

[EL TÍTULO DE LA PUBLICACIÓN SERÁ EL QUE INDIQUEN LAS SECRETARÍAS DE LA REAL ACADEMIA ASTURIANA, CONFORME A LOS USOS ESTABLECIDOS, INCLUYENDO FECHA, ETC.]

Errores y verdades en el conocimiento de “lo primordial”

Ángel Sánchez de la Torre

Saludo y Agradecimiento

Excelentísimo Sr. Presidente de la Academia Asturiana de Jurisprudencia. Excelentísimas Señoras. Excelentísimos Señores. Señoras y Señores.

El sentido bueno de la vida reside en el hecho de dar favores y de agradecerlos. Esta Corporación me ha distinguido con el favor de admitirme en su seno, y me da la oportunidad de ser feliz al agradecerse. Y mi gratitud no consistirá solamente en palabras y en actitudes, sino que intentaré corresponder de alguna manera que la ponga en evidencia.

Pretendo traer aquí una muestra de cariño a la asturianidad de esta Academia de Científicos.

Presentación del tema del Discurso de Ingreso

Hubo, hace ya más de un siglo, un pensador asturiano, cuya obra intelectual podría definirse en los términos que encabezan este discurso: investigación acerca de los errores y verdades en el conocimiento de lo que pudiera tenerse por “lo primordial”, en aquel momento, en el ámbito de la ciencia, de la filosofía, de la teología, de la religión y de las estructuras sociales.

El que llegaría a ser Cardenal de Toledo y Primado de España, Ceferino González y Díaz Tuñón había nacido en San Nicolás de Villoria, en Laviana (1831). A los 13 años ingresó en una Institución Docente de los Dominicos, en Ocaña (Toledo). Aquí comenzó sus estudios de filosofía y teología que terminaría en la Universidad de Santo Tomás, Manila, donde se ordenó de sacerdote en 1854. Desde esos años, y luego ya desde su regreso a la península, no dejaría de leer, estudiar, escuchar, pensar, reflexionar sobre los descubrimientos científicos que en las diversas ramas del saber aparecían continuamente. Teniendo en cuenta todo lo relevante en la cultura de su tiempo, su formación vocacional tendía a aclarar y a aplicar las directrices religiosas del Catolicismo, entendido desde la alta perspectiva que le ofrecía su pertenencia a la Orden Dominicana, donde Ceferino se encontraba en compañía de Santo Tomás, de Melchor Cano, de Lacordaire.

Pero apuntaba a más. Pues advertía dificultades nuevas, instrumentos nuevos, problemas nuevos. Y aún podríamos añadir: estaba lleno del celo por la verdad, cuyos cimientos trataba siempre de fortalecer una vez que la iba contrastando y autenticando. Es un ejemplo de aquella actitud que había definido el romano Cicerón, que aclaraba sus estudios filosóficos, pero también sus intenciones, al afirmar que investigaba cada nueva información *tamquam*

explorator, non profugus. Ojeaba el campo de batalla y los movimientos rivales, pero regresaba lealmente a su propia base.

Santo Tomás había encajado, los misterios de la fe en Yahwéh y de la caridad de Cristo, en las categorías mentales de Aristóteles y de su cosmovisión clásica, donde se orientaban las directrices filosóficas que tratarían de distinguir errores y certezas en todo el ámbito de la conciencia humana: conocimiento de Dios y de su presencia creadora y redentora; conocimiento de la Moralidad y de sus instrumentos sociales, políticos y jurídicos; conocimiento de la estructura eclesiástica donde se contenía el depósito de la fe y las esperanzas salvadoras. La *Summa Theologiae*.

Melchor Cano había buscado y encontrado respuesta a la indiferencia religiosa, y sobre todo a la acritud radical de Luteranos y Calvinistas, que trataban de corregir supuestas desviaciones y corrupciones de la Iglesia Romana (las bizantinas y eslavas se consideraban fuera de la primera línea del campo de batalla en que se jugaba la supremacía religioso-política en Europa). Para ello escribió su gran metodología de la investigación religiosa cristiana. El *De locis theologicis*.

Lacordaire inspiraba a Ceferino González desde más cerca. Este gran pensador se proponía aclarar, en medio de la próspera sociedad francesa descreída y racionalista, los enormes valores de la fe y de la doctrina cristianas, enfrentándose con los iluminados creadores y divulgadores de las ciencias físicas y culturales modernas.

Fray Ceferino González tomó fuertemente en sus manos la antorcha de esa carrera, en la etapa donde estaba inscrito, hasta donde su vida le permitió, como había hecho inicialmente san Pablo: *cursum consummavi, fidem servavi*, "llegué hasta la meta, manteniendo encendida la antorcha de fe que me inspiraba".

Los pasos que hubieron de marcar aquella empresa nos son conocidos, desde sus estudios.

En su biografía institucional, que nos trae indicios de cuál era la valoración que iba ganando su estudio filosófico y teológico, al ir articulando los nuevos conocimientos que traían las investigaciones científicas pero también las ideologías sociales contemporáneas, según iremos mirando en el objeto de sus Escritos, cuya publicación comienza ya en su juventud; tenemos que fue propuesto Obispo para las diócesis de Astorga (1873) y luego de Málaga (1874), cargos que no aceptó, pues entendía que era mejor ocuparse en sus lecciones y su dedicación filosófica y teológica. Pero en 1875 no pudo oponerse a su nombramiento por Pío IX para el Obispado de Córdoba. Años más tarde (1883) Arzobispo de Sevilla, donde recibió el nombramiento de Cardenal (1884). Fue luego designado, en 1885, Cardenal de Toledo, de donde regresó, por razones de salud, a Sevilla. Pero también renunció a esta Sede para retirarse a vivir en Madrid, donde falleció el 29 de noviembre de 1894. Por cierto que, cuando trató de oponerse a su nombramiento episcopal alegando que tendría que descuidar la intensidad de sus estudios y publicaciones, el entonces papa Pío IX replicó: pues que siga también escribiendo. No en vano a él mismo, y sobre todo después a León XIII, le habrían valido mucho sus libros, como veremos.

Aparte de las Instituciones que fundó durante sus prelaturas (Círculos Católicos de Obreros, revista *La Ciencia Cristiana*, Seminario de S. José en Córdoba, etc.), la importancia de sus obras

en el mundo intelectual y cultural español fue reconocida al ser nombrado Académico Numerario de la R.A. de CC. Morales y Políticas (1873)¹, y posteriormente de la Española (1893), donde ya no pudo leer su discurso de ingreso.

Trascendencia de las investigaciones filosóficas del Cardenal Ceferino González

Pero debo continuar ahora por lo más difícil: presentar el resumen panorámico de sus empresas intelectuales, amplias, complejas, importantes y de gran trascendencia en su campo; y ello de tal manera que pueda ser también útil para científicos del Derecho y juristas en general, pero ya en nuestro tiempo. No es raro, sino frecuente, encontrar en este Autor referencias a conceptos sociológicos, políticos y jurídicos, presentados dentro de unas construcciones que de suyo pertenecen a métodos filosóficos y teológicos, y se han de articular también con los planteamientos contemporáneos de muchas doctrinas, de muchos autores, unidos a los de otras épocas precedentes.

Si mi esbozo sirviera para suscitar la curiosidad y el deseo de algún joven estudioso, para investigar su obra, les aseguro a ustedes dos cosas: que nuestra cultura ganaría mucho con ello, y que me haría feliz haber dado pie a que fuera mejor conocida la excelencia de esta personalidad.

Obviamente la cuestión radical de la filosofía es distinguir lo que en los conceptos tenemos de erróneo para entender correctamente lo que hay de cierto en la realidad, y depurarlos y orientarlos hasta llegar, apoyándonos en lo que tengan de correcto, al entendimiento más atinado posible en las materias de que estemos tratando. Y ello lo hace la filosofía teniendo por objeto supremo, o último, o peculiar, la comprensión de una realidad, buscada, teniendo cuenta de todos los elementos, formas y maneras en que tal realidad se nos pueda presentar. Por no asustar a nadie ante la aparente dificultad que entrañaría ese estilo de pensar y conocer que llamamos “filosofía”, les advierto que no es tan difícil, al menos si estimamos que yo mismo (eso sí, al cabo de muchos años) he podido escribir recientemente dos libros sobre este asunto, donde se explican el método y las materias de la filosofía socrática (Ediciones Clásicas, 2014), y aquí estoy vivo para contarlo.

Me explicaré, para empezar, refiriéndome a un término que aparece en el lema de esta disertación, o sea, “lo primordial”.

Se trata de un concepto en que aparecen dos ideas: “primario”, y “orden”, que circunscriben el aspecto en que se haya de considerar algo para un filósofo, o sea, el orden elemental que explica una realidad a partir de su origen. La Biblia comienza “en el principio de las cosas”, y la Teogonía de Hesíodo “en el principio estaba ya...”

La noción “primario” deriva de un superlativo latino, *primus*, cuyo comparativo es *prior* y el grado positivo el inusitado *pris*. Éste último significaba etimológicamente “lo propio”, “lo más íntimo”, “lo más vital”, “lo apropiado” (desde el indoeuropeo *priyos*²), denotando lo

¹ El discurso de recepción fue presentado en 1874, pero no pudo ser leído hasta el 3 de junio de 1883, por causa de los acontecimientos políticos generados por la disolución de la Primera República y la restauración monárquica, así como las ausencias del Electo durante sus cargos episcopales.

² Bibliografía en E. Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, trad. 1983

importante subjetivamente; mientras que *ordo* significa el resultado de tejer trama y urdimbre, conforme al latino *ordior*, expresando la firmeza y estabilidad conseguidas mediante la integración constructiva de una pluralidad de factores.

La “articulación originaria de las cosas” resultaba, en los tiempos que compartimos aún con fray Ceferino, un objetivo difícil de imaginar y más aún difícil de entender; pues el desarrollo enorme de ciencias particulares no permite fácilmente perspectivas de conjunto, y parecería –ya entonces, pero ahora mucho más– que se hubiera producido un estallido de elevado potencial, del que las distintas ciencias resultarían disparadas en direcciones opuestas, como si no fueran partes de una misma realidad. La lingüística no entra en la psicología o en el derecho, la moralidad está fuera de la economía o de la política, la legalidad puede desconocer las reglas de la familia o del bienestar individual, la filosofía queda fuera de una sociología entregada a la estadística, el presente puede ser tomado como crisol definitivo de juicios históricos dogmáticos...

Otro es el objetivo y el método que buscará un “filósofo de la teología”, para “entender lo que se sabe”. Para él, la cultura no es un almacén de materiales, sino un horizonte donde cada elemento está situado y opera, en un punto determinado, y se articula con todos los demás, mientras el conjunto de las cosas se mueve en un sentido que cada individuo tiene que descubrir. La cultura humana es una permanente “reconversión” de todos los parámetros del mundo, centrados en un punto de gravedad necesario, desde donde cada ser humano puede existir avanzando por el sendero de su proyecto vital, y ello, erróneamente o acertadamente, en diversos pasos y orientaciones.

Aún más, para un teólogo cristiano, hay un centro que atrae todas las cosas hacia sí. Encarnación divina y Fraternidad humana, son dos aspectos del mismo proyecto vocacional, para personas que pretendan realizar en sí valores eternos, desde su propia libertad y desde su propia responsabilidad, sabiéndose ser creaturas creadoras a semejanza del primer Creador.

Valorando este problema filosófico desde términos actuales³ se trataría de captar los elementos históricos posibles dentro de un Universo auto-organizado. “En cierto momento, de un animal inmerso en las luchas del mundo biológico, los humanos se convierten en un ser personalmente separado del mundo por la conciencia y por la pregunta. Las preguntas por el mundo fueron creciendo en vastedad y consistencia hasta llegar a la ciencia: una ciencia del orden más que del caos. Pero el mundo no se deja gobernar del todo, y no podemos rehuir preguntarnos qué es más esencial, el orden o el caos, el destino o el azar, el bien o el mal”. Y así aparecen parámetros nuevos para encuadrar la imagen del mundo, entendidos en expresiones tales como “la presencia del azar”, “la multiplicidad de propuestas de solución”, “la cooperación entre los constituyentes del sistema”, “la adaptación al ambiente”, etc., coexistentes a veces con expresiones más antiguas y que vienen a decir lo mismo o cosas semejantes, no siempre nuevas.

³ David Jou, *Dios, Cosmos, Caos*, 2015, 139-143

Fray Ceferino maneja muchas de ellas. Por ejemplo cuando⁴ admite que la sociedad no es otra cosa que un orden; que el lenguaje es un atributo específico del hombre, se encuentra en todos los que poseen naturaleza humana, y se manifiesta en lenguas que son aplicaciones especiales de la facultad general de articulación de sonidos; que el lenguaje es facultad de expresar las ideas con palabras articuladas que sirven para comunicarse conceptos.

Dentro de eso que se puede expresar en palabras⁵, y dentro de la metodología que nuestro autor apoya en una frase del renacentista Mirandola: la filosofía busca verdad, la teología la encuentra, la religión la instala; fray Ceferino recoge una apuesta maravillosa de Santo Tomás: el intelecto no se pone a sí mismo límites cuando trata de entender, su alcance es de algún modo ilimitado, y alcanza a todo cuanto sea necesario entender⁶. Y esta tarea puede el intelecto hacerla progresivamente con rapidez, seguridad y acierto.

La metodología filosófica: examen, crítica, objetividad, principios evaluadores

Desde estas convicciones (que los tomistas “de pacotilla” no suelen molestarse en conocer), en el Prólogo a su *Historia de la Filosofía* leemos, literalmente, que “...la sucesión de los sistemas filosóficos, manifestación parcial y determinada del pensamiento reflejo, tiene lugar fuera de la acción directa del sentido común; pero éste no puede prescindir por completo de su influencia espontánea y latente con respecto a las aplicaciones prácticas de dichos sistemas”. Por ello “la historia de la filosofía se halla en contacto con todos los grandes objetos de la actividad humana”, y “contribuye también...a desterrar las preocupaciones o prejuicios, a imprimir en el espíritu elevación de miras y a comunicarle cierta modestia y sobriedad de juicio”.

Obtiene así una conclusión: todos los sistemas filosóficos son de algún modo parciales, y sin embargo todos se comunican entre sí puesto que, por parciales que sean, albergan métodos y objetivos abarcando elementos que resultan, de algún modo, comunes.

Resulta admirable el respeto que le inspira la filosofía, a la que describe, no con seguidismo doctrinal, sino con precisiones que tienden a dar una visión personal de lo ya estudiado por muchos otros pensadores. Así: “la moral del pueblo judío... es la expresión más filosófica y práctica de la ley natural”⁷. La filosofía moral de los griegos era mítica, luego sentenciosa y posteriormente gnómica. Luego advino la época socrática. Finalmente la post-aristotélica y el desarrollo de las escuelas post-socráticas⁸.

Veremos cómo fray Ceferino maneja con idéntica soltura las concepciones contemporáneas de materias científicas y filosóficas, para observar ahora el modo en que, desde la expresión

⁴ *La Biblio y la Ciencia*, I, 2ª edic. 1892, 84-89, refiriéndose a argumentos de Lacordaire, Max Müller, Ewold y otros

⁵ C.G. *Historia de la filosofía*, I, 2ª edic., 1086, Prólogo a esa obra que podríamos cualificar como “filosofía del sentido común”

⁶ *Intellectus est infinitus in intelligendo, potentia quodam modo infinita, potentia ad omnia intelligenda*

⁷ *Historia*, cit., p. 87

⁸ *Historia*, cit., p. 93

tomista de que *principium humanae cognitionis est a sensu*⁹, todas las nociones referidas a la realidad se apoyan en posibilidades cognitivas del intelecto, y se expresan mediante diferentes niveles de abstracción (o sea, en nociones extraídas mediante algún intento de captar inteligentemente una misma realidad, desde la operatividad propia de la mente, *ex intellectu agente*) que reduce a términos lingüísticas el resultado de su sensibilidad imaginativa (en ello consiste la “abstracción”), de tal modo que el intelecto puede someter su objeto a sucesivas operaciones que precisan y se atienen a variados aspectos del mismo. Por ello la noción de lo que una cosa sea (*idea entis*) surge mediante la abstracción efectuada por un intelecto operativo, y tal abstracción se transforma en resultado primordial, natural y espontáneo de una inteligencia.

Pero, ¡atención! Nombres, conceptos, abstracciones e imaginaciones son resultados mentales. La “inexorable disciplina de las cosas” –expresión orteguiana– no está dentro de la mente, sino enfrente de la mente, *ob-iectum*. La Mente xontiene un Sistema Informático que evoluciona y progresa conforme a la necesidad de entender lo que pretenda conocer, lo cual asimismo opera conforme a reglas de otro Sistema informático traducible al primero. Leamos a fray Ceferino: “Las realidades están constituidas desde sus propias conexiones materiales, y por más que la mente establezca relaciones inteligibles entre las cosas, la complejidad del mundo real es palpablemente material, independientemente de que sea conocida y entendida o no (*non omnes relationes entia rationis sunt*¹⁰). Las ideas son instrumentos inteligentes, no se confundan con existencias tales como son¹¹, pues la verdad de las cosas no resulta de cualquier modo que se convenza al intelecto, sino del tipo de racionalidad empleado para convencerse de ella (hay criterios de verdad *per quod*, pero sólo valen como verdad en cuanto se atengan a la pretensión de su conocimiento, *secundum quod*, o sea, al aspecto real en que se busca verdad)¹²

Un gran admirador de fray Ceferino expresaba así esta actitud¹³: Sus investigaciones multifacéticas buscan cómo iluminar los caminos de la verdad, y enderezar los extravíos que se pueden cometer en medio de la tenebrosa noche de la vida, gracias a un profundo y meditado estudio capaz de hacer penetrar los inmutables principios antropológicos de la ciencia, donde se encarna la verdad social de nuestra época, en su moralidad y en su acción política. Para ello no deja doctrina sin remover. Alcanza desde los sistemas filosóficos antiguos, de los que no excluye las religiones asiáticas, hasta autores contemporáneos post-kantianos como eran Reinhold, Krug, Fries, Jacobi, Hemsterhuis, sin dejar de estudiar atentamente a Vico y Rosmini, y sin olvidar nunca la conexión entre las ciencias humanas y la religiosidad innata de los seres humanos, como aparece al mencionar esta frase de Hemsterhuis: “un solo anhelo del alma hacia lo futuro o lo perfecto, es una demostración más que geométrica de la naturaleza de la Divinidad”¹⁴

Amplitud de su evaluación filosófica de los sistemas científicos contemporáneos

⁹ *Philosophia Elementaria*, I, 7ª edic. 1994, 508

¹⁰ *Philosophia Elementaria*, I, p. 38

¹¹ o.c., p. 508

¹² o.c. p. 154

¹³ Alejandro Pidal y Mon, en su *Prólogo* al primer volumen de *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*, 1875, pp. VII y XXXVII

¹⁴ *Historia de la Filosofía*, 2ª edic., 1886, III.

La mentalidad filosófica del Cardenal Ceferino González le permitía tener en cuenta y dialogar con las doctrinas contemporáneas del s.XIX, por radicales que fueran. No se limitaba a ser, tal como le calificaba M. Menéndez Pelayo, “restaurador de la filosofía escolástica”. Cuando el Papa Pio IX le instaba a seguir escribiendo, cuando León XIII le copia sin dudar, o cuando su sucesor Pio X le cita en su Encíclica *Aeterni Patris* o en su Motu Proprio *Doctoris Angelici* no le valoraban solamente por eso, sino por su valor personal al situarse en actitudes nada conformistas. Su lectura me recuerda a Melchor Cano, a quien sus maestros salmantinos Soto y Vitoria animaban: “saca agua de tu propio manantial”; porque es él mismo, cuando afirma que la coincidencia de varios grandes teólogos o santos en determinar que cierta definición pertenezca a la fe cristiana necesaria, es solamente argumentativa, pero no puede identificarse como verdad absoluta¹⁵.

Y ello no implica concesiones pazuatas hacia tesis intolerables: “Como la verdad tiende a asimilarse a la verdad y hacia ella gravita, no de otra manera puede decirse que el error gravita hacia el error”¹⁶. Sólo cuando ha examinado, sin falsearlos ni desvirtuarlos, a autores como Büchner, Moleschott, Häckel, Vogt, Vacherot, Darwin, Cabanis y otros, puede llegar a escribir, pisando sin temor los charcos de las angustias contemporáneas, que “Los tribunos del pueblo, que adulan a éste para que sirvan de escabel a su ambición... y le arrebatan... la conciencia y la idea moral, son los verdaderos responsables de las grandes catástrofes que amenazan a la Europa contemporánea”; y sólo han servido y servirán para aumentar su malestar y sus desgracias. Como causas de tal situación detecta la convergencia de los siguientes elementos: el orgullo materialista, el individualismo brutal y exclusivista, y el alejamiento rencoroso entre las clases sociales, por hacer perder al pueblo dignidad, bienestar y libertad, llegando a los resultados de desolación, violencia y desorden¹⁷.

Lo que le singulariza a fray Ceferino es que tampoco se deja cercar por los prejuicios contemporáneos, que llegaron a obnubilar mentes muy privilegiadas, y que aún se hallaban bajo el embrujo adormecedor de los cantos de sirenas, decenios más tarde, a veces sin advertirlo. Por ejemplo, Ortega y Gasset escribirá *La rebelión de las masas* en 1930, habrá publicado *El tema de nuestro tiempo* en 1923, editaría *Ensimismamiento y alteración* en 1939, y más tarde nos serían conocidas *El hombre y la gente* y *Pasado y porvenir para el hombre actual*.

Pues bien. Veremos cómo fray Ceferino González evitaba caer en errores antropológicos de origen materialista que Ortega no alcanzaba a eludir. El paradigma antropológico orteguiano se concreta en la expresión “Yo y mi circunstancia”: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. Ortega pretendía¹⁸ que era fácil, “dado un hecho...llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significación”, puesto que “lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejida con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado”, haciendo posible el objetivo de que “el hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias”.

Pero en ninguno de sus escritos evidencia Ortega que tal resultado liberador sea posible desde la mera circunstancialidad, sino que, en él, ésta se convierte en círculo no sólo condicionante sino también determinante de la capacidad agente del Yo. Mientras que Ceferino González

¹⁵ *La inmortalidad del alma*, 1869 (en *Estudios*, p. 225)

¹⁶ *El positivismo materialista*, 1872 (en *Estudios*, p. 257)

¹⁷ *El positivismo materialista*, o.c., pp. 286-293

¹⁸ *Meditaciones del Quijote*, O.C., I, edic. 1957, p. 311 ss.

nunca abandona la dialéctica “libertad humana/providencia divina”, donde ésta (concedamos sustituir funcionalmente esta expresión a “mi circunstancia”) no es predeterminación sino mera consecuencialidad necesaria de la opción humana que haya sido tomada por la libertad subjetiva.

Si fray Ceferino hubiera conocido el lenguaje orteguiano, hubiera dicho que, dentro de “mi circunstancia”, el factor que previene y salva al ser humano de su alienación circunstanciada, es la existencia de un “proyecto” (que pudiera ser erróneo pero también acertado) hacia un “objeto” estructurado en “mi circunstancia”, pero cuya presencia objetiva no determina mi libertad¹⁹. Ortega se cierra a sí mismo el camino de su búsqueda filosófica, consistente en que el ideal (del filósofo) sería hacer, de “cada cosa”, “centro del universo”. Pero, en vez de esto –corregiría yo poniendo esta frase en boca de fray Ceferino– se debe convertir a cada “ser humano” en “centro virtual del universo”²⁰: no cosificar circunstanciadamente al humano, sino redimir proyectivamente lo inhumano.

La filosofía de la historia del cardenal González pretende ser científica por un solo camino posible: conocer la relación que existe entre Providencia y Libertad. Recuerda él mismo una frase de S. Agustín, *utrumque amplectuntur*: la providencia divina carece de sentido sin la libertad humana, y recíprocamente.

La dificultad de conocer la naturaleza de esta relación es tremenda. Se ha tratado de explicar, e incluso de resolver el problema, negándolo; pero siempre se ha tratado de resolverlo. Estudia fray Ceferino a Schelling, Hegel, Leroux, Schleiermacher, Bunsen, Vico, Herder, Cousin, Krause, Bossuet. Ninguno satisface plenamente a su planteamiento, sean unos argumentos u otros.

La ley del progreso humano es una ley esencialmente compleja y múltiple en sus manifestaciones posibles²¹, y al realizarse o encarnarse en una civilización, no siempre, y, tal vez, nunca se verifica esta encarnación de una manera total y completa, sino bajo puntos de vista determinados y parciales. De un lado la inteligencia humana es ilimitada y perfectible, pero de otro el progreso humano es una de las posibilidades inteligibles solamente si la mente humana evita errores y atina verdades. La universalidad del horizonte inteligible es dato necesario, pero el acierto u error de la inteligencia que lo interpreta es contingente. Sin embargo, en ningún caso la circunstancialidad objetiva prevalece sobre la subjetividad proyectiva: “La fatalidad que gobierna los acontecimientos humanos descansa sobre la libertad de los individuos humanos”, afirma.

En las primeras páginas de su *Filosofía de la Historia* ya aporta el autor la perspectiva personal que encauzará estas consideraciones. El desenvolvimiento de los estudios históricos en los tiempos modernos no se refiere sólo a los hechos que constituyen el fondo y como el dominio

¹⁹ Expresándome en términos latinos, la trinidad *sub-iectum, pro-iectum, ob-iectum* debe sustituir a la dualidad simplificadora de la confrontación *subiectum/obiectum*, dado que una “circunstancia objetiva” no sería “mi circunstancia” de no mediar una “acción proyectiva” desde mi Yo hacia Esta Circunstancia. No basta la circunstancialidad objetiva para que se transforme en subjetiva, puesto que, en el supuesto orteguiano, no hay una proyección del Yo hacia ella, sino sólo un atrapamiento fatídico mediante la fuerza gravitatoria que mi Circunstancia ejerciera sobre mi Yo. No basta la consideración estática de ambos términos, confrontada establemente, pero inactiva. La concepción orteguiana arroja por la ventana al determinismo materialista, pero éste vuelve a penetrar por la puerta trasera. Ello explicará sus vaivenes y sus irresoluciones en cuestiones políticas, y su denominación de “masas” a la irracionalidad materialista.

²⁰ O.C., citado, p. 351

²¹ En *Filosofía de la Historia*, cit., pp. 91 a 107)

propio de la historia. Refiérese también al modo, o, si se quiere, a lo que pudiéramos llamar la “forma” de la historia. Pero luego –continúa- hay que atender también a “su parte interna y esencial”, la cual exige el conocimiento de las leyes, instituciones, costumbres públicas y domésticas, religión, gobierno, industria, comercio, literatura, artes, ciencias, carácter, con todos los demás accidentes e instituciones indispensables para el conocimiento completo de un pueblo, de una sociedad y corporación, e indispensables también para reconocer la marcha, progresiva o retrógrada, de las mismas, a la vez que las causas de sus vicisitudes y transformaciones”.

Casi no llegamos a captar e imaginar totalmente la universalidad de datos que nos trae a colación nuestro autor. Podría decirse, de esta enumeración casi infinita, que no deja nada fuera de su perspectiva globalizada, y que la inteligencia de fray Ceferino sería semejante a la que Ortega atribuía a Goethe: “Goethe ve por cada poro de su cuerpo”.

Por ello, nuestro autor piensa que “la ciencia propiamente dicha exige, además de un objeto determinado, principios ciertos, evidentes”, y conocidos de tal manera que “sean aplicables por la razón humana a conclusiones o verdades legítimamente deducidas y evidentes en sí mismas”. Y ello dentro de una polarización que atrae y domina simultáneamente todo el proceso de la realidad. He aquí los polos de esa dialéctica: “los elementos esenciales y fundamentales de la filosofía de la historia son la Providencia divina y la Libertad humana”.

Dentro de esta simbiosis del procesamiento histórico, las diferencias culturales (raciales, escribe fray Ceferino) se unen y enlazan entre sí por medio de pequeños matices y gradaciones parciales, cuyos eslabones representan una aproximación y afinidad en lo universal.

Autenticidad crítica, y riesgo en el camino de la verdad

Nuestro maestro se ciñe al rigor que él mismo ha planteado. Incluso pone en juego lo más importante que para sí mismo hay en todo: la verdad de la religión e incluso la verdad del cristianismo. Sobre la mesa pone todas sus cartas, y se dispone a jugar en serio, una vez que reconoce²² que la lucha entre las ideas entraña, de suyo, importancia superior a la que encierran las luchas representadas por las pasiones, los hechos, la fuerza y el poder. Pues en todos los sentidos de su alcance, la razón se tiende hacia el infinito de los supuestos, conforme a lo que había escrito ya Santo Tomás: la razón es *potentia quodammodo infinita*. Y en toda doctrina puede descubrirse –cita a Lacordaire- que el curso de los tiempos puede advertir la presencia simultánea de precisiones erróneas y de precisiones verdaderas.

Desde la Biblia misma, en una época donde prevalecía la traducción literal y se desconocía el uso expresivo de géneros literarios y de metáforas (por más que todos podían leer que el propio Cristo se expresaba en “parábolas”), y con mayor generalidad con que se había planteado el heliocentrismo en la época de Galileo; el darwinismo y el materialismo se cebaban con la interpretación literal de los textos bíblicos, y la creencia religiosa perdía firme.

Propone entonces –continuando la metodología que ya había expuesto Melchor Cano en muchos aspectos- “la obligación de discutir y resolver si determinadas afirmaciones de la antigua exégesis pueden y deben, o no, mantenerse en presencia de los descubrimientos y progresos realizados por las ciencias naturales en nuestro siglo”. Cierta “amplitud de criterios... se impone hoy más que nunca en el terreno exegético-bíblico, a causa de los nuevos horizontes y caminos abiertos a este exégesis por los descubrimientos y progresos

²² *La Biblia y la Ciencia*, I, 2ª edic. 1892, en el Prólogo (de donde se toman los párrafos aquí citados)

incuestionables de la ciencia durante los últimos años". Para ello hay que introducir "en la exégesis bíblica cambios radicales, puntos de vista nuevos".

Las ciencias mencionadas como innovadoras eran las siguientes, en una enumeración que no pretende ser exhaustiva: geología, paleontología, antropología, etnología, lingüística.

El esfuerzo exegético debería hallar soluciones para conectar, sobre un mismo terreno, tres momentos de conocimiento religioso: dogma, interpretación, opinión común. Y ello implicaba que, ante un nuevo escenario de los frentes dogmáticos, habría que actuar desde nuevas reglas estratégicas, y operar tácticamente empleando armas apropiadas, las mismas armas que los tiempos nuevos hacen imprescindibles. Y ello implicaba la plena responsabilidad del pensador, puesto que asumía el acierto de una expresión agustiniana, al entender que, cuando hay errores en la interpretación de algo, *aut Codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis*.

Un problema históricamente central en la reflexión del Cardenal Ceferino González

El campo que a nosotros interesa, donde aplicaba el Cardenal González estas tácticas, era en uno que por entonces se pondría de moda, la llamada "cuestión social". Y es la que ahora más nos interesa, porque en ella se planteaba la misión de la Política y la función del Derecho, donde primarían argumentos acerca del Derecho Natural, la nueva naturaleza y normatividad de este mismo Derecho Natural, y desde luego la constancia en él de la libertad y de la dignidad humanas.

Definiremos estos horizontes en los términos en que los percibía la Encíclica de León XIII *Rerum Novarum*, promulgada el 15 de mayo de 1891, para luego observar cómo sus argumentos y conceptos estaban precedidos por las investigaciones y planteamientos de fray Ceferino, algunos ya mencionados y otros que subrayaremos a continuación.

Desde luego la Encíclica se enfrenta con un problema parcial, aunque luego abrirá horizontes hacia aspectos globales: las transformaciones industriales y financieras que han traído nuevos modos de manifestarse, y de ponerse en riesgo, lazos sociales tan indispensables como son la lealtad colectiva (*confidentia*) y la solidaridad social (*necessitudo*), produciéndose un resultado indeseable, que es el deterioro de la situación socio-económica de los trabajadores por cuenta ajena (*proletarii*), y en general de las personas que dependían exclusivamente de su trabajo para sobrevivir (*conditio opificum*).

El problema teológico-social era el siguiente: ¿serían verdaderas o erróneas, las razones intelectuales que pretendían estabilizar tal situación? ¿Serían verdaderas o erróneas, las razones intelectuales que pretendían variar, transformar e incluso subvertir y dar la vuelta a esa situación?

León XIII asume el nombre de "proletarios" que si, para Sismondi eran aquellos que sólo disponían, para ganarse el sustento, de sus brazos; en Carlos Marx era nombre extendido con carácter general a quienes trabajaran exclusivamente por cuenta ajena. Y lo hace en el momento en que las asociaciones obreras se hacían notar, para reivindicar mejoras en su situación, mediante conflictos violentos estimulados por agitadores ya profesionales. La *periculosa contentio*, "lucha salvaje" dirigida por hombres turbulentos y astutos que promueven sediciones multitudinarias falseando el sentido de los hechos...

El problema social era real: deshumanización de las relaciones entre patronos y obreros, efectos miserables de la ambición competitiva en los financieros. Pero la solución buscada en

la lucha de clases hasta llegar a la abolición de las formas de propiedad era falsa, porque niega una base cierta de libertad individual, dado que la disposición del propietario sobre lo que haya ganado es un derecho “dado al hombre por la naturaleza de las cosas”.

La naturaleza humana- según la Encíclica- se establece en una doble dimensión: el desarrollo de las capacidades personales; y la iniciativa personal en el modo de desarrollarse. Ambos objetivos y modalidades sirven a la existencia individual y a la conservación de la especie. Y a ambos sirve el derecho a la administración propia de los bienes económicos en sus diversos aspectos.

Y aparece aquí literalmente uno de los argumentos entre los más empleados previamente por fray Ceferino: Dado que el ser humano abarca en su raciocinio datos infinitos (*innumerabilia*), y es capaz de entender las realidades presentes mirando también a sus evoluciones futuras, ello hace que cada individuo tiene que ser auténticamente dueño de sus propias acciones (“proyectos”, podría decirse). Por ello, enfocado bajo la vigencia de esta comprensión global y superior (*sub lege aeterna*), la estructura mental del ser humano hace que éste marque su propio rumbo (*se ipse gubernat*) desde las previsiones de su propia reflexión (*providentia consilii sui*), dado que tenga autorización para llevar a cabo lo que le convenga mirando a su futuro.

Puesto que la realidad del ser humano es más originaria que la realidad de una organización política, cada individuo tiene “derecho personal natural” (*ius suum natura*) que le obliga a mirar por²³ su propia vida desde antes que hubiera ninguna organización externa. El trabajo de cada uno para ganarse la vida²⁴ ha de suplir suficientemente al hecho de carecer de bienes productivos propios (traduzco así la frase *Qui re carent, supplent opera*). “Suplir su insuficiencia” será el objetivo necesario de las medidas de “justicia social” que la *res publica* habrá de organizar.

Aquí expone la *Rerum Novarum* su teoría del Derecho Natural: La universalidad del género humano, mirando a su naturaleza, encuentra en ella el fundamento de participación en los bienes y de su apropiación por cada particular en convivencia pacífica y segura, situación congruente con esa utilización en el transcurso de todas las generaciones²⁵.

²³ El verbo latino *tuendum*, aparece en forma conjugada que denota “obligación”. Pero además la propia raíz de esa palabra significa grados progresivos de “proteger”: “cuidar de”, “mirar por”, “prever”, “inspeccionar”, “asegurar”, “tutelar”, “hacer fuerza contra los que amenazan la libertad”, “ejercer poder para asegurar los derechos del desvalido”. Recuérdese la expresión que aparece en la Constitución española de 1978: “tutela judicial efectiva”, que engloba ese despliegue semántico.

²⁴ *Proletarius* era el ciudadano que no tenía capacidad económica suficiente para proveerse de armas propias al ser reclutado como soldado, y se le debía proporcionar ropa y armamento, adecuados al modo en que debiera combatir en la unidad o especialidad bélica en que se le diera destino. Al tratarse de una clase muy numerosa, las aportaciones que como tal efectuaba consistía en los propios individuos. Además, dado que el sistema de votación en los *comitia* hacía votar en primer lugar a las clases más pudientes (clases que aportaban al ejército escuadras completas, caballería, utillaje bélico, etc.), resultaba que las decisiones quedaban determinadas antes de que hubieran de votar los pertenecientes a la clase llamada en último lugar, por lo cual los *proletarii* no llegaban de hecho a votar.

²⁵ La expresión *omnium saeculorum usu* debiera traducirse así, pues resulta más correcto lingüísticamente que “por uso de todos los siglos”. *Saeculum* significa “continuidad de las generaciones”, se corresponde con los griegos *gheneá*, *phýla*, *aiôn* que indicaban la duración de la vida humana, luego tiempo indeterminado, luego cien años, para luego tratar de traducir una fórmula empleada en la Escritura hebrea para denotar “tiempo infinito”, “por los siglos de los siglos”, etc., contagiando al lenguaje eclesiástico latino pero olvidando el significado bíblico auténtico, alusivo a “las generaciones” (desde Noé, desde Abraham, desde David. etc.), enumeradas para describir la duración de pactos establecidos entre Yahwéh y representantes del Pueblo Elegido, o la estirpe de alguna

Resulta así que la configuración primaria de la persona humana se establece en la relación familiar. Explica la Encíclica que, al menos con razones semejantes a las que el Estado exhibe para definir “derechos naturales”, la familia, teniendo en cuenta el ámbito de cada una, tiene sus propias razones para acotar trincheras necesarias de una libertad personal segura y justa.

Se combate aquí un error moderno transcendental: querer que prevalezca la decisión política sobre el régimen familiar. La intromisión política en la familia actúa contra la “justicia natural”, y disuelve la solidaridad familiar.

Por otro lado, dado que no puede haber bienes (*res*) sin trabajo, ni trabajo sin cosas (*res*), resulta de ahí que también haya un deber máximamente exigible a los dueños de empresas, que consiste en proporcionar a cada trabajador compensación justa por su trabajo (*iusta unicuique praeberere*). Y añadiendo el criterio de que, más allá de la justicia, se han de comprender también posibles estados de necesidad (*compassio*).

La prosperidad social reside en la prosperidad de todos los miembros de la sociedad, donde cada uno pueda administrar bienes propios y pueda participar de bienes comunes, dentro de una comunidad de bienes constituida en el presente y mirando al futuro; de tal modo que nadie resulte perjudicado, ni a nadie se deje de reconocer lo que haya aportado, ni a nadie se deje de aportar lo que necesite para vivir dignamente.

¿No advertimos es esta escueto resumen, ecos de los argumentos que ya hemos visto en el pensamiento de fray Ceferino? Pues aún aportaremos más, relativos a las doctrinas sociales que desde hacía años venía éste criticando, en pensadores como Quesnay, Smith, Malthus, Say, Proudhon, Hegel y otros²⁶, desde treinta años antes de que viera la luz el documento pontificio²⁷.

Cita fray Ceferino a S. Pablo, en el texto *Illorum abundantia vestrae inopiae sit supplementum, ut fiat aequilitas* (p. 121, “que la abundancia de unos acuda en socorro de la escasez de otros, hasta que haya igualdad”) para concluir su razonamiento (iniciado en pp. 10 s.): Según la Economía político-cristiana, el fin de la sociedad es la mayor difusión posible entre los hombres de toda clase de bienes producidos, conciliando la prosperidad de las naciones con el bienestar del mayor número posible de individuos. El cristianismo reprueba las teorías y prácticas económicas que subordinan el hombre moral (ahora diríamos mejor: “la dignidad de la persona humana”) a la producción de riquezas, tomadas éstas como fin y no como medio. Desarrolla esta tesis mirando a estructuras sociales concernidas por ella: Familias, Trabajadores, Solidaridad de clases, Política de asistencia social, Igualdad social...

Así tiene que rechazar la noción hegeliana (p. 147 ss.) de que el Estado sea entidad “superior” a la Familia y a la Sociedad civil, como si aquél fuera resultado histórica y lógicamente

persona (el propio Jesús, hijo de José y de María, cuyas generaciones son mencionadas en sendos Evangelios).

²⁶ Me refiero especialmente a escrito contenido en *Estudios...*, *La Economía Política y el Cristianismo*, 1862 (treinta años antes de la Encíclica)

²⁷ Brindo, a un investigador futuro, el gusto de comparar literalmente expresiones en unas y otras fuentes, para demostrar algo que, en los términos del documento presente, no pasa de ser referencia doctrinal, pretendiendo explicar la índole del “Derecho Natural”, de los “derechos naturales”, y de la “naturaleza del Derecho” en cuanto “primordialidad cultural” peculiar.

necesario de la evolución de las Ideas de lo Absoluto, realizando la superioridad de una forma política organizativa entre otras.

Por su lado, mantiene que todos los modos de organización social pueden ser constructivos, respetables, justos, legítimos e incluso necesarios, buenos y santos. En resumen, “la filosofía de la historia no destruye la libertad, ni niega la providencia divina, ni conduce al fatalismo, ni degenera en una concepción *a priori* tan fantástica como gratuita” (p. 163).

Nos hubiera gustado que se hubieran pronunciado ya en su tiempo pensadores como Foucault o Wittgenstein. Fray Ceferino hubiera comenzado por levantar el velo sobre terminologías que encubrían conceptos tan erróneos como los que ya denunciaba o que, por el contrario, incluían sugerencias que él mismo aportaba (caso de Foucault); y hubiera continuado por apoyar el intento de comprender formas de pensamiento y de acción que llegaban más allá del racionalismo estricto y abrían por ello nuevas orientaciones de investigación (caso de Wittgenstein), por no recordar aquí otras iniciativas investigadoras, también contemporáneas pero ya muy desarrolladas, imitadas o, por otro lado, suficientemente criticadas actualmente, junto con otras muchas.

Pero tenemos que atenernos a lo que podemos encontrar hace siglo y medio. En *La Biblio y la Ciencia* (2 tomos 1891; 2ª edic. 1892) nuestro autor se atenía rigurosamente al método de Melchor Cano de distinguir que las verdades son tales de dos modos o en dos niveles: *ex natura rei*, o sea, atendiendo a la inmensa estructura del conjunto de la realidad; y *quoad nos*, o sea, en lo que se nos alcanza a entender en lo referente a nuestra existencia humana. Y en cuanto a la posibilidad de errores no dejaba de tener en cuenta otra expresión clásica, esta vez de S. Isidoro de Sevilla: *quod incerta sit animae origo*, o sea, que los estímulos que nuestra mente tiene para entender algo, incluyendo lo que es, dónde está, y cómo funciona ella misma, son innumerables y en cierta medida desconectados entre sí.

Estructuras sociales, y humanismo de la libertad creadora

Comencemos, con fray Ceferino, por mirar en qué consiste la “sociabilidad humana”.

En su aproximación a cuestiones y lenguajes sugeridos por el pensamiento cientista, y usando terminología que tenía en cuenta esta modernidad al referirse a temas estudiados en la tradición escolástica, expone sencillas consideraciones preliminares a los problemas básicos.

“La primera razón suficiente de la asociación humana²⁸, lo que trae originariamente de base, lo que comunica el primer impulso y constituye como la ley fundamental de la sociedad humana, es la necesidad de procurarse el alimento y las demás cosas necesarias para la vida. De aquí los tres estados rudimentarios de la asociación humana”...caza y pesca..., domesticación y pastoreo..., agricultura.

²⁸ *La Biblio y la Ciencia*. II, 2ª edic., 1892, pp. 68 y ss.

Cada uno de estos modelos rudimentarios, explica, considerado en sí mismo, representa determinado grado de civilización, se combina con otros, y lleva consigo variedad de costumbres y de instituciones que regulan la vida familiar e individual.

Pero tiene razón fray Ceferino al afirmar que el sentido propio de toda existencia y de toda sociabilidad humana procede desde lo más elemental: alimentarse. Como escribe Julián Marías, comer y pensar son ambos necesarios, pero quien no come sólo piensa en comer. El naturalista Plinio²⁹ escribía que el papel de un padre de familia honrado consistía en tener cuenta de cómo alimentar a su familia distribuyendo los recursos a lo largo del año.

De este tipo de consideraciones trae el Cardenal González su argumento para oponerse a la primacía axiológica del Estado, al concluir lo siguiente:

“La sociabilidad o, si se quiere, la perfectibilidad social...constituye uno de los caracteres más esenciales de la naturaleza humana”. Es general y común a todas las razas humanas. En todas se revela y presenta idénticas fases y evoluciones, desde la más simple hacia la más compleja.

¿En qué consiste esa “perfectibilidad?”. Se establece una gradación desde lo simple hacia lo complejo: aprendizaje, receptividad, trabajo, industria, arte. Y hay unidad específica en todas las culturas. De este modo continúa planteando su posición en las afirmaciones siguientes:

Primera. La sociabilidad constituye una cualidad inherente a la naturaleza humana, de manera que el hombre es un ser social y político desde su naturaleza, en cuanto que sea razonable.

Segunda. En todas las culturas humanas existió y existe, en grados y condiciones más o menos desarrolladas, vida social, y en ella elementos de organización política, siquiera sea en grado rudimentario e imperfecto.

Tercera. El atributo de la sociabilidad política es propiedad perfecta y necesaria en todas las culturas humanas.

Pero ello es un proceso donde puede haber también movimientos retrógrados: “...el estado salvaje y la barbarie absoluta puede existir, y existe de hecho, en el individuo humano”, aunque sea en número y condición excepcionales dentro del conjunto, pues apenas se da dentro de la comunidad familiar, ni tampoco en el conjunto de una raza entera.

Traduciríamos estas posiciones a términos actuales, si dijéramos³⁰ que en el mundo social hay cierta dualidad dinámica, donde cada entidad singular manifiesta un diseño configurador sobre un fondo de indeterminación. Que el cosmos es punto de llegada en que se hayan convertido la materia eterna y la causa errante. Que –como adelantaba Platón- cada ente singular del mundo sensible tiene naturaleza dual, ya que es imagen (*eikón*) y participación (*méthesis*) de un modelo inteligible eterno que progresivamente se haya estado realizando a partir de la

²⁹ Cayo Plinio Senior, m. en el año 79, en *Historia Natural*, 18,320: *Civilis et aequi patris familias modus est annona cuiusque anni uti*. Esta idea, aunque no se repita continuamente porque es más que sabida, permanece en toda cultura básica. En una oración se pide: “danos hoy el pan nuestro de cada día”, y en las palabras, de origen celta, para “señora” y “señor”, *Lady* significa “la que amasa el pan”; y *Lord* “quien reparte el pan”.

³⁰ Como leemos, por ejemplo, en Marcelino Arranz, “Corporeidad y significado: naturaleza dual de lo físico”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Sup.I, vol.42, 2015, 15-29

materia eterna y de sus causas errantes. O, en lenguaje aristotélico, que cada entidad física singular tiene naturaleza dual. Cada individuo (*ékaston*) es en sí un compuesto (*synolon*) donde su unidad indisoluble hace coexistir materia y forma (elemento determinable y elemento determinante). Añadiendo –puesto que este es el problema básico para fray Ceferino³¹– que las dimensiones en que la conciencia personal opera ratificando la índole de su propia dignidad son, al menos, las siguientes: proyección hacia los objetos (o bienes); radicación en el campo (antropológico-cultural) que lo sustenta; auto-constitución reflexiva (como persona) en el Yo.

Un documento central en el pensamiento de fray Ceferino, redactado y presentado en 1874, pero no leído hasta 1883, fue su Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas³². Su objeto era el mismo que presidiría más tarde a la *Rerum Novarum*, y, mirando más allá de las catastróficas experiencias de la Revolución del 68, la anarquía cantonal republicana, las insurrecciones carlistas, la ebullición independentista de las colonias americanas, etc., decía: “Indaguemos la razón por qué, no ya la España, sino la Europa toda, en medio y a pesar de su brillante civilización, presenta a los ojos del observador menos reflexivo síntomas innegables de corrupción y de muerte, y se agita, como el moribundo en su lecho, lanzando angustiosa mirada hacia lo porvenir”. Y continúa: “Europa atraviesa una crisis profunda y universal: lleva en su seno elementos heterogéneos y opuestos, que determinan en sus entrañas gran movimiento de fermentación, movimiento que se revela al exterior por amenazantes síntomas y terribles convulsiones”.

Efectivamente, se había roto el equilibrio europeo tras la guerra franco-prusiana de 1870, se había producido la caída de los Estados Pontificios, los Balcanes ardían en revoluciones desde los Cárpatos hasta Grecia. Por ello afirmaba el texto del Discurso: “Se trata aquí de un problema de tal naturaleza, que se presta a indagaciones y soluciones de índole muy diversa, porque, en medio y a pesar de su unidad esencial, es problema muy complejo en sus causas, en sus formas y en sus manifestaciones”, a la vista de “siniestros presagios que cual losas de plomo pesan sobre las naciones todas y sobre los hombres de buena voluntad”. Y plantea su tesis crítica (p.486):

“La causa principal originaria, ya que no única, del malestar que esteriliza y detiene la marcha de sociedad por los caminos del bien... es esa especie de universal ateocracia que, después de arrancar a la sociedad de su natural base y centro, paraliza sus movimientos, agota y consume sus fuerzas vivas”. Menciona importantes filósofos modernos que, en la estela de Platón y de Aristóteles, reconocen la subordinación de la razón humana respecto de la razón divina”, cuyo pensamiento, sin embargo, no prevalece en la sociedad actual sobre “la filosofía racionalista” que profesa “la autonomía absoluta de la razón humana”... y el consiguiente movimiento de separación primero, y de hostilidad después, con respecto a la tradición religiosa”. Pues “la historia de la filosofía, de tres siglos a esta parte, es la historia del principio racionalista, que, a través de formas y evoluciones varias, viene finalmente a concentrarse y revelarse en la tesis ateísta”. Y pasa luego a aludir a figuras a que se viene refiriendo ya en algunos otros escritos: Descartes, Lutero, D’Alambert, Condorcet y sus comentaristas: Tennemann, Ritter, A. Weber,

³¹ Otro ejemplo tomado en la misma publicación, de Mariano Álvarez, “La lucha de la conciencia por el reconocimiento de la propia dignidad”, pp. 145-163

³² Publicado en el Tomo III de las Memorias de la R.A.CC.MM.PP., 1884, pp. 483-591, incluyendo Discurso de contestación, por D. Mariano Álvarez, y diversos Apéndices

Sholten, Veberweg. También a Spinoza, Leibniz, Hobbes, Malebranche, Berkeley, Hume, Locke, Condillac y comentaristas y continuadores como Collins, Toland, Woolston, Chubb, Bolingbroke, Shaftsbury, Tyndal, Morgan y otros.

Sus polos metódicamente contrapuestos son Santo Tomás y Descartes. Su argumento básico el que hemos visto ya anteriormente: Para el dominico, la posibilidad existencial y efectiva de las cosas tiene su límite en el principio de contradicción, la simultaneidad de ser y no-ser donde no hay "factibilidad de la cosa, si se me permite la palabra" (escribe, p.499). Pues el "principio de contradicción" es "ley primitiva de la razón humana, base primordial e inmutable de la ciencia" (p. 500). A su vez "el orden moral no significa nada si no descansa en bases inmutables, si no envuelve la distinción esencial y primitiva sobre el bien y el mal" (p. 501).

Por el contrario, el pensamiento cartesiano permite que el origen de la moralidad se halle en convenciones humanas y en leyes positivas, y su filosofía se ve arrastrada hacia el ateísmo a causa de las corrientes escépticas, sensistas y panteístas que la atraviesan en todas direcciones".

Se ocupa luego ampliamente del "criticismo kantiano", en términos que no aludiré en toda su amplitud, por enmarcarlo en el absolutismo racionalista derivado de Descartes, y al que simplifica en el concepto de "noumeno", incógnita X incapaz de ser jamás conocida por el hombre. Pero sí se detiene en la noción kantiana de "libertad" que, si bien se despliega en todo el pensamiento cartesiano, es situada en el mundo nouménico, independiente del espacio y del tiempo.

Más tarde veremos que la evolución postkantiana no seguirá en su totalidad por los senderos que en la época de fray Ceferino eran aún inexplorados, y que en ella cabrían diversas rutas que, de algún modo, alentarán unos conceptos acerca de la "libertad" tal como la había entendido él.

Al ocuparse de Kant, fray Ceferino trae a colación también el pensamiento de Fichte, de Schelling, Hegel, Shopenhauer, Hartmann, Lotze, y sus conexiones con el pensamiento alejandrino clásico. Estudia luego a Krause, de quien se ocupa más ampliamente, para referirse a Sáinz del Río y el krausismo español en un Apéndice escrito en el momento en que pronuncia su Discurso (desfasado en ese punto puesto que había sido redactado una década antes), cuya dependencia respecto a Comte y Darwin subraya, para atacar, en la estela de éste, una frase de Häckel: "la voluntad nunca es libre, sino que siempre es determinada por influencias externas o internas" (p. 524). Posición absolutamente opuesta a la de nuestro Cardenal.

Si bien el objetivo de aquel Discurso Académico es, claramente, el intento de salvar la filosofía religiosa respecto al cerco de las filosofías negadoras del providencialismo y de la creación divina de la humanidad; a veces resume su opinión sobre falsas interpretaciones ideológicas de la sociedad. Que las ciencias históricas proclamen el fatalismo. Que las ciencias físicas se reduzcan a materialismo. Que la economía política se convierta en legitimación de egoísmos y arbitrariedades. Que las ciencias sociales profanen todos los bienes de la convivencia. Que las ciencias políticas proclamen la soberanía del hombre abstracto, la omnipotencia del Estado, buscando la sanción del Derecho, de la justicia y de la ley desde la inconsciencia de las muchedumbres. Que la ciencia de la Moralidad se reduzca a abstrusos imperativos categóricos

o a aéreas buenas intenciones, sustituyendo a las elementales reglas que orienten o contengan los pliegues y resortes múltiples del corazón humano, la debilidad de la voluntad para el bien, la fuerza de las pasiones para el mal, las situaciones complejas y con frecuencia difíciles de la vida... (pp. 530-532).

Su verdad es que “el orden social es la unidad de la libertad en la autoridad y de la autoridad en la libertad” (p. 535); y que “el fin último de la sociedad humana es el mismo fin último y supremo de los individuos”³³. En esta perspectiva define su propio objetivo doctrinal en el Discurso: “El Cristianismo es esencialmente progresivo, toda vez que, además de revelar al hombre de una manera fija y concreta su origen y su destino final, le presenta como ideal de ascensión perenne e indefinido hacia la perfección, al que es Bien sumo...”. Y mantiene esta afirmación comparándola con la civilización social resultante del budismo, del islamismo y otros grandes testimonios de tales culturas religiosas en el mundo. Mientras que el Cristianismo favorece el desarrollo de la civilización, encierra gérmenes fecundos de perfección para el hombre, y contiene la razón suficiente y como principio generador de “la ley del progreso” (p. 545 ss.). ¿Dónde y en qué sentido hay en la cultura humana principios superiores para la sociabilidad, para la familia, para la Moral y el Derecho, para el orden, para la libertad humana?

El Académico que contestó al Discurso de recepción destacó que varios estudios de fray Ceferino habían sido traducidos al inglés, al francés, al alemán y al italiano. Comparó su importancia con la de Balmes y la de Donoso Cortés. Hizo notar sus colaboraciones en revistas como *La Ciudad de Dios* y *La defensa de la sociedad* (ésta fundada por Bravo Murillo), sus relaciones con Pío IX, con León XIII, con Emilio Castelar, y la aportación que haría a una Academia cuyo lema eran las palabras latinas *Verum, Pulchrum, Iustum*.

Por cierto, una Academia en cuyos Anales publicaba aquel mismo año Alonso Martínez sus *Estudios sobre Filosofía del Derecho*, Salustiano Olózaga *De la beneficencia en Inglaterra y en España*; y donde se había premiado a Concepción Arenal por sus estudios *La Beneficencia, la Filantropía y la Caridad* (1861) y *La instrucción del pueblo* (1881). Tema central: las Cuestiones Sociales.

¿Sería posible actualmente un criticismo filosófico análogo al considerado?

Pero no podemos conformarnos, aquí y ahora, con subrayar la importancia de una personalidad cultural y de una obra intelectual. Me atreveré a subrayar la actualidad presente de las teorías que se han desplegado en este siglo y medio a partir del kantismo, en qué términos se han aproximado alguna de ellas hacia el pensamiento representado por fray Ceferino, y, más aún, a esbozar una aplicación actual de las categorías filosóficas y sociológicas redactando algunos puntos del tema que, en una investigación desarrollada a propósito del kantismo, se denomina “el ámbito del Derecho”; y que trataré de proponer bajo ese mismo título de “el ámbito del Derecho” tal como podría describirse a partir de la mentalidad de nuestro Autor, si éste hubiera podido llegar a servirse de la actual situación de las investigaciones científicas de la física, de la matemática, de la sociología, o de la lingüística

³³ Traduciendo una frase de Santo Tomás en su *De regimine Principum*, citada en p. 536).

(aunque solamente se tratará de adelantar unas pocas precisiones de un estudio que podría ser mucho más profundo, extenso y constructivo que lo expuesto en estas breves palabras).

Los aciertos metodológicos de fray Ceferino, proyectados sobre la evolución de las teorías que él conocía, para evaluarlas, criticarlas, combinarlas y adaptarlas a su propio criterio filosófico, le hubieran sorprendido a él mismo.

Por ejemplo, el kantismo y el hegelianismo, ha dado pasos hacia los despeñaderos del materialismo y del formalismo deshumanizados y despersonalizantes (marxismo, kelsenianismo, tan propicios al totalitarismo estatal) mediante la divinización de democracias “nominales”, no representativas, destructivas respecto a la libertad y a la dignidad individuales y a las formas sociales primarias. Pero también han conectado con vertientes constructivas tales como la Doctrina social cristiana, la fenomenología esencialista, la filosofía de los valores, las concepciones teleológicas y las teorías institucionales del Derecho, el renacimiento del Derecho Natural y del Personalismo jurídico, de tal modo que el pensamiento globalizado se injerta continuamente en renuevos fecundos, de la misma manera en que se reseca parcialmente por contaminaciones ambientales o por enfoques cretinoides.

También ahora es aplicable aquel punto de partida de nuestro autor cuando proclamaba que, tanto en el despliegue histórico de la realidad como en su conocimiento pragmático, los desarrollos del pensamiento se unen y enlazan entre sí por medio de pequeños matices y gradaciones parciales, cuyos eslabones representan cierta aproximación y afinidad en lo universal. Necesidad fáctica y libertad proyectiva de futuro se entrelazan y entretejen permanentemente, aportando viejos errores o creándolos, pero también acrisolando viejas verdades o iluminando perspectivas nuevas.

Para fijar estas afirmaciones en las materias pertinentes de la teoría del Derecho nos basta con examinar, como ejemplo magistral, el índice de los comentarios que, separado ya por medio siglo, Luis Legaz Lacambra contiene en las últimas ediciones de su *Filosofía del Derecho*³⁴ acerca de las teorías jurídicas actuales. Pero aún más interesante es observar cómo este profesor percibe, selecciona, modula e integra muchas de estas sensibilidades en su propia teoría del Derecho, incluyéndolas en su propia formación, que provino del escolástico Alfredo Mendizábal, y a través del humanismo de Giorgio del Vecchio le encaminó hacia el discipulado de Hans Kelsen, cuya obra investigó, evaluó e integró sistémicamente, dentro de una elegancia expositiva contagiada de Ortega, y desde el conocimiento profundo del yusnaturalismo actual³⁵, hasta decantarse en su concepto de Derecho, insuperable, tanto como abierto a sugerencias de amigos y colaboradores.

Para alcanzar esto hay que salirse de las corrientes determinadas por la rutina o por la ruptura, y abrirse a las posibilidades todas que se ofrecen al pensamiento inteligente. Si traigo aquí el recuerdo del maestro Legaz es porque éste se halla en la misma longitud de onda de fray

³⁴ (Tercera edición, revisada y aumentada, 1972). Entre las pp. 95 y 256 se refiere a las escuelas exegéticas e historicistas, a variadas tendencias formalistas (conceptualismo, Stammler, Kelsen), orientaciones sociológicas, fenomenología, existencialismo, neohegelianismo, estructuralismo, yusnaturalismos modernos, posiciones nominalistas y orientadas por el análisis lingüístico, etc.

³⁵ Como se observa en las notas de pie de páginas 337 s. de dicho libro.

Ceferino. Escuchemos estas líneas³⁶ cuando, refiriéndose al método de conocimiento que ha de seguir la ciencia jurídica, lo fija en “el sistema de las posibilidades jurídicas, y precisamente cuando conozca las posibilidades jurídicas, estará en condiciones de entender las realidades por su comparación con el repertorio de lo posible”.

Estas posiciones no pueden cerrarse nunca, porque ello significaría renunciar a lo que entendemos como “filosofía”. Todo elemento real que pretendamos conocer es accesible por muchos puntos, y nadie puede encaminarse por la totalidad de los accesos simultáneamente. Por ello los más acertados son tendencialmente verdaderos, y los más desviados tendencialmente erróneos. Tenemos que movernos en esas coordenadas que son, de un lado, la consecuencialidad de todas las realidades, y, por otro, los proyectos buscados por cada libertad. Esta búsqueda está infinitamente abierta, y ello vale tanto para la filosofía de la Religión como para la filosofía del Derecho. El método que sirve para aquella es también aplicable en ésta.

Asumir, en el momento presente, todas las referencias válidas en este orden de cosas sería imposible, puesto que tal objetivo llegaría a lo enciclopédico. Pero tomaremos aleatoriamente un índice interesante que pudiera ejemplificar un punto de la situación actual. No recurriré a erudiciones puntillosas, sino que acudiré al último número de una de tantas Revistas³⁷, donde se halla incluso una sugerencia conceptual que serviría para una nueva teoría del Derecho, desde su tradición escolástica permanente, pero también desde su más rigurosa exigencia científica actual. Me refiero al capítulo que en uno de los aludidos estudios se titula *La determinación del ámbito del Derecho*, donde se concreta en base del principio de ser, “externamente” compatible con su forma de universalidad, e “internamente” compatible con una intención explícita del sujeto de actuar conforme a directrices de reciprocidad de intereses³⁸. Es una confrontación actual semejante a la que, entre tomismo y kantismo, hubiera planteado fray Ceferino.

³⁶ *Filosofía del Derecho*, 3ª edición, citada, p. 247, donde se refiere a los más imaginativos pensadores que se ocupaban del Derecho en aquellos momentos, como José Lois, Jaime Guasp y sobre todo Carlos Sánchez del Río, de cuyo libro *El Derecho del porvenir* (1964) trata más atentamente (p. 374) por aludir no sólo a las ciencias sociales sino también a las ciencias físicas como creadoras de modos de inteligencia.

³⁷ En este caso *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 71, número 268, septiembre-diciembre 2015. Más de la mitad de su contenido se llena con estudios –no mencionaré a sus autores, pero puedo garantizar la enorme seriedad de sus investigaciones– titulados así: Las categorías de la libertad en Kant. El estatuto ontológico de las categorías. El sumo bien kantiano: el objeto construido de la ley moral. El otro del otro: alteridad, diferencia y asimetría en la Teoría de los sentimientos morales de Adam Smith. Inmaterialismo y realismo en Berkeley, Propiedad sobre sí mismo, derechos liberales y autonomía: ¿el fundamento kantiano de Anarquía, Estado y Utopía, de Robert Nozick?. La renuncia existencialista al sueño romántico de infinitud en el estado de naturaleza hobbesiano. Sentimientos morales, amor y libertad: un examen de la propuesta compatibilista de Peter F. Strawson. Pero además se comentan libros cuyos títulos son: La “segunda navegación” de Fichte: una lectura unitaria de su pensamiento; y otro: Teodicea y finitud.

Ejemplos sobrados para percibir la continuidad creativa del pensamiento, en temas y doctrinas ya evaluadas por fray Ceferino.

³⁸ A. Mumbrú Mora, pp. 794 ss. Completo la referencia anterior añadiendo que el contenido de este número de *Pensamiento* se encausa bajo el lema de redefinir el pensamiento kantiano incluyendo sus derivaciones, pero también enfrentándolo con el tomista (Carlos A. Casanova, pp. 803-826), para alcanzar precisiones como la siguiente (V. Campos Salvatierra): la noción de igualdad que subyace a la

Probablemente quien acaba de emplear esa palabra “ámbito” desconocía que se trataba de un término que tenía en su expresión latina, *ambitus*, alcance jurídico. Cuando Roma dejó de ser solamente un espacio agrícola, preocupado del mantenimiento de las familias, y se convirtió en metrópoli, cuyos bloques de viviendas, *insulae*, provistos de acueductos y alcantarillado, albergaban miles de ciudadanos; adquirieron importancia las comunicaciones internas. Las amplias calles que rodeaban las viviendas y admitían tráfico de carruajes en dos direcciones se denominaban *ambitus*. El elemento más importante de la ciudad era así el sistema de comunicaciones, donde se distinguía la zona de uso público (*foras, forum*) de la del privado (*intus, domi*), con predominio del público, puesto que las puertas de los domicilios privados no podían abrirse hacia afuera sobre el espacio debido al tránsito común, sino hacia adentro (esta misma regla sigue vigente aún entre nosotros). Y tenemos aquí que el régimen jurídico del *ambitus* puede ser variadísimo. Por un lado el *ius communicationis* se convierte en valor social fundamental. Por otro lado se convierte en acceso necesario a toda la actividad privada. Pero además, en su utilización concreta y según tiempos y lugares, puede hallarse o totalmente vacío o intransitablemente bloqueado, y se convierte en problema múltiple: de orden público por unas u otras razones, y de libertad personal puesto que es “previo” a cualquier conducta.

El ámbito del Derecho en el desarrollo de la especie humana

Recordemos la metodología de fray Ceferino, al centrarla en un tema jurídico. Dejémosnos por un instante llevar por la imaginación para hacernos la siguiente pregunta: ¿Dónde buscar, y en qué tipo de realidad, lo que sea el Orden Jurídico? Y luego atengámonos a la sugerencia que hemos leído recientemente para preguntarnos: ¿cuál es el ámbito del Derecho? Y tratemos de fingir que en este momento fray Ceferino nos estuviera inspirando, para tejer unas líneas que, al prolongarse y entrecruzarse, nos fabricaran el tapiz en que el Derecho quedara plasmado en sus perfiles y en sus eficiencias. Así pues, ponemos manos a la obra.

Los humanos somos vivientes, creados por generación dentro de la misma especie, sostenidos mediante intercambios de elementos procesados dentro del organismo corporal y que proceden del medio externo que permite la presencia, la actividad y la coexistencia de la especie junto a otras especies animadas, y sometidos a integradas en el orden de las cosas, conforme a las fuerzas que operan en el universo.

Todos esos elementos, todo ese conjunto de procesos, todo ese conjunto de fuerzas, toda esa universalidad y diversidad del orden, son denominados juntamente con la palabra “naturaleza”. Y la observamos desde dentro mismo de ella, en la perspectiva de la existencia de la especie humana, y conforme al modo en que el transcurso temporal y el ámbito situacional, de los individuos y grupos que se integran como especie humana, lo permiten.

Si nos ajustamos a ese ángulo, dentro de las perspectivas posibles o necesarias, que limita las formas en que la libertad creadora de los humanos establece entre ellos ciertas relaciones, que permiten y asegurar su convivencia sostenida en el tiempo, y localizada en el espacio

de justicia es en realidad un momento segundo, y se construye a partir de haber percibido estructuras antropológicas y sociológicas de asimetría.

habitable; tenemos al Derecho. El Derecho es un pequeño ángulo de visión dentro de esa perspectiva más general de las condiciones en que la existencia humana puede mantenerse.

Para captar la índole diferencial de ese “ámbito característico”, hemos de distinguirlo dentro del conjunto de perspectivas que componen el círculo máximo de que forma parte. La “naturaleza del Derecho” ha de ser buscada dentro de la “naturaleza del orden universal”, y también dentro de la “naturaleza del orden humano”, en su ángulo peculiar dentro de la perspectiva universal, constituida en cuanto condiciones necesarias de existencia de la especie humana.

Estas tres integraciones que entendemos como “naturalezas”, diversificadas como llamadas de atención a los que investigan la índole del Derecho como objeto de conocimiento científico, han sido señaladas en una conocida frase que hemos leído desde hace muchos siglos en *Institutionum Iuris Liber Primus*, Tit. I. De Iustitia et Iure, 1. y que deconstruiré ahora:

Iurisprudencia est (a)... divinarum rerum notitia (b) ... et (c)... humanarum rerum notitia (d) ... iusti atque iniusti scientia (e). Fijaré lo que cada apartado significa:

-Todo lo que necesitamos conocer del Derecho es lo referente a la sostenibilidad natural de la especie humana (*prod-esse*) mediante asentamientos jurídicos (*instituta iuris*).

-También necesitamos conocer lo que interesa a los humanos dominar y apropiarse entre las realidades integradas en el orden universal, cuya índole expresamos en nuestro lenguaje como el mundo creado y organizado por dioses o fuerzas cuyo origen y funcionamiento se nos escapan a las capacidades de una experiencia sensible, y que el esfuerzo científico investiga pretendiendo descubrir las leyes físicas, astronómicas, cósmicas, morales, etc. que lo explicarían.

-No basta con este conocimiento, sino que tenemos que reunir sus datos para incorporarlos en otros obtenidos en el orden de las relaciones entre los miembros de la especie humana, y por tanto conjugar ambas clases de referencias, las situacionales y las normativas, en una perspectiva única.

-La referencia situacional consiste en examinar cómo, cada objeto valioso de los que hay en el mundo, esté a disposición de los miembros de la especie humana, conforme a la índole de esos bienes, según la cual puedan ser aprovechados por alguien, o por todos, o por ciertos grupos, o por ninguno; y ello conforme a procedimientos peculiares que permitan asegurar su uso y disfrute, y mantener también la perdurabilidad de los recursos necesarios para el sostén futuro de la especie humana.

-Teniendo en cuenta lo indicado en los puntos anteriores, la referencia normativa del Derecho consiste en distinguir los tipos de conducta a que habrán de “ajustarse” los humanos en su conjunto, y todos en su singularidad personal, de tal modo que los modos de apropiación de bienes se adapten a las exigencias de esos objetivos en que se sustancia la supervivencia individual y colectiva, en cada lugar y en cada tiempo. Y su ciencia -la ciencia jurídica- consiste en discernir y distinguir exactamente, lo pertinente para ello, y su contrario. Así la “ciencia distinguidora” señalará eficientemente criterios oportunos, conocibles por cada uno, de tal

modo que se pueda discernir qué tipos de actos sean ajustados, o desajustados, para alcanzar conjuntamente los objetivos pertinentes.

Resultará, tras advertir estas premisas, que la Naturaleza y los Elementos del Orden Jurídico son datos que hemos de puntualizar dentro de un marco prácticamente infinito y que trataremos de puntualizar de manera asequible.

Tenemos un punto de llegada en este itinerario que sería el conocimiento de la “sostenibilidad de la especie humana”. En cuanto a la especie humana habríamos de fijar la sostenibilidad (en el espacio) de su desarrollo (en el tiempo). Espacio y tiempo son dos visiones conjugadas para poder fijar en términos definidos lo que se nos aparecía como indefinido en apuntes anteriores. Entre las dos visiones configuran un ámbito, o sea, un “espacio temporalizado”, donde habremos de enmarcar ya la realidad que pretendemos conocer, que es el Derecho.

Pero este “ámbito” es solamente el ámbito materialmente señalado como “dónde” y “cuándo” del Derecho. Mientras nos ocupamos de él tenemos que saber, en nuestra reserva de conocimientos, que hay también otras visiones angulares que convergerán en “ese ámbito”, y que son las procedentes de otros datos, cuyos nombres están ya acuñados como elementos precisos en la ciencia del Derecho, tales como: sujetos (especie e individuos humanos), objetos (todo tipo de bienes existentes en la naturaleza exterior y también dentro de la propia estructura interna de los individuos y grupos de la especie humana); y enmarcados en estos presupuestos los “proyectos”: modos de actuación de los sujetos hacia los objetos; finalidades buscadas por dichos modos de actuación; aislamiento o continuidad de las actuaciones, etc.

En este caso se trata de precisar las visiones angulares capaces de concentrarse en “el ámbito” en que situamos esa realidad diferenciada que denominamos, girando en torno a la misma, “Derecho”, “Orden Jurídico” y “Ciencia Jurídica”³⁹.

Volvemos a la noción que buscamos en este momento, que es la de “ámbito” donde buscar un ángulo que nos sirva para más tarde explicar en qué consiste el Orden Jurídico, y que de momento fijamos como “dónde y cuándo” del desarrollo de la especie humana. Habremos de imaginarnos, pues, el ámbito donde cuajará el Derecho en cuanto elemento natural que regula el desarrollo de la especie humana, y tal como ese ámbito se compone.

Tenemos a nuestro alcance explicaciones imaginativas que crean “modelos de conocimiento” para estudiar los límites más amplios posibles del ámbito máximo de nuestra existencia humana: desde las creencias egipcias, mesopotámicas, hebreas, protoeuropeas, protoafricanas, protoamericanas, protoasiáticas, etc., muchas de ellas sacralizadas en forma de

³⁹ La palabra griega *kategoría* significa etimológicamente (antes de haberse deslizado por acepciones semánticas diversas, pues su letra *eta* resulta de la contracción de dos *alfa*, en *katà* y *ágora*), significa “conducir a un lugar determinado cosas conforme a un orden”. *Katagorádo* significa “enunciar algo en la plaza pública”, y de ahí “enunciar”, “acusar” a alguien ante una autoridad pública”, de tal modo que esta acepción técnica ha prevalecido en el diccionario común sobre la originaria. En lenguaje filosófico de Aristóteles, al que seguimos en cuanto que es nuestro maestro pero no nuestro tirano, se podría traducir “visiones volcadas hacia una realidad cuyo conocimiento buscamos”. *Aghein* significa originariamente “conducir vacas al mercado”; *ágora* “el mercado a donde se conducen vacas para venderlas”, más tarde “plaza pública”, y después “lugar de reunión para tratar asuntos públicos”, entre otros los juicios penales, donde el verbo *kategorein* significará “acusar”.

“religiones”. Dado que nosotros estamos empleando lenguajes e instrumentos lógicos griegos me serviré ahora de éstos, los que hallamos en el poeta Hesíodo, que apuntan en la misma dirección que observaremos en las doctrinas científicas más recientes, y por ello nos permiten instruir de modo adecuado nuestro proceso cognitivo en esta materia.

“Antes de todo evidentemente”⁴⁰ existía Caos. También, en sí misma (*autàr*) Gaia, La Tierra generosamente abierta a todos los caminos del suelo. Además, la niebla del Tártaro que oculta las lejanías. Y desde luego Eros, la búsqueda inquieta que entenece, seduce y pretende saber. En Caos se precisaron abismos, y negruras donde se fueron distinguiendo la noche y el día. Gaia engendró al Cielo, *Ouranòn*, en toda la extensión de los horizontes que la delimitaban en las cumbres de los montes lejanos (*ouro-nos*, “señor de los confines”), grandioso a la luz de las estrellas. Gaia y Urano dieron a luz al Océano profundo y a las divinidades cósmicas que presidirían a la naturaleza terrestre y humana⁴¹.

Hasta aquí hemos visto exclusivamente perspectivas espaciales. Faltaba aún la temporal, que se añade inmediatamente en el relato épico mencionado: aparece Crono, el que va a someter todo lo existente a las fuerzas implacables de la necesidad (*deinótatos*, en relación con el verbo *dei*, “es necesario”), y portador de las oscilaciones y curvaturas de todo cuanto haya en el universo (*ankylométes*).

Veamos cómo estas nociones tomadas del lenguaje mitológico (o sea, “balbuceante”) de las mentes arcaicas se traduce en el lenguaje de los científicos modernos.

El Caos⁴² no es la Nada (o sea, lo no existente), sino lo precedente a las planificaciones, angulaciones y transformaciones del Espacio y del Tiempo, o sea, el Vacío⁴³, que el lenguaje de los físicos define “el estado de mínima energía de los sistemas cuánticos”⁴⁴. Hay varios conceptos físicos de “vacío”, pero lo interesante es saber que las propiedades de nuestro cosmos son compatibles con que éste haya nacido del vacío, que la idea del vacío como generador de universos es muy factible, y que la llamada “energía oscura” que está asociada al vacío está determinando la evolución del universo. Pero, por otro lado, el vacío cuántico no puede ser definido globalmente aún para todos los observadores (estas nociones las dice también Hesíodo si se entienden los versos citados). Pero las investigaciones modernas puntualizan que ese concepto de “naturaleza” que aclara al “vacío” juega un papel esencial, en nuestro entendimiento del universo desde el nivel más básico de la materia hasta la estructura a gran escala del cosmos.

Después de Hesíodo fueron pensadores como Leucipo y Demócrito quienes entendían ya que la naturaleza se componía de átomos (elementos que componían la materia) y de vacío (en que tales elementos se movían e integraban). Y más tarde Lucrecio intuía que el vacío era necesario porque sin él los elementos no podrían cambiarse de lugar y por tanto no habría movimiento ni dinámica alguna de la realidad. Sin ello tampoco podría haber leyes de

⁴⁰ Canta Hesíodo, *Teogonía* 116, *étoi mèn prôtista*

⁴¹ *Teogonía* 117-136

⁴² Véase en A.S.T. *Hesíodo: caos y cosmos*, 2012, pgs. 33-53: Nociones referentes a “caos”.

⁴³ “Vacío” es una idea introducida en sus investigaciones acerca de la Naturaleza como símbolo de todo lo desconocido que se nos ofrece para ser conocido

⁴⁴ E.Fernández Borja, *El vacío y la nada*, 2015, p. 8 y ss.

atracción (*Eros*, para Hesíodo y para Empédocles), cuya interacción pudiera explicar mínimamente los fenómenos cósmicos, que la experiencia, y la lucidez mental humana, pudieran percibir o imaginar.

De ahí que es muy asequible el origen de los problemas que el Derecho suscita por darse en forma de “ámbito”, entendido ahora como sistema universal de comunicaciones interpersonales y sociales juntamente libre y responsables: no es posible determinar simultáneamente todos los valores sociales, culturales y humanos desde todos los observadores existentes preocupados de conocerlos; ni tampoco coordinar, con total exactitud espacio-temporal, los dos ejes angulares, o “categorías”, posición y tiempo, que forzosamente deben estar integrados en un sistema que haga inteligible, con plena claridad y precisión, la relevancia y la verdad jurídica de una conducta humana cualquiera.

La Naturaleza nos dice el “dónde” (espacio) y “cuándo” (tiempo) de la Justicia, la Razón humana el “porqué”, su Libertad el “desde quiénes”, su Necesidad el “para qué” de la justicia, y la Solidaridad humana el “con quiénes”. El Derecho debe aclarar, discernir y asegurar todo ello, mediante la Ley, los Usos, los Contratos, los Registros, la Tutela Judicial, que son el “cómo” de la Justicia...

La naturaleza de la sociedad humana, donde surge la “naturaleza del Derecho”

Advirtamos los datos que hemos de tener en cuenta para establecer, desde esa noción general del ámbito físico (espacio-temporal), los elementos peculiares de un “ámbito jurídico”:

Este ámbito creado en la coordinación, dentro del espacio y del tiempo, de los derechos y de los procesos jurídicos humanos, enmarca los movimientos de tales conductas que se hallan situadas en sus momentos existenciales. Dentro del ámbito aparecen “situaciones” y dentro de éstas “relaciones”, que darán forma a “campos interactivos” concretos.

De la misma manera en que la física contemporánea se ocupa de estudiar cómo evolucionan los campos de fuerzas, cómo interactúan, cómo se generan y cómo se detectan; la naturaleza del Derecho habrá de entenderse en la manera de producirse fuerzas sociales, dentro de los espacios habitables, cómo interactúan, quiénes son los protagonistas o agentes de tales fuerzas, cuál es la medida de su eficacia posible, cómo aparecen en momentos y épocas determinadas, cómo se detectan.

En las “situaciones jurídicas” se asocian determinados actores, cada uno con sus características, que los identifican operando dentro de “relaciones” (más o menos íntimas, más o menos distantes) cuyos elementos son interactivos, con resultados recíprocamente admitidos o rechazados.

Dentro de esas “situaciones jurídicas” los elementos colectivos e individuales crean ciertas “fuerzas” o “energías” que operan para mantener la eficacia de sus operaciones, y que solemos denominar “derechos” y “obligaciones”.

El ámbito del Derecho constituye el campo espacio-temporal donde la dinámica de los portadores de fuerzas jurídicas puede interactuar, en un proceso continuo de evolución de esos actos cualificados como derechos y obligaciones.

Este ámbito es un ángulo particular del medio biológicamente adecuado al desarrollo de la especie humana. Dentro del ámbito jurídico pueden detectarse los elementos de la realidad del Derecho, coordinados desde su operatividad en cuanto sujetos, bienes, conductas y seguridades. Los sujetos jurídicos aparecen como "personas", presentes o representadas, cada una de ellas conformes o disconformes con la actividad de otras. Los bienes jurídicos aparecen desde su apropiabilidad por unas u otras personas, en determinados espacios y mediante el transcurso de determinados tiempos. Las conductas subjetivas operan desde las personas hacia las cosas, pueden ser conformes o disconformes con los intereses de otras personas, y son sancionadas conforme sean o no compatibles y recíprocos con alguno de aquéllos.

Desde la "naturaleza del Derecho", hacia un concepto crítico de "Derecho Natural"

Las coordenadas espacio-temporales del Derecho habrá de combinarse desde sus elementos irreductibles: personas, bienes, conductas, licitudes, responsabilidades, seguridades. No habrá Institución o Norma jurídica posible sin tener que referirse forzosamente a alguno de estos elementos considerados desde otros y desde el juego colectivo en que están situados, a través de las relaciones de que se trata, y de las implicaciones de estas hacia las demás. La dialéctica obvia entre "lo considerado valioso como imprescindible" (*primum*), y "lo necesariamente correlativo como sostenible" (*ordo*), se conjuga en el nivel más iniciático y original, donde damos a "lo jurídicamente primordial" el nombre "Derecho Natural". Este aspecto sumario de "Derecho Primordial" ha sido descrito en las doctrinas clásicas del Derecho Natural. Pero estas doctrinas suelen desplegar ya un aspecto segundo, coherente con instituciones ya existentes; dejando atrás un aspecto primero, el imaginable mirando a posibilidades antes de que hubieran quedado ya definidas, que es el supuesto siempre buscado por la investigación filosófica.

Este aspecto primario o primero, sin embargo, no es desconocido en la historia del pensamiento, pues hay investigadores que pretenden llegar hasta él y, a veces, lo consiguen. Hay ejemplos.

En el mismo alcance con que plantea fray Ceferino su noción de "verdad derivada de principios", evitaba el jesuita Gabriel Vázquez de Belmonte (1549-1604) considerar la doctrina del Derecho Natural como si se tratara de un cuerpo dogmático. No ya en la *lex naturalis* (considerada por él en un tercer rango, el doctrinalmente aplicativo, "legal"), ni siquiera en el *ius naturale* (que sería el segundo rango, el reflexivamente evaluativo, "justo"), sino que sería la naturaleza social humana misma (desde el primer rango, el lógicamente necesario, "esencial") donde residiría la estructura intelectivamente básica del Derecho Natural, definida así: *natura ipsa, utpote non implicans contradictionem*. Lo traduzco de este modo: un orden universal no contradictorio en cuanto a la primordialidad de la coexistencia de todos y cada uno de los elementos que hagan posible la sostenibilidad de la especie humana.

Aquella acepción fue tenida luego en cuenta, pocos años más tarde, por otro jesuita, Antonio Pérez de Puente la Reina, el cual estudia la normatividad jurídica a partir también de un

Derecho Natural que consta en la propia naturaleza social humana, al cual, frente a las derivadas normativas de nivel legal y consuetudinario, describe, como *designatio iuridica naturalis*, que es *ex ipsa rerum natura cognoscibilis, praecedens omne pactum expressum et legem positivam*⁴⁵. Pactos, usos y leyes son secuencias, no orígenes en cuanto *designatio*.

El Derecho Natural aparecería también, tal como fray Ceferino estimaba, como “lo jurídicamente primordial”. En este momento me gustaría poder preguntarle si aprobaría el modo de seguir su método para alcanzar, desde cuestionamientos actuales, este tipo de concisiones. Su benevolencia hubiera concedido, supongo, un gesto de comprensión amistosa.

Apunte para unas Conclusiones

Pero vengamos de nuevo hacia nuestro Cardenal González. En comparación con las teorías más influyentes de su tiempo, que él hace derivar del solipsismo cartesiano y del nominalismo idealista kantiano, en una serie de imbricaciones que se apoyaban transversalmente y cubrían todo el conjunto de la cultura moderna; la actitud de fray Ceferino es, de algún modo, defensiva, porque se encuentra en inferioridad de condiciones frente a las avalanchas de doctrinas científicas o filosóficas que carecen de los principios racionales que globalmente él exigiría para otros, puesto que se las exige a sí mismo. De este modo entiendo aquella frase que ya hemos leído: “Todos los sistemas filosóficos son de algún modo parciales, y sin embargo todos se conectan entre sí puesto que, por parciales que sean, albergan métodos y objetivos abarcando elementos que les resultan, de algún modo, comunes”.

Pero las referencias que he traído aquí le dan la razón en algo más importante: el enfoque dado por fray Ceferino a los temas de la sociabilidad humana, de la naturaleza racional humana, y del modo de enfocar el Derecho Natural, eran perfectamente atinados. Hasta el punto de que las actuales nociones acerca de los Derechos Humanos y de su aplicación y extensión universales, no hacen sino desarrollar su noción (aunque no exclusivamente suya, pues otros pensadores despliegan orígenes y aplicaciones casi coincidentes) de libertad creadora, en cuanto que los proyectos humanos son desarrollo de la libertad humana, mirando a la realización plena de la persona en el mundo espacio-temporal en que se concretan sus circunstancias vitales, y dada la providencialidad de su creación.

Esta afirmación sería ya mi conclusión si no tuviera que añadir otra. Es necesario estudiar muy intensamente las obras del Cardenal Ceferino González, situarlas en sus contextos históricos y en sus precedentes doctrinales, y llegar así al punto de admirar la auténtica grandeza de su

⁴⁵ Estos autores y otros contemporáneos de los mismos han sido objeto de investigaciones llevadas a efecto por este Académico desde 1955, y publicadas desde 1959, *Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura europea*, ed. Reus, 1959. Véase la ponencia publicada en el vol. *Thomistica Morum Principia*, Roma 1960, “La fundamentación de la moralidad en F. Suárez y G. Vázquez de Belmonte”; y posteriormente *Textos y estudios sobre Derecho Natural*, UCM., varias ediciones. En G. Vázquez, sobre todo, *Disputationes Metaphysicae*, 1617, donde estudia *Quid addat persona supra naturam* (d.8), y en la siguiente, donde afirma que la personalidad humana (*ipsam personalitatem*) es el término último en que la naturaleza humana se realiza en cuanto ser personal; que la persona consiste en la racionalidad humana, pero que la subjetividad personal se abre a cuantas relaciones alcanza, dada su estructura comunicante, y por ello se distinguen “persona” y “sujeto”. Esto vale también para lo jurídico, En cuanto al texto del Pontirreginense, en *De Iustitia et Iure*, 1658, c.4, n.87. Sus fuentes no eran solamente las clásicas de griegos y romanos, sino y sobre todo las tomistas, además de los autores contemporáneos clasificados generalmente como *recentiores*.

figura, mediante esa proyección que nos ayude a entender adecuadamente muchos de los problemas planteados a nuestra humanidad contemporánea, incluyendo una visión correcta del Derecho Natural y de esas formas –más aplicativas que conceptuales- que son los Derechos Humanos. Campo éste donde tanto hay que investigar y aclarar, para impedir que caminos imaginativamente previstos como atinados y adecuados para el “orden”, se transmuten, monstruosamente, en autopistas para el “caos”.

Las verdades válidas han de aparecer lenta y cuidadosamente, acrisolando lo que de errores y desvíos haya en las apreciaciones humanas. Hay que buscar la sostenibilidad de una convivencia libre, pacífica, segura y abierta a todas las esperanzas que nos traiga el avance científico y tecnológico de cada día. Cuanto más humilde y callada, la búsqueda del filósofo podrá ser más profunda y atinada, abierta a los diamantinos destellos que jalonan el escarpado camino de las verdades, pero evitando la ceguera ocasionada por los errados deslumbramientos que nos infieren tantas y tantas ideologías de moda. Sólo importa, lo verdaderamente indispensable para afirmar condiciones de una libertad creadora de ámbitos de convivencia satisfactoria, abierta al despliegue y al reconocimiento de la dignidad personal de cada individuo humano.

Muchas gracias por su atención.

Referencias para datos biográficos y bibliográficos

Constantino Suárez, *Escritores y artistas asturianos*, T. IV, 1955

Gran Enciclopedia Asturiana, T. VI, 1970

José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, T. I, 5ª edición, 1965

Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano, T. IX, 1892
