo, lo más probable es que la inspiración más inmediata para hacer con la *Gramática General* una primera parte de la Lógica, viniese del movimiento que inició en Francia Destutt de Tracy, en cuyos *Eléments d’Ideologie* (Paris, Chez Courcier 1804) había considerado a la Lógica y a la Gramática General como partes de una misma ciencia, la «Science des Idées», que llamó Ideología. Además, diversos Planes de estudios propuestos por los Gobiernos de la época napoleónica y consecutivas (tanto en Francia como en España), incluían a la Gramática General como disciplina obligatoria de algún modo coordinada con la Lógica; la inserción de la Gramática General en la Lógica, como capítulo previo a los capítulos centrales (los que correspondían a los Primeros y Segundos Analíticos) tenía precedentes aristotélicos (*Categorías, Peri-hermeneias*). Si bien, y a título de mera reflexión por nuestra parte, sobre la gran probabilidad que tiene la especialización -otros dirán: la degeneración- de los conceptos que originariamente tuvieron un alcance más amplio, y que en cualquier momento pueden volver a recuperarlo, citaremos el destino que el rótulo aristotélico *Peri-hermeneias* alcanzó en un tratado de Lógica como el de Fray Zeferino, al convertirse en un artículo de la Lógica especial, dentro del capítulo dedicado a la *Crítica*, el artículo VIII, que la «complementa» ocupándose de la *crítica hermenéutica*:

«Claro es que no se trata aquí, ni de la crítica general, ni de la histórica, ni de la estética, ni de la literaria, sino únicamente de la que pudiéramos llamar crítica hermenéutica, o sea la parte de la crítica histórica y filológica que se refiere al discernimiento o juicio recto acerca de la autenticidad y sentido de los libros pertenecientes a épocas y autores anteriores» (HF,3ª,1,258).

En cuanto a la *Hermeneútica*, en ese sentido estricto (que sin embargo no ha perdido todo contacto con el sentido que ulteriormente darían al término Heidegger o Gadamer), queda reducida, una vez desbloqueado el uso exclusivo filológico tradicional, ligado a los Textos Sagrados (la Her-

menéutica bíblica) a «comprender e interpretar convenientemente el sentido de un autor o de sus obras», a cuyo efecto podrán contribuir las reglas siguientes:

«1º *El modo de interpretar las palabras, debe estar en relación con la naturaleza del libro y de su autor.* Claro es que no se deberá interpretar del mismo modo o bajo el mismo punto de vista un libro escrito por un hombre vulgar o ignorante, y el escrito por un profundo filósofo; ni tampoco el libro de un gentil y de un cristiano, un libro perteneciente a la Sagrada Escritura, como un libro puramente humano.

2º *Es útil conocer la lengua en que fué escrito el libro; y las palabras del autor se deben exponer en armonía con las opiniones y afecciones del mismo, y no en armonía con nuestros deseos, ni con nuestros sistemas u opiniones.* Cuando se trata de saber y discernir el significado de las palabras de un autor, no debemos atender a lo que nosotros deseamos o nos conviene que signifiquen, sino a lo que realmente quiso significar aquel, atendidas sus opiniones, sistemas, afecciones y demás circunstancias del escritor.

3º *Las palabras de un escritor deben tomarse en el sentido obvio y literal, mientras no se siga algún absurdo o inconveniente, o mientras que no conste por otro camino que fué otra la intención del mismo.*

4º *Conviene leer el prólogo del libro y la vida del autor.* Porque esta lectura nos suministrará datos para conocer las intenciones, opiniones y afecciones del autor, así como la naturaleza y objeto del libro, cuyo conocimiento facilita su inteligencia.

5º *Si en las obras de un autor encontramos opiniones y doctrinas discordantes o contrarias, deben conciliarse si es posible: de no serlo, se deberá tener como del autor la opinion emitida con posterioridad, especialmente si la emite tratando de la materia ex profeso.»* (FE,3ª,1,262-262).

Con todo, nos permitimos subrayar el hecho de que los problemas de una Gramática general como disciplina filosófica, en el sentido de que la pura razón natural, fundándose en las leyes de la lógica, universales a todos los hombres, sería capaz de reducir las estructuras universales gramaticales de las leyes de la razón humana, nos son hoy muy familiares desde Husserl o Chomsky. En este sentido, el horizonte en el que se mueve Fray Zeferino nos aparece más próximo a Husserl que a Chomsky, y de hecho el proyecto

de una Gramática general como fundamento de cualquier gramática positiva particular lo encontramos reiterado en gramáticas de formación escolástica, independientes aunque paralelas a la obra de Husserl, y en España, por ejemplo, Angel Amor Ruibal (*Los problemas fundamentales de la filología comparada*, Santiago 1904-05, 2 vols.) y Felipe Robles Degano en su *Filosofía del Verbo* (Madrid, 1910; 2ª ed. 1931) están en esa línea. Desde esta perspectiva, a nadie pueden parecer hoy arcaicos los proyectos de una gramática general ensayados por Fray Zeferino, identificados con la primera parte de la lógica formal.

Fray Zeferino sostiene que la Gramática General en realidad debería denominarse, con mayor precisión, Filosofía del Lenguaje, porque Gramática dice más un arte que una ciencia y porque con ella no se aprende ningún idioma determinado, utilizando, en consecuencia, indistintamente ambos conceptos entendidos casi como sinónimos.

La Gramática General comienza a tratar del signo en general, que define como «lo que representa a la facultad cognoscente alguna otra cosa distinta del mismo signo: quod potentie cognoscenti aliud a se repraesentat», que divide en formal e instrumental. El signo general del pensamiento es el lenguaje, que, como signo o expresión de pensamiento «es un sistema de signos destinados a expresar el pensamiento». El lenguaje puede ser natural y artificial o articulado.

Fray Zeferino, por lo demás, influido más de lo que él quisiera reconocer por el *tradicionalismo*, niega totalmente la posibilidad de que el hombre hubiera alcanzado por sí solo el lenguaje, prescindiendo de la capacidad de inventar o formar algún lenguaje nuevo, que en todo caso habría de ser imperfectísimo, afirmando categóricamente que «el lenguaje fué comunicado o inspirado al hombre por el mismo Dios». Internamente a la coherencia en la que se mueve el dominico, esta afirmación es obvia: Adam o el primer hombre debió salir perfecto de las manos del Creador, luego debía poseer el lenguaje, &c. Sin embargo Fray Zeferino se detiene en exponer hasta cinco argumentos en la misma línea, utilizando la autoridad de Humboldt y ‘otros distinguidos etnógrafos’ en esta materia, lo que deja al descubierto la circunstancia de que este tipo de cuestiones eran discutidas y polémicas, en su época.

Las dos partes de que consta la Gramática general o Filosofía del Lenguaje son la Lexicología (que trata de las partes de la oración) y la Sintaxis (que trata de la unión, dependencia y colocación de las palabras en la oración como expresión del pensamiento). Al tratar de las partes de la oración, aunque la referencia principal es el español, tiene Fray Zeferino presentes otras lenguas (hebreo, árabe, latín y griego).

La segunda parte de la Lógica general incluye el análisis de las categorías y los universales. Una vez tratados los términos orales y escritos (que constituyen el campo de la Gramática general) que preparan el camino para el conocimiento de las ideas y de los pensamientos que constituyen la representación intelectual de los objetos significados en aquellos términos, procede tratar ya directamente de las ideas y de los actos del entendimiento mediante los cuales se forman o adquieren, lo cual, dice Fray Zeferino, constituye ya directamente el objeto de la Lógica. En la segunda parte trata pues de los resultados que son fruto de la simple percepción, que es la primera operación del entendimiento: de las *categorías* (o predicamentos, que encierran la clasificación general de las ideas) y de los *universales* (o predicables, o sea, la clasificación de las ideas o conceptos intelectuales considerados como elementos posibles de juicio), así como de las propiedades generales de los términos e ideas y de las condiciones y propiedades de la recta percepción. Fray Zeferino, aunque utiliza el término *idea* advierte que se corresponde con lo que ‘los antiguos’ llamaban *concepto, razón de la cosa, noticia o noción*.

Respecto de las categorías, tras discutir brevemente la variedad de opiniones de los filósofos antiguos (pitagóricos, platónicos) y modernos (Kant, Rosmini) sobre su número, se mantiene Fray Zeferino fiel a la tradición aristotélica clásica en diez categorías, advirtiendo, de cualquier modo, que para los efectos del análisis lógico «importa poco que la clasificación de Aristóteles sea completamente exacta y propia o no» (FE,1,43).

La diferente concepción de la versión latina y española de su *Curso* de filosofía queda claramente de manifiesto, por ejemplo, a propósito del tratamiento que en ambas reciben las categorías. El tono de la versión lati-

na es más filosófico y crítico, el de la versión castellana más dogmático. Se podría decir que Fray Zeferino, en la versión latina de su manual, en la *Philosophia elementaria*, es más escolástico que en la versión castellana. Más escolástico en el sentido de que en la versión en español, más asequible al público, en general, la referencias a otros autores, sobre todo en cuestiones discrepantes, es mínima, mientras que en la versión latina, más técnica o profesional, abundan esas referencias y discusiones. Por vía de ejemplo: mientras que, a propósito de las categorías la única referencia directa es Kant en la *Filosofía elemental*, en la *Philosophia elementaria*, se discuten las opiniones de Kant, pero también las de Descartes, Rosmini, Hegel, Gioberti, Tenneman, Hamilton, Lorenzo Valla, &c., valiéndose además, de más autoridades escolásticas en esta versión 'interna' (San Alberto, Sanseverino, &c.) que las mencionadas en la versión 'externa' (de hecho sólo Santo Tomás o como mucho San Agustín).

Estas diferencias entre las dos versiones de la obra se manifiestan también en la propia forma de tratar las cuestiones: un estilo expositivo en la versión española, un estilo más escolástico en la latina (donde abundan las preguntas y respuestas, objeciones, escolios, &c.).

Las tres primeras categorías (sustancia, cantidad y relación) son tratadas con más detalle que las demás. Al tratar de la relación, frente a quienes niegan la existencia de relaciones reales en las cosas creadas, argumenta Fray Zeferino, como Tesis, que «existen en las cosas criadas relaciones verdaderamente reales». Del resto de categorías dedica más atención a la cualidad, definiendo simplemente las otras seis (acción, pasión, cuando o tiempo, lugar, sitio y hábito o vestido).

La exposición de las postcategorías contiene, principalmente, una referencia a Kant para explicar el origen del idealismo consecuencia de entender las categorías como formas subjetivas del juicio que no representan las naturalezas según existen realmente fuera de nosotros, el mundo nouménico, sino el fenoménico (referencia a Kant que, en la *Philosophia Elementaria* se amplía a Rosmini).

Respecto a la exposición que hace de los juicios y las proposiciones, siguiendo las pautas clásicas, advirtamos una curiosa diferencia marginal a la que quizá pueda atribuirse mayor importancia que la de un mero cambio de ejemplo. En la tabla resumen de propiedades de las proposiciones, mientras que en la edición latina el sujeto y el predicado son el hombre y el animal (Omnis homo est animal, Nullus homo est animal, Aliquis homo est animal, Aliquis homo non est animal) en la española son el hombre y la prudencia (Todo hombre es prudente, Ningún hombre es prudente, Algún hombre es prudente, Algún hombre no es prudente). ¿Sería aventurado pensar en que el cambio de ejemplo pretende evitar cuestiones impertinentes al asunto derivadas de la nueva lectura que la relación entre el hombre y el animal tenía desde la propagación del evolucionismo darwinista? (ver en el capítulo dedicado a la ‘Antropología’ de Fray Zeferino). Es verdad que al ejemplificar la conversión de las proposiciones, en la versión española utiliza las proposiciones de tipo hombre-animal; pero también es cierto que en la edición latina, en el lugar equivalente, se sirve también de un ejemplo un punto más ‘atrevido’, al mezclar Fray Zeferino hombres y ángeles (nullus homo est angelus: nullus angelus est homo, &c.).

Al tratar del raciocinio y la argumentación, del silogismo, en algunos aspectos es más completa la *Filosofía Elemental* que la *Philosophia Elementaria*. Es interesante el cuadro de las 64 clases de modos posibles de silogismos que aparece en la versión española pero no en la latina. Es un cuadro inusual, que no hemos localizado en otros tratados de Lógica coetáneos y que por otra parte Fray Zeferino no explica, pues tan solo dice al respecto: «Por lo que hace a los *modos* del silogismo son muy numerosos, atendidas las varias combinaciones posibles de las proposiciones, según que sean universales, particulares, afirmativas o negativas. Por el siguiente cuadro se puede formar idea de estas combinaciones, teniendo presente que cada vocal representa una clase de proposiciones» (FE, 3ª, 1, 151):

R

aaa =	aia +	caa +	eia +	iaa +	iaa +	oaa +	oia +
aae -	aie -	cae =	ecie +	iae -	iee +	oae +	oie +
aaí .	aíi =	eai +	eíi +	iaí =	íii +	oai +	oíi +
aaó -	aíó -	eao =	eíó =	iao -	íio +	oao -	oíó +
aea +	aea +	eea +	eea +	iea +	iea +	oea +	oea +
aeo -	aeo +	eeo +	eeo +	ieo +	ieo +	oeo +	oeo +
aei +	aíi +	eíi +	eíi +	íii +	íii +	oíi +	oíi +
aeó ÷	aíó =	eíó ×	eíó ×	íio :::	íio ×	oíó ×	oíó ×

Lo interesante de este cuadro, entre otras cosas, es el tratamiento puramente combinatorio (variaciones, $V_{m,n} = m^n$, de cuatro elementos {a, e, i, o} de orden tres, con repetición), es decir, formal, ateniéndose a las posibilidades de disposición de modos que pueden componerse en distintas figuras. Fray Zeferino tampoco explica los símbolos que acompañan a cada combinación, pero que no es difícil reinterpretar a la luz de las reglas del silogismo y concretamente, de las cuatro últimas reglas que se refieren precisamente a las proposiciones -teniendo en cuenta que las combinaciones presentes en el cuadro pueden darse en distintas *figuras*. Así el signo «=» marcará a todas aquellas combinaciones que cumplen los cuatro últimos preceptos silogísticos; el signo «+» señala aquellas combinaciones que cumplen el sexto precepto (*Pejorem semper sequitur conclusio partem*, siendo como es obvio, la «peor parte», la negativa respecto de la afirmativa y la particular respecto de la universal); el símbolo «x» marca las combinaciones que cumplen la regla séptima (*Utraque si praemissa neget nihil inde sequetur*); con los dos signos restantes, que marcan respectivamente una única combinación, se querría simbolizar la posibilidad de hacer legítimas estas combinaciones cuando se permutan las dos primeras letras.

La diferencia de comportamiento que hemos señalado entre la versión latina y la castellana nos advierte sobre una distinta sensibilidad, por parte del Cardenal González, a la hora de buscar ejemplos para sus lectores latinoparlantes (mejor latinoleyentes) y castellanohablantes. Por ejemplo, al exponer la tercera regla de los silogismos ('El medio debe tener suposición distributiva en alguna de las premisas', 'Medius terminus in aliqua praemissarum debet supponere distributive'), mientras que en la edición en latín aprovecha para poner un ejemplo 'difícil', pues aparte de la lectura lógica falsa tiene otra teológica verdadera (Pater est Deus; sed Filius est Deus; ergo Filius est Pater), en la española evita esos riesgos con un ejemplo que muestra de forma más evidente su incorrección (todo hombre es sustancia; todo metal es sustancia: luego todo metal es hombre).

Desconocemos la razón, pero observamos el hecho de que, mientras que en la versión española hace figurar un ejemplo por cada una de las tres figuras de silogismos y otro ejemplo de un silogismo indirecto de la primera, en la latina sólo aparecen los ejemplos correspondientes de las figuras directas y ninguno de las indirectas. Sospechamos que la exposición latina fué concebida como instrumento de trabajo para estudiantes con profesores cuyos conocimientos de la Lógica escolástica había que dar por supuestos; mientras que en la edición española, dirigida a un público general, el texto tendría que ser más explícito. La misma diferencia de destino explicaría quizá otras variantes en el estilo además de las que hemos apreciado anteriormente: la edición latina dirigida a futuros teólogos, agradecía la presencia de referencias teológicas; la edición española, dirigida a un público indeterminado (en el que habían de contarse médicos, químicos o naturalistas, afectos al positivismo) agradecía, en cambio, la ausencia de estas referencias.

Al tratar de los silogismos probables, como corolario, define como 'absurda e insostenible' la opinión de Genovesi y otros a favor de que la probabilidad sea uno de los grados de la certeza; cuestión que de ningún modo ha perdido actualidad, en las discusiones epistemológicas modernas sobre la Probabilidad.

Encontramos una nueva muestra de distintos ejemplos en las dos versiones, latina y española, del manual de Fray Zeferino a propósito del silogismo sofístico. Mientras que en la edición latina se aprovecha para censurar a los arrianos el basarse en un sofisma de figura de dicción, en la española, para el mismo caso, se sirve Fray Zeferino de un sofisma menos comprometido que se pone en boca de los judíos (el entender como templo de Jerusalén lo que Jesucristo dijo de su cuerpo).

Lógica especial

La Lógica especial es concebida por Fray Zeferino como el lugar adecuado donde tienen cabida ciertas cuestiones de naturaleza no fácil de clasificar, suscitadas especialmente por autores modernos (cita a Descartes, Locke, Arnauld en la versión española, y añade a Espinosa, Hamilton y Kant en la latina). Cuestiones a las que supone una estructura lógica, sin que se perciba claramente la conexión o la naturaleza de esa estructura, si es que se entiende en términos de una Lógica especial, lo que confirma la calificación de confusa con que estamos caracterizando esta parte de la sistematización de Fray Zeferino. En efecto, las cuestiones que explícitamente reconoce Fray Zeferino que incumben a la lógica especial, manteniéndose, según él, en un término medio entre el extremo psicologista de ‘los modernos’ y el de quienes defendían una reducción de la lógica a la mera silogística, son las tocantes a los criterios de la verdad, de la certeza, de la probabilidad, y del método, entre otras ‘materias análogas’.

Pero se hace evidente que dar por sobreentendido el carácter lógico de estas cuestiones que giran en torno a la *Verdad* sólo es posible en el supuesto de un logicismo de cuño cartesiano y aún leibniziano o hegeliano; pero no, por ejemplo, en la perspectiva de Kant, para quien las cuestiones relativas a la verdad no se reducen a la Lógica, pues tienen también que ver con la Estética trascendental, con las intuiciones del espacio y del tiempo.

Solamente pues, desde un cierto logicismo formalista en el que Fray Zeferino no querría caer, podría sostenerse la naturaleza lógica, y lógica especial (lo que permite suponer que se entienden como mera aplicación

de las leyes formales generales), del tratado de la verdad y de los principios de la verdad que, por entonces, habían empezado a llamarse ‘epistemológicos’.

Como, de forma manifiesta, Fray Zeferino no pretendió mantenerse en ninguna suerte de logicismo formalista, estamos autorizados para señalar la posición confusa en la que realmente flota. Pero no es «inofensiva» esta inclusión de la criteriología o epistemología dentro de una Lógica especial.

Esto no obsta para reconocer el gran interés y novedad que representa el tratamiento y exposición por parte de Fray Zeferino de muchos de los temas que incluye bajo el epígrafe de *Lógica especial*. Estos epígrafes son:

1. De la lógica
2. De la verdad y la certeza
3. Los criterios de verdad
4. Del método.

El lugar elegido por Fray Zeferino para tratar del tema de la naturaleza y división de la Lógica, que es sin duda excéntrico por referencia a los usos coetaneos suyos (y nuestros), se explica indudablemente por influencia de la costumbre escolástica de incluir la llamada «Lógica proemial» precisamente entre la primera y la segunda parte de la Lógica (ver, por ejemplo, la *Lógica* de Juan de Santo Tomás, antes citada).

Ya hemos señalado cómo es precisamente al comienzo de la exposición de la parte ‘especial’ de la Lógica donde Fray Zeferino trata de las cuestiones ‘proemiales’: su definición, división, fin, oficio, importancia y utilidad, naturaleza y objeto (con mayor detenimiento en la *Filosofía elemental* que en la *Philosophia elementaria*). Es curioso el párrafo en el que habla nuestro dominico del ‘oficio’ de la Lógica, una vez que ha precisado que su fin próximo es dirigir las operaciones del entendimiento en la investigación y la adquisición de la verdad y su fin remoto hallar y explicar dicha verdad:

«*Oficio de la Lógica*. Empero así como orador es aquel que habla de modo conveniente para persuadir, por mas que realmente no persuada, no obstante de que la persuasión es el fin del orador, así también el *oficio* del lógico es conocer y aplicar las leyes e instrumentos convenientes para descubrir y explicar la verdad, lo cual se verifica principalmente por medio de la definición, la división y la argumentación, en las cuales se incluyen de una manera mas o menos directa e inmediata todos los demás preceptos e instrumentos lógicos. De aquí es que el oficio de la Lógica tiene aplicación en todas y a todas las ciencias, las cuales se sirven de las definiciones, divisiones y raciocinios para llegar al conocimiento racional y científico de un objeto. Así es que la Lógica puede decirse la *introducción general para las ciencias*: y Aristóteles la apellidó con razón *modus sciendi*» (FE,1,117).

(Nos permitimos sospechar que sólo para no perder credibilidad, no continuó Fray Zeferino la comparación de la oratoria con la lógica en cuanto al *oficio*, respecto de los resultados: «por mas que realmente no persuada...»)

Las cuestiones epistemológicas en las que se mueve Fray Zeferino por estos lugares se inician con la propia discusión acerca de la naturaleza de la misma Lógica. Tras exponer los cinco hábitos o *virtudes* intelectuales que señalaban los escolásticos a nuestro entendimiento: Inteligencia, Sabiduría, Ciencia, Prudencia y Arte; enuncia Fray Zeferino la tesis de que 'La Lógica es una verdadera ciencia, pero participa algo de arte'. Sería ciencia en tanto que por ciencia entiende el conocimiento cierto y evidente de alguna cosa por sus causas, adquirido por la demostración. Sería arte en tanto que se sirve de reglas y preceptos (que le darían esa semejanza y analogía con las artes en cuanto al modo como presenta sus verdades). Fray Zeferino muestra particular interés en confirmar esta tesis, pues incluso supone dos objeciones y ensaya las correspondientes respuestas.

Hemos calificado más arriba de confusa la inclusión en la Lógica por Fray Zeferino del agregado de cuestiones que recubre bajo el nombre de Lógica especial. Obviamente hay que reconocer en Fray Zeferino una cierta coherencia, aunque fuera forzada, en este proceder. Coherencia que se

pone de manifiesto en el mismo reconocimiento explícito que hace el autor de sus licencias, por la vía de justificar, por ejemplo, el tratar de la verdad, siendo así, dice, que «la verdad en sí misma pertenece a la Metafísica», aunque parezca conveniente y aún necesario tratar de ella en la Lógica (pues trata Fray Zeferino no sólo de la verdad lógica, o de conocimiento, sino de la verdad en general).

Podemos suponer que el especial tratamiento dado por Fray Zeferino a la cuestión de la verdad, recuperándola de la Metafísica para incluirla en la Lógica, y el amplio tratamiento que recibe la certeza, están en relación inmediata con el contexto científico positivo en el que escribía (o contra el que escribía) el dominico. Mantener una exposición de la verdad o de la certeza de tipo más clásico hubiera supuesto renunciar a tratar de frente algunas de las cuestiones fundamentales ligadas al propio desarrollo de la ciencia que preocupaban entonces (y, por supuesto, siguen preocupando ahora). En este sentido el apartado que dedica Fray Zeferino a defender la «Existencia de la certeza», tanto como respuesta a escépticos y pirrónicos [recordamos el famoso lema propuesto por Du Boys Raymond: *Ignoramus, ignorabimus!*], como de matización a dogmáticos, y donde la Tesis que defiende el dominico es: «El escepticismo perfecto que rechaza la existencia de toda verdad cierta, es absurdo en sí mismo a la vez que incompatible con la sociedad y la religión» (FE,1,140).

Es el tercer grupo de cuestiones que aparecen tratadas dentro de la Lógica ‘especial’ el que tiene que ver con los criterios, entendidos *secundum quod* (pues *simpliciter per quod* no hay más criterio, afirma Fray Zeferino, que la razón). Estos criterios de verdad, así entendidos -y en este modo de entender no debemos olvidar la indudable influencia que ejerció *El Criterio* de Balmes, a quién Fray Zeferino cita, oponiéndole duras objeciones- ‘abrazan’ la evidencia, la conciencia, el sentido común, los sentidos y la autoridad humana. Fray Zeferino defiende la tesis de que «la evidencia constituye motivo absolutamente cierto para juzgar, y por consiguiente debe ser considerada como criterio infalible de verdad» y responde a los modernos que creen que no existe la idea de conciencia más que desde Descartes oponiendo un texto de Santo Tomás, para concluir que «la conciencia o sentido íntimo es motivo y criterio infalible de verdad en orden a su objeto».

Al tratar del ‘sentido común’, se ve Fray Zeferino obligado a rechazar como falsas las doctrinas de Reid y la escuela escocesa, pero también las del propio Balmes (quien entendió el sentido común como una inclinación necesaria, un irresistible impulso de la naturaleza). Sin embargo, sus críticas se mantienen dentro de la aceptación, de hecho, del planteamiento ‘moderno’ del concepto mismo de ‘sentido común’, que la tradición escolástica restringía a la esfera de los *sentidos* (el *sensorium commune* -vd. Barbado, *Introducción a la psicología*). Concediendo, por tanto, al uso *moderno*, el alcance *intelectual* (no sensible) del término ‘sentido común’, Fray Zeferino no por ello se aviene a admitir la concepción de la Escuela escocesa o de Balmes. Para ello enuncia Fray Zeferino su propia definición de sentido común de esta suerte:

«Entiendo por sentido común, la propensión innata al hombre de asentir con firmeza a ciertas verdades antes de que estas se presenten con evidencia y claridad al entendimiento» (FE,1,159).

Como ejemplo de proposiciones que obligan a un asenso firme y cierto, sin que exista un motivo *evidentemente racional y explícito* (se cuida de subrayar el dominico), menciona, entre otras, las siguientes: ‘Dios debe ser reverenciado’ (cuyo equivalente no figura en la versión en latín), ‘Nuditas est cooperienda’ (afirmación discutible que no se atrevió utilizar en el manual castellano), ‘Existen realmente fuera de nosotros los cuerpos’ (‘*corpora extra nos existunt*’ *Ph.E.*), ‘Arrojando sobre la mesa muchos caracteres de imprenta, no quedarán ordenados para imprimir un libro’ (aseveración que, en la versión latina, tenía un carácter menos general y más hispano: ‘*Ex fortuita characterum permixtione hispanum lexicon ordinatum non exurget*’).

Y Fray Zeferino resalta que proposiciones de este tipo resultan ciertas sin que exista un motivo ‘evidentemente racional y explícito’, porque en realidad envuelven una evidencia mediata que no es difícil descubrir por medio del raciocinio, y que nuestro entendimiento percibe de una manera confusa, implícita e inmediata. Mecanismo que le permite al dominico, por tanto, rechazar por falsas las doctrinas de la escuela escocesa, y de Balmes con ellos, cuando entendían este sentido común como procedente de un instinto espontáneo y ciego de la naturaleza. Es una situación más, y muy

importante, que nos permite calibrar el alcance de la ‘estrategia’ que Fray Zeferino utiliza ordinariamente. Ante un concepto nuevo, utilizado en contextos filosóficos peculiares (el concepto de ‘sentido común’, que, por el sonido de la voz, remitía a la filosofía escolástica), Fray Zeferino no se limita a rechazarlo, pero tampoco lo incorpora *yuxtaponiéndolo* al sistema de sus ideas; lo que hace es reconstruirlo desde sus propias premisas (que distinguen solo Entendimiento, con sus diversos hábitos y sensibilidad), pero a la vez obteniendo de éstos unos resultados que la tradición escolástica no había alcanzado y y que él propone como capaces de cubrir con ventaja la función que asignaban al ‘sentido común’, en su acepción moderna. Fray Zeferino afirma contundentemente que todo criterio de verdad y todo asenso del entendimiento debe ser *intelectual* y por consiguiente *racional*, y que pretender admitir la posibilidad de un conocimiento discretivo y asenso a la verdad sin motivo alguno racional es equiparar la inteligencia con las percepciones instintivas de los animales. Es decir, Fray Zeferino exige al criterio de sentido común no sólo el elemento *instintivo* o natural, en forma de propensión, sino también un elemento *racional*, que es la evidencia. De aquí la Tesis que defiende a propósito de este tipo de juicios: «Los juicios de sentido común deben tenerse por infalibles y ciertos, siempre que reúnan las condiciones propias de esta clase de verdades» (FE,1,161).

Las críticas al filósofo de Vich por parte del filósofo de Villoria arrecian a propósito del valor que se deben reconocer a las impresiones recibidas por los sentidos externos. Vamos a seguir la rigurosa presentación que de la cuestión hace Fray Zeferino, como ejemplo de su contundencia argumentativa. Considera en los sentidos externos el fin, el objeto y las condiciones necesarias para que puedan servir como criterio respecto al juicio intelectual.

El fin de los sentidos es doble, inmediato y físico (la conservación del individuo) por una parte e intelectual y mediato por otra (suministrar al entendimiento materia para las ‘concepciones’ intelectuales): afirma Fray Zeferino que un hombre privado de toda clase de sentidos permanecerá ‘en completa estupidez, o poco menos’. El objeto de los sentidos son los cuerpos y o bien a cada sentido corresponde como objeto propio alguna reali-

dad determinada (el color es percibido por la vista, el sabor por el gusto, &c.), o bien una misma realidad o modificación del cuerpo puede ser percibida por dos o más sentidos: las *sensibilia propria* y *communia* de los Escolásticos. Las condiciones necesarias que Fray Zeferino exige a los sentidos para aceptar su veracidad como criterio de verdad son principalmente: que se hallen convenientemente dispuestos o en su estado natural, tanto por parte del órgano, como por parte del medio y la distancia del objeto (el ojo enfermo no verá los colores en los objetos según son en sí mismos); que su testimonio se halle en relación con la naturaleza del objeto percibido (en función de que la cosa sea *sensibile proprium* o *sensibile commune*; que el testimonio de los sentidos sea constante y uniforme (cosa que no ocurre en los que sueñan o deliran); que no haya oposición entre los testimonios de diferentes sentidos, y que la razón dirija y consolide su ejercicio. Estas condiciones no son accesorias sino constitutivas de la propia tesis que enuncia Fray Zeferino: «Con respecto a los cuerpos y sus modificaciones, el testimonio de los sentidos es motivo o criterio seguro de verdad, siemore que vaya acompañado de las condiciones que quedan expuestas» (FE,1,168).

La relación de filósofos en la que Fray Zeferino hace figurar a los que niegan la eficacia de los sentidos externos como criterio de verdad, con diferentes variantes, la encabeza Berkeley, incluyendo a Kant, a Fichte e incluso a Malebranche (en tanto que defendía que conocemos la existencia real de los cuerpos no por los sentidos o la razón, sino por la sola revelación de Dios), a Descartes y a Locke. Frente a estos va a defender Fray Zeferino la idea de las sensaciones como relaciones objetivas entre los sentidos y los objetos materiales:

«Luego la sensación, tomada adecuadamente, no es una mera afectación subjetiva e interna, sino que contiene una relación determinada a los objetos materiales, y es la razón o medio natural para percibir los cuerpos y sus cualidades (...). Luego Descartes y los cartesianos que tanto se esforzaron en persuadir que la sensación es una mera afectación interna del alma, no hicieron mas que abrir la puerta y sentar las bases del idealismo» (FE,1,169-170)

Y es aquí donde el ataque a Balmes no puede por menos de ser frontal, puesto que en Balmes lo que viene a apreciar Fray Zeferino es -diríamos nosotros- la impronta de la *filosofía de la inmanencia*, que él mismo, en su *Historia de la Filosofía*, presentará como fuente, o equivalente, del idealismo:

«Es ciertamente extraño, a la vez que sensible, que el talento privilegiado de nuestro Balmes, no haya visto la falsedad de semejante opinión y las consecuencias idealistas a que conduce inevitablemente. Aquí no hay medio ni efugio racional. La sensación es el medio de comunicación entre los sentidos y los cuerpos. Si esta sensación es un hecho puramente subjetivo, si es una mera afección interior, la sensación nada puede enseñarnos con certeza y claridad acerca de los cuerpos y sus propiedades o cualidades. Luego la inmensa mayoría de los hombres, que no se hallan en estado de hacer, ni siquiera de comprender los raciocinios con que los filósofos pretenden demostrar la existencia de los cuerpos, estarán condenados a dudar eternamente sobre esta materia; o por lo menos será preciso decir, que los juicios ciertos que forman acerca de la existencia real de los cuerpos que perciben con los sentidos, lo mismo que acerca de su distinción, distancia, magnitud, figura, dureza, color, etc., etc., juicios formados en virtud de las *sensaciones* con que perciben todas esas cosas, son otros tantos juicios formados sobre fundamentos falsos e insuficientes, y por lo mismo irracionales o, por lo menos, dudosos. Tales son las consecuencias necesarias e inevitables a que conduce la opinión de que la sensación es una afección puramente interna (y sin embargo, tal es la opinión de Balmes para quien la sensación es *una mera afección interior* [...]). Una vez colocado en este terreno falso, Balmes es conducido lógicamente a una concepción o definición inexacta del cuerpo, el cual no es para el filósofo español mas que *una cosa distinta de nuestro ser; y cuya presencia nos causa tales o cuales sensaciones*. Esto equivale en buenos términos a decir que el concepto de cuerpo es aplicable a Dios siendo indudable que este tiene poder para producir en nosotros tales o cuales sensaciones, y que es una cosa distinta de nuestro ser.» (FE,1,171-172).

Muestra de cuán equilibrado y ecuánime es el juicio de Fray Zeferino sobre estos asuntos, sin perder nunca de vista a sus propios principios, podemos percibirla precisamente en el apartado que dedica a tratar de las causas de los errores y defectos de los juicios. Nos parece que es lícito ver en este capítulo la reconstrucción y asimilación (en el sentido que antes hemos dado a estos métodos) de la doctrina baconiana de los *idola* (*Novum Organum*, lib. I) -que el propio Fray Zeferino analizaría en su *Historia de la Filosofía*- y que tenía también, por supuesto, precedentes escolásticos. Hay *prejuicios, idola, 'errores sistemáticos'*: pero estos han de tener *causas* internas (como los *idola specus*), que Fray Zeferino buscará, desde luego, dentro del contorno trazado por sus principios. Estas causas tienen que ver con los sentidos, con la voluntad y con el entendimiento. Los sentidos, en realidad, más que causas son *ocasiones* de error, dice el dominico. La voluntad suministra frecuentemente ocasión de error y juicios defectuosos, bien a causa de un amor inmoderado de sí mismo, de un amor exagerado de otros, de un amor desordenado de la antigüedad y de la novedad («Hay algunos que nada hallan laudable ni científico, sino lo que hacían y enseñaban los antiguos, como si la doctrina de estos hubiera agotado para siempre las fuerzas de la naturaleza humana. Otros, por el contrario, miran con soberano desprecio los trabajos, hechos, y sobre todo la doctrina de los antiguos, como si el mundo todo hubiera permanecido en completa ignorancia de la verdad hasta que ciertos escritores modernos vinieron a disipar las tinieblas en que yaciera sumergido. Y lo más gracioso es que generalmente los que se desatan en diatribas estúpidas contra los antiguos, no han saludado sus obras y carecen de ideas exactas sobre su doctrina y opiniones», FE, 1, 189-190), o a causa de las pasiones.

Respecto al papel que el entendimiento juega en la formación de juicios erróneos, la principal argumentación de Fray Zeferino consiste en resaltar la imperfección o limitación de este, ya que el hombre ocupa el último grado de la escala de los seres inteligentes (cuyo primer grado es Dios, inteligencia infinita): «Si a esto se añaden las dificultades que lleva consigo un ingenio tardo, la falta de atención, la debilidad innata y la escasez de luz del entendimiento, que obliga a este a usar de abstracciones y precisiones múltiples para llegar al conocimiento completo de un objeto que no puede

abarcar de una sola ojeada, sera preciso confesar que la imperfección misma de nuestro entendimiento es origen y ocasion de muchos errores y juicios defectuosos». Otras causas en esta linea son el abuso de vocablos, la educación («Entregados en la infancia en manos y en compañía de criados, mujeres y niños; acostumbrados luego a creer ciegamente lo que los padres y maestros nos enseñan, llegamos a la edad adulta con no pocos juicios, o defectuosos, o formados por lo menos sin discernimiento y sin motivos racionales») y el método inconveniente de los estudios. En este ataque inesperado a la educación y la pedagogía, sistematiza Fray Zeferino en cuatro epígrafes las posibles 'inconveniencias' de los estudios: por defecto de recta elección («pues es bien sabido que hombres que hacen rápidos progresos en determinadas ciencias ofrecen ineptitud casi completa para otras»), por defecto de orden (que ocurre cuando se pasa al estudio de las ciencias superiores sin conocer previamente las más fundamentales: sin conocer la Lógica o las matemáticas pocos conocimientos sólidos se podrán adquirir en química o astronomía), por enciclopedismo científico (como si todos los hombres, dice Fray Zeferino, fueran capaces de conducir de frente todas las ciencias, como si fueran otros tantos San Agustín, Santo Tomás o Leibniz) y, por último, por el menosprecio de las ciencias metafísicas (denunciando Fray Zeferino el abandono de las ciencias filosóficas en beneficio de las utilitarias, como la medicina y el derecho, o las que tienen relación inmediata con las artes, la industria y el comercio: «La ignorancia y abandono relativo de las ciencias filosóficas y metafísicas, lleva consigo la ignorancia acerca de los grandes problemas religiosos y morales que interesan más de cerca a la humanidad, ignorancia que es facil observar con frecuencia en los hombres ilustrados y de letras»).

El cuarto gran apartado de la Lógica especial hemos dicho que lo dedica Fray Zeferino a tratar 'Del Método'. Uno de los puntos que consideramos más notables es el de la distinción que, a propósito del método científico, establece entre un método inicial y un método evolutivo. El método inicial se refiere a la inteligencia por parte de lo que pudieramos denominar su *primer momento racional* o científico; el método *de evolución*, que corresponde a la inteligencia en el *segundo momento*, «o sea por parte del empleo de los medios ade-

cuados para adquirir con prontitud y seguridad las verdades que tienen enlace directo o indirecto y más o menos inmediato con la que sirve a la inteligencia de punto de partida» (FE,1,199).

Esta distinción creemos que debe ligarse precisamente a la distinción aristotélica entre el conocimiento de los primeros principios (acaso habría que relacionarlo con lo que los escolásticos llamaban *intellectus principiorum*, es decir, no ya los primeros principios absolutos de cada categoría sino los primeros principios de cada ciencia), del que se habla en el último capítulo de los *Segundos Analíticos* -al que ya nos hemos referido-, un conocimiento casi intuitivo y espontáneo, y el desarrollo posterior de estas primeras intuiciones que Aristóteles cree precisamente que tienen lugar siempre mediante el razonamiento silogístico (y aquí se pretendía encontrar la autoridad para justificar el método silogístico como único método propio de la disciplina escolástica en la exposición de los problemas científicos o filosóficos). Pero ocurre que esta distinción aristotélica entre unos conocimientos iniciales intelectuales y un desarrollo ulterior, por vía de deducciones silogísticas de estos primeros principios, la encontramos transformada en Fray Zeferino, curiosamente, en otra distinción (que el ni siquiera liga con la distinción aristotélica, sino que más bien obtiene en la discusión contra el ontologismo), oposición que parece inspirada en una metáfora biológica (según la terminología en auge en su contorno: la idea de evolución de Spencer y Darwin, la embriología de Haeckel, &c.), a saber, la relación entre el estado inicial embrionario de un organismo (cuya vida o animación vital tiene que suponerse ya de entrada como algo dado) y el desarrollo o evolución de ese estado inicial.

La aplicación de esta metáfora al caso permite a Fray Zeferino desligarse de la interpretación aristotélica del desarrollo de las intuiciones originales como mera deducción silogística, puesto que la evolución, también precisamente en el sentido que Spencer dió al nombre (el Spencer de *Los Primeros Principios*, la evolución como el paso de lo simple a lo compuesto, de lo homogéneo a lo heterogéneo...) dice no ya precisamente deducción (y menos aún deducción silogística) sino diferenciación en sus partes del embrión originario, descomposición del mismo, recomposición y organización de estas partes en el desarrollo del organismo posterior. De este modo, el concepto de método evolutivo que propone Fray Zeferino le per-

mite intentar englobar como fases de un mismo proceso (fases que podrían ponerse en relación con las fases del método dialéctico de la lógica hegeliana) tanto el análisis, descomposición o diferenciación en partes de una unidad originaria previa como la síntesis o recomposición de estas partes (un hegeliano diría: la negación de aquellas diferenciaciones o separaciones de partes) en una sucesión indeterminada. Y estos mismos conceptos de análisis y síntesis son utilizados por Fray Zeferino de un modo casi axiomático para redefinir las ideas de inducción y deducción. La inducción es simplemente análisis, pero un análisis cuyo concepto sólo cobra su propio sentido en el interior de este concepto de evolución que dice referencia a esa unidad previa, embrionaria, de carácter intuitivo.

Por lo demás, Fray Zeferino define los cuatro sistemas en los que dice, se enclasan las opiniones de ‘los filósofos’ sobre estas cuestiones: el escepticismo, el psicologismo, el ontologismo y el dogmatismo, admitiendo (contra la *duda* cartesiana) que es precisamente el dogmatismo el verdadero método inicial de la ciencia, y contestando a los tres primeros. El escepticismo, que niega la posibilidad de que el hombre pueda alcanzar la posesión de la certeza científica sobre ningún objeto. El psicologismo, entendido como método inicial subjetivo (en el que Fray Zeferino distingue el trascendental -o absoluto y panteísta, el egoísmo de Fichte-, el sensismo y el psicologismo tradicionalista). El ontologismo, que pretende que el origen de la ciencia en el hombre es una intuición más o menos inmediata y directa del mismo Dios. Y el dogmatismo, que afirma que el origen propio de la ciencia humana son ciertas verdades de evidencia inmediata, que el entendimiento percibe con claridad desde el primer momento, verdades connaturales y «virtualmente innatas al hombre, cuya razón o inteligencia es por su misma naturaleza *una participación de la luz increada; una semejanza de la verdad increada que resplandece entre nosotros*, según la expresión profundamente filosófica de santo Tomás», verdades que constituyen los *primeros principios* de las ciencias, que son el *origen propio* de la ciencia (mientras que los sentidos son el *origen remoto* de los conocimientos intelectuales y de la ciencia). Concluye Fray Zeferino:

«Tomado el dogmatismo en el sentido que acabo de indicar, constituye, en nuestra opinión, el verdadero método inicial de la ciencia. En efecto, este modo de explicar el origen de la ciencia humana se halla en relación y armonía con la naturaleza de esta; pues es sabido que la ciencia, como tal, tiene por objeto las cosas universales y necesarias, y no las singulares y contingentes» (FE 1,201).

Fray Zeferino se cuida, pues, de marcar bien sus distancias respecto del ontologismo, ya que, según él, estos embriones o intuiciones originarias no son propiamente de naturaleza teológica, puesto que, en general, pueden referirse a cualquier otra región de la realidad, es decir, al contenido de lo que se llama el *intellectus principiorum*, si bien reinterpretado en los términos biológicos que venimos diciendo. Fray Zeferino, como vemos, llama dogmatismo a toda teoría del método que reconozca la necesidad de partir de estos primeros principios propios de la razón natural. El dogmatismo que Fray Zeferino propugna puede, entonces, considerarse inmerso en la tradición aristotélica, como se desprende de su propia posición, aunque no cite a Aristoteles. La circunstancia de que Fray Zeferino exponga su concepto de dogmatismo metódico directamente contra el escepticismo de las escuelas modernas y particularmente de Hume no debe hacernos olvidar que en su concepto de dogmatismo, están presentes las exigencias de la escuela escocesa, la defensa del sentido común (y en particular, en España, la programática de Balmes).

Subrayemos cómo el concepto de evolución aplicado en este contexto ofrece a Fray Zeferino una situación muy favorable para distanciarse del método escolástico en lo que tiene de exclusivista, pues Fray Zeferino podría decir con razón que el método silogístico no es la única forma evolutiva de desarrollo de las intuiciones iniciales, y que es un puro artificio pretender reducirlas a ello.

Finalmente, diremos que es en esta última parte de la *Lógica especial*, que se ocupa del *Método*, en donde tienen cabida los temas propios de lo que hoy llamamos «Teoría de la Ciencia» (la *Logica Maior* escolástica contenía como cuestión central *De unitate et divisione scientiarum*), si bien estos temas aparecen en la obra de Fray Zeferino completamente mezcla-

dos con otras cuestiones «metodológicas» como puedan serlo «el método de lectura» o el «método matemático». Pero también es cierto que se mencionan, o poco más, temas específicamente *gnoseológicos*, que, por cierto, son expuestos desde una perspectiva lógico objetiva (sintáctica, principalmente) más que subjetiva (pragmática, por ejemplo):

«La palabra *teoría*, que es de origen griego, y que equivale a especulación, suele tomarse en diferentes sentidos por los autores. Aquí entendemos por teoría el conjunto ordenado de ciertas verdades o afirmaciones y negaciones referentes a un objeto. En este sentido la teoría viene a ser como una parte integrante de una ciencia determinada, la cual puede y suele abrazar varias teorías en relación con los diferentes objetos y problemas particulares comprendidos en el objeto propio de aquella ciencia.

La teoría entraña, pues, cierto número de verdades o al menos de aserciones encadenadas y relacionadas entre sí, mediante su comun relación con un objeto que les sirve de lazo de unión y que les comunica cierta unidad. De aquí es que la teoría es a un mismo tiempo y bajo diferentes aspectos, auxiliar y aplicación del método; auxiliar, en cuanto contribuye a separar, distinguir y fijar el sentido y la naturaleza de las cuestiones; aplicación, en cuanto entraña y exige el empleo de las reglas generales del método con relación al conjunto de verdades que constituyen la teoría.

El *sistema*, como la teoría, suele tomarse en diferentes sentidos por los autores. Aquí entendemos por sistema el conjunto ordenado y lógico de varias verdades o mejor de la solución de diferentes problemas subordinados a uno fundamental, o bien a una idea capital. Así, por ejemplo, en el sistema materialista, la negación de la sustancia espiritual e insensible es la idea capital de que arrancan las demás aserciones que le constituyen y sirve de lazo de unión a las soluciones parciales que entraña el materialismo. Así es que el sistema coincide en parte con la teoría, por cuanto es, como esta, un conjunto ordenado de verdades o aserciones relacionadas entre sí; pero el sistema es más universal y comprensivo que la teoría: regularmente en un sistema se incluyen varias teorías» (FE,3^a,1,283).

Psicología

Psicología

El tratamiento que Fray Zeferino dedica a la Psicología como disciplina es el normal en los Tratados de la época. En esencia, se trata de la doctrina corriente en la tradición escolástica, y por sí misma no ofrece gran novedad, lo cual no significa que no haya algunos puntos del máximo interés cuando se considera el asunto desde una perspectiva histórica. Sin duda, Fray Zeferino mantiene los principios centrales de la tradición tomista, y en particular las grandes divisiones de la Psicología usuales en esta escuela: 1) La división de las facultades en sensibles y racionales, a las que corresponde la tradicional distinción entre alma sensible y racional de los aristotélicos; y 2) La distinción entre facultades apetitivas y facultades intelectuales. Asimismo mantiene la estructura tradicional dentro de las facultades sensibles cognoscitivas, con la división entre sentidos internos y externos.

Fray Zeferino dedicó en 1864 veintidos capítulos de sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* a tratar de la Psicología. Más tarde, a partir de 1868 y 1873 respectivamente, en los manuales *Philosophia Elementaria* y *Filosofía Elemental*, volverá a realizar exposiciones sistemáticas de la Psicología ‘convencional’.

La doctrina que fijará sobre la Psicología en la *Filosofía Elemental* debe considerarse como el resultado de un proceso de maduración de la filosofía y el pensamiento del autor dominico, pues es presentada de una manera que no se ajusta precisamente en algunas cuestiones a planteamientos de los *Estudios* o de la propia *Philosophia elementaria*.

Tiene particular interés llamar la atención sobre la forma en la que Fray Zeferino llegó a identificar su 'Psicología' con la 'Antropología'. Ocurre que, como de pasada, y sólo en el Capítulo Preliminar de la *Filosofía Elemental* (no en la versión latina), cuando trata de la división de la Filosofía subjetiva, escribe que ésta comprende: 1º la Lógica, «2º la *Antropología* o *Psicología*, que trata del alma humana, de sus facultades sensibles, intelectuales y morales, y de sus propiedades y manifestaciones», y 3º la Ideología (FE,2ª,1,9; FE,3ª,1,47); y nos sorprende que en el tratado propiamente dicho de 'Psicología' no vuelva a mencionar esa equiparación con la 'Antropología'. En su origen pudo tratarse de un añadido de última hora hecho en las páginas preliminares, pero hay que reconocer que la situación se mantuvo a lo largo de las varias ediciones de la obra (y tampoco en las ediciones posteriores de la versión latina llegó a realizar esta equiparación nominal). La razón inmediata de esta identificación entre la Psicología y la Antropología hay que buscarla, nos parece, en la reforma del Plan de Estudios de Segunda Enseñanza de 3 de Junio de 1873 (el año en que aparece la *Filosofía Elemental*), en pleno ardor republicano, a cargo del ministro Eduardo Chao. El Plan anterior, el 'glorioso' de 1868, disponía que en los estudios de segunda enseñanza se estudiaran, entre las asignaturas filosóficas, la Psicología, la Lógica y la Moral, con lección diaria (con una opción de sustituir el estudio del latín para obtener el grado de Bachiller, por el estudio de la Antropología, Lógica, Biología y Ética y Cosmología, en lecciones alternas). El nuevo Plan republicano de 1873 prescribía como asignaturas filosóficas la «Antropología, o ciencia del hombre considerado en su espíritu, en su cuerpo y en la relación de ambos», la Lógica, la Biología y Ética («entendiéndose la primera como ciencia de la vida en general y sus leyes, y especialmente de la vida humana»), y la Cosmología y Teodicea (habiéndose previsto incluso profesores distintos para estas asignaturas: uno para Antropología y Lógica, y otro para Biología, Ética, Cosmología y Teodicea) (ver, por ejemplo, el libro de Eduard Fey, *Estudio Documental de la Filosofía en el Bachillerato Español (1807-1957)*, CSIC, Madrid 1975, pgs. 56-58). El ministro krausista Eduardo Chao (que sería sustituido un mes después de firmar ese Plan, el 18 de julio de 1873), había hecho desaparecer, más nominalmente que otra cosa, la Psicología en bene-

ficio de la Antropología en los planes de estudio, lo que obligaba a una acomodación y actualización de los textos para evitar que estos quedasen automáticamente anticuados. Fray Zeferino cumplió de la manera dicha el interesante despegue de la nueva disciplina emergente, logrando, aunque fuera por razones ‘comerciales’ o ‘de prestigio’, que su libro adquiriese atractivo y actualidad al incorporar, tímida pero suficientemente, el término propuesto por sus oponentes ideológicos. De cualquier modo, la ‘Advertencia’ que hace figurar a lo largo de las ediciones de su manual, permaneció invariante con el tiempo y las ediciones: «En atención a la costumbre o práctica adoptada generalmente de poner programas o sumarios en los libros destinados a servir de texto, ponemos los sumarios correspondientes a la Lógica, Psicología y Moral, por ser las que suelen enseñarse en los Institutos y Colegios» (Pg. XL del tomo 1º de la 2ª edición, de 1876; Pg. 32 del tomo 1º de la 3ª edición, de 1881).

Es evidente, por lo demás, que si Fray Zeferino podía equiparar sin repugnancia la Psicología a la Antropología era porque la Psicología, tal como la entendía, era psicología humana, Antropología; rompiendo el efecto que, seguramente, pretendían los ideólogos krausistas y republicanos al sustituir los tradicionales cursos de Psicología por otros ‘renovados’ y ‘modernos’ de Antropología, en un proceso conjunto de introducción de las nuevas ciencias en el estudio de las humanidades.

Hemos dicho que el contenido de la exposición sobre la Psicología realizado por Fray Zeferino es básicamente el tradicional, pero no deja de tener interés el subrayar algunos aspectos que tienen importancia desde un punto de vista histórico, dado que el sistema de Psicología ofrecido por Fray Zeferino no es el único posible dentro del neoescolasticismo, aunque fuera uno de los que mayor influencia tuvieron posteriormente. Merecería la pena incluso detenernos en el comentario sobre la propia evolución del pensamiento de Fray Zeferino respecto a la Psicología, significativamente modificado con el paso del tiempo, como podemos percibir a través de sus distintas obras.

En los *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* (tomo 2, pgs. 199 y ss.) distingue Fray Zeferino, a propósito de la Psicología, dos clases de

métodos que llama experimentales: el psicológico y el físico o sensible. El ‘método experimental psicológico’ se refiere a la observación e inducción de los fenómenos del sentido íntimo en tanto que en ellos puede basarse el conocimiento de las verdades relativas a la Psicología, Ideología y ciencias morales (abarcando incluso en este concepto los ‘fenómenos zoológicos’ que pudieran servir de base para los procedimientos o raciocinios de analogía), y es el verdadero y filosófico, enseñado especialmente por Santo Tomás [defiende un Fray Zeferino que escribe en 1864, quince años antes de la ‘Aeterni Patris’]. El ‘metodo experimental físico’ se refiere a la observación de los fenómenos sensibles y materiales sobre los cuales deben apoyarse las ciencias físicas y el método de inducción fenomenal que les es propio, y habría sido impulsado sobre todo en el ‘celebrado Renacimiento’. Ocurre, sigue Fray Zeferino, que se suele hablar de la invención del metodo experimental en general como ocurrida en el siglo XVI, sin hacer esos distingos, cometiendo notables inexactitudes y exagerando, por ejemplo, el valor que hay que atribuir al método psicológico enseñado por Descartes. Pero no es Descartes el centro de los ataques de Fray Zeferino, sino Bacon de Verulamio y quienes le han magnificado, pues, afirma, ha sido «preconizado con demasiada frecuencia y con no menor injusticia como el inventor del método experimental». Las razones que aduce Fray Zeferino para desconfiar de Bacon son varias, pero la más filosófica y contundente quizá sea la contenida en el siguiente párrafo: «Por lo que a mi hace, jamás podré reconocer un mérito superior filosófico en un hombre para quien los dos más grandes genios de la filosofía pagana, Platón y Aristóteles, no son otra cosa que meros *sofistas*, casi comparables a Gorgias y Protágoras; y sin embargo tal es el juicio de Bacon sobre estos dos grandes filósofos» (EFST,2,206).

Así pues, la ‘exageración del método psicológico’ por Descartes y la exageración del ‘método experimental sensible’ por Bacon, que habrían provocado tanto el Escepticismo y el Panteísmo como el Sensismo y el Materialismo, provocarón, según Fray Zeferino, un falseamiento en la dirección de la Filosofía. Porque si bien Fray Zeferino, en los *Estudios*, defiende la necesidad de la observación exacta de los fenómenos internos para que pueda subsistir la psicología (y la ideología y la moral), a la vez afirma el vigoroso impulso que esas ciencias reciben de la aplicación ‘del

método ontológico y de los procedimientos *a priori*' (EFST,2,215); con lo que la psicología requiere como condiciones necesarias para su desenvolvimiento y perfección tanto del método ontológico y del de deducción como del experimental y del de inducción. Y ese equilibrio, defiende Fray Zeferino, se encuentra ya en Santo Tomás, pero no en el 'psicologismo' (dice utilizando un término que suena muy actual) cartesiano:

«No, la filosofía de santo Tomás no es la filosofía de Descartes, no es la filosofía del psicologismo sistemático y absoluto, no es esa filosofía subjetiva que pretende sacar toda la ciencia humana del *yo* y que merced a tan absurda y peligrosa pretensión viene a parar o al sensismo de Locke y Condillac, o al escepticismo de Hume, o al panteísmo realista y material de Spinoza, o finalmente al panteísmo trascendental y subjetivo de Fichte. La filosofía de santo Tomás, no es ni el ontologismo exagerado, ni el psicologismo absoluto; es la filosofía que sin menospreciar ni desechar los procedimientos psicológicos, busca la base y el punto de partida de la ciencia en el elemento ontológico, o mejor dicho, es la filosofía que apoyándose primariamente sobre Dios como razón principal del elemento ontológico, se desenvuelve después por medio de la combinación de este con el elemento psicológico» (EFST,2,220).

Conviene recordar que por los años en los que Fray Zeferino escribe de Psicología en los *Estudios* (1864), la *Philosophia elementaria* (1868) y la *Filosofía Elemental* (1873), se estaban cuajando los planteamientos de la 'psicología moderna' tal como hoy la entendemos (en 1860 la Psicofísica de Fechner, en 1873 la Psicología Fisiológica de Wundt). En este contexto el sentido especial que hay que entender tras el uso por nuestro dominico del término 'experimental', incluso el uso que le da en sus distintas obras.

En los *Estudios* parece que lo empírico es lo físico, mientras que en la *Filosofía elemental* lo empírico es la parte observacional y experimental de la psicología. Hoy no se llamaría experimental, en sentido actual, a lo que Fray Zeferino entiende por ello. Un psicólogo de nuestros días entenderá experimental en un sentido gnoseológico (son los datos, las estadísticas, los modelos o diseños), sentido que es común con el que se le atribuye en la experiencia física o en las ciencias naturales. Pero Fray Zeferino entiende

por experimental algo distinto y muy específico, en términos más bien epistemológicos: algo es experimental si está en contacto con el objeto mismo; el objeto no se conoce indirectamente sino directamente (como cuando se dice que a Dios no se le puede conocer experimentalmente -salvo, en todo caso, por la experiencia mística- sino por raciocinio). Cuando Fray Zeferino dice que la psicología debe ser experimental quiere decir que debe basarse en la propia experiencia inmediata del hombre.

Este concepto de ‘experiencia’ psicológica inmediata es manejado por Fray Zeferino tanto contra el empirismo inglés (en el sentido de la escuela escocesa) como contra el tradicionalismo más crudo, acusando a los unos por exceso y a los otros por defecto y buscando en el equilibrio que dice haber encontrado en Santo Tomás la verdadera solución al conflicto.

La escuela escocesa de Tomás Reid, Dugald Stewart y Hamilton, y sus continuadores franceses Royer-Collard, Cousin o Jouffroy, defendía que la conciencia es el único medio de información de que dispone el psicólogo, que la psicología no es otra cosa que nuestra propia conciencia transformada; antecedente de lo que, más adelante, James y Bergson llamarán *los datos inmediatos de la conciencia*. (Sobre estas cuestiones ofrece abundante información el magnífico libro del también dominico asturiano Manuel Barbado, *Introducción a la Psicología Experimental*, CSIC, Madrid 1943 (2ª edición), pgs. 305 y ss.).

Pero también Fray Zeferino defiende su concepto de experiencia frente al tradicionalismo (De Bonald, Lammenais) que busca y reconoce el origen inmediato de toda la ciencia humana en una tradición primitiva y universal revelada por la divinidad, negando toda posibilidad de elaboración experimental interna por parte del hombre. Fray Zeferino, a quienes defienden este ‘anonadamiento casi completo de la razón humana’, después de haber disertado ampliamente sobre las características del alma, se vale de un argumento autoreferente para defender la existencia de esta experiencia: la experiencia de la propia demostración tomada como prueba experimental frente al tradicionalismo. Escribe el dominico: «Si escuchamos a esta escuela, la razón humana es impotente para establecer por sí sola con demostraciones sólidas capaces de producir la verdadera convicción de la

certeza, las grandes verdades metafísicas y morales que constituyen la base del orden moral y religioso, tales como la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma, su libertad, etc. Y sin embargo basta echar una ojeada sobre los capítulos precedentes para hallar una refutación práctica y terminante de semejante error. ¿Qué es sino lo que allí se descubre?. Razোনamientos sólidos, pruebas inconcusas, demostraciones irrefragables de la espiritualidad, de la simplicidad y de la inmortalidad del alma humana» (EFST,2,259).

Así pues, la Psicología experimental en Fray Zeferino no es empírica sino deductiva. Como sería experimental, en este sentido, el ‘Yo pienso...’ cartesiano. En el fondo, respecto a la Psicología, se estaban reproduciendo algunas de las clásicas disputas entre dominicos y jesuitas en el siglo XVI sobre la libertad humana: Molina defendía que había que partir de la libertad humana y ajustar el resto del sistema, Bañez que había que partir de que Dios es causa universal y despreocuparse de momento de qué ocurriera con la libertad humana. Es evidente que, por tanto, no se puede criticar el uso del término ‘experimental’ en Fray Zeferino desde nuestras categorías actuales sin caer en un grosero anacronismo, pues nuestro dominico está hablando de otras cosas.

Ya hemos dicho que tanto en la *Philosophia elementaria* como en la *Filosofía elemental* adopta Fray Zeferino la división de la Psicología en empírica y racional. A la vista de lo dicho respecto al sentido que debe darse a lo experimental, digamos que la Psicología empírica así entendida lo que hace es registrar los datos inmediatos de la experiencia interna (momento exclusivo en el que se detendría la escuela escocesa), mientras que la Psicología racional o trascendental se convierte en el análisis y resultado de interpretar esos datos mediante el método ontológico.

Fray Zeferino, en los *Estudios* se extiende sobre todo en análisis propios de la Psicología trascendental así entendida. Desde luego, Fray Zeferino procede aquí como si la *Crítica* de Kant al *Paralogismo trascendental* no hubiera sido escrita, pues ni siquiera se toma la molestia de citarla. Lo primero que prueba es que tenemos alma y que el alma es espiritual y, claro está, lo prueba ‘experimentalmente’ repitiendo argumentos de Santo To-

más (el argumento del entender, ver en EFST,2,237). Prueba también que el alma es inmortal e incorruptible, ofreciendo un argumento experimental de tal inmortalidad muy sutil, enrevesado y original: «Esta razón tiene además en su apoyo el testimonio de la conciencia; porque uno de los fenómenos psicológicos más incontestables, es la tendencia de nuestro entendimiento a prescindir de la existencia y determinaciones singulares de su objeto, para elevarse de los hechos particulares a las concepciones universales, y de lo contingente a lo necesario» (EFST,2,250). Demuestra que el alma racional es forma sustancial del hombre (caps. 9 y 10), contestando por tanto tanto a platónicos (que afirmaban que el hombre se halla constituido completamente sólo por el alma racional) y a cartesianos. La tesis de que el alma es la forma del cuerpo argumenta Fray Zeferino que es la defendida por Aristóteles y Santo Tomás: el cuerpo es la materia y el alma la forma, conocimiento que Fray Zeferino demuestra apelando al sentido común (EFST,2,318).

Una consecuencia inmediata que podemos advertir como derivada de la tesis del alma como forma del cuerpo estriba en que Fray Zeferino al entender el alma desde la persona racional está remitiendo a ‘los cuerpos’ al terreno propio de la Cosmología. En efecto, es en la Cosmología, y no en la Psicología o Antropología, donde tratará de los cuerpos vivientes, del alma de los brutos, de las facultades de los animales, del darwinismo e incluso del origen del hombre. Es aquí donde Fray Zeferino podría haber alojado también esa Antropología propugnada por el Sr. Chao, el ministro de Instrucción Pública krausista.

Fray Zeferino probará que el alma, entendida como forma del cuerpo, no se encuentra en ningún lugar en particular del cuerpo, sino que está integrada en cada parte del cuerpo, con una presencia que diríamos metafinita (en terminología de Bueno, ver ‘Las estructuras metafinitas’, en *Revista de Filosofía*, nº 53-54, 1955, pgs. 223-291). El resto de los capítulos dedicados a cuestiones ‘psicológicas’ en los *Estudios* contienen respectivos ataques a la frenología y al vitalismo, la teoría introducida por Stahl, en cuya crítica coincidían tanto escolásticos como materialistas.

Por su propia finalidad, por tanto, los tratados completos sobre Psicología hay que buscarlos no en los *Estudios*, sino en las obras ‘pedagógicas’ de Fray Zeferino, en las que necesariamente se mantiene un equilibrio expositivo entre los contenidos de la Psicología empírica y los de la racional. Como ocurre en las otras partes, la versión española del Tratado de Filosofía no se corresponde necesariamente con la latina. Algunas de estas diferencias no son atribuibles a una evolución del pensamiento del autor, pues se mantienen a lo largo de las ediciones revisadas por el mismo. Por ejemplo, el párrafo introductorio es en la edición española mucho más amplio y preciso, diferenciando claramente las metodologías inherentes a las dos partes de la Psicología, que el correspondiente párrafo en la edición latina, mucho más superficial (y escrito cinco años antes), pero que se mantendrá en las ediciones en latín posteriores.

Sin embargo la diferencia cualitativa más importante entre las dos versiones estriba en dos modificaciones que se refieren a la propia estructuración de las materias (diferencia consciente que se mantiene en las sucesivas ediciones respectivas).

La primera de estas diferencias lo es en cuanto al orden expositivo de los contenidos de la Psicología empírica. Ambos textos, el latino y el español, constan de cuatro capítulos, de los que los dos primeros tratan de las ‘Facultades y operaciones del hombre consideradas en general’ y de las ‘Facultades sensibles’ (en el que ya se producen algunos cambios: al tratar de los sentidos internos, la versión latina dedica apartados a la ‘Estimativa et cogitativa’ y a ‘De memoria et reminiscencia’, que en la española se sustituyen por otros dedicados a la ‘Estimativa y Memoria’ y a la ‘Cogitativa y reminiscencia’). Pero mientras que en la edición para los latínoleyentes, tras esos dos capítulos iniciales se dedica el tercero a las facultades superiores del conocimiento, de la inteligencia, y el cuarto, por último, a las facultades apetitivas o afectivas; en la edición española se trastueca el orden y se tratan primero las facultades apetitivas o afectivas (como capítulo tercero) y después ‘de las facultades superiores de conocimiento, o sea de la inteligencia’ (convirtiendo en capítulo cuarto, lo que en la latina era tercero). ¿Podría ponerse esta permutación del orden en relación con el interés de Fray Zeferino por mantenerse en línea de

las tendencias coetaneas de índole voluntarista frente al orden tradicional que prescribía la prioridad del entendimiento (nihil volitum nisi praecognitum)?.

La segunda de estas diferencias se produce en la Psicología racional. La versión latina tiene cuatro capítulos, el último de los cuales se dedica íntegro a ‘De rationali anima quoad unionem et separationem a corpore’. En la versión española, que sólo cuenta con tres capítulos, el contenido de aquel cuarto capítulo que falta como tal se transforma en un artículo más (‘El Alma racional en el estado de separación’) del capítulo segundo (‘Unión del Alma con el cuerpo’).

Ya en la línea de buscar diferencias entre ediciones, aunque en un plano totalmente diferente y que si algo tiene que ver con la Psicología sería en todo caso con la propia psicología de un Fray Zeferino siempre cuidadoso de mantenerse al día, es interesantísimo advertir el cambio de criterio ortográfico que se ha producido en el autor entre 1876 y 1881 (entre la 2ª y la 3ª edición de la *Filosofía Elemental*), y que produce una ‘modernización’ notable de los textos (aunque en realidad se mantengan las mismas palabras). Donde en 1876 leíamos ‘esperiencia’, ‘esponer’, ‘escluir’, ‘esplicar’, ‘escéptico’, ‘escusar’ o ‘pasage’; en 1881 ya leemos ‘experien- cia’, ‘exponer’, ‘excluir’, ‘explicar’, ‘excéptico’, ‘excusar’ o ‘pasaje’. Sin embargo, la forma ‘sugeto’ se mantiene.

Hay otra diferencia curiosa entre la edición en latín y la española del *manual* de Fray Zeferino, en la amplia relación histórica que hace de las opiniones de los principales filósofos acerca del entendimiento humano (en el artículo sobre la inteligencia o entendimiento en general). En las primeras versiones de la *Filosofía elemental*, este elenco de opiniones estaba compuesto por las de: A) Pitágoras, B) Platón, C) Aristóteles, D) Plotino, E) Arabes y escolásticos, F) Spinoza, G) Leibnitz, H) Malebranche, I) Cousin, J) Gratry, K) Ubaghs, L) Kant, M) Hegel, N) Jacobi y Lichtenfels, Ñ) Gioberti y O) Rosmini; que a partir de la 3ª edición (1881) tuvo como añadido ‘de actualidad’ a P) Stuart Mill y Herbert Spencer. Pues bien, en la *Philosophia elementaria* la relación es similar, excepto que faltan las opiniones de Pitágoras y las de Arabes y Escolásticos (como mínimas variantes los apartados correspondientes a Plotino y Cousin tienen un título más

amplio: 'Plotinus et neoplatonici' y 'Cousin cum novo eclecticismo'; y también a partir de la edición de 1881 se añaden las opiniones de 'Stuart Mill atque Herbert Spencer'). ¿Por qué en la versión destinada a los lectores 'de iglesia' se prescinde de las noticias que se brindan a los 'civiles' sobre Pitágoras, los Arabes y los Escolásticos?.

Acabamos de decir que a partir de la edición de 1881 de la *Filosofía elemental* (la edición anterior, la segunda, recordemos que era de 1876) -y también en la versión latina- se incorporan al texto de Fray Zeferino las doctrinas de Spencer y de Stuart Mill. Fray Zeferino no fué un adelantado en nuestro país en la recepción de las obras de esos autores (recordemos que incluso John Stuart Mill ya había muerto en 1874 y que los *Principles of Psychology* de Herbert Spencer son de 1855), pero tampoco se demoró en dar cuenta de sus doctrinas, situándose en línea con el proceso de recepción de la filosofía positivista que tuvo lugar en España a la par que en los otros países de la Europa no anglófona (en 1876 la *Revista Contemporanea* realiza las primeras traducciones de Spencer y en 1879 -antes que en Italia y poco después que en Francia y Alemania- publica la 'Biblioteca de Filósofos Modernos' la traducción de los *Primeros Principios*).

También en las ediciones de 1881 (tanto en la española como en la latina) añade Fray Zeferino un artículo tercero al capítulo dedicado al origen del alma racional, titulado 'El materialismo' y 'De materialismo' respectivamente (con el que además, se cierra el tratado de Psicología). Este añadido contiene las refutaciones de la *fase psicológica* del materialismo (pues su crítica también es incorporada en la Teodicea y la Moral), y los autores que cita el dominico son Büchner, Cabanís y Vogt. En esencia se corresponden, en este caso, ambos textos latino y español. Seguramente a causa de estas incorporaciones referidas al materialismo en Psicología, se vió impelido Fray Zeferino a modificar y reescribir, en ambas ediciones de 1881, buena parte de este capítulo dedicado al origen del alma racional (única modificación sustancial del texto, salvo los añadidos, que detectamos en esta parte de la Psicología), introduciendo referencias históricas que en las ediciones anteriores no había considerado necesario recordar: reduciendo los comentarios sobre las arcaicas polémicas a

propósito del traducianismo y del creacionismo, introduciendo referencias a Melchor Cano y a San Gerónimo, a Rosmini, Leibniz o Froschammer.

Por supuesto, debemos referirnos al propio nombre de ‘Psicología’ con el cual Fray Zeferino designa este conjunto de doctrinas. Como es bien sabido el término ‘psicología’ no tiene tradición escolástica, pues no fué ideado más que hace cuatrocientos años (aparece como título de un libro de Rodolfo Goclenius (1547-1628), publicado en Marburgo en 1590, *Psychologia hoc est de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes et disputationes, quorundam Theologorum Philosophorum nostrae aetatis, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit*; aunque parece que ya había utilizado la palabra el también alemán Juan Tomás Freig (1543-1583), en sus *Notae in omnes ciceronis orationes*), siendo a lo largo del siglo XVII incorporado a los *Cursos* escolásticos *De Anima*, y recogido en la clasificación de la metafísica especial de Wolff. En España, hasta el llamado Plan Calomarde de 1824 no aparece el nombre de ‘psicología’ en los planes de estudio, cuando se prescribe la enseñanza de ‘cosmología y psicología’ junto con ‘ética’ en tercer curso (por ejemplo, en la relación anónima de intelectuales de principios de siglo preparada para José Bonaparte al objeto de la posible constitución de un instituto o academia de ciencias y artes, en la que se proponen un cuadro completo de profesores, los que cubrirían las áreas objeto de la Psicología hubieran sido los de ‘Análisis de las sensaciones y de las ideas’ y, en todo caso, los de ‘Educación y conocimiento del hombre’ -Relación publicada por Manuel Danvila, *El poder civil en España*, Madrid 1885, VI, 688-690).

Cuando Fray Zeferino escribe en 1864 sus *Estudios*, en los que dedica prácticamente uno de los tres tomos de que consta la obra a cuestiones psicológicas, ya se había publicado el *Curso de Psicología y Lógica* de Monlau (Madrid, 1849), el *Curso elemental de Psicología* de Ortí y Lara (Granada, 1853) o el *Doctrinal de Psicología, Lógica y Ética* de Sanz del Río (Madrid, 1863). De cualquier modo, las fechas de las primeras ediciones de las ediciones latina y española de los *Cursos* de Fray Zeferino, que coinciden con años que conocen profundos cambios políticos (y por tanto de política educativa también), 1868 y 1873, serán también inicio de una verdadera profusión de manuales de distinto signo de los que son pioneros

los debidos al dominico asturiano. Recordemos algunas de estas obras posteriores que se ocupan (por motivaciones idénticas a las de Fray Zeferino) de la Psicología: 1871, Beato, *Elementos de Psicología, Lógica y Ética*; 1874, Giner de los Ríos, *Lecciones sumarias de Psicología*; 1880, Asensi, *Lecciones de Psicología, Lógica y Filosofía Moral*; 1880, González Serrano, *Manual de Psicología, Lógica y Ética*; 1883, Mendive, *Elementos de Psicología*; 1884, Burrieza, *Manual de Psicología elemental*; 1885, Del Amo, *Elementos de Psicología, Lógica y Ética*; 1886, Eleizalde, *Elementos de Psicología*; 1889, Polo y Peyrolon, *Psicología elemental*; &c.

Sin embargo es interesante volver a subrayar que Fray Zeferino restringe el campo de la Psicología a la psicología humana, pues aún cuando la parte sensible es también común a los animales, sin embargo, de hecho, expone aquí estas facultades en tanto que se dan en el hombre, con lo que no tiene dificultad, en respuesta a la demanda de una ‘antropología’, de identificarla con esta ‘psicología’ restringida, como ya hemos dejado dicho.

En cualquier caso tenemos también que subrayar que esta Psicología humana -por oposición a Psicología animal- que Fray Zeferino desarrolla, no toma el rumbo ‘espiritualista’ de la psicología introspectiva, puesto que incorpora contenidos tradicionalmente tratados por la medicina, en un contexto más próximo a la antropología más reciente (p.e. en el sentido de Buffon o Blumenbach). Así son especialmente significativos los párrafos que dedica a la tipología de los temperamentos humanos, siguiendo la tradicional distinción tetrapartita (temperamento flemático o linfático, melancólico, sanguíneo y colérico o bilioso) de los hipocráticos (renovada en España por Huarte de San Juan), y que Fray Zeferino presenta con un vigor pintoresco, esquivando o evitando los fundamentos, excesivamente arcaicos, de la teoría (humor melancólico, agua, tierra, bilis negra, atrabilis) y sugiriendo una fundamentación pseudofisiológica que tiene un aire más reciente, pero que no deja de ser igualmente pintoresca (la bilis ahora se convierte en el sistema nervioso, y el sanguíneo en el sistema arterial y pulmonar, la flema es resultado del predominio del sistema linfático y los melancólicos lo son por pre-

dominar en ellos sobre los demás el sistema venoso y del hígado) -las caracterizaciones de cada temperamento las hace Fray Zeferino distinguiendo entre los respectivos caracteres físicos y morales-.

Concede tanto en la teoría de los temperamentos a la influencia de las características somáticas en las tendencias conductuales (aún teniendo cuidado de separar esta tendencia de su realización en actos libres) que, leyendo a Fray Zeferino, sin tener en cuenta sus cautelas preliminares, podríamos recibir la impresión de que estamos leyendo a un materialista, a un médico materialista. Es cierto que compensa esta tendencia señalando unos límites que frenan el determinismo al que le empuja esta doctrina de los temperamentos, un límite ab extrínseco basado en la tesis de la libertad última de los actos. Libertad que, de cualquier modo, es puesta por Fray Zeferino en relación con la Religión, sin distinguir entre religión natural y religión positiva. Y en tanto que religión positiva cubre instancias suprasubjetivas no psicológicas, sino, diríamos hoy, sociales o culturales, de hecho, lo que Fray Zeferino está sosteniendo viene a coincidir con la doctrina skinneriana del moldeamiento de la propia base somática de la conducta por determinaciones culturales y sociales. De hecho Fray Zeferino, tras recordar que 'haciendo uso de los medios que la Religión suministra' podemos formar hábitos que lleguen a cohibir o modificar nuestro temperamento, reconoce que «el temperamento puede modificarse y hasta transformarse completamente bajo la influencia de la educación, estado, profesión, alimentos, climas, edad y otras causas análogas» (FE,1,270).

La exposición que hace Fray Zeferino de los temperamentos nos parece también muy instructiva en cuanto al propio método general, filosófico, de Fray Zeferino. Un método que es, hasta cierto punto, dialéctico, pues no deja de causar cierta sorpresa el contraste que se produce entre el vigor pintoresco con el que, decíamos, traza los rasgos de cada uno de los cuatro temperamentos, casi modelos posibles y puros de existencia, y la neutralización que hace posteriormente de sus descripciones negándoles esa existencia real al subrayar que todos los temperamentos están mezclados y que no se dan en estado de pureza. («Lo que se acaba de consignar acerca de los caracteres de los cuatro temperamentos, sólo tiene aplicación completa con respecto a aquellos individuos en los cuales predomina de una manera muy notable y casi absoluta alguno de ellos, lo cual se verifica

rarísima vez; pues lo ordinario es que se hallen combinados, y por decirlo así, mezclados de tal manera, que ninguno predomine en grado notable, siendo difícil alguna vez hasta señalar el predominio de alguno», FE,1,270). Por vía de ejemplo, leamos la nítida descripción que hace Fray Zeferino de uno de los cuatro modelos temperamentales de referencia, el colérico:

«D) El temperamento bilioso o colérico resulta del predominio de la bilis y del desarrollo del sistema nervioso: razón por la cual algunos le dan el nombre de *nervioso-bilioso*.

a) *Caractéres físicos*: el cuerpo de los individuos en quienes predomina este temperamento, no es alto, ni grueso, sino antes bien pequeño, delgado y enjuto, pero acompañado de un desarrollo relativamente notable por parte del sistema muscular y de las venas que se presentan abultadas. El color suele ser de un pálido oscuro y verdoso: los cabellos negros, y los ojos vivos y penetrantes. Los movimientos son rápidos y continuos, y sus miembros se hallan sujetos a una especie de inquietud, y algunas veces a movimientos repentinos y convulsivos.

b) *Caractéres morales*: dotados de exquisita sensibilidad y de profundo o penetrante ingenio, los biliosos suelen distinguirse por la profundidad y extensión de sus conocimientos, principalmente en las ciencias abstractas y metafísicas. Tienen aptitud para las especulaciones elevadas y difíciles, y son tenaces y obstinados en sus propósitos y determinaciones, las cuales van acompañadas de una firmeza de carácter que puede degenerar en pertinacia y obstinación. Propenden a las cosas altas y difíciles, a la excelencia y dominio sobre los demás, a la fama, al lujo, las distinciones, los honores. La soberbia, el orgullo y la ambición, son las pasiones y vicios a que propenden naturalmente los individuos sujetos a este temperamento» (FE,1,269).

Recientemente los profesores E. Pérez Delgado, M.V. Mestre y Helio Carpintero han publicado un breve estudio sobre *El concepto de Psicología en Zeferino González* (Madrid, 1984. 32 pgs.), en el que presentan a Fray Zeferino «combatiendo simultáneamente en tres frentes: contra la psicología cartesiana meramente deductiva, contra el empirismo psicológico inglés que excluiría cualquier utilización del método ontológico y también

contra la interpretación que hace Jourdain de la psicología tomista en su libro *La Philosophie de Saint Thomas* (1858) minusvalorando, a juicio de González, el componente empírico de la psicología de Tomás de Aquino (*Estudios...*, 219, 473, 478)» (pg. 12). Es curioso advertir cómo los presupuestos mentalistas en los que parecen estar situados los autores del mencionado estudio provocan una explicación, al interpretar a Fray Zeferino, que le es totalmente ajena: comentando el requisito de ‘observación exacta’ que exigía Fray Zeferino a la psicología como ciencia, escriben: «Que no se pase desapercibido, sin embargo, que se trata de la observación exacta de los fenómenos internos, o si se quiere, de los fenómenos presentes en la conciencia. Zeferino González nos ofrece, pues, una psicología de los fenómenos mentales, o más exactamente, los fenómenos mentales son una parte del objeto de estudio de la ciencia psicológica» (pg. 11).

Ideología

Ideología

El Tratado de Ideología escrito por Fray Zeferino para su manual de filosofía (tanto en las versiones latina como española) siendo muy breve, poco más de treinta páginas, está concebido, sin embargo, como un tratado completo y cerrado. No ocurría esto con las cuestiones más puntuales relacionadas con la *Ideología* que aborda a lo largo de los veinticuatro capítulos y más de trescientas páginas que le dedica en los *Estudios* de 1864. El lugar importantísimo (a juzgar por este espacio que le dedica) que ocupa la Ideología en los *Estudios* (Tomo tercero, Libro quinto, pgs. 3 a 325) es una novedad con respecto al nombre y al rango que se daban a estas cuestiones en los cursos escolásticos clásicos.

La estructura del Tratado de Ideología contenido en los manuales de Fray Zeferino, en efecto, se articula en tres capítulos. Uno inicial en el que se trata de la naturaleza y existencia de las ideas, el segundo, donde se exponen los sistemas principales acerca del origen de las ideas y el tercero en el que ofrece una teoría general sobre el origen de las ideas, con la propia exposición de Fray Zeferino sobre el origen de éstas. Esta estructura sistemática se desdibuja en los capítulos de los *Estudios*, donde tratándose esas mismas cuestiones (con notable mayor amplitud), no se llega a ofrecer explícitamente su doctrina sistemática más profunda, y que será necesario reconstruir (lo que intentaremos, por nuestra parte, más adelante, a propósito de la teoría del entendimiento agente).

Los textos de las versiones española y latina del tratado de Ideología son prácticamente equivalentes, y no fueron modificados sustancialmente en las respectivas sucesivas ediciones. La diferencia más notable, mínima, entre las dos versiones, consiste en tres referencias a otros tantos autores en la versión latina que no aparecen en la española: Volney, Giordano Bruno y Ubaghs. Sin atrevernos a buscar explicaciones para esta observación, digamos que, evidentemente, Fray Zeferino mantenía clara, en sus dos versiones, la diferencia de contextos y referencias de sus diferentes públicos: los que le iban a leer en latín y los que lo harían en español, a los cuales, quizá, no era ni conveniente mencionarles los nombres peligrosos de Volney o Bruno, consciente de que, aunque para atacar sus doctrinas, mencionarlas era hacerles, de cualquier modo, cierta propaganda. Otra diferencia menor consiste en una alteración en el orden de exposición de tres teorías ideológicas especiales que hace el dominico asturiano: en la *Philosophia elementaria* trata en primer lugar de los partidarios de la ‘representación sensible’ (Balmes, Cuevas) y después de Kant y Cousin; en la *Filosofía elemental* trata primero de Kant y de Cousin y en último lugar de Balmes y Cuevas (lo que permite abundar en el cuidado que tenía Fray Zeferino en ajustar los textos a sus públicos correspondientes).

El tratado que Fray Zeferino llama *Ideología* ofrece una ocasión excepcional para determinar el modo de proceder de nuestro filósofo y su forma de utilizar el tomismo tradicional, base sobre la que asienta su pensamiento, para analizar y sistematizar los problemas coetaneos en una doctrina muy original e independiente, que pretende ser exhaustiva, y que busca también entender los fundamentos, incluso, de las escuelas más impugnadas (Malebranche, Locke, &c.). «Ideología», como es sabido, es un término que introdujo Destutt de Tracy, y cuyos antecedentes y trayectoria (sobre todo a través de la llamada «Sociología del Conocimiento o Sociología del Saber» -en el contexto de las obras de Max Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (1924) y *Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens* (1926), traducida al español por José Gaos, *Sociología del saber*, Revista de Occidente 1935; o de Karl Mannheim, *Ideología y Utopía* (1929-1936), ediciones en español en México, FCE 1941 y Madrid, Aguilar 1958, de la edición inglesa de 1936) han dado lugar a una copiosísima bibliografía, en cuyo conjunto la obra de H. Barth, (*Wahrheit und Ideologie*, Zurich, Manesse 1945, 2ª ed.

1961; trad. esp. de la 1ª ed. en México, FCE 1951) sigue ocupando un papel central. Sin embargo, no hemos encontrado, en la bibliografía consultada, una distinción bien establecida -o, si se prefiere, una clasificación de las diferentes acepciones del término «ideología»- entre dos sentidos del término que son precisamente los que a nosotros nos interesan, los sentidos que llamaremos respectivamente *gnoseológico* y *epistemológico* (utilizando estos términos en las acepciones que alcanzan en la *teoría del cierre categorial*, que reserva «gnoseológico» para la Teoría de la Ciencia y asigna el adjetivo «epistemológico» a los temas propios de la Teoría del Conocimiento, en el contexto, por ejemplo, de la «Epistemología genética» de J. Piaget. -Vd., Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, s.v. *Cierre categorial*; Quintanilla, *Diccionario de filosofía contemporánea*, s.v. *Cierre categorial*).

El sentido *gnoseológico* -es decir, el que tiene que ver con la teoría lógico material de la ciencia- es precisamente el sentido o perspectiva originaria desde la cual Destutt de Tracy acuñó el término «Ideología», y esta es una constatación que tiene para nosotros la mayor importancia. Nos permitimos subrayar, en efecto, que Destutt de Tracy ya en la *Mémoire sur la faculté de penser*, de 1796, como, sobre todo, en los *Eléments d’Ideologie*, Première Partie, *Idéologie proprement dite* (Paris, chez Courcier, an XIII [1804]), utiliza el término «ideología» precisamente como nombre de una nueva ciencia, la «Science des idées», ciencia que comprendería la Ideología «propiamente dicha», en sentido específico, la *Gramática general* y la *Lógica*. Por lo demás, las ideas de que se ocupa esta Ideología eran entendidas en el sentido *empirista* o *sensualista* de Locke o de Condillac, sentido recortado por su oposición a las doctrinas que eran defendidas por los partidarios de las *ideas innatas* (aunque, nos permitimos advertir que las ideas de las que se ocupa la Ideología no son, en el contexto de Destutt de Tracy, «ideológicas»).

En cuanto al sentido que llamamos «epistemológico» del término «Ideología» -aquel en el que las *ideas* ya serán *ideológicas*- se habría formado más tarde, en un proceso muy complejo, pero en el que creemos es posible distinguir claramente dos hitos decisivos (decimos dos hitos más bien que dos periodos).

a) El primero, muy conocido, representado por Napoleón Bonaparte, que había sido miembro del *Institut National*, pero que una vez Consul, y ante el sesgo político que tomaba el grupo de Destutt, clausuró la sección de «Sciences morales et politiques», separando la *Gramática general* y la *Ideología* en los planes de estudios de la instrucción pública; pero sobre todo inició una campaña de desprestigio de los cultivadores de la Ideología, es decir, de los *ideólogos*, tachándolos de fanáticos y metafísicos: «C'est à l'Ideologie, a cette ténébreuse métaphysique, qui en recherchant avec subtilité les causes premières, veut sur ses bases fonder la législation des peuples» (apud art. *Ideologie*, de U. Dierse, en *Historische Wörterbuch der Philosophie*, de Ritter/Gründer, Basel-Stuttgart, 1976). A la luz de nuestra distinción entre gnoseología y epistemología, la modificación de Napoleón podría verse como la reducción global de una pretendida ciencia (vinculada por tanto intencionalmente con verdades universales) a la condición de un conjunto de opiniones particulares (las opiniones de los mismos ideólogos que, por serlo, debieran considerarse como tales opiniones particulares) considerados despectivamente como «oscurantistas» («tenebrosos»), con lo que el nombre «Ideología», de ser el nombre de una presunta ciencia que trataba con verdades universales, pasaba a ser el nombre de una serie de opiniones que tenían que ver con el error y con la falsedad particulares, es decir, con los *idola* de Bacon (sobre todo, habría que decir, con los ídolos particulares, los *idola specus*, los *idola theatri* y los *idola fori*, y sólo por extensión con los ídolos universales, es decir, con los *idola tribus*) y con los *prejuicios* de la Ilustración francesa (vd. el artículo *Préjugè* de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert, escrito por De Jancourt).

b) El segundo hito, menos conocido, estaría representado por Carlos Marx, y no ya por el Marx de *La Ideología alemana* (que fué precisamente el Marx más influyente en cuanto al desarrollo del sentido «epistemológico» del término Ideología iniciado por Napoleón, hasta llegar a designar las «formaciones superestructurales de la falsa conciencia» determinadas por las condiciones económicas y sociales de un grupo o clase particular), sino el Marx joven, el Marx del Curso 1840-41, autor de una memoria doctoral *Sobre las diferencias*

entre la *Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y de Epicuro*. Pues aquí es donde Marx utiliza la palabra Ideología (en un sentido epistemológico, similar al napoleónico), para traducir un pasaje de la *Carta a Pitocles* de Epicuro incluida en el *Libro X* de Diógenes Laercio (que Marx conoció a través de la edición de Gassendi) -sobre este punto ver E.G. Schmidt, «Kannte Epikur den Ideologie-Begriff?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 18, 1970-. En la *Carta a Pitocles* (Laercio, X,87), aparece en efecto el término *idiologia*, junto con el término *doxa*, en un contexto que Santiago González Escudero, en su tesis doctoral sobre *Epicuro y Marx* (Universidad de Oviedo, 1986, tomo 1, pg. 208) traduce así: «... nuestra vida no saca utilidad *de conversaciones particulares* [idiologías] y opiniones vacías...». José Ortiz y Sanz traducía en 1792: «Pues nuestra vida no ha menester *razones privadas o propias* [idiologías], ni menos gloria vana, sino pasarlo tranquilamente». Con todo, González Escudero no relaciona, en su traducción o en sus comentarios a la Carta a Pitocles (tomo 1, pg. 208; tomo 2, pg. 1070), la *idiologia* de Epicuro-Laercio con la traducción, realmente sorprendente, que el joven Marx hizo en el Capítulo V de su tesis doctoral de esta *idiologia* por «ideología» -así como la *doxa* por «hipótesis»: he aquí la traducción de Marx: «Nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben Not» (MEW, Diets 1968, I, 300). El texto de Epicuro-Laercio queda pues interpretado por Marx de este modo: «nuestra vida no tiene necesidad de ideología ni de hipótesis vacías...». Es decir, Marx utiliza, a sabiendas, jugando con los términos o acaso de un modo no plenamente deliberado (insiste en este punto Marcelino Rodríguez Molinero, «Génesis, prehistoria y mutaciones del concepto de ideología», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 17, 1977, pgs. 103-131), el término «ideología» (de Idea, que envolvía en la tradición escolástica, la connotación de universalidad, condición de la verdad, como expone ampliamente Fray Zeferino) para traducir el término *idiologia* (de *idion*, propio o particular), que envuelve, por tanto, la connotación de conversación o razón particular, que nos pone tradicionalmente más bien en el contexto del error, de la falsedad -puesto que habría que esperar al *Discurso de Estrasburgo* de Windelband en 1898, para que los conocimientos *idiográficos* comenzasen a ser considerados como científicos (al lado de los *nomotéticos*). Y con ello Marx acuña una acepción de *ideología*, la que prevalecerá más tarde, que, en cuanto lleva incorporada la *idiologia* de Epicuro, soportará el sentido epistemológico de «formación intelectual o

lingüística propia de algún grupo particular, privado», por tanto, determinada por intereses particulares, no universales, intereses propios de una parte de la sociedad, es decir, de su «falsa conciencia».

Ahora bien, a pesar de las apariencias (que consisten aquí en el tratamiento con terminología «psicológica» tradicional -«Origen de las ideas», «Actividad del entendimiento», es decir, en el tratamiento con ausencia de terminología específica) no nos satisface la consideración de la Ideología de Fray Zeferino como un mero «complemento» de la Psicología, algo así como la ampliación de un detalle del programa de la Psicología, a saber, el «detalle» de las Ideas. Desde luego, el propio Fray Zeferino no vió con claridad el alcance de lo que significaba el nuevo rótulo, «Ideología», que había elegido, con sentido obviamente gnoseológico, para designar a un conjunto de cuestiones que creía pertenecían a la Psicología (el sentido que se buscaba, sin duda, desde que en 1836, el Plan de estudios del Ministro Duque de Rivas, incluía entre las materias que componían la instrucción pública secundaria elemental los ‘Elementos de Ideología’, junto a los de Religión, Moral y Política). Por ello, y dada la carencia casi total de indicaciones suyas explícitas al respecto (que se limitan prácticamente a unas líneas de presentación del libro tercero de la *Filosofía Elemental*, en las que define la Ideología como «aquella parte de la Filosofía [acepción gnoseológica, por tanto] que trata de la existencia, naturaleza y origen de las Ideas, consideradas en general») no nos queda otro camino que analizar el contenido de las cuestiones contenidas en el nuevo rótulo. Sólo de un análisis semejante, podremos obtener elementos de juicio suficientes para medir el alcance, dentro de su propio sistema, de la decisión de rotular con un nombre relativamente nuevo (Ideología) un conjunto de cuestiones que parecían muy próximas a las cuestiones propias de la Psicología, aunque fuera de la Psicología entendida como Metafísica especial. Anticipando los resultados de nuestro análisis diremos:

1) Que, sin duda, Fray Zeferino ha utilizado un nombre nuevo, exótico en la tradición escolástica, para denominar a un conjunto de cuestiones que venían siendo tratadas en la Psicología como Metafísica Especial (y antes aún en el *De Anima* de Aristóteles, aunque, en realidad, el lugar de

Aristóteles en donde encontramos lo fundamental se encuentra en el último capítulo de los *Segundos Analíticos*), pero que ya había sido utilizado por Balmes en España y también por algún que otro tratadista de tradición escolástica, en particular por G.C. Ubaghs, *Essai d'ideologie ontologique* (Lovaina, 1860). La decisión de «desglosar» del tratado de Psicología (en principio entendida como Metafísica especial) las cuestiones de Ideología, le fué inspirada probablemente a Fray Zeferino por Balmes, quién tampoco se detiene a analizar los problemas gnoseológicos que la nueva disciplina, en sí misma y en sus relaciones con la Psicología y sobre todo con la Metafísica General, pudieran plantear (de hecho, es Fray Zeferino, más que Balmes, quién da un tratamiento a las «cuestiones ideológicas» que las aproxima más hacia la Metafísica General que hacia la Metafísica Especial). Por ello hay que acudir al análisis comparativo de los contenidos respectivos, y esta comparación arroja como primer resultado el siguiente: que aún cuando en la Ideología de Balmes y en la de Fray Zeferino hay sin duda un núcleo de cuestiones comunes -en torno al *origen* de las ideas-, sin embargo, la Ideología de Balmes, siguiendo más de cerca el modelo de Destutt de Tracy y, a su vez, el del *Ensayo* de Locke, tiende a tratamientos particularizados (origen de la Idea de Sustancia, origen de la Idea de Número, de Tiempo...), es decir, a lo que podríamos llamar «ideología especial o epistemología genética especial», mientras que Fray Zeferino -como el mismo lo dice en su acaso única «reflexión gnoseológica» sobre el asunto: «Parte de la Filosofía que trata de la existencia, naturaleza y origen de las Ideas *consideradas en general*», subrayado nuestro- consideraría la Ideología como «Ideología general», es decir, como estudio de las Ideas consideradas en general, o, para decirlo en términos de Piaget, como «epistemología genética generalizada».

2) Que el contenido efectivo de esta «consideración en general» de las Ideas es muy preciso, en el caso de Fray Zeferino; es decir, que no se trata de asignar a la Ideología general un contenido disperso, vago, tentativo, o meramente expositivo de opiniones diversas, sino que se trata de algo muy concreto que gira en torno a la teoría del *entendimiento agente*; no sólo a la exposición de esta doctrina, exposición que, como trataremos de demostrar, alcanza internamente el horizonte de la metafísica general, desbordando por tanto los límites de la Psicología como

metafísica especial, sino también a la crítica de otras doctrinas ideogenéticas, pero desde la perspectiva de la teoría del entendimiento agente así entendida (pues, en realidad, prácticamente la totalidad de las trescientas páginas que en los *Estudios* se contienen bajo el rótulo «Ideología» se ocupan del entendimiento agente: parece así indispensable analizar el verdadero sentido que en el sistema de Fray Zeferino tiene esta doctrina).

3) La doctrina del entendimiento agente, por tanto, no puede considerarse como una mera doctrina psicológica. Como intentaremos demostrar más adelante, la doctrina del entendimiento agente, tal como la trata Fray Zeferino, es una teoría que tiene que ver fundamentalmente con la *validez* de las ideas, por tanto con la *verdad* o la *falsedad*, y no solo con el *origen* en el sentido psicológico; tiene que ver también, sin duda, con la naturaleza de las ideas, en el sentido lógico que puede alcanzar esa expresión (*naturaleza* como característica de las ideas), pero refiriéndose precisamente a su universalidad, según la tradición aristotélica inaugurada por el capítulo final de los *Segundos Analíticos* antes citados. La «naturaleza» contenida en la definición de Ideología dada por Fray Zeferino tiene que ver pues precisamente con la validez o la verdad, en tanto que la *universalidad*, en la teoría de entendimiento agente, está introducida, como procuraremos demostrar, en función de esa verdad. Según esto, la doctrina del entendimiento agente, tal como la trata Fray Zeferino, es, antes que una doctrina subordinada al tratado de Psicología o Metafísica especial, una doctrina subordinada a la Metafísica General, puesto que constituye una «doctrina de la realidad», del ser verdadero.

4) En el sistema tomista tradicional, las cuestiones incluidas por Fray Zeferino bajo el rótulo Ideología no constituían una «parte de la Filosofía» (al lado de la Lógica, o de la Psicología); eran cuestiones tratadas en la Metafísica general, a propósito, por ejemplo, del trascendental *verdad*, en tanto se convierte con el *ente*.

5) La Ideología, como disciplina, se constituye, como hemos visto, en una perspectiva distinta a la de la tradición escolástica. La Ideología sería un proyecto desplegado en la perspectiva de la Filosofía crítica o trascendental (en el sentido kantiano de esta expresión, cuyos precedentes son el *Ensayo* de Locke o la teoría de los *idola* de Bacon), como propedeútica.

Sin embargo, la Ideología propuesta por Destutt de Tracy habría estado afectada ella misma de ambigüedad gnoseológica. El propio Destutt de Tracy llegó a considerarla como una parte de la Zoología, sobre todo, la parte de la Zoología que se ocupa del hombre (un reduccionismo en la línea del reduccionismo psicológico, pero más radical), afirmando que «el más elocuente intérprete de la naturaleza», Buffon, «aurait-il-cru n'avoir pas achevé son l'histoire de l'homme, s'il n'avait pas au moins essayé de decrire sa faculté de penser» (*Elements d'Ideologie*, 2ª ed., *ed.cit.*, pág. XIII). Asimismo, Destutt de Tracy puso a la *Ideología* al lado de la *Lógica* y de la *Gramática General* -incluso llegó a considerar que las tres disciplinas eran en rigor una sola («la nueva ciencia se puede llamar Ideología si se atiende al sujeto, *Gramática* si se atiende al medio y *Lógica* si únicamente se tiene en cuenta el fin» (*op.cit.*, pgs. 4-5). Sin embargo, ya el proyecto inicial de Destutt de Tracy nos impediría clasificar a su Ideología como Psicología o Zoología, puesto que su objeto de estudio no es meramente la descripción de unas ideas (que están dentro del cráneo, como puedan estarlo los sesos), de su origen y modo de formación, puesto que su estudio habría de ir orientado a conseguir «que se impida la formación de opiniones falsas». Esto es lo que, a nuestro juicio, ha de interpretarse como la introducción de la perspectiva de la *validez* (no sólo del origen) que nos permite poner a la «ciencia» de la Ideología más al lado de lo que hoy llamamos Epistemología o Teoría del Conocimiento (la *Erkenntnistheorie*, nombre acuñado por Reinhold en 1832) que al lado de la Psicología (de la Zoología), de la Gramática o de la Lógica tradicionales.

6) Que si bien el rótulo *Ideología*, como nombre gnoseológico (nombre de una ciencia o disciplina, o de un proyecto de ciencia o disciplina), tal como lo usaron Balmes o Fray Zeferino, no está hoy ya en circulación, desplazado como ha sido por la acepción crítica, procedente sobre todo de Marx, sin embargo, la utilización de este rótulo por parte de Balmes y de Fray Zeferino demuestra, a nuestro parecer, que ellos habían captado el problema gnoseológico que a la filosofía tradicional planteaba la nueva filosofía trascendental, de inspiración kantiana (pero en cuanto recuperaba a la tradición crítica del empirismo inglés). Sólo que, en lugar de intentar encontrar un «hue-

co», en el sistema, a las cuestiones epistemológicas, optaron simplemente por acumular el nuevo rótulo («Ideología») al sistema, sin tener una conciencia muy clara de lo que ello significaba (¿complemento de la Psicología?, ¿una parte de la Lógica?), pero, eso sí, «poniéndose a la moda» (en buena medida impuesta por los Planes de Estudios). Podemos nosotros, al cabo de más de un siglo, ver la situación de otro modo, precisamente porque contamos con la experiencia de los debates internos que en el interior mismo de la filosofía neo-escolástica se suscitaron a partir del momento en que, por un lado, iba tomando «cuerpo académico» la nueva disciplina trascendental (denominada Epistemología, Teoría del Conocimiento, Crítica, Criteriología,...) y, por otro lado, el rótulo gnoseológico «Ideología» iba siendo desplazado como término gnoseológico en beneficio de la acepción marxista. Conviene puntualizar, sin embargo, que el rótulo «Criteriología» suele utilizarse más bien para designar un conjunto de cuestiones «metodológicas», reglas prácticas -al estilo de *El Criterio* de Balmes- que solían adjuntarse a la Lógica: el capítulo tercero de la Lógica de Fray Zeferino se ocupa, como hemos dicho, de «los criterios de verdad» (criterio de evidencia, criterio de conciencia, criterio de autoridad, &c.). Por supuesto, algunas veces, se acompañan cuestiones teóricas relativas a la certeza, &c., como ocurrirá en la *Criteriología* del Cardenal Mercier.

Por lo demás, como es sabido, los neoescolásticos de nuestro siglo han oscilado en sus opiniones al respecto y han mantenido posiciones muy diferentes. Desde las posiciones defendidas por quienes atribuyen a este conjunto de cuestiones el carácter de disciplina filosófica autónoma, naturalmente sin el nombre de Ideología -caso de Noel, *Notes d'Epistémologie*, Lovaina 1925- o considerarlo como una parte de la Lógica, o de la Psicología, hasta entenderlo como una parte de la Metafísica, llamada a veces *Metafísica crítica* (F.X. Maquart: *Elementa philosophiae*, Paris, Blot 1937-38, tres tomos en cuatro volúmenes: III. *Metaphysica*, 1º *Metaphysica* defensiva [o crítica], 2º *Metaphysica* ostensiva) -denominación que pasó al Plan de Estudios de la Facultad de Filosofía de Madrid, en los años cincuenta-, o simplemente Segunda parte de la Metafísica General (es decir, no especial: Teología o Psicología), que es la solución que había adoptado el célebre manual de J. Gretd, O.S.B. pero tomista de la tradición de Juan

de Santo Tomás (*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Friburgo, 1ª ed. 1901-02, 7ª ed. 1936, 2 vols., -ampliamente difundido en España, 13ª ed. Herder, Barcelona 1961): Gredt dividía la *Metafísica general* («que trata sobre el ente inmaterial en general») en dos partes; la primera consagrada al estudio «Del ente en sí mismo considerado», la segunda dedicada a estudiar «El ente en tanto que está en el entendimiento humano», y esta segunda parte pretendía ser el lugar propio de la Teoría del Conocimiento o de la Metafísica crítica.

Contemplada desde la perspectiva del «tomismo del siglo XX», la decisión de Fray Zeferino de «desglosar» un conjunto de cuestiones muy precisas que «parecían» propias de la Psicología, para ponerlas bajo el nombre, ambiguo ya en sí mismo, de Ideología, creemos que debe ser valorada precisamente como una de las más significativas reacciones, con intención asimilativa, que la filosofía escolástica desarrolló ante los planteamientos de la filosofía moderna.

Ahora bien, hemos dicho que aquello que consideramos como característico en la Ideología de Fray Zeferino es el interés que se concede a la doctrina del entendimiento agente, interés tanto más chocante cuanto que esa doctrina tan antigua aparece precisamente (lo que no ocurre en Balmes) como núcleo de una disciplina de rótulo tan reciente. Sin embargo, no sólo en la *Filosofía elemental*, la doctrina del entendimiento agente figura como una pieza interna del sistema; en los *Estudios* (tomo III), en la parte también incluida bajo el rótulo *Ideología*, se le dedican prácticamente, como hemos dicho, las trescientas páginas del Libro Quinto. No llamarían la atención estas circunstancias si nos limitásemos a ver a Fray Zeferino como un mero representante de la Escuela tomista (en el sentido que hemos dado en la Introducción de nuestro trabajo a este asunto); pero cuando lo contemplamos como «filósofo mundano», es decir, como filósofo de su tiempo, no deja de sorprendernos la actitud que el maestro asturiano mantuvo hacia esta doctrina, si tenemos en cuenta, no ya por supuesto la opinión que sobre la misma mantuvieron las diversas corrientes de la filosofía moderna (cartesianos, empiristas, &c.), corrientes que habían asimilado esta doctrina a la condición de un

emblema de los engendros propios del ergotismo medieval, sino también la opinión que sobre ella mantuvieron los representantes de la filosofía cristiana, que pesaron mucho sobre el contorno histórico de Fray Zeferino, como pudieron serlo el Vizconde De Bonald (hijo) en Francia, y Balmes en España. Tanto Bonald como Balmes habían tomado la doctrina del entendimiento agente como ejemplo típico de lo que es un estilo arcaico y medieval de filosofar. «Ningún autor [decía el Vizconde De Bonald en el *Elogio de De Bonald*, su padre] se sirve hoy de esta expresión un poco bárbara [se refiere a «entendimiento agente»] que ha sido desterrada justamente del lenguaje filosófico porque presentaba una idea falsa. Santo Tomás no se servía de ella sino a pesar suyo, y porque la encontraba en Aristóteles, cuya doctrina explicaba; pero la reducía a su justo valor. Demostraba que este *intellectus agens* del filósofo pagano no era más que un absurdo contrario a la fe católica y que esta expresión, en caso de emplearla, no debe entenderse más que de la luz que ilumina a toda criatura inteligente» (EFST,3,72-73). Parece, pues, que De Bonald ve en el entendimiento agente una doctrina superflua (una vez extraído su núcleo aprovechable), un mero nombre inadecuado y aún peligroso, para designar el proceso de iluminación divina de la mente (en una perspectiva cuasi-ontologista, cartesiana-malebranchiana). Inadecuado, porque su contenido de verdad exige otra denominación; peligroso porque al parecer «entendimiento agente» sugiere un mecanismo ideogénico que atribuiría al entendimiento humano unas funciones que son propias de Dios, del Dios iluminador de la Escuela ontologista, que solía reclamar como autoridad en este punto al propio San Agustín. En cuanto a Balmes se diría que su crítica al entendimiento agente no va tan lejos, y que más que una crítica ontológica o metafísica, lo que hace Balmes es una crítica metodológica, una crítica a lo que la doctrina del entendimiento agente tendría de procedimiento de construcción poco filosófico. Decía Balmes en el Libro IV de su *Filosofía Fundamental*, cap. 47: «Esta facultad [que engendra las ideas según los escolásticos] es el entendimiento agente: verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar a las especies sensibles de sus condiciones materiales...» (&49); y añade «esta invención [la del entendimiento agente] más bien que ridícula, debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante» (&50).

Precisamente es esta «descalificación consensuada» entre los filósofos nuevos y los cristianos modernos, descalificación de la que Fray Zeferino está al tanto, la que nos mueve a profundizar en los motivos por los cuales el maestro asturiano puso tanto interés en la doctrina del entendimiento agente. Pues ahora su interés equivale históricamente a una *reivindicación* de la doctrina. Una reivindicación que podía deberse a motivos psicológicos extrínsecos (la lealtad de un dominico con formación tomista a una doctrina venerable), pero que, a nuestro juicio, y sin necesidad de que pongamos en duda las motivaciones citadas, que en cualquier caso no nos interesan directamente, está en todo caso fundada en argumentos objetivos, sistemáticos. Estos son los que nos interesan desde el punto de vista de la Historia de la Filosofía, y estos son los que es preciso analizar. No ya, desde luego, con la intención de evaluar su peso objetivo (lo que no nos concierne como historiadores), pero si para tratar de evaluar el peso relativo que en el sistema global de nuestro autor alcanza la doctrina del entendimiento agente, por así decir, el «juego» que dicha doctrina desempeña en el sistema y que, por ello mismo, se constituye en una excelente vía de penetración en la arquitectura del mismo sistema que analizamos, en la comparación con otros sistemas coetaneos con los cuales contendió y a los cuales estaba, por tanto, dialécticamente vinculado. Por tanto, a la vez, el análisis de la posición relativa de la doctrina del entendimiento agente en el sistema global, puede servirnos también para precisar diferencias estrictas entre sistemas genéricamente similares, como pudiera serlo el «sistema de Balmes» y el «sistema» del maestro asturiano, ambos empeñados, sin embargo, en el objetivo común de una reconstrucción, con inspiración tomista, de la filosofía cristiana. Entre las conclusiones más inesperadas de nuestro análisis subrayaremos ésta: que la distancia de las posiciones de Fray Zeferino respecto de las posiciones del ontologismo, al cual combate (ontologismo en este caso representado por la interpretación del entendimiento agente de De Bonald hijo que hemos citado) es mucho menor que la distancia que, en nuestra opinión, él mantiene de hecho con el espiritualismo cuasi-innatista (con la doctrina de la conciencia inmanente, del sentido íntimo, de la «psicología» tal como era entendida por la Escuela escocesa), representado aquí por Balmes, con quién Fray Zeferino pretendía, sin embargo, estar de acuerdo en cuanto al fondo de la cuestión. Y hasta tal punto que a veces parece como si Fray Zeferino hubiera querido minimizar o reducir la discrepancia con Balmes a un punto de mera

hermeneútica histórica, a una cuestión de interpretación de la propia doctrina del entendimiento agente de Santo Tomás, más que a una discrepancia sobre la doctrina misma («que nuestro filósofo [Balmes] reconoce como *admisible en buena filosofía* la existencia de *una actividad del alma* en orden a las representaciones sensibles. Pues bien: esto equivale a admitir el entendimiento agente de santo Tomás, puesto que para el santo Doctor, el entendimiento agente no es otra cosa en el fondo y en la realidad, mas que una actividad intelectual del alma en orden a las representaciones sensibles», EFST,3,124). A nuestro parecer, la discrepancia con Balmes es «de fondo», mientras que las discrepancias con De Bonald hijo, aunque importantes, son más bien «de detalle», como intentaremos probar con lo que sigue.

El primer dato, que en nuestro análisis, nos parece pertinente subrayar es el siguiente: que tanto Balmes como Fray Zeferino se ocupan de la doctrina del entendimiento agente, bien sea para criticarla, bien sea para defenderla, en el marco de esta nueva disciplina de nombre adoptado, que ellos llaman «Ideología». Este dato nos parece muy significativo si tenemos en cuenta (lo que abunda en las apreciaciones que hemos hecho al principio de este capítulo) que la teoría del entendimiento agente formaba parte, en principio, de la Psicología racional: no sólo porque a la Psicología racional (como Metafísica especial) corresponde el tratamiento del entendimiento como «facultad» del alma humana inmaterial, sino también porque a la Psicología racional le corresponde estudiar la cuestión del *origen* de las ideas (la «ideogenia»), no sólo en general, sino en su detalle, conforme al programa del *Ensayo* de Locke (origen de la idea de Espacio, de Sustancia, de Tiempo, de Dios, &c.). Desde luego, ya la simple inspección de lo que se contiene en el tratado *Ideología* de Balmes nos manifiesta su mayor proximidad al proyecto de Locke o de Destutt: antes que del entendimiento agente Balmes se interesa por el origen de la idea de Sustancia, de Número. En cambio, tanto en la *Filosofía elemental* como en los *Estudios*, Fray Zeferino se ocupa sobre todo de la doctrina del entendimiento agente.

Desde luego, esta ambigüedad en el momento de incluir las cuestiones relativas al *origen* de las Ideas (sea en general, y aquí está la conexión con la teoría del entendimiento agente, sea con referencia a cada idea en particular), ya sea en el tratado de *Psicología*, ya sea en el tratado de *Ideología*, no es casual, ni se debe a una simple incertidumbre de Balmes o de Fray Zeferino (por no citar aquí a tantos otros). Estamos ante una ambigüedad objetiva que tiene que ver, sin duda, con la ambigüedad de las relaciones entre las cuestiones de *origen* (o de «génesis») y las cuestiones de validez (en su caso, de «estructura»). Kant había establecido de un modo tajante la distinción entre estas cuestiones: una cosa es, dice en la *Introducción* a la *Crítica de la Razón Pura*, el origen en el sentido psicológico (que tampoco excluye los posteriormente llamados «contextos de descubrimiento» de Reichembach) y otra cosa es la validez de nuestros conocimientos. Las cuestiones de origen serían más bien psicológicas, mientras que las cuestiones de validez serían cuestiones críticas, epistemológicas, como se dirá mas tarde.

A nosotros nos parece que la *Ideología* de Balmes, como la de Fray Zeferino, representan el punto de vista de la Teoría del Conocimiento y no el punto de vista psicológico, dentro del sistema tomista. Lo que ocurre es que entre la perspectiva psicológica (sobre todo en las cuestiones de origen y por tanto de desarrollo) y la perspectiva epistemológica crítica («ideológica») no existe esta discontinuidad tajante que parecía derivarse de la distinción kantiana entre el origen y la validez. Y la mejor prueba que podemos dar hoy al respecto es la *Epistemología genética* de Jean Piaget, en tanto que esta Epistemología pasa por ser Psicología (concretamente, Psicología evolutiva, análisis de las fases del desenvolvimiento de los conocimientos, de las ideas de espacio, causa, mundo,... desde los 0 años hasta la edad adulta) y es a la vez Crítica (análisis del *incremento* de los conocimientos, por tanto, de su validez objetiva).

El punto central en torno al cual gira la cuestión de las relaciones entre la Psicología y la Ideología de Fray Zeferino es pues el punto de intersección entre la cuestión del origen (subjetivo, al parecer) y la cuestión de la validez (objetiva) de los conocimientos, de las ideas, como se decía. Sin duda, a una misma situación objetiva, puede llegarse a partir de diversos orígenes (al mismo lugar puede desembocarse siguiendo diferentes ru-

tas), y en este sentido cabe desvincular la cuestión de la génesis, del origen, de la cuestión de la validez (de la «justificación» en el sentido de Reichenbach). Pero si es cierto que la cuestión de la validez puede, en cierto modo, desconectarse de la cuestión de un origen dado entre otros alternativos posibles, no menos cierto es que la cuestión del origen sólo cobra pleno sentido en función de la objetividad a la cual se quiere llegar, objetividad (validez) que, a su vez, impone importantes restricciones a la cuestión del origen, porque no es seguro que todos los caminos lleven a Roma. Queremos subrayar por tanto, la circunstancia de que la definición de la objetividad en función de la cual se plantean necesariamente en ideología las cuestiones de origen, implica de un modo u otro compromisos ontológicos, o si se quiere, metafísicos, al menos cuando la cuestión se plantea en términos filosóficos. Piaget, en su voluntad de hacer ciencia positiva antes que filosofía, se ve obligado a tomar un criterio convencional de objetividad -«el estado actual de las ciencias»- que, si deja de ser convencional, es porque se le supone ontológicamente fundado. En el contexto de nuestros análisis históricos vemos muy bien estos problemas a propósito del «argumento ontológico»: una cosa es la cuestión del *origen* de la Idea de Dios, y otra es la cuestión de la validez de esta Idea; pero el problema reside en que según los presupuestos actuantes en la cuestión de la validez, así también se plantea la cuestión del origen, y que, en cambio, partiendo de las cuestiones de origen (en términos sociológicos o psicológicos) no podremos alcanzar criterios de resolución en torno a la cuestión de la validez. Por ello, sólo quien presupone la realidad de Dios (la «validez» de la Idea) podrá plantearse la cuestión de su origen psicológico en la perspectiva del ontologismo de Malebranche, de Muret, de Bonald, de Rosmini -aunque también podrá plantearla en la perspectiva empirista de las vías tomistas; pero quien duda de esas vías, y duda también del ontologismo, y ello sin necesidad de ser ateo, entonces no podrá admitir en la ideogenia el «origen intuitivo» de la Idea de Dios, ni tampoco su origen discursivo (como Balmes, tendrá que inclinarse a alguna suerte de fideísmo o de tradicionalismo). Según lo anterior, tendrá poco sentido entrar en la comparación de las argumentaciones que en torno a la doctrina del entendimiento agente ofrecen Balmes y Fray Zeferino si no tuviésemos en cuenta, precisamente, la defini-

ción de la «objetividad» que en cada uno está presuponiéndose, es decir, su Ontología, por tanto, su sistema. Por ello nos parece bastante obvio decir que si Balmes no aceptó la teoría del entendimiento agente es porque su ontología, su *sistema*, es muy distinta de la Ontología del Cardenal González, de su *sistema*.

Y esta apelación a los sistemas respectivos (en particular, la apelación a la necesidad de explorar las conexiones que quién defiende la tesis del entendimiento agente ha de suponer dadas con su sistema total) es tanto más imprescindible cuanto que si nos mantenemos en el plano cuasi psicológico del origen de las ideas a través del cual tanto Balmes como Fray Zeferino llegan en sus respectivos tratados de Ideología a plantear la cuestión del Entendimiento Agente, sea para rechazar su necesidad, sea para afirmarla, entonces las diferencias entre ambos pensadores se nos borrarían. Pues ambos, Balmes y Fray Zeferino, llegan a la cuestión del entendimiento agente a partir del mismo planteamiento de la cuestión del origen: o teoría de las ideas innatas (innatismo) o teoría sensualista. Es decir, o bien las ideas (al menos las que van a considerarse válidas, las que implican conocimiento verdadero) tienen un origen innato, o bien proceden todas ellas de la experiencia sensible. Más aún, tanto Balmes como Fray Zeferino se expresan como adversarios del innatismo y ambos postulan de un modo u otro el principio aristotélico tomista *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Pero entonces, ¿por qué Balmes rechaza la doctrina del entendimiento agente y por qué Fray Zeferino la defiende como una doctrina absolutamente central en Ideología (en Teoría del Conocimiento), y no como una doctrina «de detalle psicológico», relativa al origen o mecanismo psicológico de la génesis del conocimiento?.

A nuestro entender, para responder a estas preguntas, tenemos que dirigirnos al análisis de las ontologías o sistemas respectivos, tal como se desarrollan, de hecho, más que en sus declaraciones explícitas. He aquí los resultados a que hemos llegado en relación con las diferencias que nos parecen pertinentes al caso:

Balmes plantea el problema del origen de las ideas («de los conocimientos válidos») presuponiendo ya dada para cada idea un género peculiar de realidad ontológica, de objetividad: por ejemplo, la que corresponde

a los números, la que corresponde a la sustancia, la que corresponde al espacio y al tiempo, o al ser. Balmes rechaza el innatismo (los diversos géneros de ideas no son innatos), pero subrayando que, sin embargo, el entendimiento tiene una actividad inmanente, regulada por un principio *a priori* (dice Balmes, recogiendo expresiones kantianas) que es el principio de contradicción («que aunque fuesen distintas las representaciones de los sentidos, seguiría manteniendo sus reglas»). En el cap. 16 del libro IV, Balmes habla del valor de los principios independientemente de la intuición sensible, regresando a una doctrina de la conciencia común a todas las facultades, a un «sentido íntimo» que tiene muchos puntos de contacto, desde luego, con Kant y con la escuela escocesa, pues la «intuición intelectual pura», que defiende «contra Kant» (libro IV, cap. 13), nos parece que en realidad está incorporando el trascendentalismo kantiano, es decir, la definición de la conciencia subjetiva de tal suerte que sea su propia subjetividad aquella que, por sí misma, y en virtud de su «estructura», en cuanto que ella es objetivante, nos pone en presencia de las realidades según el grado de objetividad que a cada una le corresponda. Con esta tesis está ligada la cuestión, ampliamente debatida por Fray Zeferino, contra Balmes, de la distinción entre el *acto intelectual* y su *objeto*. Fray Zeferino, con los tomistas, sostiene una distinción modal entre el acto intelectual y el objeto, mientras que Balmes considera que esta distinción es una mera sutileza escolástica y que el acto no se distingue de su objeto (vd. *Estudios*, tomo 3, pg. 125). ¿Qué es lo que hay en el fondo de esta discusión?. A nuestro juicio, la discusión en torno al trascendentalismo kantiano o, en términos de Husserl, la discusión en torno a la distinción entre *noesis* y *noema* (ver Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina, *La Fenomenología de la Verdad: Husserl*, Oviedo, Pentalfa 1984, 1.4.: ‘Idealidad, identidad y objetividad de las formas lógicas’, pgs. 61-62). Pues un acto intelectual (*noesis*) que no se distingue de su objeto (*noema*), siempre que el objeto no se declare inmanente (en el sentido psicológico-subjetivo) al entendimiento o a la conciencia, será un acto que nos pone de inmediato, en virtud de su estructura objetivante, intencional, en presencia del objeto, según el grado de objetividad requerida. Esta nos parece ser la posición de Balmes, que prefigura así posiciones que un siglo después defendería también, con pretensiones tomistas, el padre Joseph Marechal en *El punto de partida de la metafísica* (Madrid, Gredos 1949, 5 vols.).

La situación sería pues la siguiente: Balmes presupone una ontología según la cual se dan objetivamente diversos grados de realidad, realidades en las cuales no cabe en ningún caso establecer distinciones reales entre la esencia y la existencia (como pretendían los tomistas ortodoxos). También las almas tienen diferentes grados de realidad (comenzando por el alma de los brutos), según una gradación que recuerda a la de las mónadas leibnicianas, y cuyo grado más alto es el del alma espiritual que, es la que, en virtud de su propia naturaleza, puede reponer a su ser a las propias realidades que le afectan, sin necesidad de ir «desprendiendo» a estas realidades las formas inteligibles (como si estas fuesen realmente distintas a las materias). Por ello precisamente le parece superflua la teoría del entendimiento agente. Según Balmes esta teoría procede de la ontología hilemórfica antigua: «dominados los aristotélicos por su idea favorita de explicarlo todo por *materia y forma* (...) consideraban también las facultades del alma como una especie de potencias incapaces de obrar si no se les unía una forma que las pusiese en acto (...)» (libro IV, &48). Y como «las especies sensibles contenidas en la imaginación y verdadero retrato del mundo externo, no eran inteligibles por sí mismas, a causa de andar envueltas, no con la materia propiamente dicha, sino con formas materiales», de ahí la necesidad de un «misterioso transformador», un «mago» que las transforme en inteligibles, y este mago es el entendimiento agente (libro IV, cap. VII, &49). Balmes en lugar de este ente innecesario se acoge a la misma *actividad* del espíritu. Y lo curioso es que Fray Zeferino cree que con esto Balmes está en rigor admitiendo la doctrina del entendimiento agente (sin duda porque está «leyendo» las conclusiones de Balmes desde sus propias coordenadas) y que lo que rechazó Balmes fué simplemente una errónea interpretación histórica:

«el motivo principal que induce al autor de la *Filosofía Fundamental*, a no admitir en su totalidad el entendimiento agente, es el creer que las representaciones intelectuales o ideas no son distintas del acto intelectual. No negaremos la probabilidad de semejante opinión; pero al propio tiempo, nadie nos podrá tampoco negar a nosotros, que la opinión contraria, la que admite algún modo de distinción real entre la idea y el acto del entendimiento considerando a aquella como un modo que sobreviene a este, es tan probable cuando menos, como la que pretende identificar absolutamente estas dos cosas, ya sea que se examine la cuestión en sí misma y por

parte de sus fundamentos científicos, ya sea que se la examine con respecto a los hombres eminentes que han sostenido dicha opinión» (EFST,3,124-125).

Hemos llegado al punto central de la cuestión debatida, tal como la interpretamos. Pues lo que Fray Zeferino cree que es tomismo de Balmes, por la actividad reconocida por éste al entendimiento, no lo es en modo alguno: Balmes, es cierto, acepta esta actividad al modo del trascendentalismo kantiano-escoces (muy cercano al idealismo, dice Fray Zeferino); en cambio la defensa de la actividad del entendimiento que Fray Zeferino desarrolla se encuentra mucho más cerca del ontologismo de Bonald hijo; y esto lo decimos porque, como veremos, tanto los ontologistas, como Fray Zeferino (como Santo Tomás) exigen la acción simultánea de la causa divina, para que el entendimiento pueda pasar de la potencia al acto, es decir, pasar a ser activo (o entendimiento agente), en la función que le corresponde, que es precisamente conocer la verdad. (En cambio, la actividad reconocida por Balmes aparece desconectada de cualquier concurso simultáneo divino).

La diferencia entre la posición de Fray Zeferino con la del ontologismo de De Bonald hijo comienzan a partir de ahora, pero no antes de ahora, como intentaremos demostrar en lo que sigue. En cualquier caso, la «ontología del mundo», la concepción de la realidad mundana, presupuesta en la teoría del entendimiento agente de Fray Zeferino, no era la ontología que hemos atribuido a Balmes, como tampoco tiene por qué coincidir con la ontología de las diferentes escuelas ontologistas, dado que la fase del ontologismo en la que creemos se intersectan Fray Zeferino y De Bonald puede estar determinada por otras premisas que tienen que ver con la Teología natural, concretamente, con la teoría de la causalidad. Pero ateniéndonos a nuestro caso: la Ontología del mundo de Fray Zeferino consiste fundamentalmente en atribuir al Mundo en torno al hombre una naturaleza hilemórfica, en virtud de la cual todo «ente mundano» (incluidos los animales, cuya alma tiene muy poco que ver con el alma humana) es un ser físico, individual, empírico y contingente, capaz de afectar a los sentidos de un hombre cuya forma sustancial es un alma espiritual, irreducible por completo a los demás seres naturales, a la vez que dependiendo enteramente de ellos en el proceso del conocimiento. Y esta dependencia se funda-

menta en motivos eminentemente empíricos, a saber: que no hay ninguna experiencia de hombres que nos manifieste que ellos han podido ejercitar actividades intelectuales si previamente no hubieran recibido las impresiones procedentes de las cosas físicas a través de los sentidos externos. En esto el tomismo coincide con el empirismo, y aún con el sensualismo. Ahora bien, las impresiones producidas en los sentidos por las cosas individuales han de seguir siendo individuales, por tanto, inmanentes a los sentidos, subjetivas y contingentes. Por tanto, con estos materiales subjetivos (ligados como el efecto a la causa a los seres físicos que los han determinado) sería imposible construir un tejido de conocimientos necesarios y objetivos, dado que estos conocimientos sólo pueden ser objetivos y necesarios precisamente cuando trabajan con *conceptos universales*. Los fundamentos de esta tesis genuinamente aristotélica pueden ser diversos, pero conviene agruparlos en dos títulos diferentes: a) motivos experimentales (que son en los que insiste mucho Fray Zeferino) y b) motivos lógicos-gnoseológicos.

a) Los «fundamentos experimentales» giran todos ellos en torno a una cuestión *de hecho*: que no encontramos «pensamientos», es decir, conocimientos intelectuales al nivel en el que aparecen las *verdades* (que es el nivel de la proposición, como expresión del juicio) en cuya composición no entren *universales*: «‘Sócrates fué maestro de Platón’; ‘la luna es un cuerpo opaco’». He aquí afirmaciones singulares lógicamente y que sin embargo contienen indudablemente por parte del predicado ideas o conceptos universales» (EFST,3,99). De hecho no encontramos pues en el lenguaje proposiciones con sujeto y predicado singulares a la vez. Insistimos en la circunstancia de que Fray Zeferino no presenta esta tesis de la universalidad característica de los conceptos del entendimiento como una tesis derivada, por ejemplo, de la doctrina «psicológica» de la espiritualidad del entendimiento que conduce a la necesidad de la eliminación o abstracción de la materia individual (con el resultado colateral de la universalidad propia de la forma abstraída, al prescindir de la materia individuante). La presenta como una tesis de hecho, casi como un resultado de la experiencia lingüística apoyada en una teoría lógica de la proposición: «Y no se crea que se trata aquí de raciocinios abstrusos o de cavilaciones metafísicas; trátase al contrario de pruebas y reflexiones fundadas en su mayor parte

sobre la observación rigurosa de los fenómenos que se nos revelan en la conciencia» (EFST,3,90). Es indudable que Fray Zeferino nos demuestra aquí un gran recelo hacia la fundamentación de la universalidad de los conceptos a partir de las ideas metafísicas relacionadas con la espiritualidad.

b) Los motivos lógicos se toman de la teoría aristotélica del razonamiento, *tercer acto del entendimiento*, al lado del *concepto* y del *juicio*; o si se prefiere, acto del entendimiento en su fase racional, aquella que Kant denominó *Vernunft*, separándola excesivamente -a juicio de los escolásticos- del entendimiento como «facultad de juzgar», *Verstand*. Todo razonamiento tiene forma silogística, pero el silogismo contiene necesariamente un término medio que debe tomarse, por lo menos una vez, universalmente. Luego sin conceptos universales no es posible el tercer acto del entendimiento, no es posible razonar, ni demostrar lógicamente, es decir, no es posible conocer intelectualmente de un modo necesario, ni conocer científicamente: es la doctrina de Aristóteles en los *Segundos Analíticos*.

En resolución, la verdad y la objetividad a la cual el entendimiento humano accede, es la verdad y objetividad ligada a los conceptos universales. En la universalidad reside la *validez* accesible a nuestros conocimientos; luego el *origen* de estos conocimientos que la Ideología investiga *deberá entenderse que es el origen de esos conocimientos universales*. Esta es nuestra interpretación de la situación en la que Fray Zeferino está inmerso.

Ahora bien, así planteada la cuestión «ideológica» del origen de los conocimientos válidos o capaces de serlo podremos redefinir las dos teorías alternativas extremas disponibles de este modo: el innatismo, no ya como la doctrina que sostiene que las ideas no proceden de la experiencia, sino como la doctrina que defiende que el entendimiento no extrae los universales de la experiencia sensible, sino de otras fuentes -lo que prácticamente equivale a reconocer la posibilidad de universales *ante rem*, es decir, a reinventar el «platonismo», o acaso un intuicionismo ontologista, un ontologismo formal que defienda con Malebranche que nosotros «vemos a las ideas universales en Dios». Esta alternativa es una alternativa cerrada al tomismo tradicional: los universales no existen *ante rem*, lo que rodea a los

hombres es sólo lo individual, según hemos dicho. Cuanto al *sensualismo*, habrá que redefinirlo como la pretensión de derivar los universales de las sensaciones individuales; y esto es totalmente imposible, según el análisis tomista, porque las sensaciones por sí sólo pueden dar lugar a otras sensaciones (por ejemplo, a imágenes), también individuales. El planteamiento del «problema ideológico» (= de la Ideología) como problema del origen de las ideas válidas resulta ser entonces muy similar al planteamiento de Kant: es un planteamiento que se apoya en el reconocimiento de un dualismo entre *entendimiento* y *sensibilidad*:

«Kant reconoció la verdad e importancia de la doctrina enseñada aquí por santo Tomás; y es por eso que le vemos insistir mucho en sus escritos sobre estas relaciones de la sensibilidad con el entendimiento, considerando la sensibilidad como indispensable para explicar los conocimientos humanos; pero distinguiendo y separando al propio tiempo con cuidado estas dos facultades. Sin embargo, en este como en otros muchos puntos, el filósofo alemán mientras se acerca por un lado a la doctrina de santo Tomás, se aparta mucho de ella por otro, exagerando sus aplicaciones y tomando ocasión de la misma para negar la existencia de la intuición intelectual y el valor objetivo de las ideas del entendimiento puro» (EFST,3,194).

Pero Kant atribuye ya una necesidad trascendental a la sensibilidad (a través de las formas a priori estéticas, el espacio y el tiempo) cuando la sensibilidad, para Fray Zeferino, ligada a lo individual, no puede ofrecer necesidad alguna. La necesidad vendrá del entendimiento, es decir, de los contenidos *inteligibles* que son universales. Ahora bien: si los universales existieran por sí no haría falta el entendimiento agente, pues ellos mismos, siendo inteligibles en acto moverían por sí mismos al entendimiento posible (Fray Zeferino cita las *Quaestiones disputatae* de Santo Tomás: «Si los universales, añade en otra parte, existiesen por sí mismos en la naturaleza, como pretendían los platónicos, ninguna necesidad habría de admitir el entendimiento agente; porque en este caso, siendo ya los objetos inteligibles en acto, moverían por sí mismos al entendimiento posible; por donde parece que Aristóteles se movió a admitir el entendi-

miento agente, por lo mismo que no admitía la opinión de Platón sobre las ideas preexistentes» -EFST,3,96-97). Pero como suponemos que es imposible que los universales existan de por sí, como suponemos que sólo hay individuales sensibles, entonces es preciso introducir la actividad del entendimiento no por cualquier motivo general, sino precisamente para actuar de tal modo sobre las sensaciones individuales (y un modo que no tiene por qué identificarse con un «desprender las formas de sus materias», como decía torpemente Balmes) de suerte que sea capaz de determinar en ellas actualmente lo que sólo tienen potencialmente, a saber, la universalidad (es la distinción acto/potencia y no la distinción forma/materia la que interviene, en contra de lo que Balmes pensaba, en esta cuestión). Esta actividad del entendimiento agente se compara con una luz que proyectada sobre los materiales sensibles los determina en sus relaciones de universalidad y de este modo los hace inteligibles. Otras veces se compara con un fuego que pone al rojo el hierro. En consecuencia, el entendimiento agente, o como quiera que se le llame («poco importa que se le conserve este nombre o que se le signifique con otro cualquiera», EFST,3,94) no es una «entidad sobreañadida», sino que es el mismo entendimiento actuando, es decir, transformando los sensibles en inteligibles. Aquí vemos la razón por la cual los *actos* del entendimiento deben distinguirse de sus *objetos*, que no se son inmanentes a ellos, sino trascendentes. Y por ello, si el entendimiento conoce a las realidades, no es porque las «objective» en virtud de su mismo acto, sino porque estas realidades le preexistían y por ello el entendimiento puede, como acto, aplicarse a ellas. Sin embargo, esta tesis que Fray Zeferino considera esencialmente tomista, encontraría una notable resistencia a ser aceptada, incluso históricamente (es decir, como tesis de Santo Tomás) por todos aquellos que están tocados de ontologismo (nosotros ya hemos sugerido: a todos aquellos, como es el caso de Balmes, que están influidos por el trascendentalismo kantiano). Es el caso de Maret:

«Porque en efecto, para un hombre que como el decano de la Facultad de Teología, cree que para santo Tomás son una misma cosa la idea y el objeto inteligible; que ignora si la *luz intelectual* apellidada por el santo

Doctor entendimiento agente, es *creada o increada*; que le atribuye la doctrina de que el conocimiento intelectual es *una especie de transformación de los sentidos*; que le hace afirmar que *la inteligencia no tiene ideas sin imágenes*, y que *todo lo que es idea* en nuestro entendimiento *ha sido sensación primero*; para el que piensa, finalmente, que santo Tomás enseña que las facultades sensitivas *comunican las formas al juicio*, y sobre todo que el *sentido interno, la imaginación y la memoria, pertenecen a la inteligencia pasiva* y que se identifican con el entendimiento posible; para el hombre, repito, que de tal manera mutila, desfigura y falsea el pensamiento ideológico de santo Tomás, los principios ideológicos del santo Doctor deben ser no solo difíciles de comprender y conciliar, sino absolutamente incomprensibles e inconciliables, y lo verdaderamente extraño sería comprender y conciliar estos principios bajo tales condiciones» (EFST,3,234).

Ahora bien: el entendimiento agente interpretado al margen de toda premisa ontologista o idealista es un entendimiento que actúa en cada hombre, no es un entendimiento común a todos los hombres, que es tesis averroista de consecuencias indeseables:

«Las consecuencias inmediatas de esta doctrina, eran por una parte el panteísmo psicológico, que identificaba en la unidad absoluta a todos los hombres como seres inteligentes; y por otra y como consecuencia necesaria de la anterior, la resolución del hombre individuo es un ser puramente sensible y material: la distinción numérica no existía en la humanidad como inteligente, y cada hombre singular no era más que una manifestación, un fenómeno de la sustancia única inteligente» (EFST,3,139).

Pero si es cada entendimiento individual aquel que *ilumina y actualiza* a las cosas sensibles, no por ello cabe pensar que pueda hacerlo por sí mismo. Su acción causal tiene en todo caso que estar movida por otras causas, hasta llegar a la causa primera, de la misma manera que debe estar movida la acción de la voluntad (incluso en sus actos libres: en la *Teodicea* tendremos que referirnos al *bañezismo* de Fray Zeferino). Ahora bien, en el caso de los actos de la voluntad, como en los del entendimiento humanos, la causa motora primera

debe actuar inmediatamente: la voluntad humana no puede estar determinada por otras causas intermedias, angélicas, por ejemplo, sino directamente por Dios, pues sólo así puede ser libre. También los actos del entendimiento agente que conducen, no ya a la libertad, pero sí a las verdades universales (que son, por cierto, en la escuela tomista, el fundamento de la libertad humana, de la posibilidad de elegir medios dentro de un fin universal propuesto) tienen que estar causados inmediatamente por la acción divina, pues sólo de este modo cabe dar cuenta del paso de la contingencia propia de las cosas sensibles a la necesidad inherente a las verdades inteligibles (cualquier otra causa intermedia que se interpusiese seguiría siendo contingente, no necesaria). La apelación a la causa primera sigue pues un camino paralelo al del argumento cartesiano para probar, a través de la acción divina, la necesidad de los juicios matemáticos necesarios. Lo que habría confundido De Bonald es el «principio separado» de nuestro conocimiento (que es Dios) con el «entendimiento agente», y sólo por ello lo niega: «porque Dios no entra en la naturaleza de nuestra alma [decía De Bonald] y lo que Aristóteles llama entendimiento agente [esta es la confusión de De Bonald, y de los ontologistas, que subraya Fray Zeferino, EFST,3,85] es la luz recibida de Dios y existente en nuestra alma». Y este es el punto de intersección que señalábamos entre la doctrina tomista del entendimiento agente, tal como la expone Fray Zeferino y el ontologismo. Pues es cierto que Fray Zeferino no llama a esa luz «entendimiento agente», pero no porque niegue esa luz, que la declara imprescindible, sino sencillamente porque pone al entendimiento agente en el acto mismo del entendimiento. Las diferencias, por tanto, aparecen aquí: pues Malebranche acudía a Dios no sólo como causa eficiente del acto del entendimiento humano, sino como causa formal y ejemplar que suministra los mismos paradigmas al entendimiento humano, concebido más bien como pasivo («nosotros vemos en Dios a todas las cosas») -lo que nos sitúa, sin duda, muy cerca del panteísmo o panenteísmo de Krause, que viene a reducir el entendimiento a un principio pasivo, como ya lo hacía Descartes y los partidarios de las ideas innatas:

«Los primeros dicen que bajo este concepto nuestro espíritu es meramente pasivo, puesto que posee desde su origen estas ideas, las cuales se hallan grabadas en nuestra inteligencia por la mano misma del Supremo Hacedor. Santo Tomás cree por el contrario, que el espíritu humano es acti-

vo con respecto a dichas ideas y afirma que este espíritu fecundado por esa fuerza activa, derivación inmediata de la inteligencia del Hacedor Supremo, destello y participación de las ideas divinas, apellidada por él entendimiento agente, posee la actividad y energía necesarias para la formación de las ideas. La afirmación de los primeros, al mismo tiempo que rebaja la dignidad y poder del espíritu humano, viene a ser el eco de la palabra del principal restaurador del sistema de las ideas innatas en la filosofía moderna: *intellectio enim, proprie mentis passio est* (Descart. Carta 84^a). Santo Tomás conserva al espíritu humano su elevación y dignidad; porque reconoce en él una actividad poderosa, una especie de fuerza creadora, verdadero origen de su grandeza y poderío» (EFST,3,134).

En cambio, para Santo Tomás, tal como lo interpreta Fray Zeferino, la acción de Dios es sobre todo eficiente; ella es un fuego, o una luz que actuando sobre el entendimiento humano lo pone, a su vez, en movimiento, en un acto que es el mismo entendimiento (los entendimientos agentes o activos) quién debe ejecutarlo, para obtener los universales inteligibles, a partir de los materiales sensibles (si siguiéramos el paralelismo que hemos advertido entre el tratamiento que Fray Zeferino da al proceso intelectual y la explicación bañeziana del acto de voluntad libre, podríamos decir que la acción iluminadora divina no concurre parcialmente, convergiendo con la acción iluminadora humana, sino que concurre totalmente con la acción también total, pero subordinada, del propio entendimiento agente).

En resolución, creemos haber probado que la doctrina del entendimiento agente, tal como la argumenta Fray Zeferino, no puede considerarse como una mera doctrina residual, sino como una doctrina central ligada al conjunto de un sistema que se presenta además como alternativa al idealismo trascendental kantiano (y por tanto a quienes están más o menos afectados por él, como sería el caso de Balmes, mal entendido por Fray Zeferino) y que tampoco quiere caer en el ontologismo, aún cuando se cruza con él al exigir la acción de Dios en el momento mismo de dar cuenta de la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano. ¿Quién llamaría a esta doctrina del entendimiento agente, así expuesta, una doctrina psicológica?

Esto supuesto, advertimos aquí, de modo muy nítido, la forma en la que llegan a influir, en un filósofo como Fray Zeferino, las corrientes procedentes de su contorno, y cómo intenta incorporarlas y asimilarlas, en lugar de ignorarlas o desautorizarlas. Desde nuestra perspectiva de hoy podemos también percibir los presupuestos doctrinales que el ámbito teológico imponía al Cardenal González, sin menoscabo, precisamente por el conocimiento de estos límites, de poder observar la ingeniosidad y espíritu conciliador de quien propende a ver en todas las doctrinas no meros despropósitos o aberraciones, sino desarrollos, quizá unilaterales, de algún principio con fundamento, que es el que interesaría determinar.

El interés de Fray Zeferino por incorporar las corrientes más actuales de su contorno se deja ver, como hemos visto, en la propia utilización del nombre de 'Ideología' para su tratado pues, como es bien sabido, el término no tenía ninguna raigambre escolástica. Como es sabido, desde el mismo siglo XVIII se dejó sentir en España la influencia del sensualismo francés, y muy pronto tomó el término carta de naturaleza (desde 1776 está documentado su uso, vid. Corominas s.v. 'ver'), utilizándolo ya, por ejemplo, Martí de Eixalá o Balmes.

En cualquier caso, Fray Zeferino oscila, como dijimos, entre la consideración de su Ideología como disciplina independiente (a la que da el mismo peso formal que la Lógica o la Psicología, formando las tres la filosofía subjetiva) o como mero complemento de la Psicología. Podríamos observar aquí un proceso similar al que señalamos en el tratado anterior a propósito de la Antropología. Allí, el nombre de Antropología, que designaba una disciplina naciente con unas direcciones muy características, era incorporado por Fray Zeferino sin más a su sistema, reinterpretándolo como Psicología, y aquí la Ideología, también disciplina naciente y con un contenido de cuño crítico muy característico, es igualmente retraducida a los esquemas tradicionales. Mediante esta utilización logra cambiar el sentido que tenía la nueva disciplina y añadir nuevos matices a un sistema tradicional que mal que bien lograba asimilar así lo que había comenzado siendo un cuerpo extraño (a costa de anular las connotaciones sociológicas

que contenía el concepto de ideología, anunciadas ya en las famosas teorías de los *idola fori* y *idola teatri* de Francis Bacon (ver párrafos 59 a 71 del *Novum Organum*, 1620), y que desarrollaría, por los años de Fray Zeferino, la doctrina marxista, según expusimos.

Fray Zeferino entiende, pues, gnoseológicamente, la Ideología como la disciplina que se ocupa, sobre todo, del problema del origen de las ideas. Y el método que sigue, en su planteamiento inicial, es genuinamente filosófico, porque vincula el problema del origen de las ideas a la cuestión de la verdad, que estaría en función de una tipología de las mismas, negándose a aceptar soluciones unitarias antes de resolver su diversidad tipológica. En realidad acepta como único rasgo distintivo común a todas las ideas, la universalidad, criterio tradicional de la escuela tomista, que utiliza de modo contundente para establecer la distinción entre las ideas en sentido estricto, como actos del entendimiento, y las impresiones o representaciones sensibles, oponiéndose al sensismo de Condillac (que pretendía reducir todas las ideas intelectuales a transformaciones de las sensaciones) y, en general, a todo el empirismo.

En la *Filosofía elemental* reexpone Fray Zeferino la doctrina de referencia pero de un modo, diríamos, más dialéctico, sin poner en juego todas las claves de la doctrina que movilizó en los *Estudios*. También es verdad que esta doctrina se manifiesta en todo su alcance cuando se la enfrenta a otras doctrinas alternativas sobre el origen de las ideas, doctrinas que Fray Zeferino clasifica en tres grupos principales, la empírica, la ontológica y la psicológica:

Con el nombre de escuela empírica designa exclusivamente a Locke, una vez que desprecia por peregrinas y groseras las opiniones de Epicuro o Demócrito entre los antiguos, las de Hobbes, Toland o La Mettrie entre los materialistas e incrédulos del XVIII y las de Moleschott o Büchner entre las de su tiempo. Fray Zeferino se opone a Locke, precisamente, por su confusión entre el nivel sensible y el intelectual, y frente a las tesis de esta escuela empírica, o teoría ideológica sensista, defiende la siguiente tesis, concluyente y terminante: «Tesis. El sistema ideológico de Locke es inadmisibile y esencialmente sensualista» (FE,2,395). Como continuador del sistema de Locke, advierte el dominico en una observación final, debe contarse a Condillac.

Con el nombre de escuela ontológica designa Fray Zeferino por una parte a los filósofos que defienden la existencia de ideas innatas (Platón, Leibniz y Bonald) y por la otra la que llama escuela ontológica propiamente dicha, de los filósofos que buscan en Dios el origen de las ideas y conocimientos intelectuales del hombre (Malebranche, Gioberti y Schelling). Frente a los primeros, los que forman la ‘escuela de las ideas innatas’, defiende nuestro dominico otra tesis también categórica y terminante: «Tesis. Es inadmisibles en buena filosofía la teoría de las ideas innatas, tanto la de Platón, como las de Leibnitz y Bonald» (FE,2,399), tesis que con el añadido de absurdo, aplica también a los defensores del ontologismo propiamente dicho o ideológico: «Tesis. Son absurdos e inadmisibles los sistemas o teorías ideológicas expuestas de Malebranche, Gioberti y Schelling» (FE,2,405).

En cuanto a la que llama escuela psicológica incluye en ella a Descartes (aunque, defiende, la teoría ideológica de éste es mezcla de ontologismo y psicologismo, por lo que sólo es parcialmente psicológica), pero sobre todo a Fichte, autor de la principal teoría ideológico-psicológica, para quien todas las ideas son manifestaciones del yo puro, &c. La teoría de Fichte es calificada por el dominico asturiano de ‘completamente gratuita’ y de ‘esencialmente panteísta’.

Además de estas tres escuelas, empírica, ontológica y psicológica, trata Fray Zeferino de otras teorías ideológicas especiales, principalmente las de Kant, Cousin y la ‘teoría de la representación sensible’. Fray Zeferino sostiene que Kant participa de la escuela ontológica, pero aproximándose a la psicológica y manteniendo afinidades con la teoría de Santo Tomás (principalmente por la distinción genérica entre un nivel sensible y otro inteligible en los conocimientos humanos). A Cousin lo sitúa también participando de la escuela psicológica y de la ontológica.

Entre los defensores de la ‘teoría de la representación sensible’ menciona Fray Zeferino a Balmes y al también asturiano P. Cuevas; precisando de manera terminante que tal teoría es contraria a la doctrina de Santo Tomás y falsa. Digamos que llaman la atención, en las argumentaciones que desarrolla Fray Zeferino sobre estos asuntos la utilización de una termino-

logía y apariencia discursiva muchas veces arcaica ('escogitaciones', 'método escolástico', 'entendimiento agente',...).

Pero el problema del origen de las ideas (y como venimos diciendo, el de su validez) dentro del planteamiento que hace Fray Zeferino no puede formularse, como ya apuntamos, al margen de una tipología de las ideas. Este es el punto quizá más original de los procedimientos de Fray Zeferino en la Ideología. Es decir, el presupuesto de una tipología general de las ideas, propuesta de forma que el conjunto de sus tipos pueda cubrir precisamente a las diferentes escuelas 'ideológicas' que previamente ha presentado críticamente. Fray Zeferino, en efecto, distingue cuatro tipos o clases de ideas:

1) Aquellas ideas que representan los objetos materiales corpóreos y sensibles que existen fuera de nosotros bajo la forma de universalidad, digamos, que se apoyan en las sensaciones del sensismo de Condillac. Las llama ideas de primera abstracción.

2) Ideas inteligibles, es decir, ideas que representan realidades objetivas que, aunque incluidas en las cosas materiales, no están circunscritas a ellas, sino que existen también en cosas inmateriales e insensibles. Es decir, ideas que no representan necesariamente procesos corpóreos, aún cuando puedan haber sido extraídas de ellos -corresponden este tipo a lo llamaban los escolásticos conceptos precisamente inmateriales, tales como la idea de causa o de unidad, ideas que aunque pueden aplicarse a procesos corpóreos, pueden también pensarse en otros contextos.

3) Ideas espirituales, que solamente se aplican a procesos incorpóreos (corresponden a lo que los escolásticos llamaban conceptos positivamente inmateriales) y a objetos puramente espirituales, como Dios, los ángeles o las almas racionales.

4) La idea absolutamente trascendental, la idea del *ente* en común, la más universal entre todas y condición necesaria de las funciones del entendimiento humano, como idea que ella sola forma un tipo característico en tanto que idea absolutamente trascendental y con la cual está comprometido-

da la propia actividad del entendimiento humano (Fray Zeferino incorpora en este punto la tesis tomista tradicional sobre el ente común como objeto formal del entendimiento humano para preparar la crítica al ontologismo teológico de Malebranche o Gioberti).

Una vez establecida esta tipología, la estrategia que sigue Fray Zeferino en la exposición de su Ideología consiste en atribuir orígenes diferentes a cada uno de estos posibles tipos de ideas, precisamente los orígenes que las diferentes escuelas ideológicas habían considerado como únicos. De este modo, Fray Zeferino puede haber creído lograr la atribución de un lugar relativo y justo al fundamento de cada una de las escuelas ideológicas que él ha criticado.

En efecto, las ideas de abstracción primaria han de tener como origen las sensaciones externas, de acuerdo con el empirismo y el sensismo (aquí la crítica de Fray Zeferino se basa en la petición de principio que consiste en suponer ya dados esos objetos exteriores que precisamente el sensismo o empirismo radical pretendía explicar).

Las ideas inteligibles, precisivamente inmateriales, tendrían como origen la actividad del propio entendimiento agente y posible a la vez (precisión que sorprende desde un punto de vista tradicional, puesto que no solo estas ideas sino las de cualquier otro tipo exigían, en la tradición tomista, el concurso del entendimiento agente y del posible).

Las ideas del tercer tipo (las positivamente inmateriales o espirituales) podrán ser llamadas innatas, en el sentido de la propia escuela escocesa en tanto que sólo pueden brotar de la reflexión sobre el alma misma. En cuanto al origen de las ideas de los ángeles y de Dios, Fray Zeferino, lejos del ontologismo, se inclina más bien al procedimiento del *Tratado* de Locke considerando que la idea de los ángeles se establece por analogía con la idea de alma obtenida por la propia experiencia y la idea de Dios como resultado de una síntesis y combinación -Locke diría asociación- de la idea de ser con alguna de las inteligibles (dice Fray Zeferino que si Dios es representado bajo el concepto de causa primera, entonces su idea se forma de la misma manera que las ideas denominadas inteligibles).

En cuanto a la idea de ente, Fray Zeferino la considera como implícitamente innata, ya que basta cualquier excitación y movimiento de la inteligencia para que tal idea se haga explícita y clara.

Por último nos parece conveniente subrayar el hecho de que Fray Zeferino presenta su doctrina ideológica como una teoría nueva y propia, sin perjuicio de atribuirle una inspiración tomista. Y efectivamente es nueva en cuanto a la utilización que él hace de los conceptos de entendimiento agente y posible. Es nueva en cuanto a la tipología de las ideas y la exposición de sus orígenes respectivos, y se presenta también como nueva particularmente por cuanto se opone a la versión que Balmes había ofrecido del tomismo en tanto que esta interpretación (tal es la crítica principal que le dirige Fray Zeferino) hacía demasiadas concesiones al sensualismo, al exigir, para todo acto ideacional, la presencia inmediata del objeto sensible ('teoría de la representación sensible'). Fray Zeferino considera que la teoría ideogenética de Balmes impediría el desarrollo de las ideas de 2º, 3º, y 4º tipo, y por consiguiente, que ella debe ser considerada como una doctrina limitada, que se cierra a la riqueza del material que trata de explicar en nombre de un prejuicio de escuela.