

## Los inicios del neotomismo en España

Con ocasión del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás que se conmemora este año, y como contribución al mismo, parece de especial interés reseñar el primer movimiento neotomista español, encuadrado dentro del general renacer escolástico en el siglo XIX.

El término de *neotomismo* aparece por el mismo tiempo y casi coincidente con el de *neoescolástica*. Con ambos se designa el movimiento de restauración y renovación de la filosofía escolástica, es decir, de la filosofía cristiana en plena armonía con los dogmas de la fe, que fue construida por los doctores medievales del siglo XIII, sobre todo por la gran síntesis y sistematización de la misma realizada por Santo Tomás de Aquino mediante la integración de los principios básicos de Aristóteles y de otros elementos de la filosofía antigua, y que fue más ampliamente desarrollada por los pensadores de la "segunda escolástica", es decir, por los filósofos y teólogos de los siglos XVI y XVII. Es la filosofía que, recibida por la Iglesia como base de explicación de la teología católica, ha sido enseñada en sus grandes centros de una manera ininterrumpida durante siglos.

Si bien el término de "neoescolástica" fue creado más tarde por el cardenal Mercier, es generalmente admitido que dicho movimiento renovador fue iniciado al principio del siglo XIX, se desarrolla sobre todo en su segunda mitad y obtiene pleno florecimiento en toda la primera mitad de este siglo. En tal movimiento renovador, la dirección más fiel a la doctrina de Santo Tomás es llamada neotomismo, como la tendencia más importante. Pero no hay fronteras de separación de ambas áreas de pensamiento, como si fueran dos corrientes o dos campos distintos. De hecho, la neoescolástica viene a coincidir con el neotomismo aún por razones históricas, ya que comenzó como movimiento de retorno a Santo Tomás y se desarrolla casi enteramente en este sentido, al ser calificada dicha restauración como "vuelta a la doctrina del Aquinate" por los Pontífices desde León XIII.

Se alarga no obstante el concepto y ámbito de la neoescolástica, incluyendo las diversas direcciones o escuelas variantes (escuela franciscana, escotista, suareziana, etc.) y las mismas direcciones inspiradas en el agustinismo (espiritualismo cristiano). Las divergencias entre éstas no son en el fondo sustanciales y todas ellas se comprenden dentro de la filosofía cristiana. Una parte importante del movimiento lo constituyen los estudios históricos sobre las fuentes y el proceso de formación de la antigua escolástica, que tanto han florecido en la época moderna.

La escolástica así renovada y conservando todo el tesoro de la tradición de siglos, se enfrenta con todos los grandes sistemas y corrientes de pensamiento que han surgido a lo largo del s. XIX. Muchos de esos pensadores no la consideran como verdadera filosofía, al menos para los tiempos modernos y han anunciado con frecuencia su superación y extinción total. Pero a todos ha superado por su coherencia interna de verdad, y por tanto por su perennidad y consistencia en el tiempo, por su capacidad de revivir la misma liberándose de las adherencias de teorías científicas. Y si se considera la infinitud de centros en que es cultivada, por el número de sus adherentes que expresan la convicción de su verdad sistemática, frente a la dispersión de los otros pensadores divididos en numerosos sistemas entre sí antitéticos. Todo ello es signo claro de que se trata de una forma de pensamiento enraizada en la misma naturaleza humana. No importa que se la tache de falta de originalidad y verdad, de repetición "escolástica" de un pensamiento anterior. La filosofía trata de hallar el saber verdadero, y la verdad se adecua a la realidad de las cosas, siendo válida para todos los tiempos. Su valor de vida y novedad reside en que cada uno de los que la piensan y le prestan su asentimiento, la asimilan y la hacen pensamiento propio y vivo. Tampoco ha dicho nunca la escolástica que en las demás filosofías se encuentra siempre el error. Más bien piensa que en todas ellas hay un aspecto de verdad, alguno de los temas eternos de la reflexión y contemplación de nuestra mente, aunque acentuado unilateralmente y con negación de otros aspectos de la realidad, y así convertido en visión errónea. Ella proclama un sistema coherente, abierto al integrador de todos los elementos de verdad que se encuentren en otras corrientes. Justamente la neoescolástica se rehace en contraste con las nuevas filosofías, empeñada en integrar a sus propios principios los nuevos planteamientos y puntos de vista que encuentra en ellas. El buen escolástico nunca afirma aprioricamente y haciendo tabla rasa de las opiniones de los demás, como hacen tantos otros filósofos, sino previo el conocimiento y análisis de esas opiniones divergentes con razonamiento de la propia convicción, al estilo de Aristóteles y Santo Tomás.

\* \* \*

Nuestro intento es recordar, en breve recensión y en el corto espacio que se nos ha pedido, la aportación singular que tuvieron los escritores hispánicos en esta obra de restauración escolástica, y especialmente del tomismo en sus orígenes y primer desarrollo hasta la época del pleno florecimiento del mismo mediante el impulso dado a él por León XIII con su encíclica *Aeterni Patris* (1879) y los actos y documentos subsiguientes. Lo haremos ordenando y destacando algo de lo mucho que ha sido expuesto en la *Historia de la filosofía española* del malogrado P. G. Fraile O.P., completada y publicada por nosotros (1), y añadiendo nuevos análisis y noticias.

Pero antes queremos situar este movimiento inicial del neotomismo español en el marco general del resurgir de la Escolástica. En este campo, la única nación que se nos adelanta es Italia con su neotomismo, que ad-

(1) G. FRAILE-T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía española, II. Desde la Ilustración*, Madrid, BAC, 1972, cap. 18, p. 87 ss.; cap. 19-20.

quiere un desarrollo primero y tan esplendoroso desde el comienzo del siglo XIX. Habría que esperar a la mitad de ese siglo para que en las naciones germánicas y de lengua francesa brotaran los primeros atisbos del renacer escolástico. En Alemania, porque las filosofías kantiana e idealista dominaban de modo abrumador el ambiente e influenciaron profundamente los pensadores católicos, llegando a crear un clima hostil a la Escolástica en los medios intelectuales aún dentro de la Iglesia. Sólo pasada la mitad del siglo aparecen las primeras obras neotomistas de F. J. Clemens, H. E. Plassmann y sobre todo de J. Kleutgen, principal restaurador del tomismo en dicho país. Y en Francia, porque como en Alemania y otras naciones, al comienzo del siglo XIX se había interrumpido totalmente la tradición escolástica a causa de la gran Revolución y la consiguiente supresión de la mayoría de las Ordenes religiosas y seminarios. El pensamiento católico de la Restauración francesa se volvió hacia el tradicionalismo adversario de la Escolástica, o hacia un espiritualismo ecléctico inspirado en V. Cousin. Apenas hay destellos de renovación escolástica, que sólo comienza a resurgir débilmente en su segunda mitad.

Es en cambio muy conocido ahora que los primeros y más notables esfuerzos de restauración escolástica en la línea más pura del tomismo tuvieron lugar en Italia. Esta restauración sucedió al hundimiento de la misma, ocurrido al final del siglo anterior. Durante el s. XVIII la decadencia de la Escolástica fue general. Los teólogos y filósofos se limitaban en sus cursos a la repetición de las antiguas formulaciones. Seguían además las concepciones de la física antigua, como si fueran inseparables de la verdadera filosofía, cerrándose a los descubrimientos de las nuevas ciencias y trayendo por ello el descrédito de toda la Escolástica. En los más abiertos, el pensamiento moderno ejercía una fuerte atracción, y muchos de ellos, abandonando las bases metafísicas tradicionales, se orientaban hacia posiciones nuevas y ambiguos eclecticismos. No faltaron honrosas excepciones, como el dominico italiano Cardenal Gotti con su monumental curso *Theologia scholastico-dogmatica* (16 vols. Bolonia, 1727-35; en 3 vols., Venecia, 1750) y el no menos célebre del dominico francés C. R. Billuart (*Summa Sti. Thomae*, 19 vols., Lieja, 1746-51), que desde la teología continuaron promoviendo la mejor filosofía tomista. Y, en el campo ya filosófico, fueron también los dominicos A. Goudin en su curso de *Philosophia* (4 vols., Lyon, 1671, con numerosas ediciones en el s. XVIII) y S. M. Roselli con su *Summa philosophiae* (6 vols. Roma, 1777-83; Madrid, 1788) los principales coeficientes de la renovación.

El canónigo Vicente Buzzetti (1777-1824) figura como el iniciador de la restauración neoescolástica. Había estudiado en el Colegio Alberoni de Piacenza, donde la enseñanza escolástico-tomista iba amalgamada con influjos de Locke, Condillac, Leibniz y Wolff. Fue profesor de filosofía y teología en el Seminario de Piacenza, donde iba a crear el primer centro de irradiación neo-tomista. Estimulado por el jesuita español Baltasar Masdeu, que allí residía exiliado publicó de su curso inédito sólo una *Ethica* (Piacenza, 1805), se dedicó Buzzetti al estudio de santo Tomás,

ayudándose del texto de Roselli (2). Fruto de su enseñanza fue la obra manuscrita (en colaboración con su sucesor en filosofía A. Testa), *Institutiones sanae philosophiae iuxta divi Thomae et Aristotelis inconcussa dogmata* (ed. A. Masnovo, 2 vols., Piacenza, 1940-41). En ella revive Buzzetti el tomismo de un modo personal y actual. Las tesis tomistas, aún en mayor desgracia en su tiempo (hilemorfismo en los cuerpos y en el hombre) o las más discutidas (distinción real entre esencia y existencia) son por él penetradas en su sentido íntimo, expuestas con claridad, confrontadas y hechas valer frente a las teorías en boga. Y se combaten con seguridad y amplitud de información los seguidores del empirismo y el racionalismo.

Los hermanos Domingo Sordi (1790-1880) y Serafín Sordi (1793-1865) que estudiaron en el Seminario de Piacenza, fueron alumnos de Buzzetti y ganados por éste a la causa de la renovación tomista. Ordenados sacerdotes, entraron ambos en la Compañía de Jesús e irradiaron el movimiento neoescolástico en diversos centros de enseñanza. Domingo Sordi fue un ardiente propagador de la nueva dirección en el centro de Nápoles donde fue colaborador de Taparelli. No dejó escritos publicados, pero su enseñanza ejerció gran influjo en dicho escolasticado napolitano en que se formaron C. Curci y Liberatore. Su hermano Serafín Sordi, fue profesor de filosofía en Modena, Forlì y otros centros. Dotado de alto ingenio especulativo y de férrea lógica en el desarrollo de su pensamiento y en la crítica de las opiniones adversas, publicó dos ensayos refutando el sistema de Rosmini (Modena, 1863) y de Gioberti (Bérgamo, 1849), y dejó inéditos dos trabajos de filosofía, uno latino y otro italiano, publicados más tarde en algunas de sus partes: *Ontologia* (Milán, 1941) *Theologia naturalis* (1945), *Manuale di logica classica* (Padua, 1967). Bajo la dirección de Buzzetti se aplicó al estudio profundo de Santo Tomás desde su formación primera contraria a la Escolástica, y revivió en sí sus grandes principios desde los cuales combate las filosofías racionalistas, empiristas e idealistas.

Carlos María Curci (1810-1891), jesuita napolitano, se formó en el estudio neotomista de Nápoles bajo la dirección de D. Sordi y de Taparelli. Predicador notable, se dio a conocer como polemista vigoroso en una larga polémica que sostuvo contra los ataques de Gioberti a la Iglesia y a la Compañía. En 1850 y asesorado por el P. D. Sordi fundó la revista "La Civiltà Cattolica" que dirigió durante algunos años y desde un principio le imprimió en el aspecto teórico una clara dirección en favor de la filosofía neotomista y en antítesis contra los sistemas modernos, con la colaboración de los hermanos Sordi, de Taparelli, Liberatore y otros. Así, dicha revista tomó una posición de vanguardia en el movimiento restaurador de la filosofía tomista.

(2) BALTASAR MASDEU (1741-1820), con sus hermanos Juan Francisco (1744-1817) conocido historiador, y José Antonio (1739-1811), teólogo, había pertenecido a los jóvenes jesuitas de la escuela de Cervera que a fines del siglo anterior comenzaron a renovar la Escolástica, dignificando el lenguaje y dando cabida a las ciencias naturales y a las doctrinas de los modernos con cierto sentido ecléctico. Por su influjo inspirador sobre Buzzetti puede considerarse como el anillo de cadena que enlaza la Escolástica española con el primer impulso restaurador del tomismo en Italia.

Una de las más insignes figuras de la primera restauración tomista en el campo social fue Luis Taparelli d'Azeglio (1793-1892), cuyo nombre trascendió pronto al campo internacional. Nacido en Turín, abandonó los estudios preparatorios militares para entrar en el Seminario de esta ciudad y luego en la Compañía de Jesús. Su formación filosófica tuvo lugar en un ambiente inspirado por el eclecticismo y sensismo; pero fue convertido por S. Sordi a la doctrina escolástica, que luego asimiló con gran empeño. Enseñó en Palermo varios años Derecho natural. Trasladado a Roma, fue el primer rector del Colegio Romano restituido a los jesuitas, donde se esforzó por poner en vigor la norma que prescribía la enseñanza de Santo Tomás, y colaboró hasta su muerte en la sección filosófico-social de la "Civiltà Cattolica". En Nápoles continuó después su enseñanza renovadora que fructificó en discípulos como Curci, Liberatore y Pecci. Taparelli es aún hoy día conocido y estudiado por su obra fundamental, *Saggio teoretico di diritto naturale* (4 vols., Palermo, 1840-43), que Ortí y Lara tradujo al español (Madrid, 1866-68. Es un vasto trabajo de investigación personal que sigue de cerca la doctrina de Santo Tomás desarrollada por los escolásticos del siglo XVI, y expuesto en un análisis original, en continuo contraste polémico con las más variadas teorías del pensamiento moderno. Ha sido una obra muy estimada, y por ello ha llegado a ser Taparelli uno de los maestros del pensamiento jurídico católico.

Mateo Liberatore (1810-1892) representa uno de los más vigorosos restauradores del tomismo en Italia, que supo hacerlo viviente y batallador en la cultura del siglo. Natural de Salerno, entró en la Compañía en Nápoles, siendo formado en el tomismo por Sordi y Borgianelli, otro eminente investigador de Santo Tomás en el campo histórico. Pasó largos años en la enseñanza de filosofía y teología, y en 1850 tomó parte con los Padres Curci, Taparelli y Bresciani en la fundación de la "Civiltà Cattolica", en la cual colaboró hasta su muerte. Escribió en italiano diversas obras de psicología, derecho y economía. Pero su obra capital son las *Institutiones philosophicae* (Nápoles, 1840-42, reelaborada en 1850), la cual obtuvo un éxito extraordinario y con sus numerosas ediciones contribuyó a propagar de un modo decisivo el tomismo en los medios eclesiásticos. La obra es una síntesis concisa, pero en extremo lúcida y metódica, de la filosofía tomista en todos sus puntos capitales, basada en los textos del Aquinate y con una profunda crítica de los errores de la época.

Mayor influencia renovadora ejerció el canónigo Gaetano Sanseverino (1811-1865), justamente celebrado en Italia como el príncipe de la restauración escolástica y tomista (3). Nacido en Nápoles, estudió en el Seminario

(3) D. LANNA, *L'antesignano del neotomismo in Italia*, en "Rev. Filos. Neoscolastica", 1912, p. 1-19; Id., *La Scuola tomistica in Napoli*, *ibid.*, 1925, p. 385-95; P. NADDEO, *Le origini del neotomismo e la scuola napoletana de G. Sanseverino* (Salerno 1940); G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste* (Lovaina, 1946); P. ORLANDO, *Il neotomismo e G. Sanseverino*, en "Asprenas", 1962, p. 277-303; Id., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX. La scuola del Sanseverino*, Roma, 1965.

Los orígenes del neotomismo italiano y restauración escolástica han sido exhaustivamente estudiados por numerosos investigadores, como A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia*, Milán, 1923; P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, Milán, 1940; Id., *I neotomisti italiani del sec. XIX*, 2 vols., Milán, 1942-44); A. FERMI, *Origine*

de su ciudad natal y, ordenado sacerdote, completó sus estudios en la universidad. Desde 1840 enseñó filosofía en la escuela arzobispal hasta su muerte, y desde 1850 regentó la cátedra de ética en la universidad. Bajo la influencia de Sordi, Taparelli y Liberatore, se orientó de modo personal hacia la Escolástica, particularmente hacia Santo Tomás. Una vez convencido de la importancia y valor eterno del tomismo, emprendió una labor infatigable en pro de su conocimiento y difusión. Ya en 1840 fundó la revista "Scienza e Fede", en que publicó notables artículos sobre sistemas filosóficos modernos en confrontación con la filosofía cristiana. Fundó en Nápoles la primera Academia de Santo Tomás, y sobre todo reunió en torno a sí un grupo de jóvenes entusiastas, continuadores de su labor. Su obra capital es *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* (7 vols. Nápoles 1862; dos vols. póstumos, 1878-86), que su temprana muerte le impidió terminar. Representa un vasto plan, y nuevo modo, histórico-teórico, de exponer la filosofía, con la intención de mostrar que el sistema escolástico "sobre todo de Santo Tomás" se constituye como prolongación y desarrollo de la primera especulación patristica y de las fuentes depuradas de la mejor filosofía griega. De nuevo publicó su resumen, terminado por Signoriello, de la misma obra, *Elementa philosophiae christianae* (3 vols. Nápoles, 1864-5; 1868-70) que, traducido en varias lenguas, fue el texto por largo tiempo más difundido en los seminarios europeos.

Sanseverino asimiló así y promovió una renovación del tomismo no como repetición de un sistema histórico, sino como descubrimiento del valor perenne de sus principios, reconquistado a través de una crítica interna de las filosofías modernas. Y bajo su impulso se formó en el Centro napolitano un grupo de ilustres cultivadores de la filosofía aquiniana, entre los que destacan su colaborador N. Signoriello, J. Prisco, luego arzobispo de la ciudad y Mons. S. Talamo. "La escuela de Nápoles" tuvo el mérito de ser el primer foco de irradiación del neotomismo. No en vano Nápoles está ligada a la primera formación intelectual y al período último y de mayor plenitud de la actividad científica de Tomás de Aquino.

Los dominicos no estaban ausentes de este movimiento restaurador, aunque su papel se restringió al principio a la labor de conservación intacta de la doctrina de su Maestro. Se concentraban sus estudios en los Centros romanos de la Sapienza, de la Casanatense y especialmente del Colegio de Santo Tomás de la Minerva. En ellos se reunían numerosos profesores que enseñaban fielmente a Santo Tomás y de donde salían docentes para otros centros extranjeros. Pero la producción literaria de nuevos escritos no era por ellos muy cultivada, ni el análisis crítico de las nuevas ideas andaba al mismo paso que la enseñanza oral. Destaca sin embargo, entre otros, F. De-Ferrari (1805-1874), después arzobispo titular de Lepanto, uno de los que promovieron la nueva edición de Obras completas de Santo Tomás llamada "edición de Parma" (25 vols., Parma, 1852-1872). Publicó por su parte una *Philosophia thomistica* (3 vols. Roma, 1851), fruto de sus años de labor docente.

*del tomismo piacentino nel primo Ottocento*, Piacenza, 1959; G. F. ROSSI, *La filosofia del Collegio Alberoni e il neotomismo*, Piacenza, 1959; MONS. PELZER, *Les initiateurs du néo-thomisme contemporaine*, Lovaina, 1911, etc.

Más aún descolló y es de fama universal el cardenal Tomás María Zigliara (1833-1893), sin duda el más notable representante dominico del primer movimiento neotomista en su nación. Natural de Córcega, entró en la Orden dominicana en el convento de Anagni, donde cursó sus estudios y ordenado sacerdote por el arzobispo de Perusa, Mons. J. Pecci (León XIII), fue enseguida dedicado a la enseñanza. En el Colegio de Santo Tomás de Roma fue un admirado expositor de la filosofía tomista (1870-79). Siendo regente de dicho Centro fue creado cardenal por León XIII, quien le nombró después prefecto de la Congregación de Estudios y presidente de la Academia de Santo Tomás y de la Comisión para la edición Leonina. Muy pronto surgió la encíclica *Aeterni Patris*, en cuya preparación no se puede negar la intervención de Zigliara. El cardenal continuó desde su puesto la estrecha colaboración con el Papa en la nueva fase de penetración del tomismo en toda la Iglesia, tomando parte importante en numerosos actos, como la creación de la universidad de Friburgo de Suiza. De sus años de enseñanza datan sus varios escritos, de los cuales el más notable es la *Summa philosophica in usum scholarum* (3 vols., Roma, 1976; ed. 17.ª, 1936). Representa una original sistematización manual del neotomismo, que por su extensa difusión ejerció marcado influjo en la renovación escolástica. Es un modelo de ordenada sistematización de la más neta filosofía tomista, en contraste con los sistemas modernos y no exenta de penetración en medio de su brevedad.

En pos de Zigliara comenzaron a destacar otros dominicos, entre los que se ha de mencionar Alberto Lepidi (1838-1922), también regente del Colegio Romano y después maestro del Sacro Palacio, quien con su manual, fruto de su primera docencia en Lovaina, *Elementa Philosophiae christianae* (3 vols., París-Lovaina, 1877-79) se adelantó al cardenal Mercier en la introducción del tomismo en aquel Centro.

Por los años 1860-75 aparecen otros numerosos promotores y focos de irradiación del tomismo en Italia, y se multiplican los manuales "ad mentem Divi Thomae" y monografías filosóficas según los principios tomistas. El neotomismo se ha generalizado en el país. León XIII, que ya desde arzobispo de Perusa (1846-78) se alinea en favor del tomismo enseñado por su hermano José Pecci y otros profesores de su seminario, encontrará ya copiosos frutos de esta restauración, y sus esfuerzos se dirigirán a consolidar y universalizar la nueva corriente en el mundo católico, venciendo las resistencias de los países centroeuropeos.

\* \* \*

Viene en segundo lugar el renacimiento escolástico-tomista en España, que tiene un relieve más modesto que el italiano, si bien le es simultáneo e incluso le precede. Se ha notado en efecto un hecho singular entre nosotros. "En España nunca llegó a interrumpirse por completo la tradición escolástica", afirma Grabmann (4). A pesar de los estragos y daños de todo género que padeció la Iglesia con la invasión napoleónica y la infiltración del liberalismo, de las ideologías sensista, eclecticista y posi-

---

(4) M. GRABMANN, *Historia de la teología católica*, p. 3; 7, vers. esp., Madrid, 1946, p. 342.

tivista, se conservó en la mayor parte del clero y en una gran masa de seglares cultos la orientación fundamental hacia la teología y filosofía de la más pura ortodoxia. Así, se sabe que en la Universidad de Alcalá hasta su supresión en 1836 enseñaron ilustres representantes de la escuela tomista, y que, según frase de Vicente Lafuente, dicha universidad “murió con la *Summa* en los brazos”. También en Salamanca sostuvo el tomismo el catedrático dominico P. Pascual Sánchez († 1856) (5). Y en el Colegio dominicano de Ocaña florecía la tradición del estudio de Santo Tomás, como aparece por los profesores que tuvo el cardenal Ceferino González durante sus estudios en aquel Centro (1843-48) y que lograron despertar en él tan fuerte entusiasmo por un tomismo renovado (6). Un fenómeno interesante es también la multitud de ilustres profesores y publicistas que desde un profundo conocimiento de la teología y filosofía cristianas combatieron con numerosos escritos los errores de la época, sumándose a la gran corriente apologética y polémica de los eclesiásticos que recorre todo nuestro siglo XIX.

En ambos campos de filosofía especulativa y polémica aparecen iniciadores dominicos. Felipe Puigserver († 1821), dominico mallorquín, que fue profesor en el Colegio de Santo Tomás de Madrid, escribió para sus alumnos *Philosophia S. Thomae Aquinatis auribus huius temporis accomodata* (3 vols., Valencia, 1817-20; ed. 2.ª, Madrid, 1824-5), que es quizá la primera obra de renovación escolástica y neotomismo del mundo entero en el siglo XIX. Tal renovación y adaptación a los nuevos tiempos es sin duda inicial. En la lógica toma posición contra la de Condillac y retorna a Sto. Tomás como intérprete sumo de Aristóteles. En metafísica y cosmología se inspira en Goudin y Roselli, manteniendo aún las teorías de la física antigua. Pero la obra, recomendada por S. Antonio M.ª Claret, sirvió de texto en muchos seminarios antes de la revolución de 1834.

Años más tarde le siguieron otros dominicos en la publicación de sus manuales. Antonio Sendil, que editó *De vera ac salubri philosophia libri X* (3 vols. Gerona, 1952-3) que se inspira asimismo en Roselli. Y los profesores del Colegio de Sto. Tomás de Roma, Francisco Xarrié († 1866), antes profesor en Cervera, y Narciso Puig († 1865) publicaron unas *Institutiones theologicae ad mentem D. Thomae Aquinatis* (4 vols., Barcelona, 1861-63). — No faltaron entre tanto otros cursos latinos de filosofía escolástica. El sacerdote mexicano Andrés de Guevara escribió *Institutionum elementarum Philosophiae ad usum studiosae iuventutis* (4 vols., Madrid, 1826). Asimismo Lorenzo Arrazola, profesor en Valladolid, escribió *Promptuarium in quo praecipua et selectiora Institutionum philosophicarum continentur* (2 vols., Valladolid, 1828).

Francisco Alvarado (1756-1814), dominico natural de Marchena que popularizó el seudónimo de *El filósofo rancio*, inició por su parte el movimiento apologético y de defensa de la filosofía escolástica con una crítica mordaz de los errores de la época. Enseñó filosofía en el Convento de

(5) A. WALZ, *El tomismo dal 1800 al 1879*, en “*Angelicum*”, 1943, p. 300-326, confirma esta misma apreciación de Grabmann: “En el suelo español la doctrina tomista no se hundió nunca”.

(6) F. DÍAZ DE CERIO, *El Cardenal Ceferino González. Biografía y figura intelectual*, en “*Pensamiento*”, 1964, p. 27-63.



S. Pablo de Sevilla, llegando a obtener una sólida información filosófica y cultural. Desde joven empezó a ejercer su ingenio andaluz y su lógica implacable en su peculiar género de *Cartas* conteniendo audaz crítica de autores y corrientes eclécticas y liberales de la época. Fueron más tarde coleccionadas y editadas con los títulos de *Cartas críticas* (4 vols., Madrid, 1824-5) y *Cartas aristotélicas* (5 vols., Madrid, 1825) con otro posterior de *Cartas inéditas* (Madrid, 1846). Aunque de carácter circunstancial, estas obras conservan gran vigencia literaria y por Menéndez Pelayo han sido justamente elogiadas como un gran exponente de la mejor especulación escolástica (7).

Del primer movimiento apologista que por los mismos años siguió cabe mencionar las obras del dominico, profesor en Valencia, José Vidal. *Origen de los errores revolucionarios de Europa y su remedio* (Valencia, 1827) y del P. Rafael de Vélez, arzobispo de Santiago, *Preservativo contra la irreligión y los errores del siglo* (Madrid, 1812). En su obra, el P. Vidal expone las doctrinas del Aquinate sobre la ley, la sociedad y el poder público, refutando los errores contrarios. En el mismo sentido escribió el dominico gallego Pedro Teixeira, *Institutiones iuris naturae et gentium* (Madrid, 1830). Son de destacar, entre los primeros seglares, el abogado Rafael José de Crespo que escribió contra los impugnadores de la escolástica, *Don Papis de Bobadilla, o sea Defensa del cristianismo y crítica de la pseudo-filosofía* (6 vols., Zaragoza, 1828) y Cortiñas, que escribió *Demostración física de la espiritualidad e inmortalidad del ama y El triunfo de la verdad refutación del cristianismo* (8).

Jaime Balmes (1810-1848) es sin duda el pensador más eminente de la restauración escolástica española y el de más influencia internacional.

Nació en Vich. Curso sus estudios literarios, filosóficos y teológicos en el seminario de su ciudad (1817-26). Pasó después a la universidad de Cervera, donde se dedicó largo años (1826-35) a completar sus conocimientos teológicos, y al estudio profundo de la escolástica y de la filosofía moderna. Ordenado sacerdote y doctorado en teología, de nuevo se trasladó a Vich, recogiéndose durante un quinquenio en el estudio profundo y en la enseñanza de matemáticas. El conocimiento de la escolástica lo obtuvo a través de la lectura asidua de la *Suma* de Santo Tomás, del texto de Roselli y de sus maestros suarezianos y un tanto eclécticos de la escuela de Cervera. Durante los años 1841-44 residió en Barcelona (con un largo viaje en 1842 por Francia y París), dedicándose a una actividad intensa de publicista con la fundación de dos revistas y diversos ensayos sobre los problemas políticos y sociales de la época. Su interés principal en este periodo fue el apologético. Contra la tesis del calvinista Guizot en su *Historia general de la civilización en Europa*, traducida en Barcelona,

(7) Véase en G. FRAILE - T. URDÁNOZ, *Historia de la Fil. española*, II, cap. 19, p. 94-6, con la biografía, especialmente en lo que concierne a su pensamiento filosófico; A. LOBATO, *Francisco Alvarado y los eclécticos*, "Est. Filos". 21 (1960) 265-304.

(8) ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la filosofía*, IV, Madrid, 1886, p. 446-7. A la primera época pertenece también el curso suareziano del P. JOSÉ FERNÁNDEZ-CUEVAS, S. I., *Philosophiae rudimenta ad usum academiae iuventutis*. 3 vols., Madrid, 1856-59.

1839) escribió su gran obra, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (4 vols., Barcelona, 1842-44) en defensa de la influencia benéfica de la Iglesia católica sobre la sociedad y de la unidad católica española amenazada por el protestantismo y que contiene a la vez una filosofía de la historia y una sociología fundamental.

En el último período de su vida (1844-48) residió habitualmente en Madrid. Las alteraciones políticas de aquellos tiempos turbulentos le decidieron a este traslado, con el noble afán de influir y orientar con escritos y revistas en los problemas políticos de la nación. Ya se ha indicado en otro lugar (9) algo de su intenso batallar como publicista y escritor político. Pero causa asombro la actividad prodigiosa que desplegó en el corto período de ocho años, en los que a sus múltiples trabajos como apolo-gista, sociólogo y político, unió una extraordinaria labor como filósofo con la publicación de sus obras fundamentales. En 1843 durante el bombardeo de Barcelona por el general Espartero escribió, retirado en la masía de Pat de Dalt cercana a la ciudad, su obra programática *El Criterio* en el tiempo récord de mes y medio (Barcelona, 1845). En seguida debió entregarse al empeño de redactar una obra básica de filosofía y para completar su información pasó cinco meses en París estudiando los libros que no poseía en España (abril-octubre, 1845). Al poco tiempo sorprendió con la publicación de la obra, *Filosofía fundamental* (4 vols., Barcelona, 1846). Por ello recibió peticiones de Francia y España para redactar un curso escolar de filosofía, a las que satisfizo con la composición, a velocidad también récord, de la *Filosofía elemental* (4 vols., Madrid, 1847). Esta labor alternaba con la publicación de otra obra apologética, *Cartas a un es-céptico en materia de religión* (Barcelona, 1846) y los últimos *Escritos po-líticos* (1846-1848). La traducción latina de la *Filosofía elemental* que em-prendió a petición de algunos en Francia no la pudo acabar: "La enfer-medad le quitó la pluma de la mano". Fue terminada por otros y publi-caad en edición póstuma (1848-50). A causa de su enfermedad y de la oposición suscitada en ambientes católicos por sus ideas político-sociales abandonó Madrid retornando a Barcelona y después a Vich, donde murió de tuberculosis pulmonar a los 38 años.

Balmes fue un gran apolo-gista, un gran filósofo y escritor político-social. En todos esos campos dejó claras muestras de su gran estilo, de sus profundos conocimientos y de su talento genial, sereno y equilibrado. Como filósofo su pensamiento se inscribe en el resurgir de la filosofía cristiana del siglo XIX. Su misma filosofía tiene en él la finalidad apologética de defender la verdad cristiana contra los errores de los pensadores modernos. Pero también esta su filosofía se inscribe en el primer movimiento de res-tauración neoescolástica. La doctrina de Balmes es sustancialmente es-colástica, aunque expuesta con gran independencia de método y estilo, de

(9) G. FRAILE - T. URDÁNÓZ, *Historia de la fil. española*, II, cap. 19, p. 96-99, con bibliografía. A ella pueden añadirse: F. GONZÁLEZ CORDERO, *El instinto intelectual fuente de conocimiento. Doctrina de Balmes sobre instinto ciego*, Madrid, 1956; A. MUÑOZ ALONSO, *Principios y fundamento de la filosofía de Balmes*, Madrid, 1961; J. CARRERAS ARTAU - J. TUSQUETS, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, Lovaina, 1962; F. C. SAINZ DE ROBLES, *Balmes*, Madrid, 1964.

que además hace alarde. Puede también ser incluido dentro de la dirección escolástico-tomista, aunque se aparte del tomismo en cuestiones importantes. Balmes estimaba profundamente a Sto. Tomás, a cuya *Suma* se dedicó tan personalmente. Basta leer sus magníficos elogios al Aquinate, como constructor y organizador, por especial Providencia divina, de la filosofía escolástica “como sistema completo en armonía con el dogma católico” (10). Y esta filosofía escolástica y cristiana constituye el fondo de su pensamiento. Sus disidencias respecto de ella le vienen de fuertes influjos de Descartes, de Leibniz, del intuicionismo y de la doctrina del sentido común escocesa, con un deseo de convergencia y apertura hacia Kant en el planteamiento del problema gnoseológico que imprimen a su pensamiento una tendencia idealizante.

La obra más juvenil, *El Criterio*, ha sido por todos justamente elogiada como “el código del buen sentido”. Balmes, que fue un autodidacta y no tuvo buenos guías en su formación intelectual, quiso ante todo ofrecer el fruto de sus insistentes meditaciones metodológicas para preparar a otros en su investigación de la verdad. En el “Prospecto” define la obra como “un ensayo para dirigir las facultades del espíritu humano por un sistema diferente de los seguidos hasta ahora”. Debe referirse a los sistemas de las filosofías erróneas, ya que en ella colecciona de modo admirable toda la lógica del sentido común o de la sensatez humana, con su conjunto de reglas psicológicas, pedagógicas y hasta morales para dirigir el uso no sólo del entendimiento especulativo sino también del entendimiento práctico, de todo el ámbito del vivir racional.

Las palabras primeras y finales de la obra son de capital importancia porque establecen la dirección fundamental de la filosofía balmesiana y el supremo principio de la filosofía escolástica: el sano *realismo*: “El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. *La verdad es la realidad de las cosas*. Cuando las conocemos como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en el error” (11). Pero no acertó del todo en la solución de este problema básico del realismo cognoscitivo, como se va a indicar.

En la *Filosofía fundamental* comienza diciendo que su obra no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera (12). Y en efecto, su

(10) En *El protestantismo comparado con el catolicismo*, cap. 17 (final), ed. BAC, Madrid, 1948-50, t. p. 749 ss. y en *Filosofía elemental. Historia*, cap. 38-9, t. 3, p. 474-5. Sin embargo, Balmes rehuye adscribirse a ningún grupo o escuela y trata con cierta independencia, y hasta aparente frialdad, la escolástica, lo que quizá se explique, según su biógrafo P. Casanovas, por el desprecio y desdén con que en su tiempo se miraba la escolástica decadente. Pero él mismo sabe distinguir, en el citado lugar de la *Filosofía elemental*, el sistema vivo construido por Sto. Tomás de los abstractismos y estériles sutilidades de escolásticos posteriores.

(11) *El criterio*, cap. 1, n. 1. Cf. cap. 22, n. 60: “Criterio es un medio para conocer la verdad. La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son. La verdad en la voluntad es generarlas como es debido... La vida en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad”.

(12) *Filosofía fundamental*, Prospecto: “La *Filosofía fundamental* no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera; no es ni alemana, ni francesa ni escocesa: su autor ha querido contribuir... a que tengamos también una filosofía española”. Los Prospectos fueron redactados por Balmes como anuncios.

reflexión filosófica, su modo de razonamiento y ordenación de los temas siguen un método enteramente propio y original. Llama *Filosofía fundamental* a su tratado, porque en ella se examinan las ideas o cuestiones fundamentales, objeto de más discusión entre los filósofos. Estas ideas o temas examinados son diez, repartidas en otros tantos libros: la certeza, las sensaciones, ideas, espacio, el ente, unidad y número, lo infinito, la sustancia, necesidad y causalidad. En estos temas se condensa el plan de la obra.

El primero, de la certeza, es el tema básico de la reflexión de Balmes, en que, plantea y desarrolla, tan a su modo, el problema gnoseológico, o de la crítica del conocimiento, prolongado en los libros siguientes. Balmes intenta rebatir los errores del criticismo e idealismo, y del racionalismo de Leibniz y de Descartes. El punto falso de los mismos es haber establecido un sólo principio universal que sea fuente de todas las verdades: sea el *yo* de Fichte, la apercepción trascendental de Kant, la identidad de Schelling, la mónada de Leibniz o el *cogito* cartesiano. Contra esas teorías de una ciencia trascendental, Balmes señala justamente: "No existe ningún principio que sea fuente de todas las verdades, porque no hay ninguna verdad que las encierra a todas". Pero a renglón seguido, sienta la máxima idealizante tomada de Leibniz: "Las verdades son de dos clases: reales e ideales; llamo verdades reales a los hechos, o lo que existe; llamo ideales el enlace necesario de las ideas" (13).

Con ello ha separado Balmes el orden ideal de las verdades y principios universales del orden de la realidad, centrando la solución por un falso camino. Porque luego dice que "las verdades ideales son absolutamente incapaces de producir el conocimiento de la realidad" (14). Todavía añade otro tercer principio, la conciencia o el "yo pienso" de Descartes, pero sólo para los fenómenos internos de la misma conciencia. Así, y a la vuelta de prolijas reflexiones y con el laudable empeño de recoger la parte de verdad de las tres tendencias, establece su famosa teoría de los tres principios o criterios supremos de verdad: la *conciencia* o sentido íntimo, la *evidencia* y el *instinto intelectual* o *sentido común*. "La conciencia abraza los hechos presentes a nuestra alma con presencia inmediata, como parámetro subjetivos. La evidencia se extiende a todas las verdades objetivas en que ejercita nuestra razón"; son éstas, como se explica, las verdades de orden ideal, universales y necesarias, de carácter analítico mediato o inmediato. "El instinto intelectual es la natural inclinación al asenso en los casos que están fuera de la conciencia y de la evidencia". En esta función, o cuando versa sobre hechos no evidentes, se llama *sentido común* (15). Pero en seguida añade que tiene por función "objetivar las ideas", o el orden ideal de las verdades necesarias; e incluso la de hacer creer en la objetividad de las sensaciones, que de suyo son subjetivas (16).

(13) *Fil. fundamental*, I. 1, c. 6, n. 65.

(14) *Ib.* c. 14, n. 138.

(15) *Ib.* c. 34, n. 337. Cf. c. 15, n. 147; c. 16, n. 160, etc.

(16) *Ib.* n. 337: "El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la apariencia de las ideas, esto pertenece a la conciencia; su valor objetivo, existente o posible, esto pertenece al instinto intelectual. El testimonio de los sentidos encierra también dos partes: la sensación, como puramente subjetiva, esto es, de la conciencia; la creencia en la objetividad de la sensación, esto es del instinto intelectual".

Este instinto intelectual es pues fundamental en la gnoseología balmesiana. "El hecho primitivo" de la conciencia y "la condición indispensable" de la evidencia para la posibilidad del razonar están en el fondo supeditados al instinto intelectual, que es el que da valor de realidad a los contenidos de las ideas y a las sensaciones externas, pues la objetividad de estas es meramente ideal o fenoménica. Todo el valor real de nuestro conocimiento estaría basado en esa "creencia" o inclinación natural al asenso del instinto intelectual, cuyo fundamento está en la teoría cartesiana de la legitimidad de nuestras facultades, y en definitiva de que Dios que así las hizo no puede engañarnos (17). La teoría de los tres criterios, tal como la presenta Balmes, se resiente por lo tanto de un subjetivismo idealizante. La conciencia sola no nos daría el testimonio cierto de los hechos externos que por los sentidos y la razón percibe, ni la evidencia y el principio de contradicción se extenderían a la realidad externa de los hechos, sino sólo a las verdades ideales. Tal interpretación no es pues apta para establecer críticamente un sano realismo.

Fijados los criterios, Balmes pasa después al análisis de las demás cuestiones fundamentales. Y, ante todo, a través de la doctrina de las sensaciones, a la determinación de la extensión y del espacio. Aquí la influencia de Descartes es aún mayor. La *extensión* es la idea fundamental que nos suministran los sentidos, por la cual conocemos el mundo externo, cuya existencia se nos impone por una tendencia natural y espontánea. La idea de extensión es la base de la geometría y, por las leyes de los movimientos de los cuerpos, de las demás ciencias físicas. La idea de extensión parece incluso la única percepción que tenemos de los cuerpos, al estilo del mecanicismo cartesiano. Las cualidades sensibles son percibidas como simples fenómenos internos, producidos por agentes exteriores según la teoría *causalista*, expresamente admitida (18). Si se despoja a los cuerpos de la percepción directa de la extensión no queda otra cosa sino el fenómeno interno y la idea de un ser, causa de este fenómeno (19). De ahí que manifieste un gran escepticismo respecto del conocimiento del mundo material. No conocemos de los cuerpos más que su extensión y su existencia real; despojados de la extensión, nada sabemos de su esencia ni

---

(17) *Filosofía elemental*, Ideología pura, c. 14, n. 184: "La conciencia es la presencia íntima de los fenómenos de nuestra alma... La evidencia es la visión intelectual de que una idea está contenida en otra o excluida por ella. Esto se verifica en el principio de contradicción, pero no en él sólo... El sentido común es el asenso a ciertas verdades que no nos constan por evidencia ni por conciencia; el instinto intelectual que nos hace descansar tranquilos en ciertas verdades que son indemostrables... Una de ellas es la legitimidad de nuestras facultades, la seguridad de que al ejercerlas no somos víctimas de un engaño perpetuo".

(18) *Filosofía fundamental*, l. 2, c. 7, n. 38: "¿Qué entendemos significar cuando decimos que es una cosa sabrosa? Nada más sino que nos produce en el paladar una impresión agradable; lo propio se verifica con respecto al olfato. Luego las dos palabras olorosa y sabrosa sólo expresan la *causalidad* de estas sensaciones residentes en el objeto externo. Tocante al calor, se puede afirmar lo mismo...".

(19) *Filos. fundamental*, l. 3, c. 6, n. 39: "A este papel le despojo de la extensión; ¿qué resta? Lo mismo que antes. 1) Un fenómeno interno, atestiguado por la conciencia. 2) La idea de un ser causa de este fenómeno. Nada más".

de sus principios (20). Sin embargo, no ha identificado Balmes la sustancia con la extensión, como puede verse en el Lib. 9 sobre la sustancia, donde acoge más claramente las tesis escolásticas de la distinción real de la sustancia respecto de la cantidad y otros accidentes.

En la doctrina de *las ideas* Balmes tiene el mérito de haber resaltado, contra el sensismo de Condillac la diferencia radical entre el orden del conocimiento sensible y el orden inmaterial de las ideas y de la actividad del entendimiento en general. Las ideas y juicios no nacen como producto de las sensaciones, sino de la facultad inmaterial del alma. La dificultad está en explicar *el origen* de nuestras ideas o conocimientos intelectuales, que no se reducen a sensaciones, pero que obtienen todo su material cognoscitivo de los datos sensibles. Balmes rechaza, como es sabido, la doctrina del entendimiento agente, como una “invención que, más bien que ridícula, debería llamarse *poética*, y antes merece el título de ingeniosa que de extravagante”. Y en consecuencia, toda la teoría de la *abstracción* intelectual, que ni siquiera menciona (21). Y la sustituye por una explicación derivada del intuicionismo de la escuela escocesa: No hay especies o formas, impresas o expresas, ni “nuevas representaciones distintas del acto intelectual”. La actividad intelectual se ejerce sobre “los materiales ofrecidos por la intuición sensible, percibe las relaciones de los mismos, y en esta percepción pura, simplicísima, *consiste la idea* (22). De ahí que “los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad” del entendimiento (23). Balmes no revela comprensión alguna para el magno problema de los conceptos universales formados por la abstracción, que tampoco menciona. Las ideas se reducen al puro percibir intelectual de las relaciones generales existentes entre los objetos de la representación sensible, más un nombre que signifique dicho acto perceptivo, que por tanto es intuitivo. Su incidencia en el nominalismo es consecuencia de dicho intuicionismo. Por ello Balmes, en insistente discusión contra Kant, le inculpa de sensuismo, porque sólo admite la intuición sensible, no la intelectual. Para Balmes en cambio existen intuiciones intelectuales (directas o en sentido propio), base de todo el conocimiento discursivo, ya que el percibir intelectual (la simple aprehensión) es intuitivo, no abstractivo (24). Nuestras ideas serán por lo tanto o primeras intuiciones (ideas intuitivas) o “representaciones de intuiciones” (ideas generales determinadas, o indeterminadas como las de ser, sustancia y las formadas sobre ellas), todas

(20) *Ib.* l. 3, c. 34, n. 267: “15. Como nosotros no sabemos de los cuerpos sino que son extensos y nos afectan, lo que reúne estas condiciones es para nosotros cuerpo. 16. Pero como no conocemos la esencia del cuerpo, no sabemos si puede existir un cuerpo sin extensión. 17. Tampoco sabemos a qué modificaciones puede estar sujeta la extensión de los cuerpos con respecto a nosotros. 18. Los elementos de que se componen los cuerpos no son desconocidos... 22. El tránsito de la subjetividad a la objetividad es, en lo tocante a la extensión, un hecho primitivo de nuestra naturaleza... 26. La razón al examinar la relación de la subjetividad con las sensaciones, justifica con su examen el instinto de la naturaleza”.

(21) *Ib.* l. 4, c. 7, n. 50.

(22) *Ib.* l. 4, c. 6, n. 41.

(23) *Ib.* l. 4, c. 20, n. 126; c. 30, n. 207.

(24) *Ib.* l. 4, c. 12-16; cap. 28.

ellas reducidas a simple acto intelectual perceptivo, puesto que no hay especies (25).

El breve tratado sobre *la idea del ente* y nociones afines lo plantea Balmes como derivación de esta especulación sobre las ideas y se resiente de las mismas confusiones y tendencia idealizante. La ontología pasa a ser una ideología pura, como aparece expresamente en la *Filosofía elemental*. La idea de ente no se forma por abstracción, sino que es de alguna manera innata, y se obtiene por una cierta "depuración" o separación de todas las demás como condición *sine qua non* envuelta en toda percepción. La idea de ser como objeto de la inteligencia es equivalente a la idea de extensión como base de toda representación sensible (26). No obstante, y en reacción contra Rosmini, pasa al extremo contrario. La idea de ser no significa la posibilidad de la cosa, como éste decía, pues ni siquiera incluye el ser posible. En consecuencia, no designa la esencia en orden a la existencia, sino que se identifica con la idea de existencia. La concepción del ser es la misma que la de existencia, pues "ambas palabras significan una misma idea". "El ser puro, en toda su abstracción, no es concebible sin ser actual, es la existencia misma" (27). Desde estas premisas, que implican un análisis tan parcial de la noción de ser, Balmes rechaza la doctrina tomista de la real distinción entre esencia y existencia. No es siquiera concebible tal hipótesis, ya que la esencia sin la existencia (actual) se reduce a nada (28).

Balmes prolonga a continuación su filosofía del ser en las prolijas especulaciones de los demás tratados: la unidad y el número (en que confunde el uno trascendental con la unidad matemática), el tiempo, lo infinito, la sustancia, necesidad y causalidad, terminando con un breve extracto de los fundamentos del orden moral (lib. 10, cap. 20). En estas otras ideas fundamentales, dice, se muestra "la admirable fecundidad de la idea de ser", que ilumina todo el orden intelectual. Sin detenernos a indicar siquiera su contenido, ya aparece en su misma disposición una implícita confusión entre lo ontológico, lo cosmológico y hasta lo matemático y ético.

La *Filosofía elemental* ofrece un resumen abreviado de las doctrinas de la obra anterior, en una disposición más didáctica según las distintas disciplinas filosóficas. Pero aún esta disposición es un tanto singular: Son expuestas la lógica, la ética, la ontología y la teodicea, terminando con un valioso compendio de Historia de la filosofía. La lógica formal y la ética han sido elaboradas de nuevo, pues faltaban en la primera obra. En la ética es donde se muestra Balmes más netamente tomista, exponiendo una elevada concepción del orden moral, anclado en su fundamento último que es el orden del ser libre a Dios, origen de la ley natural y de todos los deberes morales respecto de sí mismo, de los demás, individuales y so-

(25) *Ib.* l. 4, c. 21, 30. No obstante la especial insistencia de Balmes en la crítica de Kant, no faltan en él adherencias kantianas y concesiones a dicho sistema. Así, admite "condiciones *a priori*" de la actividad intelectual, cuales son el principio de contradicción y otros (*ib.*, cap. 30, n. 207, prop. 11,12). De igual suerte, aunque en su concepción se excluye la abstracción, habla con cierta frecuencia de ideas abstractas que son las más generales e indeterminadas.

(26) *Ib.* l. 5, cap. 11, n. 74-87; cap. 14, n. 115-6.

(27) *Ib.* l. 5, cap. 4, n. 29, 31.

(28) *Ib.* l. 5, cap. 12.

ciales. Su análisis de la ley civil es bien conocido como una hermosa glosa a la definición de Santo Tomás. La ética termina con la prueba de la inmortalidad del alma como exigencia de la plena sanción moral.

*La metafísica* es la que condensa todos los defectos y desviaciones, notados en la primera obra. La divide Balmes en tres partes: *Estética*, o doctrina de la sensibilidad y de las sensaciones, aceptando el sentido kantiano del término. *Ideología pura*, que sustituye a la ontología, y en la que resume todas las teorías sobre las ideas antes expuestas con su tendencia idealizante. *La Gramática general*, por fin, que es de hecho gramática condensada con algo de lógica de los términos. Es en la conexión de estas dos partes donde Balmes acepta también la tesis tradicionalista de que el lenguaje, como vehículo de la tradición oral, es necesario para la transmisión de "las ideas metafísicas y morales" (29).

*La Psicología* se incluye también como ciencia metafísica. Balmes la entiende como simple tratado del alma, ya que el estudio de sus actividades sensible e intelectual lo había relegado a la metafísica general. Con gran vigor defiende las tesis de la sustancialidad, simplicidad y consecuente inmaterialidad del alma humana en crítica discusión contra la argumentación de Kant (30). Pero no acepta la doctrina de la materia y forma para los cuerpos ni tampoco para el hombre (31), y por ello la unión del alma al cuerpo no la interpreta como sustancial, sino como simple unión íntima de dos sustancias; el cuerpo es además un instrumento o medio de que se sirve el alma para sus operaciones (32). Sobre esa íntima comunicación y mutuas influencias entre el alma y el cuerpo piensa Balmes que es algo misterioso; expone la doctrina ocasionalista de Malebranche y armonía preestablecida de Leibniz, pero no le satisfacen plenamente, dejando sin solución el problema (33). De igual suerte le resulta un enigma insoluble la cuestión del alma de los animales, pues no admite la tesis cartesiana de que sean meros autómatas (34).

El recorrido de las discrepancias principales de la doctrina de Balmes respecto de la Escolástica nos ha hecho ver que su pensamiento es notablemente ecléctico, y que es justo el juicio de Menéndez Pelayo al calificar de eclecticismo su filosofía. Es innegable el vigor y originalidad de su reflexión filosófica y de su método razonador altamente personal. Pero la independencia de que hace gala delata más bien la influencia profunda de múltiples pensadores de la filosofía moderna. No ha conseguido liberarse de estas influencias pese a su actitud crítica frente a ellos.

Sin embargo, no podemos sustraerle la calificación no sólo de filósofo cristiano de un marcado espiritualismo, sino en el fondo y sustancialmente escolástico. Hemos notado principalmente sus ideas discrepantes,

(29) *Filosofía elemental*, Ideología pura..., cap. 16, n. 209-26.

(30) *Filosofía elemental*, Psicología, cap. 1, 2; *Filosofía fundamental*, 1. 9, la sustancia, c. 6-9.

(31) *Filosofía fundamental*, 19, cap. 5.

(32) *Filosofía elemental*, Psicología, cap. 7.

(33) *Filos. elemental*, Psicología, cap. 5. En *Filos. fundamental*, 1. 9, c. 8, 12, Balmes admite cierta intuición del alma en sí misma, interpretando mal el texto del Aquinate de que se tiene percepción y conciencia inmediata de los propios actos.

(34) *Filosofía elemental*, Psicol, cap. 10.



pero es mayor el número de doctrinas básicas de la filosofía perenne que hace suyas, y en los principios fundamentales se muestra fiel a la misma. Por su actitud tan abierta a las preocupaciones del pensamiento moderno y su noble deseo de asimilar los aspectos de verdad de otros sistemas ejerció gran influencia en las corrientes neoescolásticas, especialmente en la escuela de Lovaina. Sus obras principales fueron traducidas muy pronto al francés y otras lenguas, y así notablemente difundidas.

Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894), o el cardenal Ceferino González, "debe ser contado entre los primeros representantes del movimiento neoescolástico de todos los países" (35).

Nació en Villoria (Laviana, Asturias). Ingresó dominico en el convento de Ocaña, centro de estudios entonces de la Provincia dominicana de Filipinas, donde cursó filosofía y teología (1844-48). Destinado a Manila, fue profesor de filosofía y teología en la célebre Universidad de Santo Tomás de aquella ciudad (1857-1866). De retorno a España, continuó la enseñanza de filosofía en Ocaña y fue rector de aquel Colegio (1868-71). Pronto se dio a conocer por una publicación sobre los asuntos públicos del país. En 1871 fue trasladado a Madrid, donde organizó un círculo de estudios en el que se reunían jóvenes selectos, a quienes inició en la filosofía tomista y que fueron más tarde célebres discípulos. En 1874 fue designado obispo de Málaga, pero no llegó a tomar posesión por ser nombrado al año siguiente para la sede de Córdoba. Aún atendiendo al gobierno de la diócesis y preocupándose de sus problemas sociales, continuó incansable sus estudios y producción científica. En 1883 fue nombrado arzobispo de Sevilla y creado cardenal (1884). En 1886 fue elevado a la sede primada de Toledo, a la que renunció a los seis meses a causa de su quebrantada salud, retornando a la de Sevilla. Por fin, en 1889 renunció a todos sus cargos, volviendo a sus estudios en la vida privada. Entre sus obras importantes se cuentan, *Estudios sobre la filosofía de Sto. Tomás* (Manila, 1864; Madrid, 1886); *Philosophia elementaria ad usum academiae ac praesertim ecclesiasticae iuventutis* (3 vols., Madrid, 1868), que obtuvo nueve ediciones y versión alemana (Ratisbona, 1885), y fue puesta como texto por Mercier en Lovaina; *Filosofía elemental* (2 vols., Madrid, 1873) con siete ediciones; *Historia de la filosofía* (3 vols., Madrid, 1878; 2.ª ed., 4 vols. 1886; trad. francesa, París 1891). *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*, recopilados por Alejandro Pidal (2 vols., Madrid, 1873), *La Biblia y la Ciencia* (2 vols., Madrid, 1981). La muerte, a consecuencia de un cáncer de laringe, cortó su infatigable actividad de escritor y hombre apostólico.

Con la primera obra, *Estudios sobre la filosofía de Sto. Tomás*, fruto de su enseñanza en Manila, el P. Ceferino se dio ya a conocer fuera de las fronteras de su patria. Menéndez Pelayo lo califica, en nota al margen del ejemplar que leía, de "la mejor de las exposiciones modernas de la filosofía escolástica que yo he leído". El P. Ceferino, que admiraba a

---

(35) M. GRABMANN, *Historia de la teología católica*, tr. esp. cit., p. 344. Cf. G. FRAILE - T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía española*, II, c. 20, p. 117-119, donde se encuentra la principal biografía. Debe añadirse A. PIDAL Y MON, *El filósofo español fray Ceferino González*, en "La Defensa de la sociedad" 2 (1874) 573-587. La Bibliografía completa, en la obra de F. Díaz de Cerio.

Balmes, parece imitar aquí el plan de su "filosofía fundamental" y a la vez ser su réplica tomista. Se propone, en efecto, examinar los temas fundamentales de la filosofía, pero con mayor sujeción al orden de sus disciplinas: desde la metafísica, pasando por la cosmología, la psicología y criteriología, a la ética y doctrina social. A la doctrina del conocimiento la llama también *ideología*. Pero su teoría ideológica nada tiene que ver con las especulaciones de Balmes. Es una exposición rica y profunda de la solución tomista del origen de las ideas universales desde los datos empíricos mediante la función abstractiva del entendimiento agente y la formación de las especies impresas e ideas expresas, necesarias para nuestro conocimiento, intelectual, siempre abstractivo. De igual modo acepta el planteamiento balmesiano del problema crítico o de la certeza; pero su solución es netamente realista, sin concesiones a ninguna tendencia ideologizante o intuicionista. Los criterios balmesianos quedan reducidos a la evidencia intelectual de los principios y al testimonio evidente de los sentidos, como primitivos criterios de la verdad objetiva. En estos como en los demás temas, el P. Ceferino asimila y expone con lucidez las doctrinas tomistas en continuo contraste crítico con las teorías de la filosofía moderna. Todos los sistemas y teorías desviadas van desfilando con abundancia de erudición por los distintos temas y son rebatidos con lógica implacable. No deja de notar el P. Ceferino los fallos de Balmes y de algunos escolásticos franceses como Maret y Jourdain con ocasión de la defensa de la noción recta del ente, de la distinción de esencia y existencia, de la materia y forma, de la unión informativa del alma con el cuerpo, de las ideas y el entendimiento agente, etc., a la vez que elogia otros aciertos del filósofo de Vich y se apoya en su autoridad.

Sobre el material acumulado en esta primera obra, el P. Ceferino construyó su texto latino *Philosophia elementaria*, completando en forma sucinta y didáctica la exposición de la filosofía tomista. La obra figura como uno de los mejores compendios latinos de esta filosofía, expuesta con rigor. Basado en el mismo elaboró el valioso manual español, *Filosofía elemental*, que no es un simple resumen, sino que fue enriquecido con la adición de numerosos temas más actuales, a la vez que abreviaba otras cuestiones escolásticas. Por su estilo claro y limpio y su metódica exposición contribuyó eficazmente a la difusión del tomismo en los centros de enseñanza media y universitaria. Al dominio profundo de la escolástica añadía nuestro insigne filósofo un vasto conocimiento de la filosofía antigua y moderna. Ya en el curso latino había incluido una amplia síntesis de la Historia de la filosofía. Y su obra mayor, *Historia de la filosofía* es quizá la que más notoriedad dio a nuestro autor, ya que ha sido durante decenios el texto insustituible en lengua española y cuyas exposiciones conservan todavía gran valor. Destaca en ella, además del conocimiento directo de las fuentes, una notable moderación en los juicios y la tendencia a resaltar de los varios sistemas su parte de verdad, lo que confirma la actitud abierta y un sano eclecticismo del autor, que si bien defiende con rigor las tesis del Aquinate, concibe el tomismo como un pensamiento vivo, capaz de progresar, asimilando las conquistas logradas por el avance de las tesis del Aquinate, concibe el tomismo como un pensamiento vivo,

capaz de progresar, asimilando las conquistas logradas por el avance de las ciencias.

Pero todavía no se han valorado suficientemente los méritos del cardenal Ceferino, que figura como le principal restaurador del escolasticismo en España, y a quien el P. Walz llama "uno de los más fulgidos precursores de la restauración oficial del tomismo hecha por León XIII" (36). Los estudios prosiguen en torno a su personalidad y su obra científica. El más notable es la reciente obra del P. F. Díaz de Cerio (37) en la que el autor, además de apórtar una biografía bien cuidada, pone de relieve, en serio y minucioso examen, la profunda doctrina del cardenal sobre filosofía de la historia. Esta doctrina la expuso en el amplio ensayo *Filosofía de la historia* (38). Causa asombro ver al P. Ceferino desarrollar el tema con análisis tan realistas y tal dominio de su temática. Después de un examen crítico de las teorías de Cousin, Bossuet, Herder, Hegel y Krause, expone el concepto de filosofía de la historia como "generalización sistemática y científica de la Historia de la humanidad", su método, consistente "en la observación exacta y comparación crítica de los hechos históricos", así como las leyes, más o menos constantes, del devenir histórico. "La ciencia de la historia se ha hecho filosofía". Los dos principios o elementos generadores de la historia son "el señorío" y providencia de Dios "sin la cual la historia no tendría unidad ni universalidad", y la libertad del hombre "agente inmediato de la historia".

El P. Ceferino conjuga armónicamente el providencialismo cristiano, pues los hechos históricos con sus leyes van "convergiendo a fines y resultados providenciales", y un sano positivismo, ya que toda concepción de la historia se funda "sobre la observación y comparación de los hechos históricos". Por ello rechaza con vigor toda interpretación apriórica e idealista de la historia (39). Lo mismo su análisis tan matizado de la ley del progreso y civilización, fundado sobre los hechos, corta de raíz todo el ideal del progresismo. La solidez de los principios y análisis críticos del P. Ceferino tiene fuerza suficiente para demoler las concepciones de un historicismo immanentista y cerrado a la Providencia trascendente, del racionalista o del materialismo histórico y fatalismo marxistas, que predominan en las ideas modernas.

La influencia del cardenal Ceferino se ejerció más directamente en la orientación tomista del grupo selecto de jóvenes que confluían para escuchar sus lecciones y coloquios en su celda del convento de la Pasión,

(36) A. WALZ, *El tomismo dal 1800 al 1879*, en "Angelicum", 1943, p. 300-326.

(37) F. DÍAZ DE CERIO, *Un cardenal filósofo de la historia* (Roma, Univ. Latoranense, 1969) en que incorpora los dos trabajos antes publicados; ID., *El Cardenal Ceferino González. Biografía y figura intelectual*, en "Pensamiento", 1964, p. 27-63; ID., *La filosofía de la historia del Card. Ceferino González*, en "Gregorianum" 44 (1963) 543-559.

(38) Publicado parcialmente en "La Ciudad de Dios" (1870) e incorporado con doble desarrollo a su colección *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales* (Madrid, 1873, I, p. 1-181).

(39) *Filosofía de la historia*, en *Estudios religiosos...*, I, p. 27-28: "Cualquier sistema sobre filosofía de la historia formulado *a priori* o basado sobre concepciones de la razón pura, puede y debe ser considerado como erróneo, ilegítimo y opuesto a las condiciones científicas y de método que corresponden a la filosofía pura de la historia".

muchos de los cuales ocuparon importantes puestos en la política y en la enseñanza (40). Merecen especial mención Alejandro Pidal y Mon (1843-1913), su discípulo más entusiasta, que fue diputado y ministro de fomento, promovió el movimiento de la Unión Católica y fundó con E. Pérez Hernández la revista "La Cruzada". Su obra, *Santo Tomás de Aquino* (Madrid, 1875) causó impacto y fue una guía para muchos. Escribió también *Balmes y Donoso Cortés* (1883), *La metafísica contra el naturalismo* (1887) y otros (41).

Eduardo Hinojosa (1852-1919 fue eminente jurista, que con su ensayo, *El dominico Francisco de Vitoria, gran maestro del Derecho internacional en Europa* (Madrid, 1889), fue el primero en descubrir los méritos de Vitoria en la formulación de los principios de derecho internacional, al cual se remiten todos los especialistas que han estudiado en Vitoria las bases del derecho internacional moderno. Escribió otras obras como *Historia del Derecho español* (Madrid, 1887) y una nueva monografía sobre la influencia de los filósofos y teólogos españoles en la doctrina del Derecho (1890). Fueron también notables juristas Francisco Fernández Henestrosa, que escribió *Doctrinas jurídicas de Sto. Tomás de Aquino* (Madrid, 1888), y Antonio J. Pou y Ordinas (1834-1900), profesor en Zaragoza y autor de *Principios de Derecho natural* (Barcelona, 1877). Antonio Hernández y Fajarnés (1851-1909), catedrático en Zaragoza y después de metafísica en Madrid, publicó contra el monismo de Haeckel *Estudios críticos de la filosofía positivista* (Zaragoza, 1883), y el curso filosófico *Principios de Metafísica* (3 vols., comprendiendo ontología, cosmología y psicología, Zaragoza, 1887-93), *Principios de lógica fundamental* (Madrid, 1906).

Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904) es el más relevante y dinámico entre los filósofos seculares defensores del tomismo. Nació en Marmolejo (Jaén). Curso filosofía y derecho en la universidad de Granada, de la que fue muy pronto catedrático. Desde 1880 ocupó la cátedra de metafísica de la universidad de Madrid. Allí se unió al círculo tomista del P. Ceferino González. Pero ya en Granada se había formado en el estudio asiduo de Sto. Tomás y de los neotomistas italianos Liberatore, Taparelli (cuya obra tradujo), Sanseverino, Prisco, Zigliara y Schiffini, a quienes con frecuencia cita en sus obras. Desde Granada se reveló como publicista polémico y escritor de filosofía. En Madrid dirigió las revistas "La Ciudad de Dios", "La Ciencia cristiana" y "El Universo" y fue un batallador incansable, combatiendo el krausismo, el liberalismo y otros errores. Su primer curso compendiado de filosofía, *Lógica* (2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1868), *Psicología* (1867), *Ética* (1888), *Introducción a la filosofía y especialmente a la Metafísica*

(40) Se cuentan, entre los asistentes a estos coloquios, A. Pidal y Mon..., su hermano el marqués de Pidal, Gabino Tejado, Ortí y Lara, Carlos Perier, Eduardo Hinojosa, F. Fernández de Henestrosa, E. Pérez Fernández, A. H. Fajarnés, F. Briva y Salvatierra, el conde de Llobregat, N. de Heredia.

(41) A. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Don Alejandro Pidal y Mon*, en "Ciencia Tomista" 8 (1913) 334-352; L. URBANO, *Un thomiste contemporain. Alexandre Pidal*, en "Rev. Thomiste" 22 (1914) 448-460. Con el P. Ceferino terció valientemente en la polémica con Menéndez Pelayo, a quien trataba de atraer al tomismo, sobre la *ciencia española*, insistiendo en que el verdadero pensamiento y especulación de la *filosofía española* no ha de ir a buscarse en el *lulismo*, el *vivismo* o alguna forma de *eclecticismo*, sino en el *tomismo*.

(1878), con la obra posterior *Lecciones de metafísica y filosofía natural según la mente de Santo Tomás* (Madrid, 1887), constituyeron el libro de texto más en uso en las escuelas a través de medio siglo, junto con los del P. Ceferino, Elizalde y Monlau. Todavía publicó otra reelaboración de los mismos: *Compendio abreviado de psicología, lógica y ética* (1899), *Curso abreviado de metafísica y filosofía natural* (1891), *Principios de derecho natural* (1887). Combatió duramente el krausismo y otros errores modernos en *El racionalismo y la humildad* (Madrid, 1862), *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo* (1864), *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteísta del alemán Krause* (1865). Entre sus trabajos apologéticos descuellan, *Ensayo sobre el catolicismo en sus relaciones con la dignidad del hombre* (1864), *La ciencia y la divina revelación* (1881) con otros ensayos y traducciones.

Ortí y Lara fue considerado como intransigente y reaccionario por sus constantes ataques a las diversas formas del pensamiento moderno en tonos excesivamente rudos e hirientes, y sus censuras a los mismos católico por haber defendido posturas más abiertas. Pero fue un mantenedor constante y vulgarizador de la filosofía tomista. En sus manuales revela un conocimiento profundo del sistema de Sto. Tomás, a cuyos textos de continuo remite y cuyo pensamiento supo asimilar en sus fundamentos más hondos. Sus *Lecciones de metafísica y filosofía natural* destacan por la precisión y claridad con que se esclarecen los más sutiles conceptos metafísicos, no obstante el desusado estilo didáctico y sucinto. Ortí y Lara se revela como un gran metafísico que desde los principios de la filosofía tomista supo demostrar la inconsistencia de sistemas modernos, especialmente del krausismo. En su polémica contra los krausistas superaba a sus adversarios en el conocimiento directo del los textos de Krause y los rebatía en un análisis crítico certero e implacable. Su labor fue eficaz en cuanto a poner de manifiesto la endeblez del krausismo, contribuyendo decisivamente a su descrédito como filosofía. Pero es de lamentar que su influencia no fuera mayor, debido a su tono polémico y agresivo, y a la rigidez de algunas de sus posturas.

En pos de los manuales del P. Ceferino y de Ortí y Lara surgieron en España numerosos catedráticos sobre todo de Instituto que publicaron cursos elementales de filosofía casi siempre en la línea neotomista. Así, Manuel Polo y Peyrolon (1846-1918), que publicó *Elementos de Ética* (Valencia, 1882), *Elementos de Psicología* (Valencia, 1889), *Elementos de Lógica* (Valencia, 1889). Mariano del Amo y Agreda, que escribió, *Elementos de psicología, lógica y ética según la doctrina de Sto. Tomás* (Madrid, 1885). Luis María Elizalde con sus obras *Elementos de psicología, lógica y ética* (Madrid, 1886, 3 vols.), que obtuvo repetidas ediciones, y otros muchos (42).

Los apologistas católicos, que en tan gran número y variedad de matices florecieron en nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, ela-

(42) Cf. DAMIAN ISERN, *Ortí y Lara y su época*, Madrid, 1904; A. GÓMEZ IZQUIERDO, J. M. Ortí y Lara. *Su labor filosófica*, en "Anuar. Fac. de Fil. de la Univ. de Granada", 1927, p. 67-89; R. CEÑAL, *La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX*, en "Rev. de Fil.", 1956, p. 440 ss.

boraron sus impugnaciones de los distintos errores racionalistas desde las fuentes de la neoescolástica cristiana. Destacan las impugnaciones a que dio lugar la obra traducida del americano G. Draper. *Los conflictos entre la religión y la ciencia*, contra la cual escribió el notable filósofo catalán Antonio Comellas y Cluet (1832-1884) su obra, *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia* (Barcelona, 1880), quien publicó además una *Introducción a la filosofía* (Barcelona, 1883) en la cual se manifiesta como seguidor de la corriente neoescolástica aunque en forma independiente y con adherencias de la corriente hegeliana. — Asimismo el obispo de Salamanca, Tomás de Cámara, agustino (1847-1904), que escribió *La ciencia y la divina revelación* (Valladolid, 1880), y otros varios. Fueron también numerosos los que combatieron las doctrinas materialistas, positivistas y krausistas desde los principios de la filosofía escolástica y casi siempre tomista, cuya recensión se ha dado en otro lugar (43).

Por último, deben agregarse a la larga corriente de la neoescolástica española, otros pensadores que se mueven dentro de un neto espiritualismo católico, proveniente de la filosofía tradicional de la Escuela, aunque hayan aceptado algunas teorías extrañas. Y aquí había que situar primero, entre los más preclaros pensadores hispánicos del siglo, a Juan Donoso Cortés (1809-1853), cuya fama, con la de Balmes y el cardenal Ceferino, ha rebasado ampliamente las fronteras de nuestro país. Donoso Cortés no fue un profesional de la Escolástica. Su pensamiento se resintió siempre de una sólida formación filosófica. Ignoró además el incipiente movimiento de restauración tomista. Pero es un pensador clarividente en el campo de las doctrinas sociales y en el enjuiciamiento de los acontecimientos políticos de la Europa del ochocientos, un profeta y filósofo de la historia. Aunque por su especulación gnoseológica e ideario político se encribe en la corriente tradicionalista de Bonald, Maistre y Montalembert y su apologética brillante se mueve en el ambiente *romántico* de la época, sus convicciones más profundas iban ancladas en el más alto espiritualismo cristiano, profesando todos los principios superiores de la filosofía tradicional. — Es curioso que sus discípulos Gabino Tejado (1819-1891) y J. M. Quadrado Nieto (1819-1896) fueron ganados desde el tradicionalismo a la causa del tomismo del P. Ceferino.

Destacan en la línea espiritualista los representantes de la Escuela de Cervera, Tomás Martí de Eixalá (1808-1867) y Francisco J. Llorens y Barba (1826-1877), quienes sostuvieron en gnoseología las doctrinas de la escuela escocesa, pero tratando de conciliarlas con los principios de la metafísica escolástica. Y otros pensadores espirituales como Nicomedes García Mateos (1806-1890), José Moreno Nieto (1825-82), Salvador Mestres († 1871), etc., que han tenido cabida en la historia de la filosofía española.

La filosofía cristiana, netamente tomista o de fondo escolástico, contó pues en España por esta época con más numerosos representantes que en ningún otro país. Es de deplorar que en el período siguiente del gran florecimiento escolástico postleonino, que va de las dos últimas décadas del siglo a toda la mitad del presente, el neotomismo español no tuviera brillantes figuras, salvo raras excepciones. Sus cultivadores se limitaron a

(43) Cf. G. FRAILE - T. URDÁNÓZ, *Historia de la Filos. española*, II, c. 20, p. 116-117.

seguir de cerca e imitar a los tomistas franceses, belgas y alemanes, que en esta segunda fase obtienen su mayor pujanza y esplendor.

Por otra parte, aún en nuestra patria estos pensadores adictos al tomismo no ejercieron la influencia deseada en los ambientes intelectuales, que iban a ser dominados por la propaganda arrolladora del krausismo a la moda, del progresismo liberal y laicista y otras ideologías. Pero lograron mantener en los medios católicos la integridad de la fe y doctrina cristiana, apoyadas en la firme consistencia de la filosofía tomista.

Prof. TEÓFILO URDÁNOZ  
Claudio Coello 141  
Madrid