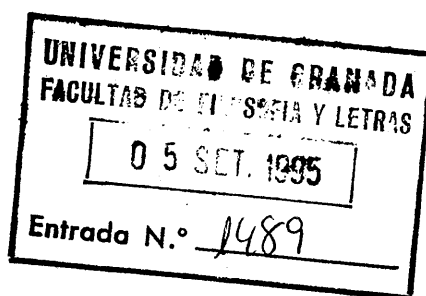


Cátedra de Historia de la Filosofía Española

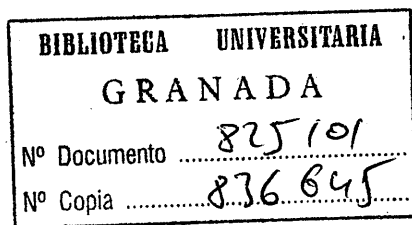


LA CUESTION DE LA EXTENSION
EN EL
SISTEMA FILOSOFICO DE BALMES

Y SU SIGNIFICADO EN LA
CONSTRUCCION DE UNA FILOSOFIA REALISTA

(Tesis Doctoral)

EMILIO LOPEZ MEDINA

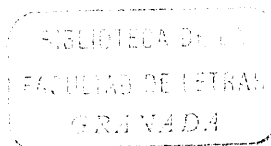


DIRECTOR:

DR. D. JUAN FRANCISCO GARCIA CASANOVA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE GRANADA

septiembre, 1995



LA CUESTION DE LA EXTENSION
EN EL
SISTEMA FILOSOFICO DE BALMES
Y SU SIGNIFICADO EN LA
CONSTRUCCION DE UNA FILOSOFIA REALISTA

EMILIO LOPEZ MEDINA

INDICE

LA CUESTION DE LA EXTENSIÓN EN EL SISTEMA FILOSOFICO DE BALMES Y SU SIGNIFICADO EN LA CONSTRUCCION DE UNA FILOSOFIA REALISTA

pag.

INTRODUCCION: La Metafísica de Balmes como un intento de filosofía realista. Dificultades de su sistematización.

9

I EL CONOCIMIENTO

0. PRENOTACION. La certeza y la verdad.

41

1. FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO.

49

Generalidades, 49

1.1. LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO.

1.1.1. Un hecho incuestionable: el Yo. Principio de la Conciencia, 51

1.1.2. Una condición onto-lógica. Principio de Contradicción, 62

1.1.3. Un proceso lógico. Principio de Evidencia o de los Cartesianos, 75

-El criterio del Sentido Común como extensión del Principio de Evidencia, 87

-Consideraciones finales sobre los Principios, 98

1.2. ORIGEN DE LOS CONOCIMIENTOS.

1.2.1. En el orden Universal, 101

1.2.2. En el orden Humano, 103

1.2.2.1. Si dimana de las verdades reales, 103

a. De los hechos de la Naturaleza.

b. De los hechos de Conciencia.

-Crítica al Idealismo de Fichte, 110

1.2.2.2. Si dimana de las verdades ideales, 118

1.2.3. Fuentes plurales en el origen y constitución del conocimiento, 119

2. ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO: HACIA UNA FILOSOFIA REALISTA.

121

2.1. EL HECHO DEL YO Y LOS PRINCIPIOS COMO CONDICIONES A PRIORI DEL CONOCER.

2.1.1. La Conciencia como unidad activa a priori del conocimiento, 121

-Negación de los Conceptos Trascendentales kantianos y del Entendimiento Agente, 124

2.1.2. Los Principios de Contradicción y Evidencia como a priori, 133

-Negación de los Juicios Sintéticos a priori, 136

2.2. LOS CONTENIDOS DEL CONOCIMIENTO.

2.2.1. Las ideas. El concepto, 165

2.2.1.1. La idea de Ser, 174

-Otras ideas fundamentales derivadas de la de Ser, 176

2.2.1.2. La idea de Extensión, 178

-Antiinnatismo de Balmes, 180

- 2.2.2.Las representaciones y la sensación, 189
- 2.2.2.1.La representación de la Extensión, 199

II LA REALIDAD

0. PRINCIPIOS DE TODA FILOSOFIA REALISTA: LA DUALIDAD Y DISTINCION ENTRE SUJETO-OBJETO REAL.	209
1. <u>EL MUNDO EXTERIOR A LA MENTE: DEMOSTRACION DE SU EXISTENCIA.</u>	213
A. Diferenciación de los contenidos mentales de los sueños respecto de los de la vigilia, 215	
B. Correspondencia de los contenidos de las sensaciones con una realidad extramental, 217	
C. Demostración de que la realidad extramental no es espiritual, sino corpórea, 227	
2. <u>ESTRUCTURA EXTENSIONAL DE LA REALIDAD.</u>	233
2.0. Cuestión previa: Distinción Balmesiana entre Espacio y Extensión. El Espacio como la idea abstracta de Extensión, 233	
2.1. La Extensión como correspondiente a una realidad objetiva, 251	
2.2. La Extensión como condición fundante de la realidad de los cuerpos, 269	
2.3. La Realidad es extensa, 272	
3. <u>NATURALEZA DE LA EXTENSION.</u>	280
3.1. La Extensión no es en sí misma, 280	
3.2. Caracteres y propiedades de la Extensión, 286	
3.3. Naturaleza última de la Extensión. Puntos finales extensos o inextensos, 296	
-Nota bene. La Extensión y el movimiento, 302	

III LA REALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO.

1. <u>LA FUNCION DE LOS CONCEPTOS EN EL CONOCIMIENTO.</u>	306
2. <u>EL VALOR DE LAS IDEAS DE SER Y DERIVADAS COMO FUNDAMENTO DE UN CONOCIMIENTO ONTOLOGICO.</u>	312
a. El Tiempo, 315	
b. Sustancia, 331	
El yo como sustancia.	
c. Causa, 337	
d. Infinito, 342.	
e. Esencia y Existencia, 343	
3. <u>LA EXTENSION COMO FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO EMPIRICO-POSITIVO DE LA REALIDAD.</u>	346
3.1. La Extensión como fundamento de las representaciones sobre la realidad en general, 347	
3.2. La Extensión como idea. La Geometría, 354	
3.3. El Orden Geométrico, 357	
3.3.1. La Extensión y el orden geométrico, 357	
3.3.2. Naturaleza geométrica de la Realidad, 362	
3.3.3. La Extensión como posibilitante de la conexión del orden formal geométrico y el orden real, 366	

3.3.4. La Extensión como fundamento de las Ciencias Positivas, 371

A. En cuanto basadas en la Geometría, 375

-El Número y el Tiempo. Importancia secundaria respecto de la Extensión.

B. En cuanto base de las medidas científicas y la experimentación y de la producción técnica, 383

4. LA EXTENSIÓN COMO ELEMENTO CONFIGURATIVO Y POSIBILIDAD NECESARIA DEL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD.

387

-CONCLUSIONES.

392

BIBLIOGRAFIA

401

ABREVIATURAS:

F.E.: *Filosofía Elemental*
F.F.: *Filosofía Fundamental*
L.: Libro de la *Filosofía Fundamental*.
Cap: Capítulo
§: Epígrafe
N.B.: Nota de Balmes
n.a.: Nota del autor de esta tesis.

Observaciones:

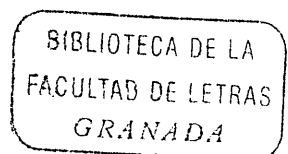
1. En las citas de la obra de Balmes hemos creído conveniente explicitar capítulo y epígrafe, en lugar de paginación, siguiendo así un hábito que facilita la labor de localización y cotejo con cualesquiera ediciones de sus escritos, dada la brevedad de tales epígrafes.

2. En tanto no se advierta de otra cosa, las citas de Balmes están referidas siempre a sus *Obras Completas*, preparadas por I. Casanovas: Editorial Católica (B.A.C.), en colaboración con la Fundación Balmesiana, en las siguientes ediciones:

- Tomo I: *Biografía y Epistolario*. Madrid, 1948.
- Tomo II: *Filosofía Fundamental*. 3ª Edición. Madrid, 1980.
- Tomo III: *Filosofía Elemental. El Criterio*. Madrid, 1948.
- Tomo IV: *El protestantismo comparado con el catolicismo*. 2ª Edición. Madrid, 1967.
- Tomo V: *Estudios Apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña*. Madrid, 1948.
- Tomo VI: *Escritos políticos (vol. 1º)*. Madrid 1950.
- Tomo VII: *Escritos políticos (vol. 2º)*. Madrid 1950.
- Tomo VIII: *Biografías. Miscelánea. Primeros Escritos. Poesías. Indices*. Madrid, 1950.

3. En las referencias bibliográficas en general, cuando se trata de revistas o volúmenes colectivos, las páginas correspondientes a un artículo citado van siempre entre paréntesis (así, por ejemplo, pp.123-321). Si se trata de libro u obra independiente, al final de la referencia se hace figurar el número total de las mismas (p.e. 256 pags.). Todo esto sin perjuicio de que en cualquier pasaje mencionado se especifique el lugar en que éste se halla.

4. Asimismo, en las citas se usan corchetes para señalar la elisión de parte del texto sólo cuando éste lo hacemos continuar en frases siguientes, pero no siempre en los comienzos y finalizaciones del mismo, al objeto de una mejor claridad y agilidad en la redacción general.



INTRODUCCION

LA METAFÍSICA DE BALMES COMO UN INTENTO DE FILOSOFÍA REALISTA. DIFICULTADES DE SU SISTEMATIZACION

La filosofía de Balme se presenta como una filosofía realista que se propone la tarea de fundamentar la metafísica sobre una base científica. Su sistema filosófico se articula en torno a una serie de conceptos básicos que constituyen el núcleo de su pensamiento. El autor intenta demostrar que su filosofía es una filosofía realista que se propone la tarea de fundamentar la metafísica sobre una base científica.

El sistema filosófico de Balme se articula en torno a una serie de conceptos básicos que constituyen el núcleo de su pensamiento. El autor intenta demostrar que su filosofía es una filosofía realista que se propone la tarea de fundamentar la metafísica sobre una base científica. Su sistema filosófico se articula en torno a una serie de conceptos básicos que constituyen el núcleo de su pensamiento.

La filosofía de Balme se presenta como una filosofía realista que se propone la tarea de fundamentar la metafísica sobre una base científica. Su sistema filosófico se articula en torno a una serie de conceptos básicos que constituyen el núcleo de su pensamiento.

INTRODUCCION

LA METAFÍSICA DE BALMES COMO UN INTENTO DE FILOSOFÍA REALISTA. DIFICULTADES DE SU SISTETIZACION

1. Sobre la Metafísica de Balmes.

Esta tesis se propone el estudio de la cuestión de la Extensión en la obra del filósofo español Jaime Balmes, dando cuenta de cómo su Metafísica está posibilitada por tal categoría de la Extensión, que, por su carácter real e ideal, según el filósofo de Vic, vendría a constituirse no sólo en el fundamento de la corporeidad misma de la Realidad, sino además en el eje de enlace entre ésta y el pensamiento, y, en definitiva, en el elemento básico de la vertebración misma del Conocimiento, en particular el científico-positivo. Esta es, junto con otras razones complementarias que se verán, la base sobre la que la filosofía balmesiana pretenderá alzarse como una propuesta alternativa de filosofía realista frente a los idealismos imperantes en la época del autor, sobre todo el kantismo.

La exposición del sistema metafísico balmesiano está requerida no sólo por la necesidad de una visión previa de, al menos, los fundamentos de éste en orden a situar y valorar más adecuadamente el tema específico de la Extensión, sino además por la necesidad que en los estudios sobre Balmes existe de una recuperación y ordenación plena del sistema general mismo, que, desde nuestro punto de vista, subyace, en buena medida, disperso e inconexo en toda la obra del filósofo catalán.

La tesis propuesta se desarrollará, naturalmente, a lo largo de todas las páginas que siguen. Sin embargo, y en orden a fijar el problema, es previo ajustar brevemente los límites generales de la aseveración anterior acerca de si la filosofía de Balmes constituye un sistema y en qué medida su estructura y coherencia

internas han sido o no suficientemente exhibidas por la historiografía y la crítica.

Lo primero de todo es plantearse precisamente el concepto de sistema:

En general hay coincidencia en definirlo como una unidad diferenciada en partes que están armónicamente interrelacionadas. Si esta unidad es una unidad de pensamiento filosófico estructurado, tendríamos un sistema filosófico⁽¹⁾. Ahora bien, si lo entendemos no sólo como ese conjunto ordenado e interrelacionado, sino además de todas las ramas de la Filosofía, conformando tal unidad plenamente estructurada, entonces no son muchas las obras elaboradas a lo largo de la Historia de la Filosofía que pueden ostentar la calificación de "sistema" en este sentido general, porque pocos filósofos han tratado, y menos íntegramente o coherentemente, todas las partes de lo que unos u otros, variabilmente además, han considerado como Filosofía.

¹) Así, Lalande lo define como "conjunto de elementos, materiales o no, que dependen recíprocamente los unos de los otros de manera que formen un todo organizado [...]. Especialmente, conjunto de ideas científicas o filosóficas lógicamente solidarias, en tanto que se las considera en su coherencia antes que en su verdad" (LALANDE, André: "Vocabulaire technique et critique de la philosophie", vol.II. P.U.F., edición de 1988, pag.1096-1097. Traducción propia del texto citado). Quizás a esta definición, como a otras muchas que son similares, le falte enfatizar que esa unidad interrelacionada de partes es, en definitiva, una unidad estructural.

Podríamos completar esta nota aludiendo al concepto que del mismo tiene Hegel, creador de un sistema filosófico por antonomasia: "La ciencia de este pensamiento [Universal o del Absoluto] es esencialmente sistema, porque lo verdadero, como concreto, es sólo en cuanto se desenvuelve en sí y se recoge y mantiene en unidad, esto es, como totalidad, y sólo mediante su diferenciación y las determinaciones de sus diferencias puede constituir la necesidad de éstas y la libertad del todo" (HEGEL: "Enciclopedia de las Ciencias filosóficas" I. Lógica, §14. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Librería general de Victoriano Suárez. Madrid, 1917; pag.35-36).

Sin embargo, si las exigencias se hacen menos severas y se acepta que basta con que los fundamentos estén suficientemente establecidos, de modo que cualesquiera otros capítulos de la Filosofía sean deducibles de forma natural desde aquéllos, entonces no habría duda en calificar como sistema, al menos metafísico, el que aquí presentamos, pues lo que pueden considerarse las bases o los ámbitos más generales de la Metafísica -la Epistemología y la Ontología, principalmente- estarían lo suficientemente tratados en Balmes como para potencialmente integrar sobre ellos otras partes subsiguientes de su filosofía⁽²⁾. Y a demostrar esto se encaminan también las páginas que siguen.

⁽²⁾ Tal vez podría discutirse inacabablemente la pertinencia o no de considerar la Epistemología como parte fundamental de la Metafísica. Habríamos obviado el problema de haber dicho que es una parte fundamental de la Filosofía, sin más; pero preferimos mantenerla en relación con la Metafísica, porque consideramos que, al menos después del kantismo (que es uno de los temas fundamentales tratados por Balmes, como veremos), no puede estudiarse el ente (o el ser) sin su implicación con el hecho de ser conocido. De modo que desde entonces o, quizás antes, desde el cartesianismo, empiezan a quedar lejos aquellas concepciones que se empeñaron en una Metafísica al modo de una Ontología-Teodicea (lo que se llamó Metafísica General) como ciencia independiente del problema del conocer. El mismo Balmes, cuando escribe la 'Metafísica' de su "Filosofía Elemental" la divide en varias partes que incluyen, desde la Estética (en el sentido kantiano de tratado de la sensación), hasta lo que llama -por ese uso atípico que a veces hace de los términos- "Gramática o Filosofía del Lenguaje", porque considera que "ésta no puede separarse de la Ideología [o Teoría de las Ideas]"^{*}, al tiempo que aclara que "la Ontología la he incluido en la Ideología, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la región de las ideas"^{**}. Por todo esto, al menos desde el propio punto de vista del autor que tratamos, un planteamiento de su Epistemología (dado por supuesto que debe serlo la Ontología) debe ser incluido en un estudio de la Metafísica.

^{*}F.E.: "Metafísica". Advertencia.

^{**}Ibíd.

2. Sobre las dificultades de su sistematización.

Ya en 1943 Miguel Florí se quejaba de que no existiesen estudios importante de conjunto sobre la obra de Balmes⁽³⁾. Esta queja, que podría ser prorrogada hasta nuestros días, hay que puntualizarla poniendo de relieve que desde luego existen exposiciones de la obra de Balmes (meritísimas muchas de ellas además), pero que en general se limitan a ser resúmenes de los escritos del filósofo catalán, generalmente en el mismo orden en que éste los elaboró y sin una búsqueda en profundidad de algún hilo conductor o principio vertebrador de los mismos⁽⁴⁾. Bien es verdad que últimamente están apareciendo notables intentos de presentar esta deseada sistemática del pensamiento balmesiano⁽⁵⁾.

⁽³⁾ "Muy poco es relativamente lo que se ha publicado sobre la 'Filosofía Fundamental', algunos estudios fragmentarios solamente; trabajos importantes de conjunto, ninguno" (FLORI, M: "La crítica del kantismo en la 'Filosofía Fundamental' de Balmes". Estudios Eclesiásticos, 17. Madrid, 1943, p. 362).

⁽⁴⁾ En este caso podrían ser citadas, como más importantes, las siguientes exposiciones:

-GONZALEZ HERRERO, Francisco: "Estudio histórico-crítico sobre las doctrinas de Balmes". Tipografía Navarro Hermanos, "La Cantábrica". Oviedo, 1904. 226 pags.

-GÓMEZ IZQUIERDO, Alberto: "La Philosophie de Balmes". La Revue de Philosophie, 17 (pp.561-577), 18 (pp.154-175), 19 (pp.579-609). París, 1910-1911.

-HERMKES, María S.: "Die Fundamental-Philosophie des Jaime Balmes". Kleinsche Druckerei. Krefeld, 1910. 108 pags.

-UGARTE DE ERCILLA, Eustaquio: "Acerca de la Filosofía de Balmes". Adm. de Razón y Fe. Madrid, 1922; 192 pags.

-ZARAGÜETA BENGOCHEA, Juan: "Balmes, filósofo". En "Balmes, filósofo, social, apologista y político" (pp. 9-129). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Balmes de Sociología. Madrid, 1945.

⁽⁵⁾ Entre los estudios más actuales que, desde un punto de vista determinado, ofrecen una amplia panorámica del pensamiento de Balmes, encontramos:

-MORENO MAGRO, Pedro: "El instinto intelectual en la filosofía de Jaime Balmes" (Tesis Doctoral). Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universidad Complutense de Madrid, 1985; 385 pgs.

-ANGLES I CERVELLO, Misericordia: "Els criteris de veritat en Jaume Balmes". Ed. Balmes. Barcelona, 1992; 332 pags.

Sin olvidar una obra importante que se da a caballo entre

Las razones por las cuales no se ha presentado hasta ahora plenamente la filosofía balmesiana como una unidad completa, vertebrada y cerrada, es decir, como sistema (y una de las formas de presentarlo como tal, si no la única, es configurado bajo una categoría que, o bien sirva de principio fundante, o bien sirva de nexo vertebrador de todas sus partes, como podría ser el caso que aquí proponemos de la Extensión), hay que buscarlas, desde nuestro punto de vista, en la dispersión y fragmentación -que, como tales, suponen un cierto encubrimiento de la estructura misma- con que Balmes lo va creando, y que tienen tal vez su causa en la urgencia y en el carácter polémico con que el autor vicense concibe y lleva a cabo sus escritos, incluso los más técnicamente filosóficos; todo lo cual acarrea graves carencias en su obra y suponen una dificultad mayor en la labor de rastreo y elevación en un todo coherente de su teoría metafísica⁽⁶⁾.

Sobre la urgencia, y tal vez falta de planificación, con que el filósofo componía sus escritos, baste señalar que su *Filosofía Fundamental*, muy probablemente comenzada a primeros de 1845, estaba ya impresa en Septiembre de 1846, con un total de aproximadamente mil páginas en formato de 18x12, en 4

estos dos períodos:

-ALESANCO REINARES, Tirso: "El instinto intelectual en el pensamiento de Balmes", *Crisis*, XI (pp. 265-441): Madrid, 1964.

⁽⁶⁾ En este sentido, nuestra opinión, como se verá, difiere de la de Gómez Izquierdo, para quien Balmes escribía así por una especie de horror natural a la sistematización: "En sus obras no se nos presentan [las cuestiones metafísicas] como derivando de un principio general y no se ha preocupado en absoluto de reducirlas a las formas de organización sistemática según las agrupan y ordenan las diferentes escuelas filosóficas. Balmes siente horror por todo lo sistemático, bien porque lo juzga artificial, bien porque teme forzar el pensamiento obligándolo a transcurrir por caminos trazados de antemano sin tener en cuenta las exigencias particulares de cada cuestión." (GÓMEZ IZQUIERDO, Alberto: "La Philosophie de Balmes". *La Revue de Philosophie*, 18. París, 1910; p. 154. Traducción del texto por el autor de esta tesis).

volúmenes⁽⁷⁾.

En cuanto al carácter polemista-apologético de toda la obra balmesiana, incluida la propia Metafísica, el mismo ha sido reconocido casi por unanimidad entre los estudiosos del filósofo catalán⁽⁸⁾. Pero he aquí que la dinámica apologética suele tener un proceso impuesto por los mismos temas objeto de polémica: tratarlos en el mismo terreno y, sobre todo, en el mismo orden en que se van presentando, es decir, casi uno a uno. Este carácter apologético, que consideraremos más adelante, está especificado ya en el Prólogo de su *Filosofía Fundamental*, donde declara explícitamente que se propone examinar, para guardarnos de los errores que se han extendido por moda (sic) -en particular del kantismo-, *las cuestiones fundamentales de la filosofía*, como si de un programa escolar se tratara. Y, desde luego, una simple visión comprimida de la obra, acudiendo, por ejemplo, a la lista de los títulos de los diez libros que la componen, pueden confirmarlo: empieza con el libro "De la Certeza" y acaba con los de "Sustancia" y "Necesidad y Causalidad", que concluye con el

(7) Para una información más detallada sobre esta cuestión, véase, entre otros: GONZALEZ MORAL, I.: "Primer centenario de la Filosofía Fundamental". Pensamiento, vol.2 (pp.132ss); Madrid, 1946. Según I. CASANOVAS, la obra estaba acabada en Octubre de 1945 (cfr. su Prólogo al vol.II de las O.C. de Balmes, Ed. cit.).

(8) Cfr. como más específicos sobre el asunto:

-BROUSOLE: "Balmes et l'Apologétique". Revue Pratique d'Apologétique, 10. (pp.803-815). París, 1910.

-CASANOVAS, Ignacio: "Apologética de Balmes". Gustavo Gili. Barcelona, 1910. 424 pags.

—————: "La apologética balmesiana". Actas del Congreso Internacional de Apologética, I (pp.207-293). Impr. Portavella. Vich, 1911.

-MINGUIJÓN, Salvador: "Balmes, apologista". En "Balmes filósofo, social, apologista y político" (pp.199-456). C.S.I.C. Instituto Balmes de Sociología. Madrid, 1945.

-PUIGDESENS, José: "La obra apologética de Balmes dentro de la Filosofía" Actas del Congreso Internacional de Apologética, II (pp.207-214). Anglada. Vich, 1916.

tema del Orden Moral (por continuar el paralelismo con la *Crítica de la Razón Práctica* ⁹).

Pero además, tal vez por el temperamento mismo de Balmes, esta crítica de los temas más importantes de la Filosofía la lleva a cabo sin preocuparse demasiado de explicitar los fundamentos mismos desde los que critica, procediendo, como queda dicho, por "simple enumeración" de los temas, como es el caso prototípico que señalamos, el de su *Filosofía Fundamental*, con mucho su obra filosófica más importante, si no la única en el aspecto metafísico, en cuanto que la *Filosofía Elemental* es, en cierta manera, sólo un compendio (y muy poco afortunado, además, pues en su afán de divulgación llega a trivializar no sólo los temas, sino sus propias respuestas; por ello, el pensamiento sustantivo de Balmes hay que buscarlo en la susodicha *Filosofía Fundamental*).

El mismo Balmes es consciente de esta forma de elaborar su filosofía, y en un intento de justificación, que, en cuanto expresada después de haber escrito más de siete Libros de su *Filosofía Fundamental* más parece una excusa, nos viene a decir:

"Permítaseme una observación sobre el método que

⁹ Algunos críticos son más precisos: "Si el libro primero de la 'Filosofía Fundamental' es una réplica a la Introducción de la 'Crítica de la Razón Pura', y el segundo, tercero y séptimo a la *Estética Trascendental*, creemos que los libros cuarto y quinto son la respuesta enérgica, contundente de Balmes a la *Analítica Trascendental*" (FLORI, M: "La crítica del kantismo en la 'Filosofía Fundamental'. Estudios Eclesiásticos, 17; p.378. Madrid, 1943). Asimismo, Sauret: "Consta [...] por lo menos con gran probabilidad, tanto el carácter criteriológico de los libros segundo y tercero de la 'Filosofía Fundamental', como el fin que Balmes se proponía al escribirlos. Balmes intentaba oponer a la *Estética* demoleadora de Kant un contenido de doctrina sólido y macizo". Añade que "la tesis de la 'Filosofía Fundamental' debe ser considerada como una refutación por sustitución de la 'Crítica de la Razón Pura'" (SAURET, José: "La Teoría de la Sensibilidad Externa y la *Estética Trascendental*". Pensamiento, vol.3. Núm. Extr. Madrid, 1947; p.112 y nota n.12).

voy siguiendo. He creído que no era conveniente desenvolver por separado mi opinión sobre estos vínculos generales de todas las ideas, en cuyo caso hubiera sido preciso tratar la filosofía por un orden sistemático, poniendo al principio lo que sólo debe hallarse al fin, y queriendo establecer como doctrina preliminar lo que sólo debe ser el resultado de una conjunto de doctrinas"(¹⁰)

Sin embargo, en ningún momento aparecerá hecha realidad esta intención de darnos a conocer, ni siquiera al final de su obra, tal *orden sistemático* o *vínculo general* de sus ideas, de modo que en su ausencia "*su Filosofía Fundamental adolece de un cierto desorden en la estructuración de conjunto*"(¹¹) o, quizás dicho de otra manera, la dispersión de ese sistema sea la forma como queda finalmente presentado: entreverado en sus reflexiones, análisis y polémica. De ahí que sus principios e ideas generales suelen quedar solapados a veces en un cúmulo de discusiones y temas colaterales, que hacen que en ocasiones se pierda el hilo conductor de su pensamiento. Su presumible falta de planificación y urgencia hacen que cuando escribe vaya modificando coyunturalmente un planteamiento inicial de composición a medida que le asaltan nuevos elementos de disquisición. Con frecuencia desarrolla multitud de consideraciones que no van propuestas a ningún fin y que, con una extensión desproporcionada a veces, interfieren en el esquema lógico de la exposición general y, por tanto, en la claridad de su línea argumental (¹²). Da la impresión

(¹⁰) F.F.: L.VII, cap.VIII, §58.

(¹¹) VALVERDE, Carlos: "Jaime Balmes", en CORETH-NEIDL-PFLIGERSDORFFER (ed.): "Filosofía Cristiana en el pensamiento de los siglos XIX y XX". Ediciones Encuentro. Madrid, 1993. vol I, p.648.

(¹²) Por ejemplo, dedica tres capítulos del Libro II de la "Filosofía Fundamental" a demostrar contra Lamennais la posibilidad de que un sexto sentido no alteraría ni el orden ni la naturaleza de los que el hombre tiene, todo lo cual a nada conduce en la línea argumentativa del autor. Es algo que acaba en sí mismo.

de que son cuestiones que, simplemente, le asaltan sobre la marcha y de las cuales no se resigna a no dejar constancia, o bien que su pensamiento va encontrando de una manera fluctuante la forma de su propia expresión o el camino de su propia lógica. Desde luego, de lo que parece no haber duda es que sus escritos, o algunos de sus escritos, no fueron revisados después de acabados, al menos de una manera escrupulosa¹³. (Baste como ejemplo para una constatación rápida, pero significativa de todo este desaliño, el que no haya siquiera correspondencia entre el número de epígrafes que figuran en el Índice de su *Filosofía Fundamental* con los que en realidad se contienen en la obra, ni a menudo entre el título de los mismos y su contenido). A este respecto, y en lo que se refiere al tema que nos concierne, podríamos poner de relieve cómo su opinión sobre la Extensión misma es oscilante a medida que el filósofo avanza en sus reflexiones. Sus primeras interpretaciones son continuamente matizadas hasta el borde mismo de la indefinición.

Y ello sin hacer referencia a dificultades añadidas de interpretación debidas, entre otros motivos, a fluctuaciones conceptuales y de vocabulario, que tienen su raíz esencialmente en la inexistencia de una previa determinación del sentido de los términos, cuando no de un empleo inusual de los mismos (y sirva a título de ejemplo el caso señalado anteriormente de la palabra *Gramática* como equivalente a *Teoría de las Ideas*), lo cual hace que se usen a veces indiscriminadamente en sus varias acepciones significativas y, lo que es peor, lleven a nuestro filósofo eventualmente a rozar la contradicción entre sus propias

¹³) En lo que se refiere a la "Filosofía Fundamental", así está atestiguado, en efecto, por I. CASANOVAS en el ya citado Prólogo al vol. II de las O.C., donde proporciona el dato de que Balmes se propuso corregir los cuatro tomos de esta obra para una segunda edición (lo que da cuenta de cómo fueron escritos originariamente), pero sólo pudo hacerlo con el primero de ellos, pues la muerte le sorprendió en 1848, sin haber llegado a cumplir los 38 años de edad.

afirmaciones⁽¹⁴⁾. Del mismo modo, encontramos lapsus. Etc. Podríamos acudir a múltiples críticas donde se exhiben estas carencias, pero baste reflejar la siguiente, que las vincula, en éste caso, no a la polémica o a la rapidez de composición de sus escritos, sino a la inmadurez de nuestro autor:

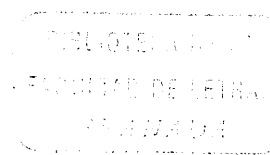
"La forma de su pensamiento no está madura todavía; no ha llegado aún, por decirlo así, a moldearlo. Su intención de divulgar la filosofía hace que su vocabulario sea variado y a veces impreciso. En ocasiones, si no se tiene en cuenta todo esto, se puede entender lo contrario de lo que quiso decir. Vivió, es verdad, con las preocupaciones del combate y sin la atmósfera tranquila del que sólo medita; además, su temprana muerte le impidió que más tarde se retocara y corrigiese a sí mismo"⁽¹⁵⁾.

Todo esto hace que su sistema se presente, como hemos dicho, fragmentado, impreciso e incluso que en una primera ojeada no llegue a percibirse el engarce estructural en sus diversos pormenores y en el tratamiento de los problemas⁽¹⁶⁾. Por todo esto no es de extrañar que se haya puesto en duda no sólo que exista un

(14) Sin embargo, hay que aclarar que estas contradicciones son puramente ocasionales y, por lo que decimos, esencialmente redicadas en los términos, puesto que el grueso y los límites de su opinión y de su reflexión quedan siempre remarcados en el total de su argumentación.

(15) GUISA Y AZEVEDO, Jesús: "El tomismo de Balmes en su tratado de la certeza". Imprenta Ausetana. Vich, 1924; pag.11.

(16) Quizás quien mejor sintetizó todas estas características de la filosofía balmesiana fue Menéndez y Pelayo, quien opinaba de nuestro filósofo que "tuvo más fuerza analítica que sintética, más vigor dialéctico y destreza polémica que unidad de concepto metafísico, más pujanza en la crítica que en la afirmación, por donde vino a dejar en su filosofía huecos y contradicciones que amenguan un tanto su valor sistemático" (MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino: "Estudios de crítica literaria". Impr. Rev. de Archivos. Madrid, 1912. 2ª edic., pag. 43). Pero ni el mismo Menéndez y Pelayo niega que pueda existir, de fondo, un tal sistema.



sistema filosófico en la obra de Balmes, sino que llegue a aseverarse incluso su no existencia, bien que, en general, entendiendo por sistema en estos casos el sistema metafísico tradicional fundado sobre todo en la especulación sobre el ser. Así, entre otros, Oromí⁽¹⁷⁾.

Pues bien, nuestra opinión es que, a pesar de todo, existe una coherencia interna entre las partes de la filosofía de Balmes. Hay que dejar bien establecido que, aunque las piezas del sistema estén presentadas frecuentemente de una manera desordenada y a veces confusa -espontánea, sería más exacto decir-, como fruto propio de la urgencia polémica y de la precipitación de que hablamos, estas piezas encajan entre sí, aunque a veces con dificultad: quizás se podría decir que, si bien se engarzan sólidamente en su implicación lógica, el autor las presenta, sin embargo, según las va "fabricando" (en ocasiones fabrica la misma pieza varias veces), lo que unido a ese abandono, a ese apresuramiento de que hablamos, y aunque la correlación de las mismas pudiera ser perfecta y el lector de su obra perciba que el autor la tiene muy clara en cuanto a su ilación, lleva a que la presentación final de la composición, el "dibujo" de ese "puzzle", no se muestre muy bien delineado en todo su acabado final. Está esbozado y mal encajado... Hasta el punto de que podría reescribirse la *Filosofía Fundamental* con otro esquema, sin tener que variar para ello gran cosa en su redacción, sino sólo la ubicación y enlace de las partes. Por ello, tal vez en la exégesis de los escritos balmesianos deberían seguirse aquellas recomendaciones de Kant, asumidas a su vez por Fichte, según las cuales en el estudio de un filósofo deberíamos fijarnos, antes que en la letra, en el espíritu, en la dirección a que apuntan las

(17) "Balmes no sólo carece de sistema filosófico propio o adoptado, sino que le falta un punto metafísico de referencia para explicar la realidad lo mismo por parte de su existencia como de su esencia." (OROMI, Miguel: "Balmes y la Metafísica". Verdad y Vida, 6. Madrid, 1948; p.554).

palabras y su intención:

"Se ve uno ciertamente precisado a explicar atendiendo al espíritu cuando explicando según la letra no va a ir muy lejos. El propio Kant, al confesar modestamente que no tiene especial conciencia de poseer el don de la claridad, no da gran valor a lo que dice su letra, y en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* p.XLIV, recomienda él mismo explicar según el contexto y de acuerdo con la idea de conjunto, o sea, según el espíritu y la intención que puedan tener determinados pasajes. El mismo da (Sobre un descubrimiento, etc., pp.119 y ss) una notable prueba de lo que es explicar atendiendo al espíritu en la interpretación que hace de Leibnitz, en la cual todas sus proposiciones parten de esta premisa: ¿Es verosímil que Leibniz haya querido decir tal cosa y tal otra? En la página 122 dice que no debe uno dejarse desorientar por la explicación (dada por Leibnitz con palabras textuales) que entiende la sensibilidad como una representación confusa, sino que lo que hay que hacer es poner en lugar de tal explicación otra adecuada a la intención de este autor, pues de otro modo su sistema no concordaría consigo mismo [...].⁽¹⁸⁾

3. El alcance de la filosofía balmesiana. Realismo frente a Idealismo.

Los frentes de la polémica balmesiana son diversos. Van desde la crítica al Empirismo hasta la del Idealismo Absoluto, pero muy en particular se dirige contra el Idealismo Trascendental kantiano. Balmes mismo declara que publica su *Filosofía Fundamental* por "el deseo de contribuir a que los estudios filosóficos adquieran en España mayor amplitud de la que tienen en la actualidad, y de prevenir, en cuanto alcancen mis débiles fuerzas, un grave peligro que nos amenaza: el de introducirsenos

⁽¹⁸⁾ FICHTE, J.G.: "Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico", §6 (nota). Madrid, 1987. Estudio preliminar y traducción de J. M^a. Quintana Cabanas. Ed. Tecnos, 1987; pag.66.

una filosofía plagada de errores trascendentales"⁽¹⁹⁾, donde la última expresión, antes que hacerla sinónima de "errores graves", hay que aceptarla, a la luz de toda la filosofía balmesiana, como una referencia literal a la filosofía trascendental kantiana, pues, como queda dicho, Kant va a ser el objetivo fundamental del análisis crítico del filósofo catalán, hasta el punto de que podría considerarse su *Filosofía Fundamental*, junto con la complementaria *Filosofía Elemental*, como un intento de vertebrar un sistema de filosofía contrapuesto al idealismo de Kant: una especie de "Anticrítica" de la Razón Pura, que, por su carácter realista, sirviera además de contraoferta a cualquier idealismo, bien Psicológico o Absoluto, así como a ciertas ramificaciones doctrinales del mismo -Panteísmo, etc-.

Hay que advertir, sin embargo, que este intento de "Anticrítica" no se dirige hacia la obra íntegra de Kant, sino contra lo que se ha llamado en alguna ocasión "kantismo fundamental", es decir, las bases y columna fundamental misma de su sistema, que van, no obstante ciertas opiniones⁽²⁰⁾, más allá de la Introducción de la *Crítica de la Razón Pura*.

Este, que posiblemente es uno de los proyectos más ambiciosos de la filosofía contemporánea española, requiere establecer por parte de Balmes, aparte de las correspondientes objeciones y refutaciones dirigidas a los fundamentos de la filosofía del pensador germano -objeciones y refutaciones que desde nuestro

⁽¹⁹⁾ F.F.: Prólogo (ed. cit., pag.7). El subrayado es nuestro.

⁽²⁰⁾ Por ejemplo, la de Sentroul: "De hecho nosotros llamamos kantismo fundamental a todo lo que constituye la parte de acá de la cuestión kantiana contenida en la Introducción de la 'Crítica', y kantismo positivo al cuerpo mismo de la obra o la parte de allá de aquella" (SENTROUL, Ch: "Kant et Aristote". París, 1913; pag.6. (Traducción propia del texto citado)

punto de vista son de alto valor⁽²¹⁾- dos presupuestos filosóficos que, a la postre, han de constituirse en los pilares en que se asiente una filosofía realista:

Uno es la distinción entre sujeto y objeto (real), en contra de la identificación idealista, distinción que, además de estar explícita y detenidamente analizada por Balmes -sobre todo al hilo de su crítica a Fichte-, está suficientemente enfatizada por toda la sistemática filosófica realista desde los manuales escolares más al uso, y sobre la cual, por lo mismo, no insistiremos en estos momentos.

Pero hay otro presupuesto que quizás no haya sido esgrimido suficientemente en la historiografía filosófica y cuya carencia hace a todo Realismo vulnerable al Idealismo y, así, que éste recurrentemente termine a la postre por imponérsele: la necesidad que tiene el Realismo de proponer una categoría fundante de la realidad misma, una categoría, obviamente real, constituyente, sustentadora y "catalizadora" de los elementos de esa misma Realidad. La carencia mostrada en este aspecto por el Realismo a lo largo de la Historia ha sido manifiesta, de modo que en cuanto que ha sido incapaz de establecer ese sustento *in re*, el Idealismo ha terminado por despachar la cuestión señalando, *mutatis mutandis*, en el Sujeto esos fundamentos, y, en particular en el caso de Kant, la cuestión es orillada de una manera simple postulando que el *noumeno*, la realidad en sí misma, es incognoscible o, en otras ocasiones, "inefable"; de forma que, para el filósofo germano, los hechos son los hechos conocidos, y éstos están vertebrados estructuralmente en el sujeto.

(²¹) Véanse en este trabajo, y a este propósito, por ejemplo los epígrafes "Negación de los conceptos trascendentales kantianos" y "Negación de los juicios sintéticos a priori", como más específicos, y ello sin olvido de la defensa constante que Balmes hace de la realidad del Espacio, cuya exposición y análisis es parte del grueso de esta tesis.

A Balmes, pues, en cuanto está sosteniendo frente a Kant (y frente al Idealismo en general) la existencia real de las cosas, independientes y autónomas respecto del sujeto, ha de presentársele, por esto mismo, el problema que señalamos para todo Realismo: buscar un "sustituto" real del sujeto (ideal), que funde la Realidad en ella misma y no fuera de ella como, por defecto, viene a establecer el Idealismo.

4. La Extensión.

No está claro que Balmes tenga una conciencia tan explícita y un propósito tan definido en esta cuestión como aquí se plantea, pero el resultado final es que este reto, aunque de manera vacilante, está afrontado y latiendo en toda su búsqueda filosófica.

Como pensador cristiano podría haber tenido el recurso fácil -por tradicional- de acudir a una fundamentación trascendente que, con raíces desde Platón y sus Ideas, llega hasta la filosofía cristiana (Dios) en su vertiente medieval o moderna, y haber acudido, por ejemplo, a las pruebas filosóficas sobre la existencia y acción *creadora* y sustentadora de Dios al modo escolástico o moderno, pero -sin que desde luego llegara a contradecir esto-, prefiere dar cuenta antes, y como paso previo, lógicamente anterior, de esa estructura real en sí misma. Podría incluso haber intentado hacer una variante de la fundamentación idealista en el sujeto que hubiese sido compatible con el cristianismo, pero Balmes parece darse cuenta de que estas apelaciones a entidades o a ámbitos trascendentes y transcendentales lo que hacen es hurtar el problema, pues, en definitiva, aunque pudieran dar razón del ser (incluso del ser real) de las cosas, no explicarían el elemento real por el cual éstas están siendo, es decir la categoría que sustenta inmanentemente, en la realidad misma, esas cosas.

Planteada de esta manera tan tajante la cuestión, habría que remontarse hasta los mismos griegos y su αρχή para encontrar ese elemento, que para ellos es incluso de carácter material. Pero desde luego en un tono más matizado han existido a lo largo de la Historia de la Filosofía otras propuestas de carácter real-ontológico con las que se ha querido caracterizar el principio real buscado: tal es la propuesta del Espacio-Extensión como esencia de las cosas.

Ya veremos la crítica de Balmes a Descartes en este punto (así como su mediación en la polémica entre Leibniz y Clarke a propósito de la idea newtoniana del Espacio como sensorio de Dios y en cierta manera como el "ámbito" real de los seres), pero destaquemos aquí cómo la búsqueda de ese principio fundante de la realidad basado en el Espacio-Extensión va a llevar al filósofo catalán por senderos propios, y ello por dos razones: La primera, de carácter más apologético, está motivada por el panteísmo que pudiera derivarse si se llegara a considerar en sí mismo como sustancia ese Espacio-Extensión en un análisis de la filosofía cartesiana llevado al extremo (y sustancia necesaria en cuanto precisamente necesaria para el ser real de las cosas), así como el que pudiera derivarse del newtonianismo al considerar las cosas contenidas en Dios, dado que las cosas están en el Espacio y el Espacio es parte (sensorio) de Dios.

La segunda, y más importante desde el punto de vista sistemático, es el hecho de que Balmes asume plenamente que una filosofía realista, después de la aparición del idealismo psicológico y sobre todo del kantismo, no puede serlo ya al viejo estilo de la Escolástica y ni siquiera de Descartes, sino que ha de renovar y variar sus presupuestos, aceptando la carga que corresponde al sujeto en el proceso del conocer. El equilibrio, pues, que entre lo subjetivo y lo objetivo habría de configurar esta nueva filosofía es difícil de establecer y mantener, pero

Balmes lo intenta: Para ello le fue necesario construir una Epistemología que, recogiendo logros de las filosofías anteriores -y mucho de lo que recoge son logros de la epistemología kantiana-, fuese, no obstante, lo suficientemente libre de "casilleros" trascendentales -separados por naturaleza de lo real- y lo suficientemente abierta como para tener nexos con la realidad. Y estos nexos se los va a proporcionar fundamentalmente la Extensión, que es idea y realidad, según dijimos.

Pero además de construir esta Epistemología, Balmes necesitaba aquel elemento real que, caracterizando lo existente como precisamente real, no pudiera ser planteado, sin embargo, al modo de sustancia y así evitar el peligro de panteísmo. En ello Balmes hace otra finta respecto de toda la filosofía tradicional cristiana y acepta el supuesto cartesiano de la Extensión como ese principio real, bien que, después de la aparición del Idealismo Trascendental, después de la problemática suscitada por éste acerca de la imposibilidad de conocer la realidad en sí misma, no podrá ser considerada como esencia de las cosas al modo cartesiano -para ello se necesitaría saber lo que las cosas son en sí mismas, en su esencia precisamente, alega Balmes-, y habrá de ser considerada restrictivamente, pero nada menos, que como el carácter real que exhibe -por decirlo así- lo existente, en particular como corpóreo, y que por ello mismo permite su conocimiento (a fortiori, el conocimiento científico-positivo).

La Extensión es la característica que esgrime Balmes para plantear la realidad de las cosas y es, al mismo tiempo, la categoría que permite saber de su existencia real, de modo tal que el conocimiento de ellas por la Extensión, y desde luego a través de su ciencia derivada, la Geometría, será el conocimiento por excelencia de las cosas en cuanto mostradas y conocidas por aquello por lo que, perogrullescamente dicho, pueden ser conocidas como real-corpóreas. En definitiva, en Balmes la objetividad de la Extensión sostiene, a su vez, la objetividad de la Realidad y el

conocimiento objetivo de ésta . Todo lo cual, obviamente, va dando cuenta con más detalle del influjo y del impacto que en Balmes supuso tanto la filosofía cartesiana como kantiana, e incluso el estudio y práctica de su eventual profesión de matemático⁽²²⁾, así como el conocimiento de las últimas corrientes filosóficas de su tiempo⁽²³⁾.

Por todo esto podría decirse también que, en cierta manera y a pesar de estas diferencias con el cartesianismo, Balmes toma la categoría de la Extensión como arma para llevar a cabo la impugnación que Descartes no pudo hacer de sus propios epígonos, sobre todo de aquellos que enfatizaron desorbitadamente el yo: es decir, para ejercer una crítica realista de todas las filosofías

⁽²²⁾ Llegó a ocupar una cátedra de Matemáticas. Véase:

-SELGA, Miguel: "Balmes, profesor de Matemáticas". Pensamiento, 5 (pag. 56). Madrid, 1949. Y, sobre toda esta cuestión de su preparación matemática, pp. 53-70.

Tierno Galván hace un esbozo del nivel que podrían haber alcanzado los conocimientos matemáticos de Balmes: "Evidentemente leía [a] La Grange, estaba en contacto con los primeros manuales sistemáticos de teoría de las probabilidades que él aplica con tan buen criterio y los primeros pasos para una teoría analítica en los números." (TIERNO GALVAN, Enrique: "Qué es 'El Criterio' ". Ajuntament de Vic. Vic, 1987; p.13).

⁽²³⁾ "No hallando en España información suficiente, en abril de 1945 marchó a París, donde se familiarizó con las numerosas publicaciones de monsieur Cousin y con las recientes versiones de las obras principales de los idealistas alemanes. En su obra máxima de filosofía se aprovecha la 'Crítica de la Razón Pura' de Kant, según la versión francesa de M. Tissot (París, 1835-6), así como de la 'Doctrina de la Ciencia' de Fichte y del 'Sistema del idealismo trascendental' de Schelling. incrementado este último con otros dos escritos menores del mismo autor, que M. Grimblot acababa de traducir y publicar (París, 1842 y 1843). A través de Tissot, aprovecha asimismo el prefacio y las anotaciones de Rosenkranz a la edición de las obras completas de Kant empezada a publicar en Leipzig el año 1838. Balmes adquirió en París algunas otras producciones de la escuela idealista alemana, que figuran entre los libros de su uso personal; pero no parece que los haya utilizado" (CARRERAS ARTAU, J: "Balmes y el Idealismo Trascendental". Actas del Congreso Internacional de Filosofía, III (pp. 96-97). Instituto Luis Vives de Filosofía. Madrid, 1948.)

posteriores que se sustentan exclusivamente en el sujeto como base de un sistema filosófico. Y en este sentido podría además afirmarse que Balmes completa a Descartes, pues mientras que en éste el tratamiento de la Extensión es un tratamiento relativamente no problematizado (aún no está subjetivada al modo kantiano), al tiempo que su papel dentro del sistema es un papel puramente pasivo (en cuanto que la misma, en cierta manera, sólo caracteriza, aunque sea esencialmente, la realidad) y ni siquiera es detenidamente considerada su fundamentación dentro de la Epistemología, con Balmes esta cuestión será analizada muy críticamente -lo cual es natural después del transcurso de toda una época en filosofía, que él asume-, hasta el punto de que le confiere un carácter beligerante como piedra de toque que dirime los grandes temas filosóficos y, por ende, diferencia las grandes corrientes de pensamiento, elevándola en arma contra el Idealismo:

En efecto, si se considera que las cosas son espacial-extensas (²⁴) y, por tanto, están caracterizadas por la categoría del Espacio, entonces depende del modo de ser que a éste le sea conferido -subjetivo u objetivo- para que la realidad quede caracterizada en uno o en otro sentido.

Respecto del presupuesto inicial de este planteamiento -la naturaleza extensional de las cosas-, no hay que olvidar que, incluso para Kant, éstas no pueden ser no espaciales(²⁵), hasta el punto de que para el filósofo germano, el juicio "los cuerpos son extensos" es un juicio analítico, es decir, aquél en que "*se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad*"(²⁶)

(²⁴) Ya veremos que para Balmes hay una identidad entre los términos Extensión y Espacio, excepto cuando se plantee el Espacio en sí mismo como universal.

(²⁵) Al menos como representadas. Y como no representadas no podemos saber, no ya sólo qué son, sino siquiera que existan.

(²⁶) KANT: "Crítica de la Razón Pura". Introducción, V:Distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos (pag. 48 de la

o, en otras palabras, aquél cuyo predicado repite el concepto del sujeto. Pero he aquí que, según Balmes, al establecerse la subjetividad del Espacio-Extensión al tiempo que se considera como característica esencial de los cuerpos, entonces todo el mundo de Kant podría reducirse al de Berkeley (²⁷), pues automáticamente estaríamos obligados a aceptar que el ser de las cosas (al menos el corpóreo, y el no corpóreo es difícil de saber cuál es) se estructura en el sujeto. Si partimos de que el Espacio es una forma del sujeto, necesariamente los cuerpos, de los que se acepta, como hemos dicho, que no pueden no ser espaciales, serían una configuración de/en nuestro espíritu. Lo cual nos llevaría tal vez, como desenlace riguroso, a afirmaciones aún más extravagantes que las de Berkeley: que el mundo en su integridad y completud es una posición del sujeto. (No en vano el idealismo de Fichte es un epígono de Kant, con toda la razón de la consecuencia lógica de la doctrina kantiana). Y es que -a fuer de reiterativos- si la Extensión es la característica esencial de los cuerpos (en esa línea cartesiana que Kant, aunque desde otros presupuestos, no deja de asumir), entonces, según "donde" radique la misma, estará la esencia del cuerpo (estará, en una palabra, el objeto). Si se les despoja del espacio real, entonces los cuerpos no pueden ser algo real. Si concibo las cosas sin extensión real, he de concebirlas en un ser espiritual, es decir, en un ser al que no se le supone extensión. Y así sucesivamente. En definitiva, un espacio real, en principio, es la condición objetiva de la Realidad. Decir otra cosa es pensar las cosas como espirituales o radicadas en un espíritu.

edición de Pedro Ribas. Ediciones Alfaguara. Madrid, 1984). Mientras no se advierta lo contrario, todas las referencias a la "Crítica de la Razón Pura" lo serán de esta edición.

(²⁷) Por ejemplo: "[...] ha reducido [Kant] el mundo sensible a un conjunto de puros fenómenos, explicando el espacio de tal manera, que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley" (F.F.: L.IV, cap.VII, §54.)

Por ello hemos afirmado que el Espacio/Extensión es el campo donde se dirime la Filosofía o, en otras palabras, el punto de inflexión que marcaría un tipo u otro de Filosofía. De manera que, según esto, la batalla de Balmes contra el idealismo de Kant va a librarse donde lógicamente sólo podría ser librada: en el problema del Espacio, que el filósofo español llevará para su fundamentación al campo de la realidad, con lo cual la batalla estaría decidida en favor del Realismo.

5. Sobre el cartesianismo o el escolasticismo de Balmes.

De esta manera resulta difícil sostener el calificativo de cartesiano, sin más, que a veces se ha aplicado a Balmes⁽²⁸⁾. Utilizó a Descartes, no cabe duda, pero, como hemos empezado a ver, las diferencias son notables: No sólo no coincide plenamente con Descartes en aspectos importantes de los fundamentos de la Filosofía, que discute y matiza de una forma más moderna -señaladamente el planteamiento del *Cogito*, según estudiaremos-, o ni siquiera en el concepto fundamental (para ambos) de Extensión, que para Balmes no es la esencia de los cuerpos, además de que le confiere una posición axial en la Teoría del Conocimiento, que no se encuentra en Descartes, pues mientras que en éste no juega un papel fundante de su Epistemología, según dijimos, para Balmes será el principio que posibilite el conocimiento de la Realidad, así como la condición necesaria del mismo. Conocimiento que, se quiera o no, es difícil de establecer en cualesquiera de sus formas para Descartes, dada la separación sustancial que abre entre *res cogitans* y *res extensa*, carentes de un puente de unión, pero que ahora tenderá Balmes mediante la Extensión como enlace, gracias al carácter de categoría real e ideal que le confiere.

²⁸ Por ejemplo, entre otros, la autora belga Nys: "Exceptuando el dogma cartesiano de la reducción de la materia a la extensión, su teoría no es más que un calco de la teoría de Descartes" (NYS, Desirè: "La notion d'Espace" Ediciones de Lovaina, Bélgica, 1929. §94).

Todo esto hará que se sitúe más allá de la (escasa) Teoría del Conocimiento cartesiana, lo que, por otra parte, parece lógico si tenemos en cuenta que Balmes no pretende ignorar, como sí venía siendo una constante desde la Edad Media por parte de la Escolástica, corrientes filosóficas generadas al margen de la oficialidad cristiana, en este caso de la Filosofía Moderna hasta su tiempo⁽²⁹⁾, que está caracterizado en España por la expansión del kantismo y la incipiente introducción del Idealismo Absoluto y del Krausismo⁽³⁰⁾. De aquí que su polémica sea sobre todo con el

⁽²⁹⁾ Tierno Galván lo considera nada menos que el introductor de la metodología de la duda en el pensamiento español: "En nuestros archivos, se buscará en vano traducciones de Descartes durante los siglos XVI y XVII e incluso durante el siglo XVIII, no sólo de Descartes sino de los cartesianos, y no sólo las traducciones sino la influencia, sólo hay un libro del maestro Sánchez, del que nada se sabe, que evidentemente aplica un método escéptico pero no la duda como método, sino el escepticismo. Si esto se admite así, hay que llegar a Balmes y hay que decirlo en obsequio suyo, y digamos que con algún estupor, hay que llegar a Balmes para encontrar un español que decididamente abre el camino a la duda como elemento metodológico esencial en la especulación metafísica, en la especulación filosófica general, en la investigación científica e incluso en la aplicación de los principios de la moral práctica que él tituló 'Criterio'". (TIERNO GALVÁN, Enrique: "Qué es 'El Criterio'". Ajuntament de Vic. Vic, 1987, p.11). Duda que, dicho sea de paso, no es en Balmes una duda metódica al modo cartesiano, según nuestro criterio, sino más bien un replanteamiento de los temas filosóficos desde una posición crítica, como puede serlo la filosofía kantiana y tantas otras.

Según Menéndez Pelayo, es el verdadero introductor de la filosofía moderna en España: "La filosofía moderna, aun en lo que tiene de más opuesto a la doctrina de nuestro pensador, el idealismo kantiano y sus derivaciones en Fichte y Schelling (puesto que de Hegel alcanzó poca noticia) entraron en España principalmente por las exposiciones y críticas de Balmes [...]" (MENEDEZ Y PELAYO, M.: "Dos palabras sobre el centenario de Balmes". Actas del Congreso Internacional de Apologética, I (p.445). Éd. Portavella. Vich, 1911.

⁽³⁰⁾ A pesar de que a la muerte de Balmes (1848) todavía no se podía hablar propiamente de krausismo español (Sanz del Río había regresado de Alemania en 1844, retirándose acto seguido a la meditación, y que fue ya en 1854 cuando empieza a desempeñar la cátedra de Filosofía), Balmes conoce y se ocupa de Krause, con el que cierra, precisamente, su Historia de la Filosofía (Cfr. F.E.: "Historia de la Filosofía", cap.LXII, §347-364. Asimismo, F.F.:

kantismo, pero, como hemos reiterado, en esa réplica, y tomando como falsilla (aunque esencialmente lo sea como punto de referencia crítico) precisamente el sistema kantiano, Balmes va a encontrar su propio sistema en forma de filosofía opuesta -realista- a la kantiana -idealista-. Hasta tal punto parece querer hacerla antitética, que su *Filosofía Fundamental*, como dijimos, muestra *grosso modo* el esquema de las dos *Críticas* de Kant, tal vez como la mejor manera de plantear esa doctrina simétricamente inversa. Roig Gironella llega a decir que las intenciones de Balmes son las de hacer una *Crítica* de la "Crítica"³¹

Quizás todo lo dicho hasta aquí sea suficiente para invalidar la idea de Balmes como un filósofo cartesiano sin más. Pero también invalida aquella otra (mucho más común) de que se trata, simplemente, de un pensador escolástico, al modo tradicional, la cual, aparte de contradictoria con la imagen cartesiana aludida, da cuenta de la ligereza con que suelen emplearse las etiquetas, al menos en lo que a nuestro filósofo se refiere:

L.IX, cap.XXI, §166). Es posible que Balmes conociera la filosofía de Krause, como la mayor parte de los intelectuales españoles, a través de las obras de Ahrens, publicadas en francés entre los años 1836 y 1938. (Sobre la obra de Ahrens como mentor del krausismo en España, Cfr. JIMENEZ GARCIA, A: "El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza". Prólogo de José Luis Abellán. Ed. Cíncel. Madrid, 1985. Véanse sobre todo pags. 58ss.

³¹ "No se pregunta en ella [en la 'Filosofía Fundamental'] como Kant se preguntaba: '¿Cómo será posible hacer una "Metafísica", ya que hay tanta diversidad entre los metafísicos?', sino que Balmes equivalentemente se preguntaría: '¿Cómo será posible hacer una "Crítica", ya que hay tantísima diversidad y oposición entre los críticos?' Si la "Crítica" de Kant quiere ser una "Meta-metafísica", también una "Meta-crítica" sería la obra balmesiana, en que examina cuáles son las aprioridades 'materiales' humanas, requeridas para poder buscar las 'formales'. Una "Crítica de la Crítica", esto sería la obra de Balmes." (ROIG GIRONELLA, Juan: "¿Hay contradicción formal en el método de Kant?". Espiritu, XXIII. Barcelona, 1974; p.82)

Entre los críticos y estudiosos de la filosofía de Balmes podrían constituirse dos grupos: uno, el de aquellos que lo consideran un autor escolástico, y otro el de aquellos que ven en él un filósofo contrario o, en su caso, superador de dicha corriente. Por nuestra parte, somos de la opinión de que en esto se ha producido un gran equívoco: Balmes no es escolástico en el sentido genuino de la palabra, ni está adherido a la Escolástica en su carácter más tradicional -y en todo lo que sigue damos cumplidas razones de ello-, y ni siquiera es superador de la misma si con ello se entiende perfeccionarla tomando sus presupuestos o instrumentos: simplemente hace una filosofía cristiana nueva, asumiendo los planteamientos modernos, bien que obviamente, en cuanto que pensador católico, Balmes no se pone en contra de la Escolástica en los presupuestos que tienen que ver con su núcleo cristiano. De modo que, aunque su propia metafísica esté jalonada recurrentemente con disquisiciones en defensa del cristianismo al hilo de sus reflexiones, muy poco se relaciona, en cuanto sistema, con el sistema escolástico, si no es en el intento que pretende llevar a cabo de conciliar con la filosofía moderna aquellos presupuestos esenciales de la religión³²).

Pero es que además el punto de vista y el arranque de la filosofía balmesiana es diametralmente opuesto al de la Escolástica, pues su inspección filosófica parte del sujeto y de los contenidos de la conciencia, para llegar a la realidad. Así puede decir Valverde que, *"influido por racionalistas y empiristas, no se pregunta primariamente por el ser, la substancia, la causa o Dios, sino por las ideas del ser, de la substancia, de la causa y de Dios. Sin embargo, también es verdad*

³²) Junto con otros muchos críticos de Balmes, Menéndez y Pelayo decía que "sólo en un sentido muy lato puede decirse que su libro ["Filosofía Fundamental"] pertenezca a ella [la Escolástica], porque en realidad es una independiente manifestación del espiritualismo cristiano" (MENENDEZ Y PELAYO: Obras Completas, vol. IX. Madrid, 1918, pag. 367.

*que partiendo de las mismas preguntas va más allá que ellos, supera el inmanentismo de la idea y llega siempre a la realidad en cuanto tal. Esa es su originalidad"*³³).

Aunque fuese únicamente por la instrumentalización que hace de la filosofía cartesiana, debería ser un tanto incoherente el calificativo de escolástico aplicado a Balmes, pues en esta posición, ¿cómo sería posible ser tildado de escolástico, cuando el cartesianismo fue la corriente que más contribuyó a la caída del escolasticismo durante los siglos XVII y XVIII?... En todo caso, sin contradecir sustancialmente la filosofía aristotélico-tomista (lo cual al mismo tiempo es un mérito este equilibrio) Balmes emplea el cartesianismo, pero también el leibnizianismo y otras corrientes, para hacer una filosofía realista (que obviamente coincidirá en esto con otros sistemas realistas, entre ellos el escolástico), una filosofía nueva que, tanto él en el aspecto intelectual personal, cuanto todo el pensamiento cristiano, necesitaban³⁴).

Pero no sólo asume Balmes el grueso de la filosofía cartesiana, desmarcándose de la filosofía tradicional cristiana, sino que llega incluso a criticar muchos presupuestos kantianos (por ejemplo, las Categorías) por analogía o por inspirados en la filosofía escolástica (en el caso ejemplificado de las categorías, como inspiradas en el Entendimiento Agente, respecto del cual

³³) VALVERDE, Carlos: "Jaime Balmes". En CORETH-NEILD-PFLIGERSDORFFER (eds.): "Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX". Ediciones Encuentro. Madrid, 1993; pag.653.

³⁴) Abellán pone de relieve este equilibrio balmesiano, que él prefiere, como otros críticos de Balmes, considerar como un eclecticismo: "Era un espíritu conciliador que trató de renovar las doctrinas filosóficas sin salirse del catolicismo, pero dándoles enfoques actuales y acordes con las doctrinas modernas, lo que le lleva en no pocas ocasiones a un cierto eclecticismo" (ABELLAN, José Luis: "Historia Crítica del Pensamiento Español". Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1984; vol.4; p.356).

éstas no serían, según el filósofo catalán, más que un sustitutivo de la función de mediación que el Entendimiento Agente cumpliría en el proceso del conocer, mediación que tanto en un caso como en otro, sería una creación filosófica absolutamente superflua y, como tal, ficticia; etc)⁽³⁵⁾.

No sólo por toda esta posición filosófica que, como vemos, llega incluso a aunar aspectos de la crítica a la Escolástica con la crítica a Kant, sino por las mismas "declaraciones explícitas" de Balmes ("*el estudio de los escolásticos es sumamente difícil: es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, a las opiniones, a las preocupaciones de aquella época y revolver mucha tierra inútil para sacar un poco de oro puro*"⁽³⁶⁾), es difícil no aceptar que, en los aspectos filosóficos clásicos (señaladamente la Metafísica), Balmes no tiene ese talante conservadurista que parece impregnar su pensamiento social y doctrinal cristiano.

Y en este pensamiento social es donde creemos que estriba en buena parte la clave que explica los avatares de su filosofía: la Metafísica balmesiana ha sido incluida, sin más, en todo ese marco sociológico-político en que vino a moverse nuestro filósofo a lo largo de su vida, cuando no ha sido empleada como arma arrojada entre los diversos frentes que desde entonces, y aun mucho antes, dirimen sus diferencias en España: Por perteneciente al sector eclesial, y presbítero él mismo, Balmes ha sido alineado, por parte de la ideología anticlerical, con la filosofía tradicional de la Iglesia. Pero al mismo tiempo el sector eclesiástico español ha estado interesado siempre en presentarlo como integrante de la filosofía oficial cristiana -el Escolasticismo-, cuando en todo

(³⁵) Cfr. F.F.: L.IV, cap.VIIss, por ejemplo, o nuestro epigrafe "Negación de los Conceptos Trascendentales kantianos y del Entendimiento Agente"

(³⁶) F.F.: L.IV, cap.VII, §53

caso es el inaugurador de una filosofía -un realismo, que podríamos llamar crítico si aceptamos esa cierta asunción que hace de la crítica moderna del conocimiento- que la Iglesia europea más avanzada recoge⁽³⁷⁾...y a la que se empezó a conocer impropia-mente -tal vez por ese prurito de irrenunciabilidad de la Iglesia- como Neoescolasticismo...pero esto es ya otra cosa⁽³⁸⁾.

Todo ello cuando tal vez podría ser muy discutible, y es bueno apuntarlo aquí, su supuesto tradicionalismo en asuntos políticos y sociales. En su tiempo, Balmes fue tildado de afrancesado por el integrismo católico español, y de conservador por los sectores más liberales o revolucionarios⁽³⁹⁾, cuestión que

⁽³⁷⁾ Y además muy rápidamente. Por ejemplo, es el autor más influyente en la filosofía católica alemana de la segunda mitad del siglo XIX, es decir, desde la misma aparición de sus obras: "Balmes debe ser considerado como el más ilustre representante del movimiento neoescolástico alemán, por la grande influencia que sus obras, traducidas por Loring, ejercieron en la Alemania católica durante la segunda mitad del siglo XIX" (MAX ETTLINGER: "Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart". Münster, 1924, p.202, en FLORI, Miguel: "La crítica del kantismo en la 'Filosofía Fundamental' de Balmes". Estudios Eclesiásticos, 17 Madrid, 1943; p.362).

⁽³⁸⁾ Desearíamos llamar la atención sobre el equívoco que, a nuestro juicio, la palabra "Neoescolasticismo" genera al hacerla referir a todo un conglomerado de filosofía cristiana moderna. Por Neoescolasticismo habría que entender, siquiera por ser consecuentes con la palabra, el Neotomismo (que, por lo demás es la parte nuclear de la Neoescolástica, pero no toda) y, quizás, el Neosuarismo. Tal vez la expresión anterior de "Filosofía Cristiana Moderna", aunque menos concisa, es más precisa, al describir, sencillamente, esa filosofía.

⁽³⁹⁾ Existen varias versiones de la obra personal e intelectual de Balmes como una obra tendente a la conciliación de lo tradicional con lo nuevo y, sobre todo, a la reconciliación de "las dos Españas". Así, por ejemplo, Tusquets:

"Antes de que Balmes interviniera en política, los tradicionalistas le tildaban de 'negro', esto es, de afrancesado y condescendiente con la revolución; y los progresistas le tenían por uno de tantos curas ultrarreaccionarios. Su campaña conciliadora fracasó y le dejó en una situación apurada". (TUSQUETS: "El sistema filosófico de Balmes". Orbis Catholicus, 12, pag. 455. Madrid, 1962).

va a aparecer como una constante en el destino y valoración posterior de su obra filosófica en España: juzgada ideológicamente -casi nunca científica, ni técnicamente-, será despreciada o ignorada por el sector laico y progresista español como procedente del sector clerical, según hemos dicho, pero además también denigrada por el conservadurismo más integral como despegada del tradicionalismo ortodoxo, hasta el extremo de que nuestro filósofo estuvo a punto de ser denunciado a Roma por la publicación de su *Filosofía Fundamental...*

Esta es quizás la clave que explica por qué todavía en nuestros días, salvo para quienes han estudiado directamente sus textos, Balmes siga siendo hasta cierto punto un filósofo juzgado sólo desde su (supuesta) posición "política", lo que es suficiente en esta misma tradición cargada de prejuicios para que pocos se acerquen a él y para que los muchos se crean con ello conocer incluso su Metafísica, con el resultado final de que, en general, pueda considerarse en cierta manera ignorado en estos sus aspectos

"Pertenebió -claro está- al grupo católico, apologista, del romanticismo, aunque no sin reservas. Estimó en alto grado el saber y las costumbres heredadas de los antiguos; pero no compartió el menosprecio que el ala derecha del romanticismo francés aplicó a la razón y al progreso. Muchos de estos románticos no podían olvidar que los 'filósofos' desmoronaron la monarquía y en consecuencia no se limitaban, cual la escuela escocesa, a combatir las extravagancias de ciertos filósofos, sino que denigraban la filosofía como tal, o por lo menos desconfiaban excesivamente del poderío de la razón humana y de los beneficios del progreso técnico y social". (Idem, pag.454)

La historiografía más moderna está de acuerdo en este talante conciliador de Balmes. Así, Abellán: "La significación política de nuestro filósofo hay que entenderla dentro del moderantismo y de la básica inspiración liberal doctrinaria del mismo." [...] "El afán conciliador de Balmes, tan reiteradamente expuesto aquí, le hacía permanecer en un equilibrio inestable. Si es cierto que políticamente nunca abandonó el liberalismo, su tendencia al compromiso y a la transacción le hizo bordear a veces el peligro del absolutismo" (ABELLAN, José Luis: Historia Crítica del pensamiento español". Ed. Espasa- Calpe. Madrid, 1984; vol.4, p.357 y p.360.)

más propiamente filosóficos.

Otra cosa muy distinta es, y así lo hemos apuntado, que Balmes tenga un fondo cristiano y que su pensamiento tenga aquellas pretensiones preservadoras e incluso apologéticas ante el Idealismo. Pero ocioso sería insistir en que si se tratara de cuestionar una filosofía por las intenciones subjetivas que pudiera albergar su autor, es decir, cuestionarla con argumentos *ad hominem*, tal crítica se estaría calificando de entrada a sí misma, y este asunto no merece mayor discusión desde el sentido común y moral: Sea cual fuere la motivación personal de un autor, el resultado es el expresado -i.e. el discurredo racionalmente, y comunicado- y es el que debe juzgarse y discutirse en su estudio.

Todo esto no implica que la filosofía balmesiana sea un dechado de perfección: ya hemos apuntado sus defectos y sus carencias, que en una Introducción como ésta sólo cabe testificar. Incluso podría añadirse que las dificultades de su sistematización hayan sido concomitantes con aquellos prejuicios que hemos señalado, con el resultado final de que la filosofía de Balmes no haya sido estudiada, como hemos dicho, en toda su amplitud y, sobre todo, profundidad y originalidad. Pero siquiera fuese por el intento de pretender levantar una réplica a la *Crítica de la Razón Pura*, y más en 1845, a los cuarenta y un años de la muerte de Kant, ya sería digna de consideración esta filosofía balmesiana, que supo vislumbrar, a pesar de la presión de toda la mentalidad emergente de una época (generalmente expresada en moda), y antes de que la historia lo viniera a confirmar, la inviabilidad y desbordamiento de los idealismos filosóficos hacia la "irrealidad" romántica y la incontinencia imaginativa y semántica. Hoy, cuando los idealismos metafísicos están prácticamente periclitados, tal vez cobra mayor sentido que en épocas anteriores el esfuerzo de Balmes ante ellos en pro de la propuesta de un sistema de realismo. Propuesta que, desde nuestro punto de vista, debería ser tomada en cuenta para no seguir marrando la oportunidad de que

dispuso la historiografía filosófica tradicional española de plantearse, al menos, la existencia de una filosofía autóctona de características propias, con la que podría haber continuado una línea filosófica muy fecunda de un realismo nuevo, del que ahora, con la caída de los idealismos, a que aludíamos, se está empezando a ver su potencial importancia.

De todos modos, ¿se puede afirmar que Balmes, en definitiva, llegara a culminar una empresa de este calibre? Según nuestro parecer, Balmes logrará al menos esbozar (porque quizás la *Filosofía Fundamental* hubiera requerido mucha más extensión y detenimiento para ello), como mínimo, las líneas generales del itinerario a recorrer para llevar a cabo esta labor, junto con su estructura nuclear. Nuestra esperanza es que el presente trabajo pueda contribuir a presentarlas, al menos desde el punto de vista aludido de la Extensión: En la Epistemología, en todo aquello que conduce a situar tal categoría en su lugar clave del conocimiento de la Realidad; en la Ontología, exponiendo tal Realidad como presentada en una estructura extensional; y, en fin, en una última parte, y por todo lo anterior, mostrando la Extensión como la puerta que posibilita la interrelación entre los dos ámbitos (subjetivo y objetivo) como forma específica del conocimiento de lo corpóreo.

Para los errores que hayamos cometido en este esfuerzo sólo encuentro una disculpa, y, con ella, quizás la esperanza de ser entendida la labor que hemos desarrollado: una operación de rescate y recomposición ha de tener, por la misma lógica de la finalidad y el método, un carácter (sólo) positivo de recogida y selección de las piezas que forman tal sistema, antes que una puesta en evidencia de aquellas fallas (desde luego sin olvidar referimos a ellas en cada momento) que ya empezamos a señalar.

I

EL CONOCIMIENTO

EL CONOCIMIENTO

0. PRENOTACION. CERTEZA Y VERDAD.

En esa línea de tomar la filosofía kantiana como la falsilla sobre la que escribir su apologetica metafísica, inicia Balmes su Teoría del Conocimiento con la cuestión de la certeza. (Como sabemos, el tema que abre la *Crítica de la Razón Pura*, ya en sus mismos Prólogos e Introducción, es en gran medida el del conocimiento cierto, bien que planteado en relación a la posibilidad científica -en el sentido de la aceptación o no de la validez- de la Metafísica, y, en concreto, sobre el problema de qué juicios serían los verdaderos. De igual manera, Balmes presenta "un método parecido al método trascendental kantiano: investigar las condiciones de posibilidad de la certeza"⁽⁴⁰⁾

Así, la *Filosofía Fundamental* comienza, al modo de la *Crítica de la Razón Pura*, poniendo de manifiesto la importancia y las zozobras, no tanto de la Metafísica, cuanto de la Filosofía en general, haciendo un alegato en favor de su clarificación. Pero enseguida Balmes condiciona esta clarificación a la cuestión de la certeza, puesto que en ella "están encerradas de algún modo todas las cuestiones filosóficas"⁽⁴¹⁾, así como los límites mismos de la ciencia⁽⁴²⁾. Todo esto es posible porque "sólo la inteligencia se

⁽⁴⁰⁾ VALVERDE, Carlos: "Jaime Balmes", en CORETH-NEIDL-PFLIGERSDORFFER (ed): "Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX". Ediciones Encuentro. Madrid, 1993; p.648.

⁽⁴¹⁾ F.F.: L.I, cap.I, §2.

⁽⁴²⁾ (sic) F.F: L.I, cap.I, §3.

examina a sí"⁽⁴³⁾, lo que recuerda aquella idea kantiana de que la razón establece un tribunal de sí misma para criticarse⁽⁴⁴⁾.

Diferencia Balmes, sin embargo, entre verdad y certeza. Mientras que ésta "es un firme asenso a una verdad real o aparente"⁽⁴⁵⁾, la verdad inicialmente -ya veremos cómo esta noción va evolucionando a medida que avanza la reflexión del filósofo catalán- es la conformidad del conocimiento con su objeto: "la conformidad del entendimiento con la cosa"⁽⁴⁶⁾. Consiguientemente, en cuanto que la certeza puede serlo de una verdad aparente, hay la posibilidad de que exista certeza de cuestiones que no sean verdad objetivamente -que, naturalmente, han de creerse ciertas subjetivamente⁽⁴⁷⁾.

Vamos a tratar en las páginas que siguen el tema de la verdad, pero reiteremos antes que la certeza balmesiana viene a ser el acto por el cual el sujeto asume un hecho (real o lógico) como tal: en el caso del hecho real como existente, o en el caso del hecho lógico como evidente, y, como el tema no puede separarse del de la verdad, parece con esta intención de Balmes colocarse en este punto extremo e irreductible de la subjetividad, en el arranque mismo del análisis del problema del conocimiento.

Sin embargo no hace una crítica detallada de esta cuestión, sino que se centra casi exclusivamente en evidenciar el hecho

⁽⁴³⁾ F.F.: L.I, cap.I, §4.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. KANT: "Crítica de la Razón Pura". Prólogo a la Primera Edición, AXI (pag. 9 de la edición de Pedro Ribas).

⁽⁴⁵⁾ F.F.: L.I, cap.I, Nota.

⁽⁴⁶⁾ *Ibid.*

⁽⁴⁷⁾ *Ibid.*

mismo de la certeza como innegable, porque precisamente se trata de la forma en que opera permanentemente nuestro entendimiento y, así, acompaña toda la actividad mental, desde los sentimientos y sensaciones hasta los actos de reflexión, pues, en efecto, según el filósofo de Vic, cuando se asiente a algo -equivocadamente o no en relación a la realidad, pero esta es otra cuestión-, esa certeza obviamente existe: es, simplemente, un hecho, como hemos dicho, y esto, según Balmes, no merece mayor controversia.

Incluso, para él, es inconcebible que cualquier filosofía deje de comenzar por alguna certeza, que al expresarse adquiere la forma de una aseveración, una afirmación; y sin algún tipo de afirmación no podría haber comienzo. De manera tal que aquellos filósofos que creen comenzar por la duda, comienzan, según Balmes, por alguna certeza (aunque sea la afirmación de la propia duda):

"Los filósofos se hacen la ilusión de que comienzan por la duda; nada más falso; por lo mismo que piensan, afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que raciocinan, afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico."⁴⁸⁾

(En esta línea, Balmes llama la atención sobre un cierto divorcio entre los caminos del común de los mortales y los filósofos que tratan de adquirir certeza reflexionando e incluso dudando de la propia certeza).

De la misma manera, nadie puede dudar (está cierto) de sus propios fenómenos internos (correspondientes o no, de manera precisa o no, con la realidad):

"El mismo Pirrón no dudaba de todo, como creen algunos: admitía las sensaciones en cuanto pasivas, y se

⁴⁸⁾ F.F.: L.I, cap.II, §8.

resignaba a las consecuencias de estas impresiones, conviniendo en la necesidad de acomodarse en la práctica a lo que ellas nos indican. Nadie hasta ahora ha negado las apariencias; las disputas versan sobre la realidad, sosteniendo los unos que el hombre debe contentarse con decir: parece; y otros que puede llegar a decir: es. Conviene tener presente esta distinción, que evita confusión de ideas en la historia de la filosofía y conduce a esclarecer las cuestiones sobre la certeza."⁽⁴⁹⁾

Y así esto se puede predicar, como dijimos, de todos los actos del pensamiento por el sólo hecho de ser tales.

Este hecho indudable de la certeza se percibe de una manera intuitiva, que en Balmes habría que decir -de acuerdo con esa defensa permanente que hace del sentido común- que es de carácter intelectualmente instintivo. (Ya veremos las connotaciones que tiene la expresión "instinto intelectual" acuñada tanto por Balmes, como por la filosofía que le sigue).

Este instintivismo de la certeza no es propio únicamente de una etapa del desarrollo evolutivo de la persona, sino que desde la niñez a la madurez, la certeza es fundamentalmente instintiva/intuitiva, y desde luego no es el resultado de un acto reflexivo o reflejo sobre las propias ideas o sensaciones (pues, si estamos ciertos de éstas, es porque la certeza existe aplicada a ellas). Igualmente, en todos los actos de la vida la certeza no está adquirida por una reflexión sobre sí misma o sobre el modo o causa de la misma.

"La certeza no nace de la reflexión⁵⁰; es un producto espontáneo de la naturaleza del hombre, y va aneja al acto directo de las facultades intelectuales y

⁽⁴⁹⁾ F.F.: L.I, cap.II, Nota.

⁽⁵⁰⁾ De ese conocimiento reflejo(n.a.)

sensitivas. Como que es una condición necesaria al ejercicio de ambas, y que sin ella la vida es un caos, la poseemos instintivamente y sin reflexión alguna."⁽⁵¹⁾

Y en esta cuestión de enfatizar la certeza como hecho incuestionable, sin más, no emplea Balmes mayor despliegue teórico, puesto que en la "producción" de la misma la filosofía nada puede, a no ser, en todo caso, variar el objeto de la certeza (i.e. el objeto sobre el que se está cierto) y así orientar la certeza hacia una cosa u otra. Por ello la reflexión sobre la misma o, en otras palabras el estudio filosófico sistemático sobre la certeza "debe comenzar por no disputar sobre el hecho de la certeza, sino por la explicación del mismo"⁽⁵²⁾.

En esta explicación de la certeza, pues, de las tres grandes preguntas que deben resolverse -a saber, "*¿Estamos ciertos de algo? [...] ¿En qué se funda la certeza? ¿Cómo la adquirimos?*"⁽⁵³⁾-, la primera de ellas está contestada afirmativamente:

"Así, de las tres cuestiones: hay certeza, en qué se funda, cómo se adquiere, la primera está resuelta en un mismo sentido por todas las escuelas, en cuanto se refiere a un hecho de nuestra alma; con sólo admitir las apariencias admitían la certeza de ellas."⁽⁵⁴⁾

Serán las otras dos cuestiones las que requerirán mayor atención por parte de nuestro filósofo, pues si es

⁽⁵¹⁾ F.F.: L.I, cap.III, §16.

⁽⁵²⁾ F.F.: L.I, cap.II, §7.

⁽⁵³⁾ F.F.: L.I, cap.II, §5.

⁽⁵⁴⁾ F.F.: L.I, cap.II. Nota.

incontrovertible la existencia de la certeza, la cuestión de sus fundamentos y de su adquisición han dividido y siguen dividiendo la opinión de los filósofos, y por tanto demandan un mayor planteamiento y análisis, que sólo puede discurrir al hilo del tema de la verdad, pues, en tanto que la certeza no es una certeza en vacío y ha de serlo necesariamente de algo, ha de tener por tanto un objeto. Ha de ser, así, un "asenso" o asentimiento o afirmación de un contenido, todo lo cual entra ya en el ancho campo de la verdad.

El concepto de verdad balmesiano es, sin embargo, fluctuante a lo largo de sus escritos, aunque tal vez sería más exacto decir que, por esa dinámica de ir construyendo el sistema a medida que va escribiendo, comienza con una idea de verdad ortodoxamente escolástica y culmina con una idea parecida un tanto a la kantiana. Veamos:

Su obra primeriza *El Criterio* empieza con una definición de verdad en el sentido de la que los escolásticos llamaban verdad objetiva; es decir, la adecuación del entendimiento con la cosa ("*adaequatio rei et intellectus*")⁽⁵⁵⁾:

Sin embargo, como en el caso de Kant respecto de Hume, Balmes va a "despertar de su sueño dogmático" cuando conoce y reflexiona profundamente en la obra de Kant, en cuyo estudio invierte buena parte de su estancia en París en el viaje de 1845⁽⁵⁶⁾. De forma que en el corto intervalo de tiempo que va desde la redacción de *El Criterio*, ocurrida en 1843⁽⁵⁷⁾, hasta las

⁽⁵⁵⁾ Cfr. "El Criterio". Consideraciones Preliminares, §1.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. CARRERAS ARTAU, J.: "Balmes y el idealismo trascendental". Actas del Congreso Internacional de Filosofía, II. Instituto Luis Vives de Filosofía. Madrid, 1948; pp. 96ss.

⁽⁵⁷⁾ Aunque dos años después. (Cfr. CASANOVAS, Ignacio: "Balmes, su

primeras noticias de su *Filosofía Fundamental* en mayo de 1945⁽⁵⁸⁾, Balmes ha zarandeado toda su concepción anterior de la verdad hasta dejarse impregnar por el kantismo y su escepticismo sobre esa adecuación entre la cosa y el entendimiento, dado que la cosa, en cuanto que conocida, es cosa conocida, no la cosa (en sí).

Este paso será estudiado con detenimiento en las páginas que siguen, pero adelantemos en estos preliminares que la posición final de Balmes en su *Filosofía Fundamental* coincidirá en que los seres o -dicho con más exactitud, según el propio contexto- los cuerpos no son conocidos en sí mismos, excepto en la propiedad de la Extensión. Por ello, sin renunciar a su realismo como veremos, para Balmes "*resulta claro que los sentidos no nos dan a conocer la naturaleza de los cuerpos; sólo nos ponen en relación con ellos, sin presentarnos de los mismos otra cosa que la forma de la extensión*"⁽⁵⁹⁾

Pero esto es en lo que se refiere a un tipo de verdad, a la verdad que él llama real, la que se refiere a las cosas, puesto que Balmes distingue asimismo, a tono con la distinción leibniziana de verdades de hecho y de razón, una verdad propia del encadenamiento de las ideas, a la que llama ideal, y en la que en cierta forma seguirá la línea de la evidencia cartesiana, sobre todo en lo que al encadenamiento de las ideas se refiere, y su necesidad.

"Las verdades ideales son las que consisten en la

vida, sus obras y su tiempo", vol.II; Edit. Balmes, Barcelona, 1942; pp.305ss.

⁵⁸ () En efecto, de esta misma estancia, en una carta fechada en Febrero, son las primeras noticias de la redacción de la "*Filosofía Fundamental*". (Cfr. CASANOVAS: o. cit; pag. 305).

⁵⁹ () F.E: Estética, cap.XIV, §105.

relación de las ideas prescindiendo de la realidad. Verdades reales son las que expresan un hecho o una cosa existente [...] Las verdades ideales entrañan necesidad"(⁶⁰).

En la *Filosofía Fundamental* ya nos había dicho que " a las verdades reales corresponde el mundo real, el mundo de las existencias; a las ideales, el mundo lógico, el de la posibilidad"(⁶¹).

Pero, naturalmente, el tema de la verdad (sea real o ideal) es mucho más amplio. Y, como ha dicho en los párrafos iniciales citados, requiere un análisis de su origen, de sus principios gnoseológicos, sus contenidos, sus criterios, su expresión (en juicios), sus objetos; y esto, que constituye prácticamente toda la Filosofía, es lo que vamos a tratar. Pero antes, retomando el hilo de nuestra exposición, terminemos esta breve introducción poniendo de manifiesto que precisamente porque, como hemos dicho, la certeza siempre se refiere a un contenido (que inevitablemente es el contenido conocido o supuestamente conocido), necesariamente está implicada con el tema de la verdad. De manera que la búsqueda de los fundamentos y el origen de esa certeza a los que alude se convertirá en definitiva en la búsqueda de los fundamentos y origen de la verdad y, al hilo de esto, en el intento general de esclarecimiento de la misma. De hecho, todo el desarrollo filosófico sobre el conocimiento en Balmes se encamina en este sentido.

Advirtamos, sin embargo, que es frecuente que Balmes use indistintamente ambos conceptos a lo largo de su exposición, de modo que la división sistemática establecida inicialmente entre ambos poco a poco se va diluyendo.

(⁶⁰) F.E.: Ideología Pura; cap.XIII, §156-157.

(⁶¹) F.F.: L.I, cap.VI, §65.

1. FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO

GENERALIDADES.

Para Balmes, los contenidos a que la certeza se refiere, y a los que llamaremos en principio *conocimientos*, no tienen, como veremos, un único origen -ni en los hechos de la naturaleza, ni en las verdades necesarias, ni en el *yo*-. Pero el que no exista un origen único de los conocimientos alcanzable por la humana razón, no implica que los fundamentos en que se sostienen, sean vacíos: una cosa es que las verdades no tengan un único punto del que dimanen, y otra muy distinta que el repertorio limitado de los conocimientos humanos no se apoye, si no en una verdad universal, sí en algún punto sólido que les sirva de afianzamiento o, como dice también, "*una verdad cuya suposición sea necesaria, si no se quiere que desaparezcan todas las otras*"⁽⁶²⁾, puesto que, aunque el edificio no nazca del cimiento, estriba en él⁽⁶³⁾, y "*como un cimiento hemos de considerar el principio buscado*"⁽⁶⁴⁾.

Para el filósofo vicense, el punto de apoyo sería aquel más allá del cual no es dable encontrar otro que lo sustente, pues, precisamente como principio y primero ha de ser un hecho o unas premisas que no pueden tener supuestos anteriores que determinen su validez, ya que entonces ésta radicaría en ellos, que serían los principios buscados; de otro modo podría establecerse una cadena regresiva, respecto de la cual considera nuestro autor que sería absurdo proceder al infinito. De manera que esta búsqueda

⁽⁶²⁾ F.F.: L.I, cap. IV, §38.

⁽⁶³⁾ (sic) Cfr. F.F.: L.I, cap. XV, §143.

⁽⁶⁴⁾ *Ibid.*

habría de detenerse en una certeza que, por su indubitabilidad libre de toda condición anterior, pudiera constituirse en el término del proceso.

Pero he aquí que, según esto, podríamos encontrarnos con varios puntos últimos en que apoyarnos, distintos entre sí e igualmente fundamentales. Esta es una posibilidad y un hecho admitido por Balmes, para quien, en concreto, estos principios fundamentales que sirven de apoyo a la certeza son tres:

1. El Principio de la Conciencia o de Descartes: el *yo*, que suele presentarse fundamentado en la proposición: "*pienso, luego yo soy*" (⁶⁵).

2. El Principio de Contradicción: "*Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*" (⁶⁶).

3. El Principio de la Evidencia o de los Cartesianos: "*Lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza*" (⁶⁷).

Para Balmes, "*el principio de Descartes es la enunciación de un simple hecho de conciencia; el de contradicción es una verdad objetiva, condición indispensable de todo conocimiento; el llamado de los cartesianos es la expresión de una ley que preside nuestro espíritu*" (⁶⁸).

¿Cómo ha llegado Balmes a establecer esta selección? El filósofo no es nada explícito en este punto: Aparte de las razones

(⁶⁵) Cfr F.F.: L.I, cap. XVI, §161.

(⁶⁶) *Ibid.*

(⁶⁷) *Ibid.*

(⁶⁸) F.F.: L.I, cap.XXXIV, §337.

de orden sistemático que se expondrán con el estudio detenido de cada uno de los principios y que pueden avalarla, digamos en esta breve nota anticipativa que es claro que no han dejado de influir también razones de carácter histórico (no hay duda de la influencia de Descartes y su yo, junto con su regla-principio de la *evidencia*, así como la importancia que la *contradicción* tiene desde la filosofía aristotélica hasta el idealismo de los tiempos de Balmes...), aunque inicialmente Balmes presenta este repertorio de principios como extraídos de la propia introspección:

"Que la ciencia humana se haya de reducir a un principio solo es una proposición que se afirma, mas no se prueba [...] ¿Quién nos asegura que éstos no son muchos y de órdenes diferentes? No cabe, pues, resolver nada a priori en la cuestión presente; es preciso descender al terreno de la observación ideológica [de las ideas] y psicológica"⁽⁶⁹⁾.

De todos modos, en lo que Balmes se extiende, y en definitiva importa, es en aquellas razones que viene a aducir en defensa de estos principios, y que vamos a estudiar más detalladamente.

1.1. LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO.

1.1.1. UN HECHO INCUESTIONABLE: EL YO. PRINCIPIO DE LA CONCIENCIA O DE DESCARTES

Lo primero que hay que puntualizar es que para Balmes el hecho excepcionalmente indudable de la propia existencia presentado a la manera cartesiana en la forma "*yo pienso, luego existo*" (y a la que, según el filósofo español, habría que entender como un entimema) no tendría consistencia lógica, si no

⁽⁶⁹⁾ F.F.: L.I, cap.XV, §145.

se supone una premisa mayor implícita del tenor "*todo lo que piensa existe*", que desde los supuestos cartesianos de duda universal (que se extiende a todo lo existente y pensante) se consideraría inadmisible.

En este aspecto, el mismo Balmes recuerda la respuesta de Descartes a las objeciones recogidas por Mersenne contra las *Meditaciones* 2, 3, 4, 5 y 6, y que, constituye, por otra parte, un verdadero cambio de apreciación de Descartes sobre el problema respecto del enfoque que se halla en las "Meditaciones":

"Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, esta primera noción no está sacada de ningún silogismo; y cuando alguno dice: yo pienso, luego soy o existo, no infiere su existencia del pensamiento como por la fuerza de un silogismo [...], pues que si la dedujera de un silogismo, habría necesitado conocer de antemano esta mayor: todo lo que piensa es o existe"(⁷⁰).

Por otra parte, sería hasta cierto punto inconsistente probar desde la lógica rigurosa la certidumbre de la propia existencia a partir de la existencia del pensamiento, pues, si se intentara probar por el pensamiento, que a su vez habría de postularse como resultado de la existencia, sería entrar en una especie de círculo vicioso(⁷¹).

Según esto, ¿cuál podría ser la vía, a su vez incuestionable,

(⁷⁰) Esta cita de Descartes (que se da en F.F.: L.I, cap.XVII, Nota) está tomada de las "Respuestas del autor [Descartes] a las Segundas Objeciones recogidas por el R.P.Mersenne de diversos teólogos y filósofos", y que en edición española pueden encontrarse en DESCARTES: "Meditaciones Metafísicas. Con Objeciones y Respuestas". Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña. Ediciones Alfaguara, S.A. Madrid, 1977; p. 115. (Cualquier referencia que en adelante se haga a esta obra lo será también de esta edición).

(⁷¹) Cfr. F.F.: L.I, cap.XVII, ep.167.

por la cual se accedería a este yo, de cuya existencia estamos ciertos sin dudar?

Inicialmente, para Balmes la verdadera captación del yo, se produce a través de un reduccionismo, que podríamos calificar casi de fenomenológico, a cuyo término se halla el yo: el hecho desnudo de la propia existencia⁽⁷²⁾:

"Yo, por un esfuerzo de mi espíritu, puedo dudar de la verdad de todo; pero este esfuerzo tiene un límite en mí mismo. Cuando la atención se convierte sobre mí, sobre la conciencia de mis actos interiores, sobre mi existencia, la duda se detiene, no puede llegar a tal punto, encuentra una tal repugnancia, que las suposiciones más extravagantes no alcanzan a vencer."⁽⁷³⁾

"He aquí, si no me engaño la mente de Descartes: 'Yo quiero dudar de todo: me retraigo de afirmar como de negar nada; me aílo de cuanto me rodea, porque ignoro si esto es algo más que una ilusión. Pero, en este mismo aislamiento, me encuentro con el sentimiento íntimo de mis actos interiores, con la presencia de mi espíritu: yo pienso, luego soy; yo pienso, así lo experimento de una manera que no me consiente duda ni incertidumbre; luego soy, es decir, ese sentimiento de mi pensamiento me hace sabedor de mi existencia' "⁽⁷⁴⁾.

Esto está, además, en consonancia con las últimas

⁷²) Aunque se ha llegado a establecer una analogía entre la concepción balmesiana de las ideas y la concepción eidética de Husserl sobre las mismas^{*}, se deja de señalar el evidente parecido de la reducción balmesiana que reseñamos con la reducción que llevará a Husserl precisamente a su concepción "egológica".

^{*} Así, PALACIOS, Leopoldo Eulogio: "De Balmes a Husserl (Ideología pura y fenomenología pura)". Revista de Filosofía, 27 (pp.821-832). Madrid, 1948. Cfr. asimismo nuestro epígrafe "Las ideas. El concepto".

⁷³) F.F.: L.I, cap. XVIII, §170.

⁷⁴) F.F.: L.I, cap. XVII, § 168-169.

apreciaciones de Descartes sobre el problema (y que Balmes, desde luego, conoce), en las que viene a reconocer que el propio yo se infiere, no tanto por razonamiento, según vimos, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por la simple inspección del espíritu [...], a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe"⁽⁷⁵⁾.

Sobre el carácter de éste yo, hay que hacer notar que en sus primeros análisis Balmes no deja muy clara su naturaleza, y a lo largo de muchas páginas parece identificarlo con la conciencia como polo unitario de todos los actos del pensar. A veces parece inclinado, no obstante, por la identificación simple de yo y pensamiento⁽⁷⁶⁾. Más tarde, cuando lo muestre como sustancia, será cuando deje establecido definitivamente su carácter en el plano ontológico, y no tanto lógico o psicológico⁽⁷⁷⁾.

Este reduccionismo hacia el yo a través de la vía del pensar nos lleva a aclarar el verdadero sentido de la expresión "yo pienso, luego yo existo":

Respecto del *yo pienso*, Balmes pone de manifiesto cómo la

⁽⁷⁵⁾ DESCARTES: "Meditaciones Metafísicas. Ed.Cit., pag.115.

Tal vez sería conveniente reseñar aquí que la traducción que ofrece Balmes de estos párrafos (cfr. F.F.: L.I, cap.XVII, Nota) contiene la expresión "por su propio sentimiento", donde Vidal Peña traduce "por sentir él mismo". Quizás en el contexto la palabra "sentimiento" puede resultar un término poco apropiado. Por ello estamos más en la traducción de Vidal, que refleja mejor la ambigüedad cartesiana. Digamos al paso que Vidal Peña, en nota a estas palabras (nota 53), viene a ponerse en la misma perspectiva que Balmes respecto de este problema, al afirmar: "El 'cogito' no es, pues, una 'conclusión' de un 'razonamiento'. Es una evidencia intuitiva pura, que después se generaliza. (Véase, asimismo en este sentido, su Introducción a la obra citada).

⁽⁷⁶⁾ Cfr. F.F.: L.I, cap.XVII, §168-169 y passim.

⁽⁷⁷⁾ Véase el epígrafe de esta tesis titulado "El yo como sustancia".

idea de *yo* en sí misma no alcanza de ninguna de las maneras al carácter de pensante, es decir, en la idea de *yo* no está envuelta la idea de pensante. Sin embargo, la idea de pensamiento sí que nos lleva a la idea de un *yo* que piensa, y es precisamente el camino que se sigue en la determinación del *yo*:

"En efecto, el yo nace, digámoslo así, para sí mismo, con la presencia del pensamiento; si la actividad intelectual se concentra para buscar su primer apoyo, se encuentra no con el yo puro, sino con sus actos; es decir, con su pensamiento. Este último es, por consiguiente, el objeto primitivo de la actividad intelectual reflexiva; éste es su primer elemento de combinación, su primer dato para la resolución del problema. Fijando la vista en este elemento descubre una unidad en medio de la pluralidad, descubre un ser que continúa él mismo en medio del flujo y reflujo de los fenómenos de la conciencia: esta identidad se la atestigua de una manera irresistible la conciencia misma. La idea del yo, pues, está sacada del pensamiento; y, por consiguiente, más bien nace el sujeto del predicado, que no el predicado del sujeto."⁽⁷⁸⁾

Para Balmes, el hecho es esta presencia del *yo* mostrado en una percepción íntima, de la que no cabría otra expresión sino mostrarla. Pero he aquí que, como esto es imposible, se recurre a palabras, que en sí mismas no son los hechos. Palabras que tienen ya unas ciertas reglas de estructuración; en particular, envuelven la necesidad de expresión mediante sujeto y predicado: *Yo pienso*, que, por decirlo así, "invierte" el camino recorrido en la búsqueda del *yo*. (Todo esto nos permite distinguir el fondo y la forma de la expresión "*yo pienso*": El fondo es el hecho a que hemos aludido; la forma es la expresión lógico-lingüística).

Respecto de la segunda parte de la inferencia, "luego

⁽⁷⁸⁾ F.F.: L.I, cap. XIX, §183. Los subrayados son nuestros.

existo", Balmes nos dirá que la noción de existencia es una noción *derivada* de la conciencia y sus contenidos; por decirlo así, derivada de la experiencia interna:

La idea de existencia es general, comprende a todo ser, y la conciencia no puede comenzar por ella [...], no es lo primero que se nos ocurre; o, para hablar con más exactitud, no es el último punto que encontramos al seguir con movimiento retrógrado el hilo de nuestros conocimientos para descubrir su punto de partida. Este es la conciencia, que, después de objetivada, y habiendo sufrido el análisis del concepto que ofrece, nos presenta la idea de existencia como contenido en ella."⁽⁷⁹⁾

En definitiva, lo que Balmes quiere mostrar es que la inferencia en la expresión "*pienso, luego existo*" no es una derivación formal, y en este aspecto no sería tanto una verdad lógica en sentido riguroso, cuanto una verdad de experiencia, pues que *pensar* y *existir* son dos conceptos de experiencia (interna), de modo que si se establece una relación de consecuencia entre antecedente y consecuente es una relación empírica y no una derivación por la sola forma de las proposiciones (derivación formal), como sería el caso de la inferencia lógica (además de otras observaciones que podrían hacerse como aquel camino "inverso" de la expresión "*yo pienso*", etc).

De esta forma Balmes enfatiza que el camino del yo es un camino intuitivo hacia un hecho que se halla al término de la inspección de nosotros mismos (y, con cierto matiz fenomenológico, según nuestro parecer) y no tanto un camino de carácter formal deductivo como suele presentarse bajo la expresión "*pienso, luego existo*". Así, pues, Balmes podrá decir que la proposición "*luego existo*" no es "*rigurosamente hablando, una consecuencia [lógica]*

⁽⁷⁹⁾ F.F.: L.I., cap. XIX, §185.

del 'yo pienso', sino la intuición de la idea de existencia en la de pensamiento" (80)

De todos modos, en cuanto expresión del hecho firmísimo del yo, esta fórmula podría considerarse un Principio de apoyo de los conocimientos, en cuanto reflejo lingüístico del hecho del yo. De manera que el primero de los Principios se presentaría con dos caras: a) como un hecho y b) como una proposición:

a) Como hecho, no es derivación formal de ningún tipo, ni hay verdad anterior de la que derive. Este hecho se muestra como fundamental e irreductible, pues no supone ningún otro anterior:

"Para nuestro entendimiento no hay nada anterior a nosotros; todo lo que conocemos, en cuanto conocido por nosotros, supone nuestra conciencia; si la suprimimos, lo destruimos todo; y si ensayamos el destruirlo todo, ella permanece indestructible: no depende, pues, de nada, no presupone nada." (81)

Por tanto, tal como Balmes reitera, este primer Principio, antes que proposición fundante del conocimiento, consistiría en el hecho mismo de la propia existencia: *"la conciencia del propio pensamiento y de la existencia, como la base sobre la cual debían estribar todos los conocimientos"* (82)

b) El Principio puede ser también considerado como proposición, según hemos dicho, en cuanto expresado en el enunciado "yo existo", o lo que es lo mismo (puesto que la existencia está envuelta en el pensar), "pienso, luego existo".

(80) *Ibid.*

(81) F.F.: L.I, cap. XIX, §186.

(82) F.F.: L.I, cap.XVIII, §170.

Bien entendido que, como toda proposición, está sujeta a la aceptación de los otros principios de Contradicción y de Evidencia, de modo que dependería de estos; y ello se demuestra en que quien negare, por ejemplo, el Principio de Contradicción, no podría admitir la proposición "yo pienso (porque debería admitir también "yo no pienso").

Por ello, considerado como hecho, el principio seguiría firme. Estimado como proposición, no es independiente de los demás Principios.

"Niéguese todo, incluso el principio de contradicción, la conciencia subsiste. Pero negado el principio de contradicción, queda destruida toda proposición; toda combinación es absurda; el análisis, la relación del predicado con el sujeto, son palabras vacías de sentido."⁽⁸³⁾

De aquí que el hecho de la propia existencia, sea de aceptación universal. Cualquier persona ha de aceptarlo sin más, aunque pudiera dudar y discutir sobre la proposición que lo expresa.

EL CRITERIO DE VERDAD DE LA CONCIENCIA.

Las aplicaciones de la Conciencia se extienden a todo un conjunto de contenidos (contenidos que serán descritos más adelante). De manera que esta conciencia de los contenidos y su existencia -de la existencia de sus propios contenidos- es la forma inicial primera de conocimiento, pero al mismo tiempo su condición *sine que non*. El hecho de ser un contenido de conciencia es lo primero de todo conocimiento, pues esta conciencia es, precisamente, "el sentido íntimo de lo que pasa en nosotros, de lo

⁽⁸³⁾ F.F.: L.I, cap. XIX, §187.

que experimentamos"⁽⁸⁴⁾).

Tal como estamos viendo, este modo de captación se realiza mediante una intuición (frente al conocimiento en forma de juicio y raciocinio, que suponen evidencia, como veremos⁽⁸⁵⁾). Para Balmes, aunque estos contenidos varíen -vale decir, sea cuales fueren las formas de aprehender la verdad de las cosas (los sentidos, el raciocinio...)- la conciencia de los mismos ha de darse. Y es que, para estar seguros de lo experimentado, no se requiere nada más que lo experimentado. Podremos estar equivocados, sufrir alucinaciones o ensoñaciones, que la verdad del objeto de la conciencia, en cuanto captado, es incommovible, pues su ser lo constituye precisamente lo captado.

Así, lo que él llama *apariencia* -que aquí designa lo aparecido en la conciencia- no tiene, obviamente, por qué ser real, en el sentido de responder a una realidad externa. (Este es otro problema que atañe a la verdad del mundo exterior al mental -cuestión que será tratada más adelante- y a la correspondencia de los hechos de conciencia con los hechos de tal realidad externa).

En esto no hay que olvidar que, de igual manera, los hechos de conciencia son precisamente hechos (internos, como él los llama), no proposiciones o combinaciones de proposiciones (otra cosa es que puedan o no enunciarse con mayor o menor fortuna):

"No es esto decir que no se puedan enunciar, sino que ellas [las verdades de conciencia], en sí mismas, prescindan de toda forma intelectual, que son simples elementos de que el entendimiento se puede ocupar, ordenándolos y comparándolos de varios modos, pero que

⁽⁸⁴⁾ F.F.: L.I, cap.XV, §148.

⁽⁸⁵⁾ Cfr., por ejemplo, F.F.: L.I, cap.XIV, §241, y *passim*.

por sí solos no dan ninguna luz; que ellos por sí mismos nada representan; que sólo presentan lo que son; son meros hechos [...]."⁽⁸⁶⁾

Por lo mismo, la certeza de estas percepciones es puramente subjetiva y nada atestigua sobre los objetos reales y sobre su relación con los mismos, según acabamos de decir.

En esto, Balmes distingue entre conciencia directa y refleja: Directa es aquella que resulta de la presencia misma del contenido de conciencia. Refleja es la que versa sobre la conciencia misma o sobre el hecho de la conciencia directa. De la primera puede decirse que tiene un carácter pasivo, mientras que la segunda sería más bien de carácter activo, en cuanto supone un movimiento positivo de búsqueda de la conciencia sobre la conciencia.

"La conciencia refleja, que los franceses suelen llamar apercepción, del verbo s'apercevoir, aperebirse, que entre ellos puede significar percepción de la percepción, es el acto con que el espíritu conoce explícitamente algún fenómeno que en él se realiza. En la actualidad oigo ruido; la simple sensación presente a mi espíritu, afectándole, constituye lo que he llamado conciencia directa; pero si, a más de oír, me aperebro (permítaseme el galicismo) de que oigo, entonces no sólo oigo, sino que pienso que oigo: esto es lo que llamo conciencia refleja."⁽⁸⁷⁾

Son dos tipos de conciencia, pues, perfectamente distinguibles y separables.

Por todo esto, en cuanto que la conciencia fundamenta el conocimiento, se constituye al mismo tiempo en un criterio acerca

⁽⁸⁶⁾ F.F.: L.I, cap. XV, §150.

⁽⁸⁷⁾ F.F.: L.I, cap. XXIII, §227.

de la verdad (esencialmente de la verdad de existencia) de su término objetual. Es un criterio que, sencillamente, da cuenta de la existencia de los contenidos de conciencia.

"El empleo de este criterio, sin más pretensiones que la de consignar la realidad de los hechos en su aspecto puramente subjetivo, no crea dificultad especial"⁽⁸⁸⁾

Forment enumera las siguientes características del *Criterio de Conciencia*:

"1. La conciencia es subjetiva [...]

2. La función de la conciencia es simplemente señalar o presentar hechos [...]

3. El criterio de conciencia proporciona una certeza totalmente segura [...].

4. El criterio de conciencia es independiente de los otros criterios de certeza [...]

5. En la conciencia está el punto de partida de todos nuestros conocimientos [...]

6. El testimonio de la conciencia considerado aislado del de la evidencia y del instinto intelectual no tiene valor para conocer lo externo al sujeto. Sin embargo, es el fundamento de los otros dos criterios [...]"⁽⁸⁹⁾.

Como puede deducirse, sobre todo de las características anteriores, en cuanto que precisamente es un criterio que determina o no sobre existencias, Balmes le concederá una primacía sobre los demás. Y es que si en el caso de los Principios nuestro filósofo tendrá buen cuidado en poner de relieve la ausencia de

⁸⁸
(⁸⁸) ZARAGÜETA BENGOCHEA, Juan: "Balmes filósofo" (En 'Balmes filósofo, social, apologista y político'). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1945; pag. 106-107.

⁸⁹
(⁸⁹) FORMENT GIRALT, Eudaldo: "Balmes y la fundamentación de la Metafísica". Espíritu XXXIII. Barcelona, 1984; p.32-33.

primus inter pares (si se considera el *yo pienso* desde su perspectiva lógica), esta misma conciencia, en cuanto criterio de verdad, será considerado el fundamento de los demás criterios, bien que, obviamente, "no como una proposición que les sirva de apoyo, sino como un hecho que es para todos una condición indispensable"⁽⁹⁰⁾; "es un hecho que todos han menester y sin el cual son imposibles"⁽⁹¹⁾, entendiendo que, a su vez -y en esto no deja de notarse una cierta incongruencia, habituales en nuestro filósofo- éste nada sería sin los demás, es decir, sin el de la Evidencia y el Sentido Común o Instinto Intelectual (de la verdad:

"El sentido íntimo, o la conciencia, sirve de base a los demás [criterios], como un hecho indispensable; pero él mismo se destruye si se niegan los otros"⁽⁹²⁾.

1.1.2. UNA CONDICIÓN ONTO-LOGICA: EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN.

Mientras que los otros dos principios están tomados de Descartes, el de Contradicción tiene una clara raigambre aristotélica. Así lo explica Forment:

"Con la aceptación de este principio, como uno de los tres fundamentales, es indudable que Balmes sigue la tradición aristotélica-tomística, porque ya Aristóteles, en el Libro IV de la Metafísica, defendió la validez del principio de no-contradicción. Sosteniendo que es el más firme, o cierto, porque no depende de ninguna suposición previa, y es a la vez el más conocido de todos. Toda demostración se basa, en último término, sobre algo indemostrable, que es este principio. Es, por tanto, evidente que es imposible ser

⁽⁹⁰⁾ F.F.: L.I, cap.XXIII, §231.

⁽⁹¹⁾ F.F.: L.I, cap.XXIII, §237. Proposición Cuarta.

⁽⁹²⁾ F.F.: L.I, cap.XXV, Nota.

y no ser al mismo tiempo (Aristóteles: Metafísica. Madrid, Gredos 1970, IV, c.3) "⁹³)

Sin embargo, en lugar de considerarlo encerrado en los términos de la propia doctrina aristotélica, Balmes va a establecerlo en polémica con la filosofía moderna, sobre todo kantiana, que ofrece una fórmula del mismo no coincidente con la enunciación que había venido siendo habitual. La fórmula kantiana del principio, en expresión de Balmes, es la siguiente: "Un predicado que repugna⁹⁴] a una cosa no le conviene"⁹⁵). Añade Kant que este principio se extiende exclusivamente al ámbito lógico-formal, es decir, al conocimiento independientemente de sus objetos. Las consideraciones del filósofo germano no se detienen ahí, sino que hace una crítica de la fórmula tradicional de una manera que conviene exponer en su totalidad, ya que tal crítica kantiana será rebatida por Balmes casi punto por punto. Dice así Kant:

" Aunque este conocido principio está desprovisto de todo contenido y es meramente formal, existe una formulación del mismo que incluye una síntesis que, descuidadamente y sin necesidad alguna, ha sido mezclada con tal formulación. Es la siguiente: 'Es

⁹³) FORMENT GIRALT, Eudaldo: "Balmes y la fundamentación de la Metafísica". Espíritu, XXXIII. Barcelona, 1984; p.48 y nota n^o 85.

⁹⁴) Ribas traduce como "contradiga" (Ed. cit., pag.192). José del Perojo traduce "contradice" ("Crítica de la Razón Pura", vol.I. Edit. Losada. Buenos Aires, 1973. Séptima ed.; pag.296).

La enunciación en Kant es como sigue: "Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht [...] "* , donde el verbo "widersprechen" está empleado, efectivamente, en el sentido propio de "contradecir, oponerse". La cuestión carecería de mayor importancia si no fuese porque Balmes, basándose en la traducción por 'repugnar', criticará desafortunadamente a Kant también por esta cuestión. (Cfr. F.F.: L.I, cap.XX. §193).

* KANT: "Kritik der reinen Vernunft". Von dem obersten Grundsätze aller analytischen Urteile, A 151. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1990; pag.207.

⁹⁵) En F.F.: L.I, cap. XX, §189.

*imposible que algo sea y no sea a la vez'*⁹⁶]. Aparte de que se ha introducido superflualmente la certeza apodíctica (mediante la palabra imposible), que debe suponerse automáticamente a partir del principio, éste se halla afectado por una condición temporal. El principio viene a quedar así: una cosa =A que es algo =B no puede ser simultáneamente no B, pero sí puede ser las dos cosas (B y no B) sucesivamente. Por ejemplo, una persona joven no puede ser, simultáneamente, vieja, pero sí puede ser joven en un tiempo y no joven, es decir, vieja, en otro tiempo. Ahora bien, en cuanto meramente lógico, el principio de contradicción no debe limitar sus aserciones a circunstancias temporales. Semejante formulación es, pues, completamente opuesta a la intención del principio. El malentendido viene, por tanto, del simple hecho de separar primero del concepto de una cosa un predicado de la misma y de ligar después a este predicado su contrario, lo cual nunca origina una contradicción con el sujeto, sino únicamente con ese predicado que hemos ligado sintéticamente al sujeto, y ello sólo en el caso de que afirmemos los dos predicados al mismo tiempo. Si digo que una persona inculca no es culta, debo añadir la condición de simultaneidad, ya que quien es inculca en un momento puede ser culta en otro momento. Si afirmo, en cambio: "Ninguna persona inculca es culta", tenemos una proposición analítica, ya que la propiedad de la incultura forma parte del sujeto; con ello cobra una inmediata claridad la proposición negativa a partir del principio de contradicción, sin necesidad de añadir la condición de simultaneidad. Esta es igualmente la razón de que haya⁹⁷ modificado antes la formulación del principio [] de modo que reflejara con claridad su carácter de proposición analítica."⁹⁸).

La contracrítica de Balmes se detiene en aspectos formales y aspectos de fondo. En los aspectos formales reprochará al filósofo

⁹⁶ () Balmes traduce "al mismo tiempo" (Vid. F.F.: L.I, cap.XX, §189). Perojo traduce también como "al mismo tiempo" (Vid. pag.296 de la ed. cit.) (n.a.)

⁹⁷ () Es decir, la ya señalada en el párrafo anterior.

⁹⁸ () KANT: "Crítica de la Razón Pura", I: Doctrina Trascendental de los Elementos, Segunda Parte, Primera División, Libro Segundo, Cap.II, Secc.1^a: "El Principio supremo de todos los juicios analíticos"; pag. 192-193 de la ed. de Ribas.

alemán el empleo de una nomenclatura pretendidamente novedosa para encubrir conceptos que son tradicionales de la filosofía⁹⁹). En la crítica de fondo refutará la fórmula kantiana, defendiendo la enunciación clásica del Principio de Contradicción. Nosotros aquí nos vamos a detener en este último aspecto.:

1°. Kant ha supuesto que su propia fórmula expresa verdaderamente el Principio de Contradicción, pero a juicio de Balmes esto es inexacto por insuficiente:

Según Balmes, la fórmula kantiana expresa subsidiariamente la ley cartesiana de la idea clara y distinta -lo que se puede afirmar clara y distintamente de una cosa pertenece a esa cosa-, puesto que indica sólo en qué circunstancias no se puede predicar una cosa de un sujeto, por esto se diferenciaría de la cartesiana únicamente en que la expresa de una manera negativa:

"Kant viene a decir: 'Lo que está excluido de la idea clara y distinta de una cosa, se puede negar de ella.' Predicado que repugna a un sujeto, es lo mismo que lo que está excluido de la idea de una cosa; no le conviene, es lo mismo que se puede negar de él. Y como, por otra parte, es evidente que el principio de los cartesianos debe entenderse en ambos sentidos, afirmativo y negativo, pues que, al decir que lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de la misma, entendía también que, cuando una cosa estaba excluida, se podía negar; resulta que Kant dice lo mismo que ellos; así, intentando corregir a todas las escuelas, ha incurrido en una equivocación no muy a propósito para abonar su perspicacia."⁽¹⁰⁰⁾

Mutatis mutandis, si la expresión de Kant la enunciamos de

⁹⁹ Cfr. F.F.: L.I, cap.XX, passim; y el epígrafe de esta tesis titulado "Negación de los juicios sintéticos a priori".

¹⁰⁰ F.F.: L.I, cap. XX, §196.

una forma positiva entonces no hay diferencias ni siquiera de forma entre ésta y el principio cartesiano.

Para Balmes, *"la fórmula del principio debe expresar directamente la exclusión recíproca, la repugnancia entre el ser y el no ser; esto es lo que se quiere significar: jamás se ha entendido otra cosa por el principio de contradicción"* (101),

Estas expresiones nos ponen en la línea de Balmes de justificar el Principio de Contradicción como la exclusión del ser por el no ser, y viceversa; o, dicho de otra manera, su tesis de que el material genuino con que se construye el Principio de Contradicción son las ideas de ser y no ser, de modo que a veces hasta se confunde en Balmes que el principio sea algo distinto de la aplicación de estas dos ideas(102):

"Todos los filósofos convienen en que el principio de contradicción es evidente por sí mismo para todos los hombres, sin necesidad de explicación, bastando la inteligencia del sentido de las palabras, lo que no se podría verificar si todos los hombres no tuviesen la idea del ente. El principio dice: 'Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo'. Aquí no se habla de nada determinado, ni de cuerpos ni de espíritu, ni de sustancias, ni de accidentes, ni de infinito o finito, sino del ente, de una cosa en su mayor generalidad, sea lo que fuere, y de esto se afirma que no puede ser y no ser a un mismo tiempo. Si no tenemos idea de ser, el principio no significa nada; la contradicción no es concebible cuando no hay idea de los extremos que se contradicen, y aquí los extremos son ser y no ser"(103).

(101) F.F.: L.I, cap.XX, §195.

(102) Cfr. el epígrafe "La Idea de Ser" en esta tesis.

(103) F.F.: L.V, cap.I, §3.

Esta concepción del principio como fundado en la oposición e incompatibilidad entre ser y no ser -y en esto no hay que olvidar que el concepto de ser se refiere también a los entes reales- le permite presentarlo como extendido a todos los seres y sacarlo del círculo lógico-ideal kantiano, al tiempo que desorrollar el resto de la crítica a Kant.

2°. Empieza Balmes precisamente recordando la condición impuesta por el mismo Kant de que este principio deba servir para todos los conocimientos humanos. Por tanto, según Balmes, " *Si esta condición [el Principio de Contradicción] ha de servir para su objeto, es necesario lo exprese de un modo aplicable a todos los casos*" (104). Ahora bien, el conocimiento humano no es sólo conocimiento de verdades formal-necesarias, sino también de verdades contingentes. Entonces ha de darse en éstas:

"Pero al anunciar el principio [de Contradicción] queremos anunciar algo más que la incompatibilidad de los conceptos; trasladamos esta incompatibilidad a las cosas mismas, y aseguramos que a esta ley están sometidos, no sólo nuestros conceptos, sino todos los seres reales y posibles. Sea cual fuere el objeto de que se trate, sean cuales fueren las condiciones en que se le suponga existente o posible, decimos que, mientras es, no puede no ser, y que, mientras no es, no puede ser. Afirmamos, pues, la ley de contradicción, no sólo para nuestros conceptos, sino para las cosas mismas: el entendimiento aplica a todo la ley que encuentra necesaria para sí"(105).

Por lo tanto, la condición esencial para que el Principio sea auténticamente universal, que es lo que debe caracterizar un principio, es que se extienda también a las cosas reales y no se

(104) F.F.: L.I, cap.XX, §197.

(105) F.F.: L.I, cap.XXIV, §244.

limite a la forma de los juicios, es decir al ámbito lógico-ideal (intemporal). Por modo que si en en el ámbito de la realidad la misma está sujeta al orden del tiempo, porque las cosas pueden ser en un tiempo y no ser en otro, el principio debe expresar esta contingencia, y por consiguiente la fórmula temporal le es necesaria.

"El principio de contradicción debe extenderse a los casos en que el verbo ser es copulativo y a los en que es sustantivo [sic]; porque, cuando decimos que es imposible que una cosa sea y no sea, no hablamos únicamente del orden ideal o de las relaciones entre predicados y sujetos, sino también del orden real; si no se refiriese a este último, tendríamos que el mundo entero de las existencias estaría falto de la condición indispensable para todo conocimiento. Además, que, si bien se reflexiona, esta condición es no sólo para todo conocimiento, sino también para todo ser en sí mismo, prescindiendo de que sea conocido y de que sea inteligente."(¹⁰⁶)

Anotemos que en esta misma línea se expresan filósofos modernos:

"La creencia en el principio de contradicción es una creencia relativa a cosas, no sólo relativa a pensamientos. No es, por ejemplo, la creencia de que si pensamos que un árbol es un haya, no podemos pensar al mismo tiempo que no es un haya; es la creencia de que si el árbol es un haya, no puede al mismo tiempo no ser un haya. Así, el principio de contradicción se refiere a cosas y no meramente a pensamientos"(¹⁰⁷).

Esta crítica parcial balmesiana se completa y alcanza su encaje final con la crítica a los juicios sintéticos a priori.

(¹⁰⁶) F.F.: L.I, cap.XX, §198.

(¹⁰⁷) RUSSELL, B: "Los problemas de la Filosofía". Traducción de Joaquín Xirao. Prólogo de Emilio Lledó. Ed. Labor. 8ª ed. Barcelona, 1970; pag. 80.

Como veremos, según Balmes un juicio verdadero es aquel en que el predicado pertenece al concepto del sujeto. Luego todo juicio, aunque sea sobre la realidad, es analítico, pues precisamente de un juicio se dice verdadero cuando el predicado pertenece -parcial o totalmente, es decir, analiza- al concepto del sujeto⁽¹⁰⁸⁾. De forma que "el Principio Supremo de Todos los Juicios Analíticos", en expresión de Kant⁽¹⁰⁹⁾, es decir, el Principio de Contradicción, lo es también de la realidad.

3°. En cuanto a la crítica kantiana sobre la expresión de la contradicción entre predicados y no entre el predicado con el sujeto del juicio, Balmes, si antes ya había acusado al alemán de poco perspicaz, ahora es especialmente duro con él⁽¹¹⁰⁾:

Dirá Balmes que, aun suponiendo -lo cual, por lo anterior no sería admisible- que el Principio de Contradicción fuese, como pretende Kant, un principio exclusivamente lógico-formal⁽¹¹¹⁾, tampoco es de recibo su crítica al Principio en cuanto basado en

⁽¹⁰⁸⁾ Cfr. el epígrafe de esta tesis titulado "Negación de los juicios sintéticos a priori".

⁽¹⁰⁹⁾ Kant: "Debemos, pues, considerar el principio de contradicción como principio universal y plenamente suficiente de todo conocimiento analítico" (KANT: Ibíd., pag.192 de ed. de Ribas). Al epígrafe a que pertenece esta párrafo le ha llamado "El principio supremo de todos los juicios analíticos".

⁽¹¹⁰⁾ Llega a decir:

"Ya que él se tomó la libertad de creer que ningún filósofo antes de él había expresado de la manera conveniente este principio, permitáseme decir que él no entendió bien lo que querían significar los otros. No creo que con decir esto cometa una profanación filosófica; si para ciertos hombres Kant es un oráculo, todos los filósofos juntos y la humanidad entera son también oráculos que deben ser oídos y respetados." (F.F.: L.I, cap.XX, S197)

⁽¹¹¹⁾ Kant: "Pero sólo pertenece [el Principio], por ello mismo, a la lógica, ya que vale para todos los conocimientos considerados simplemente como conocimientos en general" (KANT: Ibíd., pag.191).

la contradicción de los predicados. Y es que, en el fondo, la fórmula de Kant es sólo un caso particular del Principio de Contradicción. Veamos:

Empleando terminología de lógica clásica, Balmes distingue entre un sujeto genérico (p.e. ángulo) al que la diferencia (recto) puede unirse como predicado (el ángulo es recto), que viene a expresar una especie (de ángulos en este caso). Pues bien, como el ángulo que es recto puede pasar lógicamente (por el devenir intelectual de la derivación matemática -rotación de sus lados, etc-) a no serlo, el Principio de Contradicción que se refiera a este tipo de juicios habría de hacer referencia a la necesidad de tener en cuenta esta sucesión mediante la expresión "al mismo tiempo" (por ejemplo, un ángulo no es recto y no recto al mismo tiempo). Con la expresión "al mismo tiempo" se echa de ver que *"no afirmamos la imposibilidad absoluta de la unión de la diferencia con el género [es decir, la unión de un sujeto y predicado en cada caso], sino que la limitamos a la condición de la simultaneidad"*⁽¹¹²⁾.

Si, de otro modo, el sujeto no es genérico, sino la especie misma (p.e. ángulo recto), la explicitación de la simultaneidad es superflua (p.e. el ángulo recto no es obtuso).

Pues bien, hechas estas elementales aclaraciones, Balmes llama la atención sobre, según él, la confusión kantiana:

Si se dice "el ángulo no puede ser recto y no recto", la contradicción está expresada entre los dos predicados (y necesita la coletilla de "al mismo tiempo"). Es decir, si se dice que una cosa es y no es, hay necesidad de especificar que al mismo tiempo. Si se dice "el ángulo recto no puede ser obtuso" el concepto de

⁽¹¹²⁾ F.F.: L.I, cap.XX, §199.

recto forma parte del sujeto (ángulo recto) y la contradicción es entre este sujeto (ángulo recto) y un predicado (no es obtuso), y no necesita la especificación temporal. En definitiva, cuando la contradicción es entre dos predicados, requiere la expresión "al mismo tiempo", como exige la formulación habitual. Cuando lo es entre sujeto y predicado no la requiere.

De manera que los ejemplos aducidos por Kant son inoportunos e inexactos: Así, en el ejemplo "un hombre que es ignorante no es instruido" ["una persona inculta no es culta", en traducción de Ribas] que propone, ignora Kant que el sujeto no es "hombre", sino "hombre ignorante", con lo cual el caso aducido es del tipo "el ángulo recto no es obtuso" analizado y que, como Balmes ha reiterado, no necesita la aclaración de "al mismo tiempo", con lo cual Kant yerra de medio a medio. Dice el vicense que si el ejemplo hubiese sido "un hombre no puede ser ignorante e instruido" sí hubiese necesitado de ella, en cuanto que el sujeto es "hombre" y los predicados son *ignorante e instruido*.

Como, según Balmes, no ha alcanzado a analizar cuál es el sujeto de una oración, en el siguiente ejemplo que propone el germano no se da cuenta de que no es distinto al que ha presentado inmediatamente antes: si se dice "ningún hombre ignorante es instruido" ["ninguna persona inculta es culta", según la traducción de Ribas] el sujeto es "hombre ignorante" y, efectivamente, aquí tampoco hay necesidad de hacer referencia al tiempo.

De manera que el principio, en cuanto principio general, puede y debe aplicarse en todo caso: bien entre predicados (que necesitarán de la expresión "al mismo tiempo"), bien entre sujeto y predicado (que no la necesitan). Con ello se muestra que la fórmula kantiana es un caso particular del principio. Y es que, como hemos dicho, para Balmes, "*lo esencial en el principio de contradicción es la exclusión del ser por el no ser y del no ser*

por el ser"⁽¹¹³⁾, y esta exclusión debe estar formulada directamente junto con la necesidad de que se establezca una referencia a la sucesión, siempre que tal referencia sea necesaria para que esta exclusión esté expresada.

Como vemos, Balmes está haciendo una caracterización de la definición kantiana como un caso particular del principio, pero también desde este punto de vista podría particularizarse a partir de ciertas definiciones de lógicos modernos como, por ejemplo, Bertrand Russell, para quien el Principio de Contradicción queda definido como "*nada puede al mismo tiempo ser y no ser*"⁽¹¹⁴⁾, o bien como "*nada puede ser, a la vez, ser y no ser*"⁽¹¹⁵⁾.

Por lo demás, Balmes da tres razones principales por las cuales el de Contradicción ha de ser considerado como Principio fundamental:

a. Es independiente, es decir, no requiere ningún otro principio previo del que pudiera depender. En efecto:

a.a. Cualquier otro requiere el Principio de Contradicción, pues, si se recurriera a otro para sostenerlo habría de cumplir él mismo el Principio de Contradicción. De modo que es imposible encontrar aquel que nos asegure la verdad de la Contradicción.

a.b. Si alguien no lo aceptara, sería imposible argumentarle racionalmente nada. Lo que implica que el Principio

⁽¹¹³⁾ F.F.:L.I, cap. XX, §198.

⁽¹¹⁴⁾ RUSSELL, B: "Los problemas de la Filosofía". Traducción de Joaquín Xirao. Prólogo de Emilio Lledó. Ed. Labor. 8^a ed. Barcelona, 1970; pag.79.

⁽¹¹⁵⁾ RUSSELL, B: Id., pag.69.

de Contradicción está en la base de cualquier argumentación.

b. Balmes presenta además otra razón derivada en cierta forma de la anterior: Si no se acepta este Principio no hay conocimiento posible. Por eso es una condición: es decir, no ya que hubiera conocimiento verdadero o falso, sino la existencia misma de éste; porque se arruinaría toda coherencia de la inteligencia y de esos mismos conocimientos y de todos sus contrarios. Lo cual es absurdo:

"El entendimiento conoce lo que hace, pero conoce más de lo que hace; hay verdades que no son ni pueden ser su obra, pues que son el cimiento de todas sus obras: por ejemplo, el principio de contradicción. ¿Puede decirse que la imposibilidad de ser y no ser una cosa a un mismo tiempo sea obra de nuestra razón? No, ciertamente. La razón misma es imposible si el principio no está supuesto ya; el entendimiento le encuentra en sí propio como una ley absolutamente necesaria, como una condición sine qua non de todos sus actos"⁽¹¹⁶⁾

Es por lo que algunos balmesianos llegan a considerarlo como la piedra angular del Conocimiento en la filosofía de Balmes⁽¹¹⁷⁾. Y es que para éste, si no se acepta este principio "se desploma toda certeza, toda verdad, todo conocimiento"⁽¹¹⁸⁾. Y al decir de todo se refiere incluso al conocimiento empírico: por ello es una condición onto-lógica. En el carácter de condición coincide con Kant, bien que en éste es una condición formal de los juicios, mientras que en Balmes, en cuanto que el conocimiento está arraigado en la realidad, como veremos, y la realidad no puede ser contradictoria, no puede reflejarse en un conocimiento

⁽¹¹⁶⁾ F.F.: L.I, cap.XXXI, §307.

⁽¹¹⁷⁾ ALESANCO, Tirso: "El instinto intelectual en el pensamiento de Balmes", Crisis, XI. Madrid, 1964 (véanse sobre todo pags.335ss).

⁽¹¹⁸⁾ F.F.: L.I, cap.XXI, §205.

contradictorio. Por consiguiente, se puede decir que en Balmes el carácter del principio es lógico y ontológico (y así una condición onto-lógica, como hemos escrito en el encabezamiento de este epígrafe).

(Aquí Balmes plantea la necesidad de que tal principio no sólo debe no ser rechazado, sino que debe ser afirmado explícitamente¹¹⁹). Opinamos que, de admitirse esto, podría crear una colisión con el Principio de Evidencia, y así destacaría éste sobre el primero. En efecto, afirmar y, por tanto aceptar como verdadero, es aceptarlo por evidente. Creemos que, para evitar esta incongruencia balmesiana, el Principio de Contradicción debería ser admitido "ab absurdo"; es decir, porque no admitirlo supondría ese absurdo de que ha venido hablando).

c. Con el Principio de Contradicción puede argüirse fundamentalmente contra quien negare los otros, si bien esto tiene un requisito básico: el análisis de los términos en que se opera con el Principio de Contradicción. Por ejemplo, si alguien negase que el todo es mayor que la parte, entonces sería difícil aplicar directamente el Principio de Contradicción y argüir que incurre en contradicción, porque él precisamente acepta lo que parece contradictorio para nosotros. La única manera de reducir argumentativamente a quien de tal modo pensase consistiría en un análisis adecuado de los términos semánticos en que se estructuran sus proposiciones, *"no argumentando, sino determinando con toda exactitud el sentido de las palabras y analizando los conceptos que por ellas se expresan. Esto es lo único que se puede y debe hacer. La contradicción existe, es cierto; y lo que conviene es que la vea el que ha incurrido en la misma; para lo cual, o será suficiente la explicación de los términos y el análisis de los conceptos, o no bastará nada[...]. Así se podría reducir a quien*

¹¹⁹) Cfr. F.F.: L.I, cap.XXI, §206.

negase este principio: método que, más bien que de argumentación, podría llamarse de explicación de términos y análisis de conceptos, porque es claro que no se ha hecho más que definir aquéllos y descomponer éstos."⁽¹²⁰⁾

Por último, destaquemos que la Contradicción obviamente puede considerarse como criterio de verdad. Incluso hay textos suficientes en la obra de Balmes como para relacionar la Evidencia como criterio con este Principio de No Contradicción, no ya sólo como garantizado por ella, cuanto como un criterio derivado de este Principio en el sentido de que ofreciera una evidencia "por exclusión", una evidencia de lo que no puede ser y, por tanto, en cierta manera marcando la línea de lo que ha de ser o probablemente sea, y así con conexiones con el Sentido Común, pues como dice Roig, "*para Balmes la evidencia admite una gama muy grande de matices al añadir a las imposibilidades metafísica, física y moral (comúnmente admitidas por tales) una imposibilidad irreductible a las anteriores, y que él llama de sentido común*"⁽¹²¹⁾.

1.1.3. UN PROCESO LÓGICO. PRINCIPIO DE LA EVIDENCIA O DE LOS CARTESIANOS.

Otro de los principios que posibilitan y estructuran el conocer es el Principio de la Evidencia, inspirado también en la filosofía cartesiana. (Precisamente por esta fundamentación que se viene estableciendo del conocimiento en la filosofía cartesiana, se ha exhibido el paralelismo e inspiración común entre Balmes, como pionero de esta nueva filosofía cristiana, y Newman, otro de

⁽¹²⁰⁾ F.F.: L.I, cap.XXI, §210.

⁽¹²¹⁾ ROIG GIRONELLA, Juan: "Balmes filósofo". Editorial Balmes. Barcelona, 1959; p.24.

los grandes fundadores del neoescolasticismo⁽¹²²⁾).

En el inicio de la exposición de este Principio es necesario matizar que Balmes emplea la palabra "evidencia" para referirse sólo a la certeza proporcionada por las verdades necesarias (que, también llama "ideales"), distinguiéndola de los "hechos de conciencia", cuya certeza se basa en la conciencia misma de tales hechos.

"El testimonio de conciencia es seguro, irresistible, pero nada tiene que ver con el de la evidencia. Aquél tiene por objeto un hecho particular y contingente, éste una verdad necesaria "(¹²³)

Balmes pone mucho interés precisamente en diferenciar lo que es el mero hecho de conciencia experimentado respecto de ese mismo hecho en cuanto objeto de reflexión. Piensa que la no distinción adecuada entre la conciencia respecto de la evidencia o, lo que es lo mismo, de la experiencia de la conciencia respecto del conocimiento de la misma, da lugar a dificultades y confusiones graves en Filosofía. Para cerciorarnos de que no pueden confundirse apela incluso a la consideración de que los brutos no reflexionan sobre los hechos que ciertamente hay que postular que experimentan (sensaciones, etc)⁽¹²⁴⁾, no sabemos en qué grado de conciencia.

Con esto se aparta de aquella concepción habitual por la que la evidencia puede ser confundida con la certeza dada por los

⁽¹²²⁾ Véase, por ejemplo, ORTUZAR, M: "Newman visto desde 1946". Estudios Mercedarios, 2 (pp.9-35). Madrid, 1946.

⁽¹²³⁾ F.F.: L.I, cap.VII, §70.

⁽¹²⁴⁾ Cfr. F.F.: L.I, cap.XV, §151.

hechos de conciencia. Nuestro filósofo delimita la diferenciación que este uso de la terminología impone:

"La evidencia, suele decirse, es una luz intelectual: ésta es una metáfora muy oportuna, y hasta muy exacta si se quiere; pero que adolece del mismo defecto que todas las metáforas, las cuales, por sí solas, sirven poco para explicar los misterios de la filosofía. Luz intelectual, también la encontramos en muchos actos de conciencia. En aquella presencia íntima con que una operación o una impresión se ofrece al espíritu, también hay una especie de luz clara, viva, que hiere, por decirlo así, el ojo del alma, y no le permite dejar de ver lo que tiene delante. Si, pues, para definir la evidencia, nos contentamos con llamarla luz del entendimiento, la confundimos con la conciencia, o a lo menos damos ocasión, con un lenguaje ambiguo, a que otros la confundan."⁽¹²⁵⁾

Balmes considera que su distinción está avalada, además, por el uso ordinario de los términos:

"Tanta verdad es lo que acabo de decir, que la fuerza misma de las cosas obliga al lenguaje común a ser filosófico. No se dice que una idea es evidente, pero sí un juicio; nadie llama evidente a un término, pero sí a una proposición. ¿Por qué? Porque el término expresa simplemente la idea sin relación alguna, sin descomposición en sus conceptos parciales; y, por el contrario, la proposición expresa el juicio, es decir, la afirmación o negación de que un concepto está contenido en otro, lo que en la materia de que se trata supone la descomposición del concepto total."⁽¹²⁶⁾

Estas puntualizaciones son necesarias para establecer el requisito de que la evidencia supone relación, que está habitualmente proporcionada por una reflexión y expresada en un juicio.

⁽¹²⁵⁾ F.F.: L.I, cap. XV, §152.

⁽¹²⁶⁾ F.F.: L.I, cap.XXIV, §241.

"La evidencia exige relación, porque implica comparación. Cuando el entendimiento no compara no tiene evidencia: tiene simplemente una percepción, que es un puro hecho de conciencia; por manera que la evidencia no se refiere a la sola percepción, sino que siempre supone o produce un juicio."⁽¹²⁷⁾

Pero, para definir específicamente la relación como evidente, tal relación ha de ser, como hemos dicho, necesaria entre ideas.

Es quizás esta significación que le hace tomar a los términos el origen de la -a nuestro juicio- desafortunadas críticas que a veces se han hecho a Balmes sobre este principio. Por ejemplo, la de Dalmau, para quien no se comprende bien cómo el filósofo propuso la conciencia como punto de apoyo de la verdad, *"aun suponiendo que se destruya la evidencia y el instinto intelectual, cosa bastante difícil de comprender -continúa Dalmau-, ya que sin la evidencia, por lo menos de la apariencia del fenómeno, no es fácil explicar la conciencia por lo menos en el orden lógico del conocimiento"*⁽¹²⁸⁾.

Balmes distingue entre dos tipos de evidencia:

-Inmediata, que es aquella en que se intelige inmediateamente la necesidad y universalidad de una proposición (por ejemplo, el todo es mayor que la parte), y

-Mediata, que necesita de la operación lógica derivativa (por ejemplo, el teorema de Pitágoras).

En esto parece seguir la clásica diferenciación escolástica entre juicios *quoad se* (evidentes por sí mismos, es decir,

⁽¹²⁷⁾ *Ibid.*

⁽¹²⁸⁾ DALMAU Y GRATACOS, Federico: "Balmes filósofo". Imprenta y Librería Moderna. Logroño, 1910; pag. 17.

inmediatamente) y *quoad nos* (evidentes de manera mediata)⁽¹²⁹⁾. Para el filósofo de Vic, el peso de la evidencia está en la inmediata, pues incluso la mediata es concebida como una sucesión de inmediatas: p.e. una deducción, en la que establecemos la corrección del paso de un punto a otro por esa certeza proporcionada por la evidencia inmediata⁽¹³⁰⁾.

Desde esta distinción se puede encarar un análisis más pormenorizado de este Principio, que Balmes llama también "de los cartesianos", formulado al modo de "*lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de ella con toda certeza*"⁽¹³¹⁾.

El filósofo español llama la atención acerca de que, tanto en el caso cartesiano, como en su -según Balmes- equivalente kantiano (presentado en forma de supuesto Principio de Contradicción), la expresión del Principio es la evidencia de la relación entre ideas: entre las ideas del sujeto y del predicado. En concreto, un tipo de relación que fundamenta los caracteres de necesidad y universalidad⁽¹³²⁾ y que es la que se da "*cuando en la idea del sujeto vemos el predicado*"⁽¹³³⁾.

⁽¹²⁹⁾ Sobre toda esta cuestión puede consultarse, por ejemplo, ALEJANDRO, J.M^a de: "Gnoseología". Ed. Católica (B.A.C.). Madrid, 1969, especialmente §303.

⁽¹³⁰⁾ Otra división habitual, la que suele hacerse entre evidencia subjetiva y objetiva, está obscuramente explicitada en Balmes. De aquí la crítica de Solaguren, para quien "Balmes trata de la evidencia subjetiva, de la visión clara y lúcida, no distinguiéndola bien de la evidencia objetiva, de la misma manifestación por parte del sujeto". (SOLAGUREN, C: "Técnica balmesiana en la investigación filosófica". Verdad y Vida, 71. Madrid, 1960; pag.483).

⁽¹³¹⁾ F.F.: L.I, cap.XXII, §216.

⁽¹³²⁾ FORMENT GIRALT, E: Balmes y la fundamentación de la Metafísica". Espiritu, XXXIII. Barcelona, 1984; p.34.

⁽¹³³⁾ F.F.: L.I, cap.XXII, §221.

A este carácter de la evidencia le llama Balmes constitutivo, y consiste justamente en "que la idea del predicado se halle contenida en la del sujeto"⁽¹³⁴⁾.

Balmes llama "constitutivo" a este carácter de la evidencia precisamente para poner de relieve la constitución del sujeto por sus predicados, es decir, la pertenencia del predicado al sujeto: así, la intuición de una idea (que constituye un hecho de conciencia) se descompone en aquellas ideas en forma de (sus) predicados, que la constituyen, a lo que acompaña la percepción de las relaciones que guardan, expresándose en juicios evidentes. Sea, por ejemplo, la proposición de evidencia inmediata 'el triángulo tiene tres lados': "Esta es una proposición evidente, porque en la misma idea del triángulo encuentro los tres lados; y al pensar el triángulo, ya pensaba en algún modo sus tres lados. Si me hubiese limitado a la contemplación de la simple idea del triángulo, hubiera tenido intuición de la idea, pero no evidencia, que no principia sino cuando, descomponiendo el concepto de triángulo y considerando en él la idea de figura en general, la de lado y la del número tres, encuentro que todas ellas están ya contenidas en el concepto primitivo: en la clara percepción de esto consiste la evidencia."⁽¹³⁵⁾

Pero esta concepción lleva por necesidad a considerar la evidencia inmediata como un caso de identidad entre el concepto del sujeto y los del predicado⁽¹³⁶⁾:

⁽¹³⁴⁾ F.F.: L.I, cap.XXIV, §240. ~~El subrayado es nuestro.~~

⁽¹³⁵⁾ F.F.: L.I, cap.XXIV, §241.

⁽¹³⁶⁾ Cfr., por ejemplo, F.F.: L.I, cap.XXIV.

"¿Qué son todos los axiomas? ¿Qué todas las proposiciones que se llaman per se notae¹³⁷? No son más que expresiones en que se afirma un predicado que pertenece a la esencia del sujeto o está contenido en su idea. El solo concepto del sujeto incluye ya el predicado; el término que significa al primero significa también al segundo: sin embargo, el entendimiento con una misteriosa fuerza de descomposición, distingue entre cosas idénticas, y luego las compara para volverlas a identificar. Quien dice triángulo dice figura compuesta de tres lados y tres ángulos; pero el entendimiento puede tomar esta idea y considerar en ella la idea del número tres, la del lado, la del ángulo, y compararlas con el concepto primitivo. En esta distinción no hay engaño; hay sólo el ejercicio de la facultad que mira la cosa bajo aspectos diferentes, para venir a parar a la intuición y afirmación de la identidad de las mismas cosas que antes había distinguido."⁽¹³⁸⁾

Pero todo esto no es más que un análisis del concepto del sujeto. Es decir, estos juicios constituyen aquella clase de juicios que se llaman *analíticos*, en los que sus caracteres de universalidad y necesidad de la evidencia derivan precisamente del análisis que se hace del sujeto. En consecuencia, ese *carácter constitutivo*, esa relación analítica entre sujeto y predicado a que aludimos, es el verdadero núcleo de los juicios evidentes:

"De esto [de que la idea del predicado está contenida en la idea del sujeto] *dimanan la necesidad y la universalidad; pues que, en verificándose la condición de estar contenida la idea del predicado en la del sujeto, ya es imposible que el predicado no convenga necesariamente a todos los sujetos.*"⁽¹³⁹⁾

(¹³⁷) En St. Tomás las proposiciones per se notae son aquellas en que el predicado está incluido en la razón del sujeto (Cfr. TOMAS DE AQUINO: "Suma Teológica", Parte I, cuest.2, art.1,2. Introd. general de Santiago Ramírez. Edit. Católica (B.A.C.) Madrid, 1964; vol. I, pag.315 (n.a.)

(¹³⁸) F.F.: L.I, cap. XXIV, §242.

(¹³⁹) F.F.: L.I, cap. XXIV, §243.

Claramente este carácter constitutivo conviene al de la evidencia inmediata, por ejemplo los axiomas, pero Balmes va a defender además que esta conveniencia del predicado al sujeto también lo es de la evidencia mediata, es decir, de las verdades demostrativas. (Con lo cual está apuntando claramente a la crítica destructiva de uno de los pilares de la *Crítica de la Razón Pura* -los otros serán la noción de categoría y la concepción del Espacio a priori, que Balmes también ataca-: en este caso está apuntando a los juicios sintéticos a priori, que, como hemos reiterado y veremos en la sección correspondiente, Balmes considerará como analíticos por su misma naturaleza, pues, si desde el punto de vista que nos ocupa, se demuestra que todo predicado, que como tal lo será de un sujeto, está contenido en éste, se derrumba de inmediato la distinción kantiana de los juicios sintéticos como aquellos que añaden *nuevas notas no contenidas* en el concepto del sujeto.

Por último, digamos que si Balmes redujo el principio kantiano de Contradicción a la versión negativa del Principio de Evidencia, ahora también tratará a su vez de formular éste en términos más sencillos, tales como *lo evidente es verdadero*. Veamos como procede Balmes en esta derivación:

Según él, "*decir que una cosa está comprendida en la idea clara y distinta de otra, es lo mismo que decir que hay evidencia de que un predicado conviene a un sujeto*"⁽¹⁴⁰⁾. O sea, es lo mismo decir que una cosa está comprendida en la idea clara y distinta de otra, que decir que es evidente. Por tanto, la fórmula cartesiana puede quedar expresada más brevemente como "lo que es evidente de una cosa se puede afirmar de ella con toda certeza".

⁽¹⁴⁰⁾ F.F.: L.I, cap.XXII, §217.

Ahora bien, lo que se puede afirmar de una cosa con toda certeza es lo verdadero (de esa cosa). Por tanto, la expresión completa podría quedar formulada brevemente: "lo que es evidente (de una cosa) es verdadero; o, más escuetamente: lo evidente es verdadero.

Pero he aquí que en la expresión "Lo evidente es verdadero", fruto de la reducción hecha del Principio de la Evidencia, en la idea del sujeto (evidente) no se presenta el predicado (verdadero). De manera que, según Balmes, paradójicamente, el Principio de la Evidencia no es evidente.

Esto le sirve como argumentación para mostrar un carácter muy original de la Evidencia, ya que *"no es un axioma, porque el predicado no está contenido en la idea de sujeto"*⁽¹⁴¹⁾. Pero he aquí que:

1°. Como los axiomas, no es tampoco una proposición demostrable, porque como tal habría necesitado un principio evidente del que partir, lo que supone precisamente una petición de principio. Esto avala su independencia y su carácter inicial fundante. Por otra parte,

2°. Si no se supone este Principio, no hay posibilidad de conocimiento alguno:

"La verdad de las leyes lógicas a que debe conformarse todo raciocinio es conocida sólo por evidencia; luego, si no se supone que lo evidente es verdadero, no se puede ni raciocinar siquiera."⁽¹⁴²⁾

⁽¹⁴¹⁾ F.F.:L.I, cap.XXII, §222.

⁽¹⁴²⁾ Ibid.

Item más: todos los otros principios caen porque todos se apoyan en la evidencia: *"Cayendo él, caen también todos los demás, incluso el de contradicción, que, como todos, no es conocido sino por evidencia"*(¹⁴³).

(¹⁴³) F.F.: L.I, cap. XXII, §223. No hay duda de que en esta afirmación se halla una incongruencia (si no contradicción) en el análisis balmesiano: En primer lugar, respecto de los Principios de Conciencia y de Contradicción, éstos han sido considerados no fundados en cualquier otro de forma individual, mientras que ahora quedarían subordinados al de Evidencia. Por otra parte, ha presentado como evidente la necesidad que existe entre ideas (lo que él llama también "verdad ideal"), por tanto, difícilmente podría predicarse de los hechos de conciencia, cuya certeza es la simple presencia en el umbral de la conciencia, no esa relación ideal que caracteriza la evidencia, a no ser que nos refiriéramos a la expresión del yo en la proposición "pienso, luego existo". Por lo demás, el mismo Balmes aclarará, en un comentario a unas palabras de Descartes, esta diferencia; lo que ahonda más la contradicción de esta subordinación de todos los principios al de Evidencia:

"Por un pasaje de Descartes de la cuarta parte de su 'Discurso sobre el método' [...] se echa de ver que, a más del principio: yo pienso, luego soy, admitía el de la legitimidad de la evidencia; pues al buscar lo que se necesita para que una proposición sea verdadera y cierta, dice que, habiendo notado que si estaba seguro de la verdad de esta proposición: yo pienso, luego soy, era tan sólo porque lo veía claramente así, creyó que podía tomar por "regla general" que "las cosas conocidas con claridad y distinción son todas verdaderas". Por donde se echa de ver que en el sistema de Descartes entran dos principios ligados entre sí, pero muy diferentes: 1^o, el hecho de conciencia del pensamiento; 2^o, la regla general de la legitimidad del criterio de la evidencia".(F.F.: L.I, cap.XXII, nota)*. Continúa diciendo Balmes: " [...] la evidencia se refiere a la consecuencia, pero en cuanto al acto de pensar no hay evidencia propiamente dicha, sino conciencia. La evidencia es un criterio, mas no el único"(F.F.: L.I., cap.XXII, Nota.). Todo esto sin hacer mención a otros textos de la F.E. en los que llega a especificar todo lo contrario a la cita que motiva esta nota: que la Evidencia es una aplicación del Principio de Contradicción (Cfr. F.E.: "Ideología Pura", cap.XIII, §158). En definitiva, esta es una muestra del pensamiento vacilante e incluso confuso con que Balmes plantea algunos temas, y en concreto éste.

* Balmes se refiere a DESCARTES: "Discurso del Método". Cuarta parte. Las referencias a que alude Balmes pueden

Esto nos plantea, paradójicamente, la cuestión de la confianza en el Principio de la Evidencia: ¿por qué lo evidente ha de ser criterio de verdad? Es decir, ¿por qué lo evidente es verdadero? ¿En qué se funda esta proposición? Balmes viene a contestar que la verdad de la evidencia no se funda "ordinariamente en nada: [el hombre] se conforma a la misma sin haber pensado nunca en ella; pero si se empeña en reflexionar, encuentra tres motivos para asentir a la misma. Primero: un irresistible instinto de la naturaleza. Segundo: el ver que, no admitiendo la legitimidad del criterio de la evidencia, se hunden todos sus conocimientos y le es imposible pensar. Tercero: el notar que, admitiendo este criterio, todo se pone en orden en la inteligencia, que, en vez de un caos, halla un universo ideal con trabazón admirable, y se siente con los medios necesarios para raciocinar y construir un edificio científico con respecto al universo real del que tiene conocimiento por la experiencia."¹⁴⁴)

3°. Respecto de si con este principio se puede reducir argumentativamente a quien negara los demás, Balmes estima que habría que considerar un hombre aparte a quien, admitiendo el Principio de la Evidencia, no admitiera otros principios evidentes. Si admitiera que otro principio es evidente, habría de admitir, por definición, que el de la Evidencia es verdadero.

Pero he aquí que el Principio de Evidencia, en cuanto se limita a las verdades ideales y su orden, va a necesitar de un criterio complementario de verdad que se refiera a las verdades no estrictamente deducibles o encadenadas en proposiciones ideales:

encontrarse en traducción española de Rovira de Armengol en la Pag. 67 de la edición de Losada. Buenos Aires, 1966.

¹⁴⁴) F.F.: L.I, cap. XXII, §221.

tal es el *Criterio del Sentido Común*. Esta es una diferencia notable con Descartes, para quien la evidencia se aplicaría indiscriminadamente a todo contenido del conocimiento:

"Prescindiendo del hecho casi estrictamente material de que Descartes no la incluye en el rango de los principios, la evidencia presenta en ambos autores un aspecto altamente significativo: la subjetividad. [...] Balmes restringe el valor de lo evidente a las proposiciones y juicios del orden ideal, considerados objetivos sólo en cuanto tienen validez intersubjetiva. Ahora bien, la subjetividad, aunque sea múltiple y compartida y mientras no se demuestre lo contrario, no pasa de ser subjetividad; con las máximas posibilidades de alcanzar validez real, cierto; pero afinada siempre en uno o múltiples sujetos distributivamente considerados. Descartes no debió de considerar esta faceta, porque propuso la evidencia como criterio único y válido en todos los casos tanto del orden real como ideal. Desde esta perspectiva, y prescindiendo del grado de mediatez o inmediatez, tanto puede afirmarse la evidencia del cogito como de la existencia de Dios o del principio de contradicción. Esta diferente aplicación e interpretación de la evidencia obliga a nuestro filósofo [Balmes] a abandonar definitivamente el modo de proceder cartesiano para asentarse confiadamente en la base del sentido común, elevado por él a la categoría de instinto intelectual."⁽¹⁴⁵⁾.

Esto ha de tener como complemento, obviamente, la afirmación taxativa de la realidad extramental y de un conocimiento emanado de la misma, como procurará demostrar Balmes.

"Balmes, a su modo y dentro de ciertos límites, es deudor de la filosofía cartesiana y se plantea la solución a la problemática del conocimiento dentro de unos postulados derivados en gran parte del cartesianismo. Pero gana terreno el Racionalismo sin tener que ceder a las exigencias del idealismo kantiano, y, en ese sentido, ha hecho progresar los conocimientos epistemológicos. Al restringir la consideración gnoseológica del sujeto a la actividad de

⁽¹⁴⁵⁾ ROCA BLANCO, Dionisio: "Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos". Espíriu, XXXIX. Barcelona, 1990; p. 145.

la conciencia, facilita la búsqueda de otros puntos de apoyo para salir de la subjetividad. Con la reinterpretación de la evidencia se ve impulsado a buscar el apoyo del instinto intelectual, que le permite salvar la objetividad sin verse precisado a introducir la Teodicea en el terreno de los postulados epistemológicos."⁽¹⁴⁶⁾

1.1.3.1. EL CRITERIO DEL SENTIDO COMUN COMO EXTENSION DEL PRINCIPIO DE EVIDENCIA.

También la Evidencia es para Balmes otro criterio que legitima la verdad:

"[...]lo que es evidente es verdadero; y si se quiere expresar no como principio, sino como regla aplicable, se puede convertir en esta otra: 'la evidencia es seguro criterio de verdad' "⁽¹⁴⁷⁾

Específicamente se puede decir que el Criterio de Evidencia es, pues, aquél que nos atestigua certeza en virtud de la necesidad y universalidad de las verdades que se proponen. Por lo mismo, y a pesar de la confusa reflexión con que desarrolla esta cuestión, se puede admitir que lo contingente (un hecho real o de conciencia) será evidente, desde este punto de vista balmesiano, cuando, estructurado en la relación lógica entre ideas, tal estructuración tenga los caracteres señalados de universalidad y necesidad. En otro caso existiría el criterio de conciencia:

"La evidencia anda siempre acompañada de la necesidad, y, por consiguiente, de la universalidad de

⁽¹⁴⁶⁾ ROCA BLANCO, Dionisio: op. cit.; p.145-146.

⁽¹⁴⁷⁾ F.F.: L.I, cap.XXII, §219.

las verdades que atestigua. No la hay cuando no existen las dos condiciones señaladas. De lo contingente no hay evidencia, sino en cuanto está sometido a un principio de necesidad. [...] Que hay en mi un ser que piensa, esto no lo sé por evidencia, sino por conciencia. Que lo que piensa existe, esto no lo sé por conciencia, sino por evidencia. En ambos casos hay certeza absoluta, irresistible; pero en el primero versa sobre un hecho particular, contingente; en el segundo, sobre una verdad universal y necesaria."⁽¹⁴⁸⁾

Pero he aquí que, según Balmes, el campo del conocimiento sería muy pobre y limitado con sólo las verdades de evidencia y de conciencia -es decir, verdades bajo sólo los criterios de la conciencia y de la evidencia-, pues en la vida real el hombre se desenvuelve en un cúmulo de verdades cuya mayor parte no es precisamente de evidencia mediata o inmediata, sino verdades que es "razonable" aceptar, y se aceptan por un *instinto intelectual*⁽¹⁴⁹⁾ o *sentido común*, que, según Balmes, ha de ser considerado un criterio de verdad: Si, como nuestro filósofo dice, se le vendan los ojos a alguien y, después de hacerle girar sobre sí varias veces, se le pone un arco en las manos y se le pide que dispare contra una diana, es de sentido común la verdad -es decir, es un criterio de verdad la certeza proporcionada por el sentido común- de que no acertará...; dígase lo mismo de casos tales como la verdad de la existencia del mundo exterior al mental, que en principio (ya veremos la demostración que hace al respecto) es de sentido común aceptar; o bien la verdad de la existencia de Constantinopla para quien no la haya visto, que se basa en la autoridad de otras personas; etc. En el hombre opera, pues, según Balmes, "*una natural inclinación al asenso en los casos que están*

⁽¹⁴⁸⁾ F.F.: L.I, cap. XV, §153.

⁽¹⁴⁹⁾ Obviamente, la palabra "instinto" está tomada aquí por analogía con su acepción habitual.

fuera del dominio de la conciencia y de la evidencia"¹⁵⁰), que, como hemos dicho, es la llamada por él *Instinto Intelectual* o *Sentido Común*.

(No hay duda, en este caso, de la influencia en Balmes de la Escuela Escocesa del Sentido Común, personificada, entre otros, en Reid, Oswald y Beattie -pero también por el francés Buffier¹⁵¹)-, hasta el punto que Unamuno, en su proverbial desprecio de filosofías poco "idealistas" (en el sentido unamuniano que a la palabra habría que darle aquí, y que sería mejor decir poco "pasionalistas"), llamaba a Balmes en ocasiones "*esta especie de escocés-catalán*"¹⁵²).

De lo anterior se deduce la enorme importancia que el Instinto Intelectual cobra en la filosofía de Balmes, porque incluso viene a resolver, según muchos balmesianos, el problema suscitado por la distinción entre verdades ideales y reales, tendiendo el "puente" entre el conocimiento como conjunto de contenidos subjetivos y la realidad, es decir, el paso del sujeto

¹⁵⁰) F.F.: L.I, cap.XXXIV, §337.

¹⁵¹) Un estudio sobre las relaciones de Balmes con la filosofía del Sentido Común, al tiempo que una completa bibliografía sobre esta corriente, se puede hallar en ANGLES I CERVELLO, Misericordia: "Els criteris de veritat en Jaume Balmes". Editorial Balmes. Barcelona, 1992; 332 pags. Esta autora evidencia, más bien, una influencia indirecta de Buffier a través de sus seguidores. Por otra parte, como trabajo específico sobre el Instinto Intelectual-Sentido Común, puede consultarse la obra de MORENO MAGRO, Pedro: "El Instinto Intelectual en la Filosofía de Jaime Balmes". Editorial de la Universidad Complutense. Madrid, 1985, 385 pags.

¹⁵²) UNAMUNO, Miguel de: "Un filósofo del Sentido Común". En Contra Esto y Aquello. Ed. Renacimiento, 2a. edi. Madrid, 1928; pag.96. Sobre toda esta cuestión de la crítica unamuniana a Balmes puede consultarse la obra de

-UTURRIOZ, J: "Balmes y Unamuno. Sentido común y paradoja". Pensamiento, 3 (pp.295-314). Madrid, 1947.

al objeto:

"He aquí el puente entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo fenoménico y lo real, entre la conciencia y la verdad. He aquí, finalmente, el puente que une las dos distantes riberas, que salva el abismo inmenso, el vínculo unitario de la multiplicidad metafísica de esa compleja realidad que es nuestro conocimiento. Aunque no podamos aceptar sin reserva y sin más precisas determinaciones el concepto de 'instinto intelectual' "[...]."⁽¹⁵³⁾

Más adelante trataremos de mostrar que este "puente" está mejor fundamentado o al menos fundado de una manera más objetiva, según nuestro criterio, en la categoría de la Extensión, que ofrece una sustentación objetiva y "constatable", y no meramente "intencional" y psicológica en cierto modo, como es el caso del Instinto Intelectual.

Estudiando sistemáticamente este criterio, Balmes se plantea:

- a) Su Campo de aplicación.
- b) Su Fundamento.
- c) Características y condiciones que determinan el Sentido Común como criterio de verdad.

Veamos:

a) Campo de Aplicación. El asenso que supone el Sentido Común se aplica a todas las facetas del conocimiento. Hasta el punto de que también podría llamarse Sentido Común al consentimiento que se da a las verdades de evidencia mediata o inmediata⁽¹⁵⁴⁾. Estas ocasionales extensiones del Sentido Común o Instinto Intelectual a todos los ámbitos del conocimiento explican

⁽¹⁵³⁾ BOGLIOLO, Luis: "El platonismo cristiano de Jaime Balmes". Actas del Congreso Internacional de Filosofía, II. Instituto Luis Vives de Filosofía. Madrid, 1948; p.667.

⁽¹⁵⁴⁾ F.F.: L.I, cap. XXXIV, §337).

que algunos críticos de Balmes hayan considerado este instinto intelectual como el criterio supremo de verdad, y su filosofía caracterizada como "Instintivismo Intelectual"⁽¹⁵⁵⁾:

"El instinto intelectual nos obliga a dar a las ideas un valor objetivo; en este caso se mezcla con las verdades de evidencia, y en lenguaje ordinario se confunde con ella"⁽¹⁵⁶⁾.

Sea como fuere, en lo que respecta al campo de aplicación, según Balmes, la mayor parte de las acciones de nuestra vida no se rigen por medio de la evidencia lógica absoluta, según hemos reiterado, sino por cierto instintivismo intelectual:

"[...] el entendimiento humano es limitado, y a veces no puede procurarse por medios propios el asenso para determinadas acciones y decisiones en el quehacer diario existencial, y, sobre todo, no puede justificar críticamente la objetividad de las ideas sin la cual la vida racional sería un absurdo. Entonces, la naturaleza provee y, por medio del instinto intelectual o sentido común, pone en el entendimiento el asenso necesario e invencible.

Así es que la primera nota o cualidad de la naturaleza intrínseca y metafísica del instinto intelectual es ser instrumento práctico para resolver racionalmente las necesidades del hombre en su vida fisiológica, sensitiva, intelectual y moral"⁽¹⁵⁷⁾.

Sin embargo, puede señalarse que en algunos pasajes Balmes se inclina a resevar la expresión "Instinto Intelectual" para el

⁽¹⁵⁵⁾ Por ejemplo, FLORI, Miguel: "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana". Pensamiento (pp. 39-72). Madrid, 1947.

⁽¹⁵⁶⁾ F.F.: L.I, cap.XXXIV, §337.

⁽¹⁵⁷⁾ LOPEZ ABELLAN, T: "La modernidad de la filosofía de Balmes. Sentido Común y praxis". Anuario Filosófico, vol. 19, n^o 2. Pamplona, 1986 pag.178.

asenso a verdades ideal-deductivas, mientras que "Sentido Común" parece considerarlo más adecuado en el asenso a situaciones problemáticas de orden práctico -así, las ejemplificadas al comienzo de este epígrafe-. Otras veces opina que habría que emplear cualquiera de las dos expresiones para referirse en propiedad a aquellas verdades derivadas de la correspondencia de la sensibilidad con la realidad a que responden, e incluso para las que aluden al asenso en el testimonio de la Humanidad¹⁵⁸). Etc.

b) Fundamento del Sentido Común. ¿En qué se podría fundar este criterio que opera en la especie humana? Balmes encuentra que éste no es más que una aplicación analógica e intuitiva de las leyes de probabilidad, en cuanto referidas al curso natural (orden y relación causa-efecto) de los acontecimientos: Así, por ejemplo, si se dejan caer al azar unos caracteres de imprenta, es de sentido común pensar que no se agruparán formando una página de Virgilio.

En Newman se encuentra una parecida justificación de los conocimientos sobre la realidad concreta, en cuanto traspasan la evidencia propia de las ideas formales¹⁵⁹). No obstante, subsiste la duda sobre cómo se puede asentir a la pura probabilidad que no es, estrictamente hablando, certeza. Es decir, "*¿cómo tales convicciones llegan a ser 'certidumbres', dado que la certeza, al decir de los lógicos, difiere esencialmente de la de la*

¹⁵⁸) Respecto de esto último, Balmes combate muy acerbamente las exageraciones de Lamennais en su "Ensayo sobre la indiferencia en materia de Religión", quien proponía la autoridad universal de la Humanidad como el único criterio de verdad (Cfr. F.F.: L.I, cap. XXXIII, y passim).

¹⁵⁹) Cfr. ZARAGÜETA, Juan: "Balmes y Newman desde el punto de vista de su criteriología". Revista de Filosofía, 27. Madrid, 1948; véase sobre todo pp. 800ss.

probabilidad, por elevada que esta sea?"⁽¹⁶⁰⁾).

Por ello es corriente entre los tratadistas de Balmes la justificación de que tal fundamento está en la naturaleza misma de la facultad de conocer y el finalismo a que apunta:

"Por tanto, no todo es demostrable en cuanto a todo, sino apelando a una primera evidencia en la que no pueda dar más demostración que comprobar que se autojustifica a mi nivel humano como hecho racional: es decir, apelando a un finalismo propio de la facultad humana que no está en la fuente constitutiva de la inteligibilidad, sino derivada, participada. Este dinamismo, finalismo o instinto intelectual dista infinitamente de la filosofía escocesa del sentido común... Y entonces, sólo entonces, dando por supuesto lo dicho anteriormente, Balmes llamará 'sentido común' a lo que es meramente un caso particular, es decir, la aplicación de este dinamismo o finalismo intelectual a las cosas de orden práctico, cuando aprehendemos su verdad sin haber recurrido previamente a una elaboración filosófica."⁽¹⁶¹⁾

Terminemos diciendo que en la discusión de este problema Balmes parece alinearse en algún momento con ciertas tesis de Hume acerca del conocimiento sólo probable de los acontecimientos:

"¿Cómo sabemos que continuarán rigiendo [las leyes de la Naturaleza]? Claro es que al fin hemos de parar a la analogía: [el sol] saldrá mañana porque ha salido hoy, y salió ayer, y no ha faltado nunca. ¿Cómo sabemos que la primavera traerá consigo las flores, y el otoño los frutos? Porque así sucedió en los años anteriores. Las razones que se pueden alegar, fundando el argumento de analogía en la constancia de las leyes de la naturaleza y en la relación de ciertas causas físicas

⁽¹⁶⁰⁾ LOPEZ ABELLAN, Teresa: "La Teoría del Conocimiento de Jaime Balmes" (Tesis Doctoral). Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universidad de Murcia, 1987; p.128.

⁽¹⁶¹⁾ ROIG GIRONELLA, Juan: "La filosofía del Sentido Común desde Reid y Hamilton. En torno a Balmes y Llorens Barba". Espiritu, XIX. Barcelona, 1970; p.74.

con determinados efectos, no las conoce el común de los hombres, pero necesita el asenso y le tiene."(¹⁶²)

Sin embargo, aunque coincida en ciertos aspectos con ese carácter probable de las leyes de la naturaleza, Balmes salvará el escepticismo humeano, como se sugiere en los párrafos finales de la cita anterior, por ese instinto intelectual que plantea precisamente lo absurdo que, por sentido común, serían otras respuestas. No hay duda de que la "solución" de Balmes a la crítica del filósofo inglés, desde este punto de vista, es sólo una respuesta bienintencionada, pues desde la metafísica rigurosa nada puede discutirse al Hume, y el planteamiento que hizo Kant en defensa de este filósofo frente a la escuela escocesa del sentido común, a cuya filosofía califica como expresión de los "*juicios de la muchedumbre*", es buena cuenta de ello(¹⁶³).

Por ello nos parece más sólida la respuesta alternativa que, desde nuestro punto de vista, poco a poco irá apareciendo en Balmes en relación con la necesidad: ésta la hará radicar en la misma estructura de los juicios, en la analiticidad de todo juicio verdadero, que versará sobre los objetos y hechos de un orden, aunque éste no sea necesario como quiere Hume. De todos modos, esta es una cuestión que se irá desarrollando a lo largo de todo este escrito.

c) Características que determinan el Sentido Común como criterio de verdad. Condiciones:

Dada la variabilidad de campos a que se aplica el Sentido Común, Balmes se ve en la obligación de precisar las características estrictas bajo las cuales se constituye como un

(¹⁶²) F.F.: L.I, cap.XXXII, §322-323.

(¹⁶³) Véase KANT: "Prolegómenos a toda metafísica futura". Laia. Barcelona; pp. 63-65.

operador de verdad:

"CONDICION 1.^a

La inclinación al asenso es [debe ser] de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexión, puede resistirle ni despojarse de ella.

CONDICION 2.^a

De la primera dimana la otra, a saber: toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

CONDICION 3.^a

Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón.

CONDICION 4.^a

Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral.

Cuando estos caracteres se reúnen, el criterio de sentido común es absolutamente infalible, y se puede desafiar a los escépticos a que señalen un ejemplo en que haya fallado."¹⁶⁴)

Naturalmente, la intensidad con que estas condiciones se presentan en cada caso determinarán la certeza de lo que del mismo se juzgue.

NOTA BENE: Consideraciones generales sobre los Criterios

Los criterios de verdad han de entenderse inicialmente aplicados o fundados en los datos de la conciencia, en cuanto que son el testimonio con que actúa el conocimiento. Por ello dijimos que el criterio de Conciencia es "primus inter pares" respecto de

¹⁶⁴) F.F.: L.I, cap.XXXII, §327.

los demás:

"Formado como está [el testimonio de la conciencia] por una serie de hechos íntimamente presentes a nuestro espíritu, sin que sea dable ni aun concebir sin ellos el pensamiento individual, claro es que ha de preexistir a la aplicación de todo criterio, pues que el criterio es imposible para quien no piense."⁽¹⁶⁵⁾

Esta aglutinación de los criterios en torno al de la Conciencia hay que entenderla, no obstante, como una verdadera solidaridad entre los mismos y casi una unidad:

"No hay, pues, en el hombre criterios de verdad enteramente aislados. Todos están en relación; se afirman y completan recíprocamente; siendo de notar que las verdades de que están ciertos todos los hombres están apoyadas de algún modo por todos los criterios."⁽¹⁶⁶⁾

Sólo desde esta solidaridad puede entenderse que el autor parezca unir la conciencia con el instinto intelectual frente a otros criterios (y a todos entre sí):

"De la combinación de la conciencia con el instinto intelectual nacen todos los demás criterios."⁽¹⁶⁷⁾

"La conciencia y el instinto intelectual forman los demás criterios"⁽¹⁶⁸⁾

¹⁶⁵) F.F.: L.I, cap. XXXIII, §330.

¹⁶⁶) F.F.: L.I, cap. XXXIV, §338.

¹⁶⁷) F.F.: L.I, cap. XXIII, §238.

¹⁶⁸) F.F.: L.I, cap. XXXIV, §337.

Pero, contradictoriamente, a veces la conciencia se considera integrada en otro criterio:

"El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la apariencia de las ideas, esto pertenece a la conciencia; el valor objetivo, existente o posible, esto pertenece al instinto intelectual."⁽¹⁶⁹⁾

Y no sólo esto, sino que por esas típicas oscilaciones que de pronto aparecen en nuestro autor, en ocasiones tiende a considerar la autoridad humana o el testimonio de los sentido como criterios independientes de los citados, cuando en páginas anteriores los ha considerado claramente como formas integradas del Sentido Común. Etc.

Quizás para explicarnos adecuadamente todo esto habría que volver a esa propuesta que encabeza este epígrafe de considerar a todos los criterios como formando una unidad, porque -y es una idea balmesiana que veremos- la mente humana no puede concebirse tanto como un conjunto de compartimientos, facultades o como se les quiera llamar, cuanto como una unidad. Pero si se aceptara tal división en facultades, éstas *"están en relación íntima y recíproca; influyen de continuo las unas sobre las otras. Aislarlas es mutilarlas y a veces extinguirlas. Esta consideración es importante, porque indica el vicio radical de toda filosofía exclusiva."*⁽¹⁷⁰⁾

Orden y complementariedad que en último término es reflejo

⁽¹⁶⁹⁾ *Ibid.*

⁽¹⁷⁰⁾ F.F.: L.I, cap.XXXIV, §338.

de la armonía en que se debe encontrar todo el orbe universal:

"La verdad completa, como el bien perfecto, no existen sin la armonía: ésta es una ley necesaria, y a ella está sujeto el hombre. Como nosotros no vemos intuitivamente la verdad infinita en que todas las verdades son una, en que todos los bienes son uno, y como estamos en relación con un mundo de seres finitos y, por consecuencia, múltiples, hemos menester diferentes potencias que nos pongan en contacto, por decirlo así, con esa variedad de verdades y bondades finitas; pero como éstas a su vez nacen de un mismo principio y se dirigen a un mismo fin, están sometidas a la armonía, que es la unidad de la multiplicidad."⁽¹⁷¹⁾

- CONSIDERACIONES FINALES SOBRE LOS PRINCIPIOS.

Acabemos esta exposición de los Principios del Conocimiento señalando que de todo lo anterior se deduce que éstos son autónomos, en el sentido de que no derivan de otros. Pero se puede decir que forman una unidad que en sí misma es el fundamento del conocimiento, y en este sentido son solidarios, en cuanto que, arruinado uno de ellos, se arruinan los demás y aquél es arruinado por todos:

"Cada cual en su clase, y a su manera, los tres [principios] nos son necesarios: ninguno de ellos es del todo independiente; la ruina de uno, sea el que fuere, trastorna nuestra inteligencia"⁽¹⁷²⁾

Destaquemos además que a partir de este enfoque balmesiano se suele postular la "Teoría de las Tres Verdades" en Epistemología,

⁽¹⁷¹⁾ Ibid..

⁽¹⁷²⁾ F.F.: L.I, cap.XXXIV, §337.

bien que con variantes respecto de lo que es la doctrina del filósofo catalán. Así, la teoría llama verdades a lo que Balmes trata como principios, y en lo que se refiere al principio de Evidencia, suele ser sustituido por lo que en realidad es el criterio del Sentido Común¹⁷³). Obviamente a esto contribuye sin duda la confusión creada con frecuencia por Balmes en el análisis de estos temas. Confusión de la que hemos dado cuenta someramente, pero que aquí conviene reiterar para el caso del Sentido Común como principio en lugar de criterio: Aunque Balmes desarrolle extensamente la Evidencia como principio fundante del conocer y el Sentido Común como un criterio derivado, es frecuente encontrar en los textos de Balmes -y miméticamente en muchos tratados sobre su filosofía- el Sentido Común considerado como uno de los principios. Baste un ejemplo:

"Mucho se ha disputado sobre si era este o aquel principio el merecedor de la preferencia; yo creo que hay aquí cierta confusión de ideas, nacida, en buena parte, de no deslindar suficientemente testimonios tan distintos como son el de la conciencia, el de la evidencia y el del sentido común" (174).

Claro es que en contra de todas estas incongruencias están lo sustantivo de sus argumentos y textos y una indudable coherencia de fondo de su propio análisis, que es la que hemos intentado ordenar sistemáticamente aquí, aparte, claro está, de tantos pasajes explícitos de Balmes, algunos de los cuales se han exhibido a lo largo de las páginas anteriores.

Advirtamos por último que, aunque los principios de Evidencia

¹⁷³) Para un panorama esquemático de esta Teoría de las Tres Verdades, puede consultarse la obra de ALEJANDRO, José M.: "Crítica". Ed. Sal Terrae. Santander, 1953; pags. 60ss.

¹⁷⁴) F.F.: L:I, cap.XVI, §161.

y Contradicción sean leyes a priori del pensar, no tienen, sin embargo, su razón de ser en el sujeto mismo al modo kantiano, sino que, más bien, esa fundamentación se halla en la misma estructura de las proposiciones y los conceptos, pero que en ocasiones Balmes traslada hacia una realidad trascendente, de un modo parecido a como Descartes fundaba en Dios hasta la misma verdad matemática; sin tal última fundamentación no hay verdades necesarias:

"La objetividad de nuestras ideas, la percepción de relaciones necesarias en un orden posible, revelan una comunicación de nuestra inteligencia con un ser [Dios] en que se funda toda posibilidad [...]"⁽¹⁷⁵⁾.

Esta fundamentación en Dios, cuando Balmes hace referencia a ella, tiene un sentido quizás más agustiniano aún que en Descartes:

"¿Qué son las verdades necesarias? Son las relaciones de los seres, tales como están representadas en el ser que contiene la plenitud del ser. Ninguna razón individual finita es entonces necesaria para estas verdades; la razón de ellas se halla en un ser infinito"⁽¹⁷⁶⁾

La comunicación que el hombre establece con estas relaciones necesarias es una verdadera participación que Dios concede al hombre:

"Al crear [Dios] las razones individuales les ha dado una intuición de esas relaciones"⁽¹⁷⁷⁾

⁽¹⁷⁵⁾ F.F.: L.IV, cap.XXVI, § 170-171.

⁽¹⁷⁶⁾ F.F.: L.IV, cap.XXVII, § 172.

⁽¹⁷⁷⁾ Ibid.

Y por ello puede explicarse la coincidencia del género humano en la necesidad de la verdad, a pesar de la particularidad de las experiencias y las singularidades propias de la razón de cada cual¹⁷⁸).

No obstante, insistimos en la fundamentación en la estructura de la propia verdad que se da en forma de proposiciones, como la fundamentación (no ocasional, como puede ser la anterior) que ha tratado de ir elaborando a lo largo del grueso de su filosofía.

1.2. ORIGEN DE LOS CONOCIMIENTOS

Para Balmes, las bases del conocimiento no sólo han de concebirse como Principios sobre los que ha de apoyarse, sino que también considera como fundamento el/los orígenes de que pueda derivar. Vamos a ver que, de la misma manera que los Principios son plurales, las fuentes de los conocimientos son también plurales. Empieza, no obstante, preguntándose por la posibilidad de un *origen único* de los mismos, bien en el orden universal, bien en el orden humano.

1.2.1. EN EL ORDEN UNIVERSAL

Balmes se plantea en un primer momento si ese origen del/de los conocimientos puede ser único. Según él, la Filosofía siempre ha reconocido la existencia de una única Realidad Universal de la cual han derivado todas las otras realidades particulares. Cuando esta realidad no ha sido identificada con Dios, ha sido sustituida por otra, que no deja de ser universal (es el caso del Panteísmo, etc). Por esto, como Realidad Universal podría considerarse el origen de todo tipo de conocimientos, en cuanto que todos derivarían y versarían sobre ella.

¹⁷⁸) Cfr., por ejemplo, L. IV, cap. XXVIII, §172.

Consiguientemente, esta Realidad Universal, por lo mismo, podría ser considerada una Verdad Universal, en el sentido de que sería una verdad realizada, origen de las realidades y sus verdades particulares⁽¹⁷⁹⁾, de la que derivarían y sobre la que descansarían. Una verdad de la que nacieran todas las demás⁽¹⁸⁰⁾,

Pues bien, ¿puede, según Balmes, alcanzarse un primer origen único de las verdades o verdad unitaria a la que por otra parte parece impelir la propia dinámica de la inteligencia -por ejemplo, la interconexión de las ciencias, que parece que fueran dirigiéndose hacia esa unidad-, así como la estructura de la propia realidad -la escala de los seres; etc-? Dicho de otro modo, ¿puede alcanzarse una ciencia que responda a tal Unidad Universal, y que Balmes llamará *Ciencia Trascendental*, "la ciencia única que las encierra todas?"⁽¹⁸¹⁾. (Llamamos la atención en que esta pregunta es independiente del hecho de que simplemente se "detecte" la existencia o no de esta unidad, como sería el caso de que se demostrase la existencia de Dios o la unidad de toda la realidad -panteísmo, etc-. La pregunta es puramente epistemológica-metodológica y se refiere a la posibilidad de alcanzar el conocimiento de tal unidad).

Pues bien, desde esta vertiente epistemológica Balmes no está dispuesto a admitir que tal Verdad Universal o Unitaria sea abarcable en este mundo. Aunque, según los indicios apuntados y por el ejercicio intelectual generalizador, capaz de "percibir lo

⁽¹⁷⁹⁾ Cfr. F.F.: L.I, cap.IV, §40.

⁽¹⁸⁰⁾ F.F.: L.I, cap.IV, §38.

⁽¹⁸¹⁾ F.F.: L.I, cap.IV, §50.

común en lo vario, el reducir lo múltiple a la unidad"¹⁸²), sea posible tener una cierta imagen de ella, es claro para nuestro autor que esta unidad de la ciencia o de las verdades, esta Ciencia Trascendental o Ciencia Unica o Verdad Unica no ha sido aún conseguida por el hombre y, según el filósofo, no será posible nunca en su plenitud.

Por esto cabe concluir que, aunque la existencia de una Realidad y Verdad Universal pudiera ser postulada-demostrada, no se puede considerar de hecho origen de las certezas y conocimientos humanos, por cuanto se trataría de una verdad situada y referida al límite de la realidad total y, por tanto, en el límite de la realidad finita individual y del limitado conocimiento individual. Pero precisamente porque está al final del conocimiento del individuo, no puede ser considerada, como hemos dicho, el origen de las verdades, sino más bien la verdad a la que hay que tender.

Por todo esto, el filósofo español retrotrae su búsqueda a la posibilidad de que el origen radique en el orden humano mismo.

1.2.2. EN EL ORDEN HUMANO

1.2.2.1. SI DIMANA DE LAS VERDADES REALES

Para Balmes, las verdades concretas son de dos tipos: reales e ideales. Corresponde en este epígrafe el planteamiento de las primeras.

Hay que advertir antes que para Balmes las verdades reales corresponden al mundo de las existencias. Comprenden a "*todas las que suponen una proposición en que se haya establecido*

¹⁸²) F.F.: L.I, cap.IV, §44.

un hecho"¹⁸³), es decir, una existencia. Por ello, pueden ser a su vez de dos clases: a) de los hechos de la Naturaleza, y b) de los hechos de Conciencia. De modo que, apartándose aquí también de cierto uso habitual de los términos, reservará el nombre de *verdades ideales* -ya lo dijimos al tratar de la Evidencia- no a las que se refieren a estos hechos de conciencia, sino a aquellas derivadas del enlace necesario de las ideas¹⁸⁴).

Pues bien, veamos si el conocimiento deriva de los hechos reales:

a. DE LOS HECHOS DE LA NATURALEZA

Suponen algún hecho objetivo de observación¹⁸⁵) de los objetos y fenómenos de la Naturaleza (y a los que no puede llamar simplemente reales, porque esta palabra, como hemos apuntado, se refiere también a los hechos de Conciencia).

Como estas verdades provienen o se adquieren a través de los sentidos, Balmes impone un análisis que determine la posibilidad de una unidad original, como corresponde a un fundamento, en las verdades naturales que comunican. Todo ello independientemente de que se estudie y se acepte o no la correspondencia con una realidad extramental, que es cuestión que se trata en la Parte II de este trabajo.

En este caso, la posibilidad de un origen único de la verdad la hace derivar de la posibilidad de una certeza única; vale decir: si la verdad es única, la certeza sería única. Pues

¹⁸³) F.F.: L.I, cap.VI, §65.

¹⁸⁴) Cfr., por ejemplo, F.F.: L.I, cap.VI, §65, y el epígrafe correspondiente de esta tesis.

¹⁸⁵) (sic) Ibíd.

bien, la respuesta del vicense va a ser negativa a este respecto:

1°. No se puede hablar de un origen único de verdades de los sentidos -y en esto las razones de Balmes no dejan de ser curiosas- en cuanto que las "certezas" provocadas por ellos, como tales certezas, son iguales para todos. De esto parece inferir que, al ser iguales, no hay prelación o derivación de otra anterior, y así son plurales en pie de igualdad. Para el vicense, tan ciertos estamos de un sonido oído, como de un objeto visto, etc, de manera que *"se infiere de lo dicho que no hay una sensación origen de la certeza de las demás; en este punto todas son iguales, y, para el común de los hombres, no hay más razón que los asegure de la certeza, sino que lo experimentan así."*(¹⁸⁶)

2°. Pero asimismo no deja Balmes de recordar que, además de este su carácter plural de las certezas de las sensaciones, estamos advertidos desde Descartes que las verdades originadas en y por ellos no dejan de estar sujetas a la duda y, por tanto, no son claramente verdades: es decir, no son verdaderas verdades, valga la redundancia. De esta manera, malamente podrían convertirse en esa primera verdad origen o primer principio de los conocimientos.

"Pero ¿cómo puedo saber que estas sensaciones son algo más que impresiones que recibe mi alma? ¿Por qué no he de creer que vienen de una causa cualquiera sin relación a objetos externos? ¿Será porque dicen lo contrario los demás hombres? ¿Me consta que existan? ¿Y cómo saben ellos lo que me dicen? ¿Cómo sé que los oigo bien? [...] No adelanto, pues, nada con el raciocinio; éste me conduciría a cavilaciones tales, que me exigirían una duda imposible, que me arrancarían una seguridad de que no puedo desprenderme por más esfuerzos que haga".

"Además, si para apoyar la verdad de la sensación apelo a los principios del raciocinio, ya salgo del terreno

(¹⁸⁶) F.F.: L.I, cap.V, §55.

de las sensaciones, ya no pongo en éstas la verdad primitiva origen de las otras, no cumplo lo que había ofrecido."(¹⁸⁷)

3^o. Pero además de esto, las verdades de los sentidos no podrían fundar aquella Ciencia Unica, condigna con un origen único del conocimiento, pues *"toda sensación es un hecho individual, contingente"*(¹⁸⁸), de modo que, aunque se considerara fuente de otras verdades *"no bastaría a fundar nada en el orden intelectual, pues con las solas sensaciones no es posible ni aun pensar; [...]* que las sensaciones, lejos de poder ser la base de la ciencia trascendental, no sirven por sí solas para establecer ninguna ciencia, pues de ellas, por ser hechos contingentes, no pueden dimanar las verdades necesarias."*(*¹⁸⁹*)*. Es decir, no muestran otras verdades distintas de ellas mismas, y así no pueden ser la fuente de verdad universal alguna.

"Las sensaciones son tan varias como los objetos que las producen. Por ellas adquirimos noticia de cosas individuales y materiales; y en ninguna de éstas, ni en las sensaciones que de ellas dimanan, puede hallarse la verdad, fuente de todas las demás."(¹⁹⁰)

De manera que, en definitiva, en las verdades correspondientes al mundo de las existencias de la Naturaleza no puede hallarse ese origen o primera fuente de los conocimientos.

(¹⁸⁷) F.F.: L.I, cap.V, §62.

(¹⁸⁸) F.F.: L.I, cap. V, §60.

(¹⁸⁹) F.F.: L.I, cap.V, §63.

(¹⁹⁰) F.F.: L.I, cap.V, §54.

b. DE LOS HECHOS DE CONCIENCIA.

Entre los hechos de conciencia, Balmes se detiene en el hecho del yo. En este caso, y en línea con el tema que nos ocupa, en cuanto que ha sido propuesto por algunas escuelas como origen o primer principio del que se ha hecho derivar el conocimiento.

Sin embargo, para el vicense tampoco el yo puede ser considerado como ese origen único o primer principio del que deriven todos los conocimientos:

Balmes ofrece varios argumentos generales que refutan aquellas consideraciones encaminadas en tal sentido, al tiempo que se detiene en el análisis de la doctrina que más significativamente ha propuesto al yo como origen, no ya sólo de verdades, sino de la misma realidad: el sistema de Fichte. Esta crítica la extiende como refutación a todos los sistemas idealistas que han identificado sujeto y objeto, dado que más o menos camufladamente derivan, en general, de una universalización del yo como origen de la realidad. Veamos, pues, estas críticas de Balmes, sobre las que se pueden hacer unas observaciones previas:

1.º Sobre el hecho y realidad del yo no se tiene una percepción que difiera mucho de la que se tiene de otros hechos ideales, a no ser el de la inmediatez de sus actos, pero no de su naturaleza:

"El yo se manifiesta a sí mismo por sus actos; y, para ser concebido por sí propio, no disfruta de ningún privilegio sobre los seres distintos de él, sino el de presentar inmediatamente los hechos que pueden conducir a su conocimiento. ¿Qué sabría el alma de sí misma si no sintiera su pensamiento, su voluntad y el ejercicio de todas sus facultades? ¿Cómo discurre sobre su propia naturaleza sino fundándose en lo que le suministra el

testimonio de sus actos?"(¹⁹¹)

Es decir, el yo es percibido como objeto del conocimiento; cabe decir, en la misma banda que los demás conocimientos:

"El yo no puede ni ser conocido, ni pensado de ninguna manera, sino en cuanto se toma sí mismo por objeto, y, por consiguiente, en cuanto se coloca en la línea de los demás seres para sujetarse a la actividad intelectual que sólo obra en fuerza de las verdades objetivas."(¹⁹²)

Por tanto, el yo no se conoce directamente, sino indirectamente como cualquier otro hecho particular, y debe asumir el estatuto de éstos:

"El yo, pues, no es visto por sí propio intuitivamente; no se ofrece a sus mismos ojos sino mediatamente, esto es, por sus propios actos; es decir, que en cuanto a ser conocido se halla en un caso semejante al de los seres externos, que lo son por los efectos que nos causan."(¹⁹³)

Bien advertido que este yo, aunque conocido indirectamente, ha de ser establecido como la condición necesaria del pensar:

"El acto reflejo [del pensar] no es más que el conocimiento de un conocimiento, o sentimiento, o de algún fenómeno interior, sea cual fuere; y así toda reflexión sobre la conciencia presupone acto anterior directo. Este acto directo no tiene por objeto el yo; luego el conocimiento no tiene por principio fundamental el yo, sino como una condición necesaria

(¹⁹¹) F.F.: L.I, cap.VII, §71.

(¹⁹²) *Ibíd.*

(¹⁹³) *Ibíd.*

(pues no puede haber pensamiento sin sujeto pensante),
mas no como objeto conocido."(194)

2.º Pero además, el yo , como cualquier hecho concreto, es individual, y su conocimiento (en este caso mediante un acto reflejo) es un conocimiento individual que nada puede alumbrar a la ciencia general por sí mismo. De aquí que la proposición "yo pienso" sea una proposición contingente:

"Que yo pienso ahora, es absolutamente cierto para mí; pero este pensar mío no es una verdad necesaria, sino muy contingente, ya que podía muy bien suceder que jamás hubiese pensado ni existido; es un hecho puramente individual, pues no sale de mí, y su existencia o no, existencia en nada afecta las verdades universales."(195)

Por consiguiente, tal verdad, es decir, como conocimiento, no puede considerarse como origen o fuente de la que puedan dimanar otros conocimientos.

Estas ideas directrices van a aplicarse a la crítica de la filosofía de Fichte, con quien "el idealismo crítico, trascendental [kantiano] se torna idealismo metafísico trascendente"(196). Y Balmes se detiene en este idealismo metafísico y trascendente como prototipo que es de sistemas que pretenden: 1º) no un conocimiento indirecto del yo, sino una intuición esencial del mismo, y 2º) que el conjunto de conocimientos provenga de ese yo, tomado éste como sujeto:

(194) F.F.: L.I, cap.VII, §73.

(195) F.F.: L.I, cap.VII, §70.

(196) HARTMANN, N: "La filosofía del idealismo alemán" (vol.I). Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1960; pag.112.

-CRITICA AL IDEALISMO DE FICHTE.

1°. A Balmes, el hecho de que Fichte comience su filosofía tratando de acercarse al principio absoluto de todo conocimiento -o, como dice el filósofo germano, "el fundamento de toda experiencia"⁽¹⁹⁷⁾- le parece una pretensión que, desde el punto de vista del autor catalán, incurre en la incorrección lógica de suponer lo que hay que demostrar: a saber, si el conocimiento tiene un principio, concebido éste como unidad de principio, y, desde luego, si además es absoluto y en qué sentido:

"[...] comienza [Fichte] por suponer lo que se ignora, la unidad del principio, y ni aun se sospecha que en la base del conocimiento humano puede haber una verdadera multiplicidad [...] Lo repito: hay aquí una equivocación en que se ha incurrido con demasiada generalidad."⁽¹⁹⁸⁾

Digamos que esta actitud balmesiana puede resultar extraña por dos razones: La primera, porque ha sido tradición común de toda filosofía acercarse a un principio absoluto -Dios, el Mundo...- de la realidad y de los conocimientos. (El mismo agustinismo, retomado por la escolástica, ponía en Dios el origen de la realidad y del conocimiento necesario). La segunda, porque también Balmes ha comenzado preguntándose por el origen universal -cabe decir, absoluto- del conocimiento. Tal vez todo esto se explica si la crítica se encuadra en el punto de vista que va apareciendo en estos momentos en la reflexión balmesiana de un origen plural -como plurales són los principios- de los conocimientos, cuestión que veremos enseguida.

⁽¹⁹⁷⁾ FICHTE, J. G.: "Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia". Estudio y traducción de J. M. Quintana. Ed. Tecnos. Madrid, 1987.; p.8.

⁽¹⁹⁸⁾ F.F.: L.I, cap. VII, §79.

2°) Balmes asegura que Fichte considera de forma gratuita que el principio buscado expresa un acto. ¿Por qué no un conocimiento?, se preguntará Balmes:

"Sin ningún antecedente, sin ninguna razón, sin tomarse siquiera la pena de indicar en qué se funda, asegura Fichte que el primer principio deberá expresar un acto. ¿Por qué no podría ser una verdad objetiva? Esto merecía, cuando menos, algún examen, ya que todas las escuelas anteriores, incluso la de Descartes, no habían colocado el primer principio entre los actos, sino entre las verdades objetivas. El mismo Descartes, al consignar el hecho del pensamiento y de la existencia, echa mano de una verdad objetiva. 'Lo que piensa existe', o, en otros términos: 'Lo que no existe no puede pensar.' "(199)

Digamos nosotros que, efectivamente, el yo de Fichte expresa un acto (*tathandlung*): "el yo es originariamente sólo un actuar"⁽²⁰⁰⁾; hasta el punto de que, precisamente como acto llega a contraponerse al ser:

"[...] la esencia del idealismo trascendental en general, y de su exposición en la Doctrina de la ciencia en particular, radica en que no se considera el concepto de ser⁽²⁰¹⁾ como un concepto primario y originario, sino sólo como concepto derivado, y derivado por contraposición a la actividad⁽²⁰²⁾: se lo ve, por ende, únicamente como un concepto negativo"⁽²⁰³⁾.

(199) *Ibid.*

(200) FICHTE: "Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia". ed. cit.; pag.82.

(201) Vale decir "no yo" (n. a.)

(202) Vale decir "el yo" (n.a.).

(203) FICHTE: op. cit., p.86.

(Bien entendido que, en la línea del idealismo fichteano, ese ser o no yo deducido del yo jamás es un ser en sí -el ser en sí no cabe ni en Kant- sino que es un ser sólo para el yo en la medida en que es deducido o explicado).

En lo que parece no llevar razón Balmes es en la crítica de que no exista en la filosofía fichteana fundamento alguno en la propuesta de que el yo sea actividad, pues es sabido que tales fundamentos en Fichte son de carácter moral: el yo es acto porque es libre; y es -debe ser- espontáneo y libre porque de otro modo el yo estaría en su deber ser constreñido innoblemente -de una manera poco "idealista"-, como sería el caso del dogmatismo (realismo), constreñido a la necesidad del ser. Por ello, el tipo de filosofía, noble (idealista) o innoble (dogmático-realista) depende del tipo de hombre que se sea, según el conocido adagio del germano⁽²⁰⁴⁾.

Estas son, en definitiva, las razones por las cuales Fichte no hace derivar el principio de/desde un conocimiento, como pregunta Balmes.

3º) ¿Cómo descubre Fichte este acto primitivo del que partir?

⁽²⁰⁴⁾ Esta es la explicación habitual. Por ejemplo, ésta es la explicación que se halla en el Estudio Preliminar citado de las "Introducciones a la Doctrina de la Ciencia". Ed. cit., pag.XIX. Sin embargo, nosotros estamos más en la línea de considerar que la espontaneidad del yo es la única manera de explicar el conocimiento mismo, por cuanto que de otro modo, de modo mecanicista, no podría darse tal explicación: "En su suposición de la universal validez del mecanismo de causas y efectos, ciertamente se contradicen a sí mismos [los dogmático-realistas] de un modo directo; lo que dicen y lo que hacen se halla en contradicción. Pues al propio tiempo que presuponen el mecanismo, se elevan sobre él; su pensar este mecanismo es algo que se halla fuera de él. El mecanismo no puede captarse a sí mismo, precisamente porque es mecanismo. Eso de captarse a sí mismo puede hacerlo únicamente la conciencia libre" (FICHTE: "Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia". Ed. cit.; pag.97.

Eliminando toda determinación que acompañe al acto de conciencia mismo, pues *"cualquiera que sea la cosa que pensemos, nosotros somos en ella lo pensante"*(²⁰⁵). Eliminando tales determinaciones que acompañan al acto de pensar encontraremos el pensar puro.

Para Balmes, no obstante, el acto puro, sin ninguna determinación, es imposible, pues o bien se está refiriendo en un sentido abusivo al sustrato entitativo del pensar, con lo cual no se haría más que identificarlo como sustancia (y estaría además en contradicción con la naturaleza de acto que Fichte pretende para el pensar(²⁰⁶)), o bien está proponiendo un concepto general de conciencia que, como tal, es un concepto vacío de individualidad: es decir, no existe como entidad o acción. Sería eso, un mero concepto:

"El acto indeterminado de Fichte no es más que la idea de acto en general"(²⁰⁷)

Por ello, el acto puro no puede estar libre de determinación. Fichte no puede hablar sino de *"un acto propiamente dicho, esto es, de un ejercicio cualquiera de esa actividad, de esa espontaneidad que sentimos dentro de nosotros; y, en este concepto, el acto de conciencia no puede estar libre de toda determinación, so pena de destruir su individualidad y su existencia. No se piensa sin pensar algo; no se quiere sin querer algo; no se siente sin sentir algo; no se reflexiona sobre los actos internos sin que la reflexión se fije en algo. En todo acto*

(²⁰⁵) FICHTE: "Segunda Introducción al Doctrina de la Ciencia". Ed. cit., p.88.

(²⁰⁶) "Fichte toma el acto en un sentido muy lato, entendiendo por él el substratum de toda conciencia, en cuyo caso no hace más que expresar en otros términos la idea de sustancia" (F.F.:L.I, cap.VII, §80. Énfasis en el original).

(²⁰⁷) F.F.: L.I, cap.VII, §81.

de conciencia hay determinación; un acto del todo puro, abstraído de todo, enteramente indeterminado, es imposible, absolutamente imposible; ya subjetivamente, porque el acto de conciencia, aun considerado en el sujeto, exige una determinación; ya objetivamente, porque un acto semejante es inconcebible como individual, y, por tanto, como existente, pues que nada determinado ofrece al espíritu."(²⁰⁸)

4.º) Contra la identificación de este acto con el yo por/desde el mismo yo mediante una intuición esencial(²⁰⁹), Balmes alega lo siguiente:

4.º.1) Si se pretende que lo que se intuye es el yo en sí mismo, entonces esto es imposible porque el noumeno -por emplear la nomenclatura de Kant- no es conocido en sí mismo, sino, perogrullescamente dicho, en cuanto conocido. Por ello Balmes rechaza esta posibilidad:

"[...] si es el yo en sí, diremos que éste no es conocido intuitivamente, y que menos que nadie pueden pretender a esta intuición lo que le llaman el absoluto."(²¹⁰)

El hecho de que el yo no sea percibido en sí mismo

(²⁰⁸) F.F.: L.I, cap.VII, §80.

(²⁰⁹) "De manera que en tu pensar tú eras consciente de ti mismo, y esta autoconciencia era cabalmente aquella conciencia inmediata de tu pensar, tanto si lo pensado era un objeto como si eras tú mismo. Por tanto, la conciencia de sí es inmediata; en ella lo subjetivo y lo objetivo se da inseparablemente unido y es absolutamente uno.- A ese tipo de conciencia inmediata se la designa con la expresión científica de una intuición, y así la llamaremos también nosotros" (FICHTE: "Ensayo de una Nueva Exposición de la Doctrina de la Ciencia". Ed. cit., p.116)

(²¹⁰) F.F.: L.I, cap.VII, §78.

imposibilita, según Balmes, cualquier filosofía que pretenda cimentarse sobre una intuición directa del yo:

"El yo en sí mismo no se nos presenta; lo que conocemos de él lo sabemos por sus actos; y en esto participa de una calidad de los demás objetos, que no nos ofrecen inmediatamente su esencia, sino lo que de ella emana,⁽²¹¹⁾ por la actividad con que obran sobre nosotros."

De manera que cualquier conocimiento posterior del yo debe serlo por razonamiento sobre su conocimiento objetivado. En efecto:

4°.2. El principio absoluto buscado, aunque fuera ese acto intuitivo esencial de que nos ha hablado el filósofo germano, será un acto conocido y, como tal, un objeto del conocimiento, lo cual implica que se presenta entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia e invalida el supuesto inicial de su indefinibilidad e indemostrabilidad, de manera que el supuesto inicial es contradictorio (²¹²).

"El principio buscado, por ser absoluto, no se exige de ser conocido, pues si no lo conocemos, mal

(²¹¹) F.F.: L.I, cap.VII, §74.

(²¹²) El mismo Balmes (F.F.: L.I, cap. VII, §79) cita a Fichte en este punto: "Si este principio, dice Fichte, es verdaderamente el más absoluto, no podrá ser ni definido ni demostrado. Deberá expresar el acto que no se presenta ni puede presentarse entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia; por el contrario, sobre él descansa toda conciencia, y sólo él la hace posible. ([Doctrina de la Ciencia] 1. parte §1)". La cita con toda probabilidad procede de la edición "Doctrine de la science. Principes fondamentaux de la science de la connaissance" de FICHTE, traducción de Grimblot. Ladrangé. Paris, 1843. Obra que, a la muerte de Balmes, se hallaba formando parte de su biblioteca particular. (Cfr. CARRÉ, Dolores-FARRÉ, Mercedes: "Catálogo de la Exposición Bibliográfica Balmesiana". Diputación Provincial de Barcelona. Biblioteca Central. Barcelona, 1948).

podremos afirmar que es absoluto; y si no se presenta ni se puede presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, ni es ni puede ser conocido. El hombre no conoce lo que no se presenta en su conciencia".

"El principio absoluto en que toda conciencia descansa, y que la hace posible, pertenece o no a la conciencia. Si lo primero, sufre todas las dificultades que afectan a los demás actos de la conciencia; si lo segundo, no puede ser objeto de observación, y, por consiguiente, nada sabemos de él."(²¹³)

Además de que el yo no está definido (ya ha criticado Balmes la inconsistencia de su definición como acción pura), el filósofo catalán considera que Fichte no dice nada más allá de Descartes acerca de este yo, y que, en definitiva, el yo que está describiendo Fichte es sólo, y como mucho, el yo individual de Descartes:

"[...] ese yo misterioso [el de Fichte] que se nos hace aparecer en el vestíbulo mismo de la ciencia, y que, a los ojos de la sana razón, no es ni puede ser otra cosa que lo que fue para Descartes, a saber, el espíritu humano, que conoce su existencia por su propio pensamiento." (²¹⁴)

5°) En cuanto al proceso subsiguiente, la deducción de las determinaciones fundamentales de la conciencia, que, como es sabido, comienza con el descubrimiento del principio de identidad al ponerse el yo por el yo(²¹⁵), a Balmes le parecerá que el principio es válido en sí mismo, independientemente de toda

(²¹³) F.F.: L.I, cap. VII, §80.

(²¹⁴) F.F.: L.I, cap.VII, §84.

(²¹⁵) "El yo es lo que se pone a sí mismo, y nada más; lo que se pone a sí mismo es el yo, y nada más. En virtud del acto descrito no surge otra cosa que el yo; y el yo no surge en virtud de ningún otro posible acto fuera del descrito" (FICHTE: "Ensayo de una Nueva Exposición de la Doctrina de la Ciencia". Ed. cit., p.111).

posición o determinación específica, aunque sea del yo. (Y, como se verá, este principio es válido en virtud de su misma estructura lógica: porque es un juicio analítico, que nada tiene que ver en su validez con el sujeto que lo ponga o sobre quien se ponga, o quien lo enuncie).

"Cuando Fichte añade que esta relación [la identidad] debe ser dada al yo por el mismo yo, afirma lo que no sabe ni puede saber. ¿Quién le ha dicho que las verdades objetivas nos vienen de nosotros mismos? ¿Tan ligeramente, de una sola plumada, se resuelve una de las principales cuestiones de la filosofía, cual es la del origen de la verdad?"⁽²¹⁶⁾

En definitiva, por todas estas razones el yo no puede erigirse en el primer principio del que dimanen los conocimientos. Y es que la conciencia o el yo es sólo eso: conciencia, no ciencia:

"¿Cómo se quiere, pues, fundar la ciencia sobre el simple yo subjetivo? ¿Cómo de este yo se quiere hacer brotar el objeto? El hecho de la conciencia nada tiene que ver con la ciencia, sino en cuanto ofrece hechos a los cuales se pueden aplicar los principios objetivos, universales, necesarios, independientes de toda individualidad finita, que constituyen el patrimonio de la razón humana, pero que no han menester la existencia de ningún hombre."⁽²¹⁷⁾

"Luego el yo en sí mismo, como sujeto, no es punto de partida para la ciencia, aunque sea un punto de apoyo [y así está estudiado como Principio]"⁽²¹⁸⁾

⁽²¹⁶⁾ F.F.: L.I, cap.VII, §82.

⁽²¹⁷⁾ F.F.: L.I, cap. VII, §72.

⁽²¹⁸⁾ Ibid.

1.2.2.2. SI DIMANA DE LAS VERDADES IDEALES

Balmes llama verdades ideales, como hemos dicho, a aquellas verdades derivadas del enlace necesario de las ideas⁽²¹⁹⁾. De manera que son verdades cuya validez no depende de las verdades reales o de existencia; es decir, de los objetos⁽²²⁰⁾. Expresan estas verdades ideales, por tanto, relación y son, no del mundo de la realidad, sino de la posibilidad: es decir, no afirman un hecho, sino la relación que se sigue de su misma posibilidad.

Por consiguiente, de su naturaleza, las verdades ideales son absolutamente estériles para producir el conocimiento de otras verdades, señaladamente las reales (bien de la Naturaleza, bien de la Conciencia). Así que no pueden ser consideradas en absoluto como ese origen o principio de los conocimientos que se postulaba:

"[...]luego resulta en primer lugar que las verdades ideales son absolutamente incapaces de producir el conocimiento de la realidad"⁽²²¹⁾

Y esto no merece mayor discusión para Balmes.

En definitiva, y concluyendo el análisis sobre el origen de los conocimientos, no existe en el orden humano esa fuente única de los mismos. Como nos había adelantado Balmes al enfrentarse a esta cuestión, *"en el orden intelectual humano, tal como es en esta vida, no existe ningún principio que sea fuente de todas las verdades, porque no hay ninguna verdad que las encierre todas."*⁽²²²⁾

⁽²¹⁹⁾ (sic) Cfr., entre otros, L.I, cap.VI, §65.

⁽²²⁰⁾ L.I, c.XIV, §138.

⁽²²¹⁾ L.I, cap.XIV, §138.

⁽²²²⁾ F.F.: L.I, cap. VI, §64.

1.2.3. FUENTES PLURALES EN EL ORIGEN Y CONSTITUCIÓN DEL CONOCIMIENTO.

La consecuencia lógica y simple de toda esta crítica del filósofo español es que el conocimiento tiene para Balmes fuentes plurales:

"Yo creo que la puede haber [esa multiplicidad], y la hay en efecto; que las fuentes de nuestro conocimiento son varias; de órdenes diversos"(²²³).

Pero es más. Para Balmes el conocimiento tomado en su conjunto no sólo tendrá su origen en los datos de existencia proporcionados por la introspección y los datos de la naturaleza (las verdades reales, como él llama a ambas), sino que, como tal, sería el resultado de su conjunción y engarce (o, si se quiere, síntesis) con las que él ha denominado verdades *ideales*, y que, como acabamos de ver, son aquellas que se dan en el enlace necesario de las ideas:

"Para conducir a algún resultado en el orden de las existencias, toda verdad ideal necesita un hecho al cual se pueda aplicar. Sin esta condición, por más fecunda que fuese en el orden de las ideas, sería absolutamente estéril en el de los hechos. Sin la verdad ideal, el hecho queda en su individualidad aislada, incapaz de producir otra cosa que el conocimiento de sí mismo; pero, en cambio, la verdad ideal, separada del hecho, permanece en el mundo lógico, de pura objetividad, sin miedo para descender al terreno de las existencias."(²²⁴)

(²²³) F.F.: L.I, cap.VII, §79.

(²²⁴) F.F.: L.I, cap. XIV, §138.

Bien entendido que, también como contenidos, el Entendimiento ha ido elaborando un conjunto de conceptos o ideas más o menos generales, cuyo grado de indeterminación más alto se encuentra en las ideas de Ser (que se refiere a la naturaleza ontológica de las cosas) y de Extensión (referido a su naturaleza corpórea).

En definitiva -y esquematizando todo lo que constituirá las partes subsiguientes de la Epistemología balmesiana- la estructura del conocimiento está presidida, pues, por la realidad del yo (cuya naturaleza sustancial está aún por demostrar), manifestado como conciencia en la que se determinan unos contenidos (hechos de Conciencia, en general) que están sujetos al proceso lógico del Principio de Evidencia y bajo la condición onto-lógica del Principio de Contradicción. Esta estructura, sin embargo no sería algo cerrado en sí mismo, al modo solipsista, sino que es una estructura abierta y comunicada con un ámbito no ideal: con la Realidad, que informa y conforma buena parte del conocimiento (desde luego, todo el que se refiere a ella). Bien entendido que esta comunicación no sería posible sin el hecho e idea de la Extensión, como veremos.

2. LA ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO: HACIA UNA FILOSOFIA REALISTA

2.1. EL HECHO DEL YO Y LOS PRICIPIOS COMO CONDICIONES A PRIORI DEL CONOCER.

PRENOTACION

Para Balmes, el Entendimiento es una unidad fundada en el hecho de la Conciencia, de forma que el filósofo se mostrará en contra de la parcelación en compartimientos cuasi-estancos o, al menos, compartimientos excesivamente específicos (facultades), sobre los cuales resultaría muy difícil explicar su interrelación. De la misma manera, Balmes tampoco acepta tipo alguno de "agentes intermediarios" en el proceso del conocer: a fortiori, está en contra del Entendimiento Agente aristotélico-escolástico y de las Categorías kantianas. Balmes propugna el Entendimiento como una unidad fundamentalmente activa, regida por los Principios, que estructuran esa actividad en cierta forma.

2.1.1. LA CONCIENCIA COMO UNIDAD ACTIVA A PRIORI DEL CONOCIMIENTO.

Hemos visto que para Balmes el hecho incuestionable sobre el que se establece el conocimiento es la existencia del yo.

[...] todas las operaciones y afecciones del alma se ligan en un centro común, como lo atestigua la conciencia. Sea lo que fuere de la distinción de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace o el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicación en que se hallan todas las

operaciones del alma"(²²⁵),

Sin embargo, en contra de Fichte, este yo no se nos da de una manera inmediata -no hay ninguna intuición directa del mismo-, sino que es conocido indirectamente a través de sus manifestaciones. La manifestación esencial de ese yo -y aunque a veces se deje llevar por la inercia cartesiana de considerarlo como pensamiento- es, en general la Conciencia. Por consiguiente, y dejando bien sentado que el yo es en último término el basamento sobre el que edifica el conocimiento, a efectos de la explicación de la estructura del conocer será la Conciencia, en definitiva, el núcleo epistemológico que articule esa estructura y, antes que ello, forje su unidad.

Como se deja entrever en la cita anterior, para Balmes esta unidad está por encima -en este caso sería mejor decir que subsume- cualquier distinción compartamentalizada -en Potencias, Facultades (imaginadas o reales)...- del Entendimiento sobre las que queramos especular, o cualesquiera actos del mismo.

"La dificultad propuesta [la de la conexión con el orden sensible] dimana de que se consideran las facultades del alma, no sólo como distintas, sino también como separadas, ejerciendo cada cual sus funciones en una esfera propia, exclusiva, enteramente aislada de la esfera de las demás. Este modo de considerar las facultades del alma, aunque favorable a la clasificación de las operaciones, no está de acuerdo con la enseñanza de la experiencia"(²²⁶)

En este sentido va a criticar, como vamos a ver ampliamente,

(²²⁵) F.F., L.IV, cap. XX, §125.

(²²⁶) *Ibíd.*

los agentes propuestos a lo largo de la Historia como intermediarios entre esa unidad y el objeto del conocimiento: En particular, el Entendimiento Agente de los aristotélico-escolásticos, pero, como hemos dicho también, los Conceptos Trascendentales kantianos, apelando, como conclusión, a una unión directa entre el Entendimiento (léase Conciencia) y sus Principios con la Realidad mostrada como Extensión.

La característica esencial de la Conciencia es la actividad permanente que tiene en relación a sus contenidos, actividad que por su naturaleza, es a priori de los mismos, bien que sujeta a las leyes de los Principios.

"¿Qué hay, pues, en nuestro interior antes que recibamos impresiones de lo exterior? Un principio activo con facultades para sentir y conocer, mediante la determinación de ciertas causas u ocasiones excitantes.

El orden intelectual no depende todo de la experiencia, aunque no haya ideas innatas; porque si bien nuestra actividad no se despliega sin las impresiones, no obstante, una vez desplegada no puede ejercerse sino con sujeción a ciertas leyes de que no le es dable prescindir. Entre éstas ocupa el primer lugar el principio de contradicción: es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. Tan pronto como el espíritu ejerce su actividad se halla sujeto a este principio como a una condición necesaria, no sólo para todos sus actos, sino también para todos sus objetos."(227)

Por ello puede decirse que la unidad de conciencia (o el yo) en Balmes "no estará constituida ni por la suma de sus actos ni por la suma de los hechos de conciencia. Es la propia unidad de conciencia quien posibilita la actividad, ya que nadie podría ni pensar, ni sentir ni querer, si no pudiese referir tal actividad a un sujeto único que recogiera en su simplicidad la pluralidad de

(227) F.E.: Ideología Pura, cap.V, §61-62.

la experiencia"⁽²²⁸⁾.

2.1.1.1. NEGACION DE LOS CONCEPTOS TRASCENDENTALES KANTIANOS Y DEL ENTENDIMIENTO AGENTE.

No cabe duda de que en esta concepción del conocimiento esencialmente como actividad hay reminiscencias escolásticas indudables⁽²²⁹⁾, al tiempo que queda patente que las críticas a Fichte *en este punto* han de ser consideradas, en general, como de carácter puramente metodológico, salvo en la idea de que esa actividad sea un acto *puro*, que expresamente está negado por Balmes, para quien, sin embargo, sí es una actividad innata y, como tal, es a priori de todo conocer, bien que, como veremos, la misma no contiene, a su vez, ningún tipo de ideas innatas, sino que se aplica, inicial y directamente, a los objetos presentados a la experiencia sensible.

"Lo que hay innato en nuestro espíritu es la actividad sensitiva y la intelectual; pero ambas, para ponerse en movimiento, necesitan objetos que las afecten"⁽²³⁰⁾.

Para el filósofo catalán, no sólo se estaría en contra de la

⁽²²⁸⁾ QUINTANA RAMIO, Benet: "Crítica Balmesiana al Cogito cartesiano". Facultad de Filosofía y CC. de la Educación. Barcelona, 1984; pag.82.

⁽²²⁹⁾ El mismo Balmes en su "Historia de la Filosofía" expone la doctrina escolástica sobre esta cuestión: según el, para la escolástica "no hay ideas innatas, es decir, formas preexistentes a la sensación; pero hay innata una actividad intelectual pura y que se desarrolla en el momento en que la verdad se le pone delante" (F.E.: "H. de la Filosofía". Escolástica, §239).

Esta caracterización será muy propia de la escolástica y de la 'philosophia perennis', y, así, la encontramos en Leibniz, quien concibe la esencia de toda sustancia y, por tanto, del alma, como pura fuerza: es decir, como un principio de actividad.

⁽²³⁰⁾ F.F.: L.IV, cap.XXX, §207.

unidad del Entendimiento si lo consideráramos parcelado en compartimientos -unidad que ya de por sí es un hecho de experiencia innegable, que debe tener el suficiente peso argumental en estas consideraciones-, sino que tampoco podría explicarse adecuadamente el proceso del conocer, además de que nos hallaríamos en un callejón sin salida, si suponemos la estructura del conocer "cargada" de elementos "superfluos" como serían el Entendimiento Agente o las Categorías kantianas.

La crítica al Entendimiento Agente y a las Categorías kantianas la lleva Balmes conjuntamente para ambos casos, y ello porque las categorías serán entendidas por nuestro filósofo como un mero sustituto "moderno" del Entendimiento Agente escolástico, del que llega incluso a hacer una descripción, si no burlesca, al menos irónica, pues *"esta invención, más bien que ridícula, debiera llamarse poética"*(²³¹).

(²³¹) F.F.: L.IV, cap.VII, §48.

El mismo Balmes en su "Historia de la Filosofía" nos explica en qué consistía para los escolásticos el Entendimiento Agente: "El entendimiento es distinto del sentido, en sí y en su objeto; pero no empieza sus operaciones sino excitado por el sentido. El modo con que esto se hace es el siguiente: Los cuerpos, influyendo sobre los órganos, producen la sensación, transmitiendo las formas sensibles, no en su estado natural, sino en el espiritual o intencional. Pero esas formas, ni aun tales como están en la imaginación, no son inteligibles, porque representan objetos singulares y corpóreos, lo cual no es objeto del entendimiento. ¿Cómo se hace, pues, el tránsito? ¿Cómo se pone en comunicación el orden intelectual con el sensible? Hay en el espíritu una fuerza que toma, abstrae de las especies imaginarias las formas intelectuales y nos las hace inteligibles. Esta fuerza se llama entendimiento agente. Las formas abstraídas de los fantasmas son ya inteligibles; la capacidad receptiva de estas formas se llama entendimiento posible. Así, pues, el acto intelectual se realiza cuando la forma, hecha inteligible, se une con el entendimiento posible y le reduce al acto o le hace inteligente en acto. [...] Lo sensible no podía ni siquiera acercarse al entendimiento sino despojado de sus formas groseras, pasando por el crisol del entendimiento agente; allí, con aquella 'luz', que así le llamaban, adquirirían las especies el carácter de inteligibilidad, siendo notable que esta conversión de sensible en inteligible la hacían consistir en la abstracción que eliminaba las condiciones

Pues bien, a demostrar el paralelismo entre las categorías kantianas y esta invención poética se aplica Balmes, pues *"quítese a la explicación de las escuelas la parte poética, y véase si lo que en ella se envuelve vale tanto, por lo menos, como lo dicho por Kant al combatir el sensualismo, distinguiendo entre las intuiciones sensibles y el entendimiento puro"*⁽²³²⁾.

Para poner de relieve el paralelismo entre Kant y la Escolástica en general, y las Categorías y Entendimiento Agente como intermediarios en la función del conocer, en particular, ofrece Balmes las siguientes apreciaciones:

1. Empieza con una observación común, cual es que para Kant, lo mismo que para los escolásticos, existe una radical diferenciación entre sentir y entender:

"La distinción entre la facultad de sentir y la de concebir es fundamental en el sistema de Kant, y así vemos que ya la expone, aunque rápidamente, antes de comenzar sus investigaciones sobre la Estética, o sea la teoría de la sensibilidad. Más adelante, al tratar de las operaciones del entendimiento, desenvuelve más ampliamente su doctrina; y por el modo en que insiste sobre ella se trasluce que la consideraba como de alta importancia y quizás como el descubrimiento de una región enteramente desconocida en el mundo filosófico"⁽²³³⁾

Nosotros añadiríamos que quizás Kant -porque está en la línea

particulares: esto era lo que 'inmaterializaba' las especies sensibles, a que llamaban fantasmas, y las hacía capaces de ser 'entendidas' ". (F.F.: "H^a de la Filosofía". Escolástica, §237-238).

⁽²³²⁾ F.F., L. IV, cap. VII, §48.

⁽²³³⁾ F.F., L. IV, cap. VIII, § 51.

que arranca de Descartes, con todo lo que ello significa- ha llevado aún más lejos que la Escolástica esta diferenciación, que está tajantemente establecida en la *Crítica de la Razón Pura* de la manera siguiente (con todo el peso que los conceptos que siguen tienen en su contexto).

"[...] si prescindimos de la sensibilidad, no podemos tener intuición alguna. Por ello mismo no es el entendimiento una facultad de intuición"⁽²³⁴⁾

2. Kant coincide, además, con los escolásticos (y con el empirismo en general) en que todo conocimiento procede de los sentidos⁽²³⁵⁾, aunque está con aquéllos en afirmar algo más por encima de las sensaciones (las formas a priori en general, y las categorías en particular).

3. Pero he aquí que la necesidad expresada por Kant de hacer inteligibles las intuiciones es la misma necesidad que hace que se postule el Entendimiento Agente por la Escolástica, puesto que la necesidad de hacer inteligible el material de la sensibilidad en la filosofía de Kant equivale a la que tiene el escolasticismo de hacer inteligibles las especies sensibles.

4. Los conceptos kantianos, como elementos que están por encima de esta sensibilidad en el proceso del conocer, se refieren a pluralidad de objetos en cuanto intelegidos-estructurados en/por

⁽²³⁴⁾ KANT: "Crítica de la Razón Pura". Lógica Trascendental. Analítica Trascendental, Libro 1^o, cap. I, secc. 1^o: Uso Lógico del entendimiento en general (pag. 105 de la ed. de Ribas)

⁽²³⁵⁾ Balmes, al exponer la filosofía escolástica, explica que "si bien los escolásticos hacían dimanar de los sentidos el conocimiento y admitían el principio 'nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu', no obstante distinguían entre el orden intelectual y el sensible con tanto cuidado, que para salvar la distancia tuvieron que excogitar la actividad que llamaron entendimiento agente" (F.E., "H. de la Filosofía". Escolástica, §238.

estos mismos conceptos. Para Balmes, el Entendimiento Agente es el encargado de elaborar conceptos que se refieren a pluralidad de objetos sensibles.

Con todas estas consideraciones pretende Balmes hacer ver que lo esencial de Kant ya lo había expuesto la Escolástica, sólo que el filósofo alemán cambia las formas. Bien es verdad, añade Balmes, que derivando posteriormente a conclusiones muy distintas de aquella escuela (por ejemplo, las que se hallan en la "Dialéctica Trascendental"), que contrarían no sólo la Escolástica, sino toda la filosofía hecha en todos los tiempos:

"El parangón que precede es sobremanera interesante para apreciar en su justo valor los puntos de semejanza de dos sistemas que ocupan un distinguido lugar en la historia de la ideología: semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que salta a los ojos a la simple lectura del filósofo alemán. Esto no es de extrañar: el estudio de los escolásticos es sumamente difícil; es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, a las opiniones, a las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil para sacar un poco de oro puro. Pero nótese bien que yo no me propongo descubrir en las obras de los escolásticos el sistema de la crítica de la razón pura, y que me limito a consignar un hecho poco conocido, cual es el que lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo alemán contra el sensualismo de Condillac, lo habían dicho siglos antes los escolásticos"(²³⁶).

Lo forzado de la analogía que Balmes establece entre Entendimiento Agente y Conceptos kantianos está fuera de discusión, sobre todo porque Balmes en su crítica sólo parece atender al "resultado final" de la Deducción de las Categorías kantianas, obviando las razones por las que ésta se lleva a cabo y el método mismo de llegar a ellas a través de los juicios. Sin embargo, es nuestra opinión que precisamente una lectura atenta de

(236) F.F., L. IV, Cap. VIII, § 53.

todos estos capítulos⁽²³⁷⁾, nos revela que Balmes llegó a entender a Kant mucho más de lo que algunos críticos no han querido o no han podido ver. Por ejemplo, el hecho de que Balmes llegara a captar el verdadero núcleo de los conceptos kantianos, el verdadero sentido de los mismos como funciones conceptuales, como síntesis conceptuales o formas que unifican o sintetizan la diversidad de lo sensible (cuyo principio último, como es sabido, se halla en la autoconciencia o apercepción).

"[...] la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos"⁽²³⁸⁾

"Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común[...]"⁽²³⁹⁾

Pues bien, si sustituimos "síntesis conceptuales de lo sensible" o funciones conceptuales por "facultad que elabora las especies inteligibles" a partir de lo sensible (Entendimiento Agente), encontraremos la diana a que se dirigen las críticas de Balmes. En definitiva, en ambos casos se trataría de explicar el puente entre sensibilidad y entender en función de tales agentes. Pero, en el caso de Kant, su postura tal vez nos conduce a una incongruencia (que Balmes va a tratar por los derroteros de criticar la vaciedad de esos conceptos), consistente en exhibirlos como conceptos que sintetizan la experiencia, pero no derivados de

⁽²³⁷⁾ F.F.:L.IV, cap.VII, IX y passim.

⁽²³⁸⁾ KANT: "Crítica de la Razón Pura". Sistema de los Principios del Entendimiento Puro. Secc. Segunda. El Principio Supremo de todos los juicios sintéticos; pag. 195 de la edición de Ribas.

⁽²³⁹⁾ Id.. Analítica de los Conceptos. Cap.I. Guía Trascendental para el descubrimiento de todos los conceptos puros del Entendimiento. Secc.Primerá. Uso Lógico del Entendimiento en general. Pag.105 de la edición de Ribas).

la experiencia (por ejemplo, el concepto de 'causa', causa a su vez, y valga la redundancia, de la "Crítica de la Razón Pura), incongruencia que sólo puede resolverse en un idealismo, que es en último término el objeto de crítica de Balmes.

Balmes niega validez a estos Conceptos (verdadera "facultad" kantiana) y a su intermediación en el acto del conocer. Tanto en este caso como en el del Entendimiento Agente, la necesidad de suponerlos (y además a priori) es superflua, pero además porque considerar tales conceptos al modo kantiano supondría considerarlos como innatos⁽²⁴⁰⁾, siendo así que para Balmes no hay innatismo de ningún tipo⁽²⁴¹⁾, excepto la Conciencia como unidad activa del conocer y los Principios de Contradicción y Evidencia, que, antes que estructuras del propio Entendimiento, son condiciones de su actividad racional⁽²⁴²⁾, y porque el filósofo español no acepta la vaciedad en los conceptos, sino que tales tienen un contenido, que está entroncado con la realidad⁽²⁴³⁾.

Para el vicense, la conexión entre el Entendimiento, fundado en la unidad de la Conciencia y la Realidad se establece sin intermediarios de ningún tipo, sino directamente entre ambos, bajo la forma estructurante de los Principios lógicos, y posibilitado por la realidad de la Extensión, que la exhibe como un hecho físico o corpóreo.

⁽²⁴⁰⁾ Ya hemos aludido a la exageración de Balmes, que ignora la necesidad kantiana de buscar esos fundamentos de los juicios, fundamentos que se constituyen en verdaderas estructuras del Entendimiento.

⁽²⁴¹⁾ Véase el epígrafe de esta tesis titulado "Antiinnatismo de Balmes".

⁽²⁴²⁾ Cfr. a este respecto sobre todo el capítulo siguiente de esta tesis titulado " Los principios de Contradicción y Evidencia como a priori".

⁽²⁴³⁾ Véase además los capítulos "Las ideas. El concepto" y "La función de los conceptos en el conocimiento" en esta tesis.

Ahora bien: supongamos el caso [...] cual es el que la facultad a que corresponde la intuición sensible sea realmente distinta de la facultad que jerce el acto perceptivo de las relaciones de los objetos ofrecidos por la intuición sensible. ¿Se seguirá de ahí que el entendimiento necesite algo intermedio para ejercer su actividad sobre los objetos presentados por dicha intuición? No por cierto. El acto del entendimiento puro y el de la intuición sensible, aunque diferentes, se encuentran en un campo común: la conciencia; allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los materiales y ejerciendo el otro su actividad perceptiva"⁽²⁴⁴⁾

En esta conexión, el Entendimiento depurará unas ideas generales de las cosas, y éstas en su individualidad estarán comprendidas bajo su concepto; de modo que el Entendimiento puede establecer su estructura ontológica o científica⁽²⁴⁵⁾. En la conversión o relación entre la sensibilidad y la intelección no parece hallar mayor dificultad, y en último término cualquier objeción sería exactamente la misma para cualquiera de los agentes intermediarios de cualesquiera escuelas filosóficas.

"Ahora, si se me pregunta, por ejemplo, cuál es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuición sensible determinada, diré que es esta misma intuición. Si se insiste en la dificultad de explicar la unión de cosas tan diferentes, replicaré: 1^o, que esta unión existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua; 2^o, que la misma dificultad objetada milita contra los que pretenden que el entendimiento elabora una especie inteligible, sacándola de la misma intuición sensible; pudiéndose preguntarles cómo el entendimiento, para elaborar su especie inteligible, se pone en contacto con dicha intuición. Si este contacto inmediato es imposible en un caso, lo será también en otro; y si admiten la posibilidad para el suyo, no podrán negarla para el

⁽²⁴⁴⁾ F.F.: L.IV, cap. VI, § 44.

⁽²⁴⁵⁾ Vid. el epígrafe "Las ideas. El concepto" y la parte III de esta tesis.

nuestro"⁽²⁴⁶⁾

Tal unión directa con el sensible, radicada en la unidad de la Conciencia, hay que entenderla de una manera amplia (al modo a como ahora la entiende el psiquismo moderno, quizás de forma parecida a la concepción de la psicología de la Gestalt) y no de esa manera restrictiva escolástico-kantiana exclusivamente lógico-formal (y excesivamente compartimentalizada, por demás):

"Instantáneamente reflexionamos sobre la impresión sentida, instantáneamente experimentamos una sensación agradable o ingrata a consecuencia de una reflexión que nos ocurre; pensamos sobre la voluntad; queremos o rechazamos el objeto del pensamiento; hay dentro de nosotros un hervidero, para decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros en comunicación incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo común, en ese yo que los experimenta. ¿Qué necesidad hay, pues, de fingir seres intermedios para poner en comunicación las facultades del alma? ¿Por qué ésta, con su actividad llamada entendimiento, no podrá ocuparse inmediatamente de las afecciones y representaciones sensibles y de cuanto halla en su conciencia? Supuesto que esa conciencia, en su indivisible unidad, comprende toda la variedad de los fenómenos internos, no alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podría referirse a todo cuanto ella encierra de activo o de receptivo, sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar a unas facultades lo que está sucediendo en las otras"⁽²⁴⁷⁾

Terminemos diciendo que, por pura consecuencia de lo anterior, para Balmes el Entendimiento en general, a su vez, será concebido como una unidad activa, propiciada y sostenida por la

⁽²⁴⁶⁾ F.F., L. IV, cap. XX, §127.

⁽²⁴⁷⁾ F.F., L. IV, cap. XX, § 125.

unidad de la Conciencia, cuya característica esencial y a priori es precisamente la actividad, de la que ya hemos hablado:

"El entender es todo actividad; la receptividad del alma no tiene en ello más parte que el proporcionar los materiales: los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad, sujeta de una parte a las condiciones entrañadas por la cosa entendida, y subordinada por otro lado a las condiciones generales de toda inteligencia"⁽²⁴⁸⁾.

2.1.2. LOS PRINCIPIOS DE CONTRADICCIÓN Y EVIDENCIA COMO A PRIORI.

Como hemos visto, los Principios, por su misma naturaleza no se fundan en ningún otro supuesto. Los de Evidencia y Contradicción vienen a ser leyes de la actividad del entendimiento, válidas por sí mismas; lo que implica que éste, sin más, está ajustado a ellas. Por esto Balmes considera que son, no tanto estructuras del conocer al modo kantiano, cuanto las reglas por las que discurre el proceder del mismo, condiciones a priori de su actividad:

"La actividad intelectual tiene condiciones a priori, del todo independientes de la sensibilidad, y que aplica a todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas condiciones figura como la primera el principio de contradicción.

Luego en nuestra inteligencia hay algo a priori y absoluto que no podría alterarse aun cuando se variasen completamente todas las impresiones que recibimos de los objetos y sufriesen un cambio radical todas las relaciones que tenemos con los mismos"⁽²⁴⁹⁾.

⁽²⁴⁸⁾ F.F.: L.I, cap.XX, §126.

⁽²⁴⁹⁾ F.F.: L.IV, cap.XXX, §207. Es de destacar que una vez negados los conceptos trascendentales kantianos y, como se verá, negada la

De modo que si, como hemos visto, Balmes pone en cuestión las categorías lógicas kantianas, la necesidad de la ciencia ha de hacerse derivar exclusivamente de estos Principios. Pero es más: como el alcance de los mismos es tal que sólo excluyen la contradicción entre las partes de un juicio o entre juicios (Principio de Contradicción) o bien afirman su coherencia o su consecuencia (Principio de Evidencia), sobre todo en función de su analiticidad²⁵⁰, entonces sólo vienen a describir o exhibir la pertenencia o no del predicado al sujeto; es decir, no unen un sujeto a un predicado mediante una razón subjetiva (concepto o categoría) como en el caso kantiano, en el que, en cierta manera, el juicio es como la última expresión de la función de los Conceptos, pues en Kant la síntesis de los Conceptos-funciones se lleva a cabo mediante una especie de gradación sintética que se expresa en los juicios²⁵¹). Para Balmes, en cuanto niega estas

validez de los juicios basados en la síntesis de las categorías kantianas, Balmes llega incluso a plantear que los Principios tengan validez y están sustentados en sí mismos, de modo que la Conciencia sólo los contemple (y, como hemos dicho, los tenga como condiciones de actuación). Es esta una concepción sobre la que, no obstante, Balmes no insiste: "Si interrogamos nuestra conciencia sobre las verdades necesarias, notaremos que, lejos de pretender o fundarlas o crearlas, las conoce, las confiesa independientes de sí misma. Pensemos en esta proposición: 'Es imposible que, a un mismo tiempo, una cosa sea y no sea', y preguntémosnos si la verdad de ella nace de nuestro pensamiento; desde luego, la conciencia misma responde que no. Antes de que mi conciencia existiera, la proposición era verdad; si yo no existiese ahora, sería también verdad; cuando no pienso en ella es también verdad; el yo no es más que un ojo que contempla el sol, pero que no es necesario para la existencia del sol." (F.F.: L.I, cap.VII, §77).

²⁵⁰ Véase el epígrafe de esta tesis titulado "Negación de los juicios sintéticos a priori".

²⁵¹ Dice Kant: "Según esto, todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra superior, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo. Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de

funciones -digamos "conceptivas"-, la relación entre un predicado y un sujeto -síntesis kantiana- ha de ser colocada y fundada en el concepto mismo del sujeto del juicio en cuanto englobe el concepto del predicado; con lo cual en todo juicio verdadero es en su sujeto donde radica la razón del predicado. De aquí se deriva:

a) Los juicios, en cuanto verdaderos, han de ser todos analíticos, como se va a tratar detenidamente en el epígrafe que sigue.

b) En los juicios sobre la realidad la razón del predicado habrá de ser considerada una razón real del predicado, y su exhibición en un juicio hace que éste deba ser analítico. Decir otra cosa, decir que la razón está en una categoría a priori subjetiva es establecer que el orden del mundo es el orden proporcionado por estas categorías y es colocarnos en un idealismo, lo que por sí no es una descalificación, pero desde el que ha de desembocarse necesariamente en la explicación torcida, desde el punto de vista de Balmes, de que las cosas no son verdad por sí mismas -vale decir, no tienen propiedades o relaciones propias en que se estructuran-, sino por la categoría (mental-ideal), y, en todo caso, la pertenencia de la propiedad de una cosa a esa cosa-sujeto en el juicio- sería una pertenencia no propia, no de la cosa -no del sujeto-, sino extraña a ésta, puesta en ella por la mente; pertenencia que, por ello, contradictoriamente, no le pertenece, ajena y obligada en virtud de la estructura de la mente. Pero todo este punto de vista requiere, naturalmente, un mayor detalle:

modo que el entendimiento puede representarse como una facultad de juzgar, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar."(KANT: "Crítica de la Razón Pura". Analítica de los Conceptos. Cap.I. Guía Trascendental para el descubrimiento de todos los conceptos puros del Entendimiento. Secc.Primer:Uso lógico del Entendimiento en general; pag. 106 de la ed. de Ribas).

2.1.2.1. NEGACIÓN DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI

Desde el punto de vista anterior, Balmes va a plantear una cuestión que, colocada en la base del sistema kantiano, podría hacerlo estallar: ¿Son de identidad todos los juicios (verdaderos)? Esto equivale, mutatis mutandis, a preguntar: ¿existen los juicios sintéticos (verdaderos)? El filósofo español ya ha demostrado que los juicios de evidencia inmediata (axiomas, o las mismas proposiciones *per se notae*, etc...) sí que son juicios en que el predicado repite el concepto del sujeto⁽²⁵²⁾, es decir, son analíticos (por emplear la terminología kantiana), pero, ¿y en los demás?, ¿acaso todo juicio verdadero no repite en el predicado lo que está contenido en la esencia o en el concepto del sujeto?. Veamos:

Según Balmes, hay que considerar que, antes que una cuestión gramatical, desde el punto de vista conceptual-lógico el verbo "ser" expresa (o niega con "no ser") una identidad entre conceptos. Esto se demuestra en que de cosas dispares o no correspondientes en su naturaleza, su sustancialidad o su concreción no puede hacerse ese juicio mediante el verbo "ser". Así, no se podría decir "el aire es un acordeón" o, por poner los ejemplos de Balmes, podría decirse "el papel es blanco", pero no "el papel es la blancura".

[...] basta que no percibamos identidad entre los predicados y los sujetos para que la afirmación no pueda tener cabida; por el contrario, lo que la tiene es la negación, a pesar de la unión; así se podrá decir: el hombre no es la racionalidad, el cuerpo no es la extensión, el papel no es la blancura [pero sí el hombre es racional, el cuerpo es ectenso o el papel es blanco]"⁽²⁵³⁾

⁽²⁵²⁾ Cfr. el epígrafe de esta tesis titulado "Un proceso lógico. Principio de Evidencia o de los Cartesianos".

⁽²⁵³⁾ F.F.: L.I, cap. XXVI, § 226.

Y es que en las proposiciones ejemplificadas en realidad se significa (aunque implícitamente): el papel es una *cosa* blanca, por tomar uno de los casos, con lo cual se está identificando sujeto con predicado o, mejor, se está identificando lo que es papel, mediante unas notas (no todas) que están en el concepto del sujeto.

Balmes va a llevar este punto de vista precisamente y esencialmente por el terreno que parece más frágil de toda la filosofía kantiana de los juicios sintéticos a priori: el terreno de las Matemáticas. Para Balmes, no hay duda de que la igualdad en Matemáticas -y las Matemáticas es el reino de la igualdad- no expresan más que identidades y, por lo mismo, juicios analíticos. Estas identidades lo serían bajo diversas formas conceptuales o puntos de vista distintos (predicados) de una mismo concepto (sujeto). Bien entendido que son igualdades/identidades no simples, sino cada vez más complejas por elaboraciones analíticas sucesivas:

"Es hasta ridículo el decir que los conocimientos de los más sublimes matemáticos se hayan reducido a esta ecuación: A es A. Esto, dicho absolutamente, es no sólo falso, sino contrario al sentido común; pero ni es contrario al sentido común, ni es falso, el decir que los conocimientos de todos los matemáticos son percepciones de identidad, la cual, presentada bajo diferentes conceptos, sufre infinitas variaciones de forma, que, fecundan al entendimiento y constituyen la ciencia."⁽²⁵⁴⁾

Obviamente, las identidades $A=A$ o $\text{Círculo}=\text{Círculo}$ son analíticas, pero irrelevantes desde el punto de vista de la ciencia: se limitan a repetir el concepto bajo la misma forma

⁽²⁵⁴⁾ F.F.: L.I, cap. XXVII, §269.

además. Pero ello no implica que cualquier variación de las *formas* conceptuales de uno de los miembros de la igualdad signifique que la identidad pase a ser un juicio sintético. Esto sería contradictorio desde el punto de vista epistemológico, pues, a fin de cuentas se habla en el sujeto y el predicado de la misma cosa, y se tratan de identificar, además, mediante el verbo ser.

Estos cambios de forma empiezan siendo tan elementales como los cambios por abreviaturas o signos de los mismos conceptos que entran en juego (así, por centrarnos en los ejemplos propuestos por Balmes, C = Círculo), pero que obviamente pueden ir mucho más allá, y en este caso las Matemáticas son paradigmáticas: en ellas sus expresiones no se limitan a esa especie de reducción por símbolos, sino que los conceptos son identificados por otros conceptos que los van definiendo-analizando-explicitando sucesivamente (i.e. los identifican). Así, el Círculo (C) está definido por la Circunferencia (Cf) junto con su relación con el radio (r) al modo de

$$C = Cf \frac{r}{2}$$

A su vez, el concepto de Circunferencia está definido en relación a su diámetro (relación que se expresa por la constante π), al modo de

$$Cf = 2\pi r$$

de forma que la ecuación primera se convierte en estas otras idénticas:

$$C = 2\pi r \frac{r}{2}$$

$$C = \pi r^2$$

Todo lo cual no ha sido más que un conjunto de sucesiones de identidades.

"Pero ¿hay alguna diferencia de esta ecuación a las anteriores? Sí, y muy grande. ¿Cuál es? En las primeras se expresaba simplemente la identidad concebida bajo un mismo punto de vista; el círculo expresado en el

segundo miembro no excitaba ninguna idea que no excitase el primero; pero en la última el segundo miembro expresa el mismo círculo, sí, pero en sus relaciones con la circunferencia y el radio, y, por consiguiente, a más de contener una especie de análisis de la idea del círculo, recuerda el análisis que anteriormente se ha hecho de la idea de la circunferencia con relación a la del radio."(²⁵⁵)

En este sentido podríamos seguir definiendo la circunferencia en un eje de coordenadas, con valores correspondientes a los ejes (y, así, como un género de curva). También podríamos definirla como una función f del radio, lo que nos llevaría, a su vez, a determinarlo con una integral. Etc:

"Entonces, cuando se integre la diferencial, y por integración se llegue a sacar el valor del círculo, es claro que sería lo más extravagante el afirmar que la ecuación integral no es más que la del círculo=círculo; pero no lo es el decir que en el fondo hay identidad, y que la diversidad de expresión a que hemos llegado es el fruto de una sucesión de percepciones de la misma identidad, presentada bajo aspectos diferentes. Suponiendo que los conceptos por los cuales haya sido necesario pasar sean ABCDEM, la ley de su enlace científico podrá expresarse de esta manera: $A=B$, $B=C$, $C=D$, $D=E$, $E=M$; luego $A=M$."(²⁵⁶)

Y así sucesivamente.

De todos modos, es conveniente ver de manera sistemática esta crítica a los juicios sintéticos y la consiguiente defensa de los juicios analíticos, que terminará extendiéndose a todo juicio verdadero sobre la realidad:

(²⁵⁵) F.F.: L.I, cap. XXVII, §270.

(²⁵⁶) *Ibid.*

a) En la Aritmética. $9 = 6 + 3$, por ejemplo⁽²⁵⁷⁾, expresa lo mismo en cada uno de los términos de la igualdad. Cualquier diferencia es de forma: el nueve en un caso (sujeto) se expresa como 9, y en otro (predicado) como $6 + 3$, pero no en cuanto a los conceptos: en ambos caso el concepto es el número nueve:

"El modo diferente con que se conciben 9 y $6+3$ no excluye la identidad; esta diferencia es relativa a la forma intelectual, y tiene lugar, no sólo en este caso, sino en las percepciones de las cosas más simples [...]"⁽²⁵⁸⁾

Por ello está en contra de la consideración kantiana de los juicios de la Aritmética como sintéticos. Dice Kant:

"Tal vez se podría creer a primera vista que la proposición $7+5=12$ es una proposición puramente analítica, que resulta de la idea de siete más cinco, según el principio de contradicción; pero, bien mirado, se encuentra que el concepto de la suma de siete y de cinco no contiene otra cosa que la reunión de dos números en uno solo, lo que de ningún modo trae consigo el pensamiento de lo que es este número único compuesto de los otros dos."⁽²⁵⁹⁾

Balmes no admite este equívoco en el análisis: Kant confunde el hecho de que tengan forma expresiva distinta el sujeto y el predicado con que no sean idénticos conceptos (en esas formas distintas). Como ha enfatizado anteriormente, el que en ocasiones la identidad no sea advertida por limitación de nuestra

⁽²⁵⁷⁾ El ejemplo de KANT -si bien para demostrar lo contrario, la sinteticidad del juicio- es también una suma: $7+5 = 12$ (pag. 51 de la edición de Ribas de la "Crítica de la Razón Pura") (n.a.)

⁽²⁵⁸⁾ F.F.: L.I, cap. XXVI, §268.

⁽²⁵⁹⁾ En F.F.: L.I, cap. XXIX, §280. En KANT: "Crítica de la Razón Pura", Intr.V: Todas la Ciencias Teóricas de la Razón contienen juicios sintéticos a priori como principios, B15 (pag.51-52 de la ed.de Ribas).

inteligencia no implica que un concepto y otro no expresen lo mismo:

"Si se dijese que quien oye siete más cinco no siempre piensa doce, porque no ve bastante bien que un concepto es el otro, aunque bajo diferente forma, se diría verdad; pero no lo es que por esta razón el concepto no sea puramente analítico."⁽²⁶⁰⁾

Incluso, en los ejemplos aducidos, Balmes parece reprochar a Kant que los exprese por el lado de su conveniencia:

"Para que se comprenda mejor tomemos la inversa $12=7+5$. Es evidente que, quien no sepa que $7+5=12$ tampoco sabrá que $12=7+5$; y pregunto ahora: examinando el concepto 12 ¿no veo contenido en él el $7+5$? Es cierto: luego el concepto de 12 se identifica con el de $7+5$: luego, así como de que oyendo 12 no siempre se piensa $7+5$, no se puede inferir que el concepto de 12 no contenga el $7+5$, tampoco de que quien oiga el $7+5$ no siempre comprenda 12 no se puede deducir que el primer concepto no incluya el segundo."⁽²⁶¹⁾

b) En el Algebra. De igual manera, aquí hay que distinguir entre la forma en que los conceptos de sujeto y predicado se presentan y la identidad misma de conceptos que se quiere expresar:

"Lo que se aplica a una ecuación aritmética puede extenderse a las algebraicas y geométricas. Si se tiene una ecuación en que el primer miembro sea muy sencillo, por ejemplo, Z , y el segundo muy complicado, por ejemplo, el desarrollo de una serie, no se quiere decir que la expresión primera sea igual a la segunda; la igualdad se refiere no a la misma expresión, sino a lo expresado, al valor que con las letras se designa; esto último es verdadero, lo primero sería

⁽²⁶⁰⁾ F.F.: L.I, cap. XXIX, §280.

⁽²⁶¹⁾ *Ibid.*

evidentemente falso."⁽²⁶²⁾

c) En la Geometría. En su crítica, Balmes se detiene en el ejemplo aducido por Kant de que proposiciones geométricas tales como "entre dos puntos, la línea recta es la más corta" no son analíticas⁽²⁶³⁾. Según el filósofo español, si se considerara sintético este enunciado tendríamos que considerar sintéticos hasta los mismos axiomas, puesto que en proposiciones tales como "el todo es mayor que la parte" hay una comparación entre el sujeto y el predicado idéntica a la comparación que se da entre la línea recta y otras no rectas respecto de la longitud.

"Añade Kant que esta proposición: "Entre dos puntos, la línea recta es la más corta", no es puramente analítica, porque en la idea de recta no entra la de más corta. Prescindiré de que hay autores que demuestran o pretenden demostrar esta proposición; y me ceñiré únicamente a la razón de Kant. Este autor olvida que no se trata de la recta sola, sino de la recta comparada. En la recta sola no entra ni puede entrar lo de más, ni de menos, pues esto supone comparación; pero desde el momento en que se comparan la recta y la curva con respecto a la longitud, en el concepto de la curva se ve el exceso sobre la recta. La proposición, pues, resulta de la simple comparación de dos conceptos puramente analíticos con un tercero, que es longitud".

"Si la razón de Kant fuese de algún valor, se inferiría que ni aun el juicio "el todo es mayor que su parte" es analítico; porque en la idea de todo no entra la de mayor hasta que se la compara con la de parte. Tampoco sería juicio analítico éste: 4 es mayor que 3; porque en el concepto de 4 no entra la idea de mayor hasta que se le compara con el de 3."

"El axioma: cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, tampoco sería juicio analítico, porque en el

⁽²⁶²⁾ F.F.: L.I, cap. XXVI, §268.

⁽²⁶³⁾ En efecto, según Kant, todos los principios de la Geometría son sintéticos: " De la misma forma, ningún principio de la geometría pura es analítico. 'La línea recta es la más corta entre dos puntos' es una proposición sintética" (KANT: "Crítica de la Razón Pura". Intr. V, B16; pag. 52 de Ribas).

concepto de cosas iguales a una tercera tampoco entra la igualdad entre sí hasta que se reflexiona que la igualdad del medio implica la de los extremos."(²⁶⁴)

Para Balmes, esta necesidad de comparación no quitará a los juicios matemáticos su carácter de analíticos.

"La comparación de dos conceptos con un tercero no quita al resultado el carácter de juicio analítico, así como el que un predicado no pueda verse, desde luego, en la idea del sujeto sin el auxilio de dicha comparación."(²⁶⁵)

Sin embargo, este tipo de juicios *por comparación* van a requerir una mayor atención de Balmes, precisamente porque en ellos no se aprecia un desarrollo del sujeto en el predicado, que es propio de los juicios analíticos:

Según Balmes, la comparación a que se viene refiriendo se hace en el fondo en relación a un concepto más general, en el que los dos que se relacionan (sujeto y predicado) se enclavan como casos particulares (por ejemplo, relaciones de igualdad entre cuadrado y rectángulo, que tienen como base el hecho de que ambos sean paralelogramos, etc)(²⁶⁶). Sin embargo, es precisamente en este concepto más amplio en donde se puede ubicar la identidad expresada con la cópula, pues el despliegue del concepto ha de contener el de sus relaciones para ser pleno, y éstas se hallan en el concepto más amplio que las engloba. Por tanto, esta identidad sería en este caso, fundamentalmente, la del sujeto con lo que es en sus relaciones.

(²⁶⁴) F.F.: L.I, cap. XXIX, §281-282.

(²⁶⁵) F.F.: L.I, cap.XXIX, §283.

(²⁶⁶) Cfr. F.F.: L.I, cap.XXIX, §286.

Esta especie de comprensión de los conceptos en otros niveles más generales (los que, entre otras cosas, dan lugar a esa comparación de aquellos que forman parte de su extensión) queda plenamente de manifiesto en aspectos tales de la matemática en que una sola fórmula estructura todo un campo conceptual:

"En la aplicación del álgebra a la geometría se ve con más claridad lo que estoy explicando. Una curva se expresa por una fórmula que contiene el concepto de la misma curva, es decir, su esencia. Para demostrar todas las propiedades de la curva, el geómetra no necesita salir de la fórmula; en todas las cuestiones que se suscitan lleva la fórmula en la mano como la piedra de toque, y en la misma encuentra todo cuanto ha menester. Es verdad que traza triángulos u otras figuras dentro la misma curva; que de la misma tira rectas a puntos fuera de ella; pero jamás sale del concepto expresado en la fórmula; lo que hace es descomponerle y descubrir en él cosas que antes no había descubierto."

"En esta ecuación

$$z^2 = \frac{e^2}{E^2} (2Ex - x^2)$$

se encuentra la expresión de las relaciones constitutivas de la elipse, expresando E el semieje mayor, e el semieje menor, z las ordenadas, y x las abscisas. Con esta ecuación, desenvuelta y transformada de varias maneras, se determinan las propiedades de la curva. ¿Y cómo? Haciendo ver, con la ayuda de las construcciones, que la nueva propiedad está contenida en el concepto mismo, y que basta analizarle para encontrarla en él."

"Si suponemos un entendimiento que concibe la esencia de la curva, con inmediata intuición de la ley que preside a la inflexión de los puntos, sin necesidad de referirla a ninguna línea, o bien bastándole un eje en vez de necesitar dos, o de algún otro modo que nosotros no podemos ni siquiera imaginar, resultará que no habrá menester dar los rodeos que nosotros para demostrar las propiedades de la curva, pues las verá claramente pensadas en el mismo concepto de ella. Esta suposición no es arbitraria: hasta cierto punto la vemos realizada todos los días, aunque en escala menor; un geómetra vulgar tiene el concepto de una curva como lo tenía Pascal; en este mismo concepto el geómetra vulgar ve las propiedades de la misma con largo trabajo y

limitándose a las comunes; Pascal veía las más recónditas poco menos que de una ojeada. Kant, por no haberse hecho cargo de esta doctrina, no puede dar solución al problema filosófico de los juicios sintéticos puros; profundizando más la materia hubiera visto que, hablando en rigor, no hay tales juicios, y, en vez de cansarse por resolver el problema, se hubiera abstenido de suscitarle." (267)

Por lo demás, incluso en los llamados por Kant juicios analíticos se puede encontrar ese concepto confuso de sujeto que el predicado explicita (lo cual añade además la crítica de que hasta los mismos juicios analíticos kantianos, desde su propia doctrina, habrían de ser considerados sintéticos).

"Excepto este último caso [el de los conceptos puramente idénticos], cuya fórmula general es: A es A, siempre hay en el predicado algo más de lo pensado en el sujeto, si no en cuanto a la substancia, al menos en cuanto al modo. El círculo²⁶⁸ es una curva; ésta es, sin duda, una proposición analítica de las más sencillas que imaginarse pueden; y, no obstante, el predicado expresa la razón general de curva, que en el sujeto puede estar envuelta de un modo confuso con relación a una especie particular de las curvas. Siguiendo una gradación en las proposiciones geométricas, se podrían notar que no hay más que lo dicho en la proposición anterior, sino la mayor o menor dificultad de descomponer el concepto y ver en él lo que antes no se veía".

"Si digo: el círculo es una sección cónica, el predicado no está pensado en el sujeto por quien no sepa lo que significan los términos o no haya reflexionado sobre su verdadero sentido. Al concepto del círculo nada le añado: sólo le descubro una propiedad que antes no conocía, y este descubrimiento nace de su comparación con el cono. ¿Hay aquí síntesis? No, de ningún modo; lo que hay es análisis

(267) F.F.: L.I, cap. XXVIII, §275. El énfasis es nuestro.

[268] Obviamente, debería decir "la circunferencia" (n.a.).

comparada de los dos conceptos: círculo y cono."⁽²⁶⁹⁾

De ahí el método comparativo que emplea la mente para esa identificación, al que ha aludido reiteradamente:

"Esta [la comparación] la necesitamos muchas veces, porque pensamos muy confusamente lo que se halla en el concepto que ya tenemos, y hasta sucede que no lo pensamos de ningún modo"⁽²⁷⁰⁾

"Además que con la comparación se forma un concepto total nuevo, resultante de los conceptos primitivos, en cuyo caso las propiedades de las relaciones son vistas, no por síntesis, sino por el análisis del concepto total."⁽²⁷¹⁾

Balmes aduce numerosos ejemplos para esta parte de la Matemática. Sin embargo, convendría detenerse aquí en una objeción que contra su punto de vista podría estimarse: la de aquellas proposiciones en las que se trata de identificar varios sujetos por sus propiedades, al modo de, por ejemplo, "dos circunferencias del mismo radio son iguales". Parecería que aquí sí que habría esa mera unión mediante un juicio de dos conceptos distintos, pues distintas son las cosas que se tratan de identificar.

Balmes, contra esto y con cierto regusto platónico, no admite la distinción entre ambas supuestas circunferencias, pues sólo serían representaciones particulares de la circunferencia (del concepto de circunferencia) que tuviera tal radio. Por ello

⁽²⁶⁹⁾ F.F.: L.I, cap. XXIX, §284.

⁽²⁷⁰⁾ F.F.: L.I, cap. XXIX, 283.

⁽²⁷¹⁾ F.F.: L.I, cap. XXIX, §285.

son idénticas en el concepto, es decir, son el mismo concepto (que tendría doble representación o expresión):

¿Qué se expresa, pues, en la proposición: dos circunferencias que tengan un mismo radio son iguales? La idea fundamental es que el valor de la circunferencia depende del radio, y la proposición aquí enunciada no es más que una aplicación de aquella propiedad al caso de igualdad de los radios. Luego las circunferencias que concebimos como distintas no son más que ejemplos que nos ponemos en lo interior para hacernos visible la verdad de la aplicación, pero, en el fondo puramente intelectual, no se encuentra más que la descomposición de la idea misma de la circunferencia, o su relación con el radio, aplicada al caso de igualdad. No hay, pues, dos circunferencias en el orden puramente ideal"⁽²⁷²⁾.

Con todo esto, como hemos venido diciendo, Balmes está tratando de hacer una disección del imaginado descubrimiento (sic)⁽²⁷³⁾ de los juicios sintéticos a priori kantianos y estableciendo que los juicios necesarios son todos analíticos, "equivocándose Kant cuando afirma que los hay sintéticos prescindiendo de la experiencia [es decir, que los hay sintéticos a priori]"⁽²⁷⁴⁾. En este sentido, la formulación kantiana es contradictoria, según Balmes, pues si la experiencia no existe en este caso, en el caso de las Matemáticas, entonces "no tenemos ningún dato de la cosa, sólo poseemos su concepto; de lo extraño a éste nada podemos saber"⁽²⁷⁵⁾, luego difícilmente pueden ser considerados sintéticos, ya que todas las notas "añadidas" pertenecerán a ese concepto mismo, pues (sólo) concepto es.

⁽²⁷²⁾ F.F.: L.I, cap.XXVI, §268.

⁽²⁷³⁾ F.F.: L.I, cap.XXIX, §278.

⁽²⁷⁴⁾ F.F.: L.I, cap.XXVIII, §275.

⁽²⁷⁵⁾ Ibid..

Balmes reitera, pues, que el progreso matemático no es más que una sucesiva percepción de identidades o, como nos dirá más adelante, un sucesivo descubrimiento de identidades.

Pero he aquí que, como hemos adelantado, esta tesis de la identidad de los juicios o analiticidad de los juicios (verdaderos) no se limita a las Matemáticas, sino que la extiende Balmes a todo el conjunto de juicios que constituyen el verdadero saber -el saber científico, desde la nomenclatura kantiana-, sea éste el de la Lógica o el de la Realidad y, en definitiva, a cualquier proposición que sea verdadera:

d) En la Lógica. Según Balmes, la doctrina de la identidad se extiende a cualquier raciocinio, sea éste matemático o no, y, por tanto, a lo que es el núcleo de la forma misma de razonar: la Lógica (cuya expresión propia para Balmes, y habida cuenta de la época en que se enclava su obra, es el silogismo). Su crítica irá muy en la línea de la crítica tradicional a la Escolástica -Bacon, Galileo, etc- de que el silogismo no es más que la explicitación de lo que una premisa contiene de otra. (Y que modernamente es intuitivamente mostrado mediante, por ejemplo, diagramas de Venn y perfectamente estudiado en Teoría de Conjuntos). Así, si decimos "Todo A es B; C es A. Luego C es B", estamos explicitando en la conclusión una identidad, C es B, que ya se sabía en el momento en que se sabían las premisas, y esta explicitación también se hace mediante una sucesión de identidades o aplicación en serie de tales identidades. (Esto es aplicable y extrapolable a raciocinios concretos: por ejemplo, las líneas rectas inscritas en curvas son menores que éstas, luego el polígono inscrito en una circunferencia es menor que ésta. Lo cual ya se sabía en el momento en que sabíamos que una recta es menor que su curva).

Todo esto lleva al filósofo catalán a estimar que el raciocinio, y en éste el silogismo como prototipo, son análisis

que el entendimiento hace para explicitar la naturaleza y concepto del sujeto, por lo que sus juicios pueden considerarse como formas de análisis.

"En tratándose de las relaciones necesarias de los objetos, los principios generales, los términos medios y cuantos recursos nos ofrece la dialéctica para auxiliar el raciocinio, no son más en el fondo que invenciones del arte para inducirnos a reflexionar sobre el concepto de la cosa, haciéndonos ver en él lo que antes no veíamos."⁽²⁷⁶⁾

En definitiva, para Balmes no hay duda de que en el orden de la relación entre conceptos matemáticos, así como entre los lógicos, todo juicio es analítico:

"De lo dicho se infiere que, en el orden puramente ideal, todos los juicios son analíticos, pues todo conocimiento de este orden se hace con la intuición de lo que hay en un concepto más o menos complicado, y que no hay más síntesis que la necesaria para aproximar los objetos"⁽²⁷⁷⁾

e) En la Física. Balmes va a hacer también una defensa de la identidad en las verdades necesarias de la Física, al hilo de la crítica a uno de los máximos representantes de la filosofía del *Sentido Común*, Dugald-Stewart⁽²⁷⁸⁾, quien negaba las verdades de la

⁽²⁷⁶⁾ *Ibíd.*

⁽²⁷⁷⁾ F.F.: L.I, cap.XXIX, §292.

⁽²⁷⁸⁾ Según Dugald Stewart, hay unos principios de sentido común, que se dan por intuición (por ejemplo, los axiomas matemáticos, la realidad de un mundo externo, etc) y que están como condición, en la base de cualquier otro juicio especulativo o de experiencia concreta. Dugald Stewart es autor de unos "Elementos de Filosofía de la Mente Humana" (Elements of the Philosophy of the Human Mind), que ejerció gran influencia en círculos ingleses y franceses, y que Balmes prefiere traducir por "Elementos de Filosofía del Espíritu Humano" (cfr. F.F.: L.I,

ciencia como verdades analíticas. El filósofo español vuelve a insistir en que no se trata de la forma de las expresiones por la que ha de ser establecida la identidad, sino de la identidad de conceptos que entre ellas existe; identidad que en este caso es llevada, como decimos, incluso al mundo de la Física. Pregunta Dugald Stewart:

"¿Qué pensaremos, pues, de esta proposición $A=A$, si se la compara con la fórmula del binomio de Newton, a la cual en tal caso representaría? Sin duda cuando se la aplica a la ecuación $2 \times 2 = 4$ (que por su extrema simplicidad y vulgaridad puede pasar por un axioma), la paradoja no presenta tan de bulto su monstruosidad; pero en este segundo caso parece del todo imposible que tenga ni aun significación. (2.parte, c.II, sección 3, §2 [de ²⁷⁹los 'Elementos de Filosofía de la Mente Humana'])".

Responde Balmes acusando al filósofo escocés de ignorar que la fórmula de Newton no es más que la expresión de una identidad obtenida mediante sucesivas identidades a lo largo de la historia del pensamiento científico:

"Este filósofo no advierte que la pretendida monstruosidad nace de la errada interpretación que él mismo da a la opinión de sus adversarios. Nadie ha pensado en negar la importancia de los descubrimientos en que se prueba la equivalencia de expresiones diferentes; nadie dudará de que la fórmula del binomio de Newton sea un gran progreso sobre la fórmula $A=A$; pero la cuestión no está aquí, está en ver si la fórmula del binomio de Newton es más que la expresión de cosas idénticas, y si aun el mérito mismo de la

cap.27, §273), tal vez fiado por la versión francesa de JOUFFROY, que hubo de titularla "Philosophie de l'Esprit", dada la conocida ambivalencia de la palabra 'esprit' en lengua francesa, que comprende tanto nuestro concepto de 'mente' como de 'espíritu'.

²⁷⁹) En F.F.: L.I, cap. XXVII, §273. Véase nota anterior sobre el título de la obra. Por todo lo dicho, es del todo probable que Balmes esté citando la aludida traducción francesa de JUFFROY.

expresión es o no el fruto de una serie de percepciones de identidad. Si la cuestión se presentase bajo el punto de vista de Dugald-Stewart, sería hasta indigna de ser ventilada; en buena filosofía no puede disputarse sobre cosas no sólo absurdas, sino ridículas."(²⁸⁰)

En fin, esta idea del juicio verdadero de la Física como analítico llega Balmes a extenderla a las verdades de la realidad en general:

f) En los juicios verdaderos sobre la Realidad en general.

Hasta ahora hemos tratado sobre todo de los juicios que se producen mediante la cópula del verbo ser, que es el que mejor puede exhibir la identidad. Se puede decir, además, que la mayor parte de las ciencias se expresan mediante ella, puesto que viene a constituir, por otra parte, un sinónimo de la igualdad (por ejemplo, en Matemáticas, Física...). Pero también se expresan por la cópula muchos juicios sobre la realidad en general. En este tipo de juicios la opinión de Balmes es tajante:

"En todo juicio hay percepción de identidad o de no identidad, según es afirmativo o negativo. El verbo es no expresa unión de predicado con el sujeto, sino identidad; cuando va acompañado de la negación, diciéndose no es, se expresa simplemente la no identidad, prescindiendo de la unión o separación"(²⁸¹).

Esta noción de juicio analítico como identidad entre sujeto y predicado, expresada con el verbo ser, y prescindiendo de cómo se ha formado el concepto de ambos, sea de una manera vulgar (p.e., agua: elemento líquido incoloro, inodoro e insípido) o científico (agua: H₂O; etc-), así como del conocimiento más o menos limitado de su extensión total, le permite establecer que

(²⁸⁰) F.F.: L.I, cap. XXVII, §273.

(²⁸¹) F.F.: L.I, cap. XXVI, §266.

todo juicio verdadero, aunque sea sobre la realidad, ha de ser un juicio de identidad: es decir, analítico (por ejemplo, "el hombre es racional").

"El que se hayan tenido que reunir varios conceptos para formar un juicio no destruye su carácter de analítico, pues de otro modo sería menester decir que no hay ningún juicio analítico. Si se afirma: el hombre es racional; en el concepto de hombre entran dos, animal y racional, lo que no quita que el juicio sea analítico. Este carácter consiste en que, como lo dice su mismo nombre, baste la descomposición de un concepto para encontrar en él ciertos predicados, y prescinda del modo con que se ha formado el concepto que se descompone, y de si se han hecho entrar en él dos o más conceptos." (282)

De esta manera se pueden ir desgranando elementos suficientes como para pensar que, para Balmes, todo juicio en general que exprese una verdad, aunque no sea a través de la cópula con "ser" (p.e. el agua hierve a 100⁰), ha de ser considerado, de igual modo, un juicio analítico. Y en este caso están la mayor parte de los juicios que describen la realidad (es decir, juicios que expresan un conocimiento -esto es, una verdad- sobre ella). Son a este respecto numerosos los textos de Balmes, pero, sobre todo, ésta es la línea que marcan y el sentido a que apuntan sus reflexiones. Para él un concepto puede concebirse mediante diversos puntos de vista o captar en él diversas propiedades, relaciones u aspectos significativos, y por tanto puede describirse de formas diferentes, todas las cuales tienden a identificarlo.

"[...] no hay nada que nosotros no concibamos bajo aspectos diferentes y cuyo concepto no podamos descomponer de diversos modos; y, sin embargo, no por esto se dice que la cosa deje de ser simple e idéntica

(282) F.F.: L.I, cap. XXIX, §290.

consigo misma."⁽²⁸³⁾

Alude también también a que el concepto puede descomponerse en partes que lo explicitan⁽²⁸⁴⁾ e incluso que los conceptos pueden describirse además como nudos de relaciones (y, por tanto, expresables en verbos, no tanto que unan, cuanto que relacionen, que es otra forma de identificación:

"Los conceptos no son enteramente absolutos; contienen relaciones, y el descubrimiento de éstas no es una síntesis, sino un análisis más completo. Si se replica que en tal caso hay algo más que el concepto primitivo, observaré que esto se verifica en todos los que no son puramente idénticos [es decir, de la forma A=A]"⁽²⁸⁵⁾

En definitiva, *"el que sea [la identificación] más o menos sencilla o complicada, y que, por consiguiente, sea vista con más o menos facilidad, no altera el carácter de los juicios, convirtiéndolos de analíticos en sintéticos."*⁽²⁸⁶⁾.

Apunta Balmes a que el progreso del conocimiento mediante las verdades analíticas deriva no de que se añadan nuevas cosas al concepto del sujeto (lo cual, reiteramos, sería contradictorio, porque si se añaden no pertenecen al concepto, y si no pertenecen no podrían añadirseles como propias), sino porque se van descubriendo cada vez conceptos o notas en el sujeto en forma de despliegue de sus propiedades:

"No quiero decir que todas las proposiciones expresen tal relación del predicado al sujeto, que el

⁽²⁸³⁾ F.F.: L.I, cap.XXVI, §268.

⁽²⁸⁴⁾ Cfr. F.F.: L.I, cap.XXIX, §285.

⁽²⁸⁵⁾ *Ibid.*

⁽²⁸⁶⁾ *Ibid.*

concepto de éste sea suficiente para que descubramos aquel; pero sí que la razón de la insuficiencia está en que el concepto es incompleto o en sí o con respecto a nuestra comprensión, y que, suponiéndole completo en sí mismo y la debida capacidad en nuestro entendimiento para comprender todo lo que él nos dice, encontraríamos en el mismo, todo lo que puede formar materia científica."(²⁸⁷)

Desde este punto de vista, el conocimiento sería la actividad conducente a identificar conceptos (sean de orden real o ideal) y que en los seres humanos siempre se manifiesta oscuramente. En este sentido, no hay un añadido al sujeto, al modo kantiano, sino un descubrimiento progresivo del sujeto real o ideal.

"En un concepto no sólo se incluye lo que expresamente se piensa en él, sino todo lo que se puede pensar. Si, descomponiéndole, encontramos en el mismo cosas nuevas, no se puede decir que las añadimos, sino que las descubrimos: no hay entonces síntesis, sino análisis."(²⁸⁸)

Esta formulación de Balmes lleva de inmediato a concebirla como una reinterpretación analítica del Principio de Razón Suficiente de Leibniz, en el sentido de que en todo sujeto hay una razón de los predicados, y así todo juicio sobre aquél es un juicio que lo explicita, es decir, es analítico. Dice Leibniz:

"Así es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que entendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer

(²⁸⁷) F.F.: L.I, cap. XXVIII, §275.

(²⁸⁸) F.F.: L.I, cap. XXIX, §284.

deducir de ella todos los predicados de sujeto a quien esa noción se atribuye."⁽²⁸⁹⁾.

O, como reitera Bertrand Russell -para quien, recordémoslo al paso, los juicios matemáticos son también analíticos, coincidiendo así con Balmes-, desde una correcta interpretación de la filosofía de Leibniz toda proposición debe ser reducida expresamente a la analiticidad:

" Toda proposición [según la filosofía de Leibniz] puede reducirse, en última instancia, a otra que atribuye un predicado a un sujeto. En toda proposición de este tipo, a menos que la existencia sea el predicado en cuestión, el predicado está de algún modo contenido en el sujeto. Este es definido por sus predicados, y sería diferente si ellos también lo fueran. Así, todo juicio verdadero compuesto de sujeto y predicado es analítico (o sea, que el predicado forma parte de la noción del sujeto)"⁽²⁹⁰⁾.

Por tanto, si esto fuese así, Balmes se habría adelantado además a los modernos descubrimientos de Couturat, para quien el Principio de Razón Suficiente ha de interpretarse como que toda verdad, incluso las de hecho, ha de ser considerada como analítica, por la sencilla razón de que todo predicado pertenece al sujeto que lo contiene⁽²⁹¹⁾, o de Gurwitzsch, que añade a esto la consecuencia epistemológica de que toda verdad es demostrable⁽²⁹²⁾.

⁽²⁸⁹⁾ LEIBNIZ: "Discurso de Metafísica", §8. Versión. prólogo y notas de Julián Marías. Alianza Editorial. Madrid, 1981; pag.65.

⁽²⁹⁰⁾ B. RUSSELL: "Exposición crítica de la Filosofía de Leibniz". Traducción de Hernán Rodríguez. Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires, 1977; pags. 27-28.

⁽²⁹¹⁾ COUTURAT, Louis: "La logique de Leibniz". G. Olms Hildesheim. París, 1961; passim.

⁽²⁹²⁾ GURWITZSCH, Aron: "Leibniz. Philosophie des Panlogismus". Walter de Gruyter. Berlín, 1974; passim.

Llegados a este punto es indeclinable hacer algunas precisiones que pudieran proyectar la suficiente perspectiva acerca de todo lo tratado por Balmes en su crítica a los juicios sintéticos a priori:

Hasta Kant la necesidad a priori de un juicio sólo se hacía referir a los analíticos (que Leibniz llamó *verdades de razón*; etc), pues únicamente en éstos su verdad está fundada en la misma estructura de la proposición, concebida en este caso como la identidad simple entre sujeto y predicado que, por ello, no podría ser negada sin contradicción. Respecto de las verdades sobre la realidad, eran basadas, en el caso de la filosofía de Leibniz, en un orden suficiente, en principio no necesario, sino posible y realizado libremente por Dios y, como tal, contingente.

El hecho de que la ciencia se presentara, no obstante, como un conjunto de verdades necesarias referidas también a la realidad era una cuestión no suficientemente resuelta por la filosofía. En el caso de Leibniz, esta necesidad no se exigiría, pues como hemos dicho establece que el orden del mundo es solamente un tipo de orden y no inevitablemente necesario (aunque, contradiciéndose a sí mismo en cierto modo, plantea en ocasiones que tal necesidad podría encontrarse en un análisis progresivo total del concepto de cada cosa). Bien entendido que tal orden de los hechos de la realidad es para Leibniz siempre un orden, perogrullescamente dicho, de la realidad; es decir, objetivo.

La crítica de Hume, sin embargo, enfatiza la omisión tradicional de una teoría sobre el fundamento de la necesidad de aquellas verdades que se consideran verdades científicas, o sea, verdades necesarias referidas a la realidad, sobre todo con su crítica a la causalidad. Considera que aquellas verdades en que no existe esa repetición analítica del sujeto en el predicado (por ejemplo, el agua hierve) no deberían ser consideradas necesarias, sino sólo probables. Si bien se observa, esta crítica no podría

nada contra la postura de Leibniz, que defiende el orden de la naturaleza únicamente como probable, aunque bien es verdad que mientras que para éste es un orden real y objetivo, para Hume la tal probabilidad es más bien de carácter subjetivo, al ser imposible penetrar la razón de las cosas a través de las meras impresiones: A fortiori, la ley de la naturaleza sería una mera combinación de impresiones mediante leyes psicológicas -asociación, etc-. Para Leibniz, el orden y la "necesidad" suficiente de la causalidad está en ese orden objetivo libre, que en cuanto objetivo, supone que un efecto se derive, por razón de este mismo orden, de la causa y, aún más, que el efecto pudiera ser deducido de la causa si de ella se tuviera un conocimiento completo.

Y aquí es donde entra Kant, quien tratando de ir más allá de Leibniz e incluso de Hume en la resolución del problema, no admite ese orden ocasional o sólo probable, sino que lo vuelve a concebir como un orden necesario. Pero he aquí que, para conseguir esto, lleva esa necesidad al orden de la subjetividad, colocándola en unas estructuras -funciones conceptuales- aprióricas llamadas Categorías (y, antes, en la subjetividad del Espacio y del Tiempo), de modo que el orden es el orden de la mente, y la necesidad es la necesidad de las estructuras mentales. Y éste es el Orden, porque no hay otro del que podamos dar cuenta. Así puede establecer juicios sintéticos necesarios, pero a priori, es decir, cuya necesidad está en la categoría que verifica la síntesis y no en la estructura misma del juicio, por cuanto sigue en la idea sencilla de que el juicio que no es sintético, es decir, el juicio analítico, es una repetición simple del sujeto en el predicado. En este sentido, opinamos que carece de fundamento la paradoja en que B. Russell quiere hacer incurrir a Kant cuando respecto de esto plantea que *"nuestra naturaleza, lo mismo que otra cosa cualquiera, es un hecho del mundo existente, y no podemos tener la certeza de que permanecerá constante. Si Kant tuviera razón, podría ocurrir que mañana nuestra naturaleza cambiara de tal modo que dos y dos llegaran a ser cinco. Esta posibilidad no parece*

habérsele ocurrido; sin embargo, es suficiente para destruir totalmente la certeza y universalidad que deseaba recabar para las proposiciones aritméticas."⁽²⁹³⁾. Y no nos parece ajustada esta crítica porque quizás el filósofo británico no ha tenido en cuenta que para Kant la necesidad es la necesidad de los propios presupuestos estructurales de la mente; o, dicho de otra forma, el orden del mundo (en el que Russell trata de involucrar a la mente) es el orden de la mente y, si cambiara, el orden necesario sería el nuevo orden establecido en ella y por ella.

Quizás, más bien, lo que habría que reiterar es que, en lo que se refiere a la analiticidad, Kant continúa, sin embargo, con el concepto tradicional de la misma como esa simple repetición del sujeto en el predicado (hasta el punto de que considera como sintéticos hasta los mismos juicios matemáticos, opinión que no es sólo combatida por Balmes, sino por todos los grandes matemáticos contemporáneos). Es decir, para el filósofo alemán, el juicio analítico es esa identidad sencilla del sujeto, al menos, la repetición de la definición muy general del mismo. En este sentido, habría que enfatizar que la novedad del planteamiento de Kant -por otra parte, explícitamente manifestada por sus palabras en numerosos pasajes-, y enlazando con lo que hemos dicho anteriormente, no es tanto la de los tipos de juicios (analíticos o sintéticos), cuanto la de la necesidad en el sujeto cognoscente de ciertos juicios no analíticos, en particular los de la Ciencia.

Desde estas consideraciones puede apreciarse quizás mejor como Balmes trata de romper con el planteamiento kantiano, pretendiendo llevarlo a la cuestión original (y que se halla implícitamente establecida en Leibniz): el problema no es tanto la exigencia de que el orden del mundo deba ser necesario -es decir,

⁽²⁹³⁾ RUSSELL, Bertrand: "Los problemas de la Filosofía". Traducción de Joaquín Xirau. Edit. Labor, S.A. 8ª edición. Barcelona, 1983; pag. 78-79.

justificar la ciencia desde la imposición (gratuita) de la necesidad^{del orden}-, cuanto el de saber si, sea el orden que sea (suficiente o necesario), el sujeto del juicio contiene la razón del predicado, es decir, que si hay un orden, entonces, en la línea leibniziana, toda verdad es analítica. En una palabra, no condiciona el orden a la necesidad. No precisa la necesidad del orden como la exige Kant. Para Balmes "el orden actual del universo no es intrínsecamente necesario"⁽²⁹⁴⁾.

"[...] el que el orden actual se halle sujeto a leyes fijas no prueba que éstas radiquen en la esencia de las cosas, de tal manera que, supuesta la existencia de los objetos, sus relaciones no hubiesen podido ser muy diferentes de lo que son en realidad".⁽²⁹⁵⁾

Todo esto nos hace pensar que las intenciones de Balmes con la crítica de los juicios sintéticos a priori conjuga armónicamente con aquella intención que está en la base de toda su filosofía: la de desbaratar todo planteamiento que esté en contra de una filosofía realista; pues, en efecto, desde el punto en que se suponga que la "síntesis" de un concepto no es más que el despliegue en sus notas (predicados), entonces el orden de la síntesis no es un orden sobrepuesto por la síntesis subjetiva kantiana. Dicho brevemente, si los juicios son todos analíticos, los conceptos trascendentales no son necesarios y, lo que es más importante, el orden subjetivo dado por ellos no existe. El orden sería real si tales conceptos derivan de la realidad (cuestión que se estudiará en las partes siguientes de esta tesis) y no habría lugar a derivaciones de identidad idealistas, mirado históricamente el panorama.

Por lo demás, hay en todo el planteamiento balmesiano un

⁽²⁹⁴⁾ Título de una epígrafe del cap. XXVIII, L.III, de la F.F.

⁽²⁹⁵⁾ F.F.: L.III, cap.XXVIII, §199

reproche a la filosofía de Kant sobre el concepto por la consideración una tanto superficial e inmediata que el germano tiene del mismo. Pero sobre todo, y retornando al principio de estos planteamientos, considera en Kant el error de confundir la forma en que se expresan los conceptos de sujeto y predicado con, precisamente, el análisis conceptual de sujeto y predicado, es decir, con la lógica de los mismos: la forma es distinta, pero es muy ingenuo establecer que por ello hay una síntesis de conceptos desconocidos.

"Así se echa de ver que la expresión unión del predicado con el sujeto es, cuando menos, inexacta. En toda proposición afirmativa se²⁹⁶ expresa la identidad del predicado con el sujeto"(²⁹⁶).

El entendimiento lo que hace es, pues, no añadir, sino descubrir qué conceptos están unidos formando el todo del concepto de sujeto. En este sentido, sólo hay explicitación:

"La causa de la equivocación está en que dos conceptos idénticos están presentados al entendimiento bajo diferente forma; y hasta que, quitándoles la forma, se ve el fondo, no se descubre la identidad. No hay propiamente raciocinio, sino explicación."(²⁹⁷)

Y, en fin, abreviadamente, la crítica a Kant sobre los juicios sintéticos a priori puede resumirse diciendo que, desde el punto de vista de Balmes, los únicos juicios analíticos que desde los supuestos kantianos podrían estrictamente concebirse serían los de la forma $A=A$ (²⁹⁸)...Y, para el eminente balmesista Roig Gironella, ni siquiera esta proposición podría considerarse

(²⁹⁶) F.F.: L.I, cap.XXVI, §267.

(²⁹⁷) F.F.: L.I, cap. XXIX, §280.

(²⁹⁸) Cfr. F.F.: L.I, cap.XXIX, §282.

analítica en sentido estricto, colocados en el punto de vista kantiano, tal y como trató de demostrar en su estudio *Carácter analítico y sintético del Principio de Causalidad*, cuya tesis sobre la cuestión resumió posteriormente él mismo:

"[...] más aún, ni siquiera éstos [juicios de la forma $A=A$ serían analíticos], si se admite la demostración que presenté al Congreso de Córdoba de 1944, pues por lo menos todos los juicios supondrán lo que llaman los lógicos un 'cuantificador universal', es decir, darán de hecho a sus asertos el sentido latente de 'todo A es A', o bien si se prefiere 'A es necesariamente A' (lo mismo da expresar universalidad que infiere necesidad, que necesidad generadora de universalidad); ahora bien, por la misma concepción de Kant según la cual 'toda' síntesis que el predicado añade al sujeto empírico, singular percibido en la experiencia o formulado por la mente, es síntesis 'a priori', habría de afirmarse que también será una síntesis a priori este 'todo' y este 'necesariamente' de la fórmula más analítica que pudiera imaginarse[...]"⁽²⁹⁹⁾.

Terminemos diciendo que Balmes tiene clara conciencia del alcance de su análisis epistemológico y, desde luego, se da cuenta de la importancia que en la crítica hacia Kant, además, puede cobrar -él mismo dice: "como esta doctrina destruye por su base el sistema de Kant..."⁽³⁰⁰⁾-. Sin embargo, parece como si al final lo que le importara con todo esto fuese únicamente la defensa de la doctrina clásica de la evidencia. En esto, Balmes se detiene en la evidencia que mayor discusión requiere: la evidencia mediata, reiterándose en la idea de que tal es la de los juicios analíticos

⁽²⁹⁹⁾ ROIG GIRONELLA se refiere a su trabajo "Carácter analítico y sintético del principio de causalidad" (Las Ciencias, vol.11; pp.317-359. Madrid, 1946). El artículo está reproducido casi íntegramente y textualmente en su libro "Balmes filósofo" (pp. 30-71. Ed.Balmes, Barcelona, 1959). El párrafo citado se halla en la p.56 de este libro; también puede encontrarse en su artículo "El sentido íntimo de la criteriología balmesiana". (Pensamiento, vol.4, Madrid, 1948; p.422).

⁽³⁰⁰⁾ F.F.: L.I, cap.XXIX, §285.

en que se da:

"Considerando de la mayor importancia el tener ideas claras y distintas en la presente materia, voy a resumir en pocas palabras la doctrina expuesta sobre la evidencia inmediata y la mediata.

"Hay evidencia inmediata cuando por el concepto del sujeto vemos la conveniencia o repugnancia del predicado, sin necesitar otro medio que la simple reflexión sobre el significado de las palabras. A los juicios de esta clase se los llama con propiedad analíticos, porque basta descomponer el concepto del sujeto para encontrar en él la conveniencia o repugnancia del predicado".

"Hay evidencia mediata cuando por el simple concepto del sujeto no vemos desde luego la conveniencia o repugnancia del predicado, por lo cual necesitamos apelar a un medio que nos la manifieste."

"Surge aquí la cuestión de si los juicios de evidencia mediata pueden llamarse analíticos. Claro es que, si por analíticos se entienden solamente aquellos en los cuales basta entender el significado de los términos para ver la conveniencia o repugnancia del predicado, no pueden llamarse tales los de evidencia mediata. Pero si entendemos por juicio analítico aquel en que basta descomponer un concepto para encontrar en él la conveniencia o repugnancia del predicado, hallaremos que los juicios de evidencia mediata pertenecen también a dicha clase, y que el medio empleado no es más que la formación de un concepto total en que se hacen entrar los parciales cuya relación se quiere descubrir. En la reunión de estos conceptos parciales hay síntesis, es verdad, pero no la hay en el descubrimiento de sus relaciones, pues éste se hace por análisis."

"De esta doctrina resulta con claridad en qué consiste la evidencia mediata. El predicado está también contenido en la idea del sujeto, pero la limitación de nuestra inteligencia hace que, o estas ideas sean incompletas, o no las veamos en toda su extensión, o no distingamos bien lo que en las mismas pensamos ya de un modo confuso; y de aquí dimana el que no sea suficiente entender el significado de las palabras para ver, desde luego, contenido el predicado en la idea del sujeto"⁽³⁰¹⁾.

⁽³⁰¹⁾ F.F.: L.I, cap.XXIX, §289-290-291.

Todo esto nos lleva a preguntarnos si Balmes no está haciendo más que una crítica a Kant para la exclusiva defensa de aquella distinción escolástica basada en la distinción de juicios *per se notae*, pues, como nos quiere hacer ver, la distinción entre juicios sintéticos y analíticos no es una distinción nueva, sino que se halla en los tratados clásicos escolásticos, bien que bajo otra nomenclatura: llamaban juicios *per se notae* a aquellos "en que el predicado está contenido en la idea de sujeto"⁽³⁰²⁾ y sus proposiciones son conocidas por sí mismas. En Sto. Tomás se halla: "Se llama evidente lo que se comprende con sólo conocer sus términos"⁽³⁰³⁾

Continúa diciendo Balmes:

"Por estos ejemplo, y otros muchos que sería fácil aducir, se ve que la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos era vulgar en las escuelas muchos siglos antes de Kant. Los analíticos eran todos los que se formaban por evidencia inmediata; y sintéticos, los que resultaban de evidencia mediata, ya fuese ésta del orden puramente ideal, ya dependiese en algún modo de la experiencia. Se sabía muy bien que hay conceptos de sujeto en los cuales está pensado el predicado a lo menos en confuso: y por esto se explicaba esta unión o identidad, diciendo que las proposiciones en que se enunciaba eran per se notae ex terminis. El predicado, en los juicios analíticos, está ya en el sujeto; nada se le añade, según Kant; sólo se le explica: 'Quien dice hombre dice racional'; así habla Santo Tomás; la idea es la misma que la del filósofo alemán"⁽³⁰⁴⁾.

⁽³⁰²⁾ F.F.:L.I, cap.XX, §191.

⁽³⁰³⁾ TOMAS DE AQUINO: "Suma Teológica". Parte I, cuest.2, art.I,2. Traducción DE Raimundo Suárez. Edit. Católica (B.A.C.). Madrid, 1964; vol.I, p.315. La expresión original es: "Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur"

⁽³⁰⁴⁾ F.F.: L.I, cap.20, §192.

Tal vez esto explique también por qué todo este planteamiento de que podrían considerarse como analíticos todo tipo de juicios verdaderos, aun los referidos a la realidad, parezca de cuando en cuando vacilar en Balmes. Unas veces contradiciéndose nuestro filósofo de forma clara:

"Si Kant se hubiese ceñido a los juicios de experiencia, no habría inconveniente en su doctrina; pero extendiéndola al orden intelectual puro, o es inadmisibile,³⁰⁵ cuando menos está expresada con poca exactitud."(³⁰⁵),

Y otras más oscuramente, en las que parece distinguir lo que sería la mera ampliación del concepto por la experiencia respecto de lo que sería el concepto mismo en cuanto explicitado en un juicio:

"Para que haya síntesis propiamente dicha es menester que se una al concepto una cosa que de ningún modo le pertenece, como se ve en el ejemplo aducido por el mismo Kant³⁰⁶. La figurabilidad se encuentra en el concepto del cuerpo; pero la pesadez es una idea totalmente extraña, y que sólo podemos unir al concepto del cuerpo porque así nos lo atestigua la experiencia. Sólo con esta añadidura se verifica propiamente la síntesis"(³⁰⁷)

Sin embargo, a pesar de estas oscuras vacilaciones -oscuras por su carácter ocasional y poco explicitado en relación a todo el

³⁰⁵) F.F.: L.I, cap. XXIX, §279.

³⁰⁶) "Todos los cuerpos son pesados", que es un caso de juicio sintético ejemplificado por Kant a lo largo de todo el epígrafe IV de la Introducción. (Cfr. KANT: "Crítica de la razón pura": Distinción entre los juicios analíticos analíticos y los sintéticos". El ejemplo se halla inicialmente alegado en la pag. 48 de la ed. de Ribas) (n.a.)

³⁰⁷) F.F.: L.I, cap. XXIX, §285.

grueso de su análisis-, subyace y se reitera explícitamente la idea de que cualquier juicio, sea a priori o a posteriori (i.e. en terminología balmesiana, de ideas o de experiencia) es un juicio de identidad, porque de lo que se trata es de identificar al sujeto con el predicado (independientemente del camino -por comparación, por experiencia, etc- con que hayamos logrado los conceptos que los forman). Y, en definitiva y resumidamente, Balmes niega que se pueda establecer la naturaleza de juicios sintéticos a priori, es decir, juicios que añadan notas que no se contengan en el concepto del sujeto, y, como en el caso de Kant, que tengan además una necesidad independiente de la experiencia.

2.2. LOS CONTENIDOS DEL CONOCIMIENTO

2.2.1. LAS IDEAS. EL CONCEPTO.

Balmes comienza su filosofía sobre las ideas considerando que en una sistemática rigurosa del problema hay que plantearse previamente la suficiencia o la insuficiencia de la doctrina que las niega³⁰⁸). Es por lo que dedicará los primeros capítulos del Libro Cuarto de su *Filosofía Fundamental* a analizar y combatir la filosofía sensualista, tomando como objetivo de su crítica a su máximo exponente: el filósofo Condillac, quien reducía todo contenido mental, e incluso toda facultad, a la sensación como su base.

Balmes hace una distinción de matices entre la doctrina de Condillac y la del Empirismo Inglés -que personifica en Locke-, manifestando que, mientras que éste admite una vía dual de fuentes de conocimiento -la externa y la interna-, el filósofo francés sólo concibe la vía externa de la sensación. Y en esto Condillac

³⁰⁸) F.F.: L.IV, cap.I, §1.

irá hasta el límite de colocarse en una negación del alma como fuente del pensamiento, en cuanto que ésta no sería necesaria para explicar el conocer, ni siquiera como depositaria de las facultades que lo permiten. Toda la actividad intelectual y emotiva serían sólo sensaciones simples en el comienzo, sucesivamente transformadas de diferentes modos en una mayor complejidad⁽³⁰⁹⁾, en base de la experiencia, que hace que contraigamos ciertos hábitos de pensamiento y conducta.

El filósofo vicense combate las ideas de Condillac criticando precisamente su ejemplo paradigmático: La estatua a la que se supone progresivamente animada por el despertar, uno a uno, de los diversos sentidos. Según Condillac, si en un primer momento concedemos a la estatua el sentido del olfato, entonces *"será para nosotros una estatua que siente una rosa; mas, por sí misma, sólo será el mismo olor de la rosa: Será, pues, olor de rosa, de clavel, de jazmín, de violeta, según los objetos que obrarán sobre su órgano; en una palabra, los olores, con respecto a ella, no son más que sus modificaciones propias o maneras de ser, y no podría creerse otra cosa, siendo éstas las únicas sensaciones de que es susceptible"*⁽³¹⁰⁾. Dígase lo mismo para los demás sentidos. Y, respecto de las facultades, también de la sensación nacerá la atención como una concentración en dichas sensaciones, el juicio como una comparación y relación entre ellas, la memoria como la constancia de la impresión de los sentidos; etc.

En general, para Condillac todo contenido mental, desde los propios de la sensación hasta el sentimiento, junto con todas las llamadas facultades, no son más que sensaciones transformadas, de cuya continua experiencia nacen los hábitos.

⁽³⁰⁹⁾ Obsérvese la influencia de los empiristas ingleses clásicos, a que hemos aludido.

⁽³¹⁰⁾ En F.F.: L. IV, cap. II, §5.

Balmes establece la necesidad de admitir unos niveles de conocimiento por encima de las sensaciones, aunque sea por el hecho simple de que la reflexión misma que se está haciendo sobre la sensación supone este orden, que no es meramente sensación. La cuestión estaría, pues, en si este orden, como dice Condillac, es causado por una transformación del orden primero sensitivo:

Según el vicense, es verdad admitida que se remonta a Aristóteles la de que nada hay en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, han repetido las escuelas), pero ya el solo hecho de hablar de la sensación supone que hay una reflexión sobre ella, lo que implica que debe existir ese nivel distinto, sin el cual tal reflexión sería imposible:

"No puede reflexionar [el hombre] sobre las sensaciones mismas, sin tener conciencia de algo que no es sensación; no puede reflexionar sobre el recuerdo de las sensaciones, o sobre la representación interior de ellas, sin experimentar algo distinto de ese recuerdo y de esa representación"(³¹¹).

Para Balmes, Condillac está cometiendo desde el primer momento la falacia de suponer algo más que la propia sensación: está dotando a la estatua de capacidad reflexiva, pues sólo postulando ésta puede admitirse que la estatua crea de sí misma que es esos olores. Pero, es más, si se cree a sí misma como olor, ha de tener idea de sí misma: es decir, del yo. Presupone, pues, la distinción entre el yo y la sensación. Lo que implica una conciencia refleja y, en definitiva, un juicio:

"Ya la estatua se cree algo, se cree olor; ya se le

(³¹¹) F.F.: L.IV, cap.I, §1.

atribuye, pues, la conciencia del yo, comparativamente a la impresión que recibe; ya se le hace emitir una especie de juicio, en que afirma la identidad del yo con la sensación."(³¹²)

Si se tratase de una sensación, sería eso: una sensación; un fenómeno aislado sin referencia a nada más, y que se acabaría en sí mismo, pero "*desde el momento en que sale de la sensación para desenvolverla admite en el espíritu una actividad distinta y muy diferente de la sensación y arruina todo su sistema*"(³¹³),

Dígase lo mismo respecto de la comparación y el juicio, que Condillac hace derivar de la sensación misma:

- a) Según Balmes, identificar atención y sensación es falso.
- b) La comparación entre las sensaciones, que consiste en un verdadero juicio, requiere las ideas de identidad y semejanza.
- c) No explica el hecho de la memoria.

Por tanto, según el filósofo español, hay que admitir la reflexión y otras facultades del alma, tal como lo concibieron filósofos incluso empiristas, como Locke. En una palabra, hay que admitir, a más de los contenidos sensitivos, aquella actividad innata propia de la mente humana que se despliega en pluralidad de facetas que tradicionalmente se han venido llamando facultades, lo que no implica que, en sana filosofía, los conocimientos no procedan de la experiencia.

Pero es más. Para Balmes no sólo la actividad mental no se

(³¹²) F.F.: L.IV, cap.II, §6.

(³¹³) *Ibíd.*

reduce a la sensación, sino que las ideas, estrictamente consideradas, tampoco son sensaciones transformadas: las sensaciones transformadas son lo que los clásicos conocían representaciones imaginarias, pero en la idea se abarcan estas representaciones como casos particulares de la misma. Por lo tanto, de alguna manera Balmes vendrá a identificar la idea con el concepto. Veamos:

Para ejemplificar esto compara la idea de triángulo con las representaciones del mismo. Según Balmes,

1.º La idea de triángulo es una, mientras que las representaciones son múltiples, al tiempo que la idea conviene a todas ellas.

2.º El raciocinio sobre el triángulo estriba sobre la idea, que es fija, y no sobre las representaciones variables.

3.º La idea es evidente. La representación confusa y jamás será una representación fiel y exacta.

4.º La idea de triángulo existe y es la misma en las personas que no han tenido una representación sensible (visual) de un triángulo, por ejemplo un ciego de nacimiento, pero también cuando tratamos de imaginar una figura difícil de percibir, como sería el caso de un triángulo muy grande o de un polígono de muchísimos lados, o cuando abstraemos éstos al modo de 'n' lados, etc.

Lo que Balmes dice para las ideas geométricas lo extiende a todas. No niega que a cada idea acompañe una representación -lo que Sto. Tomás llamó *phantasmata*-, como si de una materia en que apoyarse se tratara, incluso en el caso de las ideas más abstractas -así, en unas imágenes, en unas palabras, etc-, pero tal no es la idea, y la prueba está en que nadie estaría dispuesto a identificar tales palabras, imágenes, etc -"Dios", por ejemplo- con la idea correspondiente.

Por ello insiste en la necesidad de establecer qué sea la idea más allá de estas sus representaciones. En esta labor vuelve

a cargar en su análisis en las ideas geométricas, tomando de nuevo como paradigma el triángulo: La idea de éste no es exactamente la intuición de tres líneas que se cortan dando lugar a un espacio limitado, sino más bien de la relación que todo ello supone. Lo cual posibilita ser una idea de cualesquiera triángulos determinados:

"Parece, pues, que la idea del triángulo no es más que la percepción intelectual de la relación que entre sí tienen las líneas, presentadas a la intuición sensible, pero considerada ésta en toda su generalidad, sin ninguna circunstancia determinante que la limite a casos ni especies particulares. Con esta explicación no se pone una cosa intermedia entre la representación sensible y el acto intelectual: éste, ejerciendo su actividad sobre los materiales ofrecidos por la intuición sensible, percibe las relaciones de los mismos, y en esta percepción pura, simplicísima, consiste la idea"⁽³¹⁴⁾.

Lo cual se demuestra en aquellos casos aludidos en que no hay intuición sensible de la figura, como cuando se habla de la idea de polígono en general o, si se quiere, de un polígono de un millón de lados, etc., donde la idea -i.e. la relación de los constituyentes- sigue siendo la misma, clara y evidente, a pesar de que difícilmente podemos encuadrar representativamente estas ideas.

" Es evidente que tenemos idea de un polígono de mil lados, pues que conocemos y demostramos sus propiedades; pero su imaginación es de todo punto imposible.

Tenemos idea clara y distinta de un polígono en general, y nadie es capaz de imaginarle sin que se le ofrezca uno de tal o cual especie, y, por tanto, no general. Lo mismo se puede decir de todas las figuras, volúmenes y de cuanto cae bajo la jurisdicción de la geometría.

⁽³¹⁴⁾ F.F.: L.IV, cap.VI, §41.

Nadie dudará que poseemos la idea de número, a no ser que se dude también de la existencia de la aritmética; y aquí encontramos otro fundamento de la misma diferencia que estamos consignando.

¿Cuál sería la imagen sensible de un número en general?⁽³¹⁵⁾

La idea, por tanto, es sobre todo un nudo de relaciones o, de otro modo, la ley de la estructura de lo percibido, aunque se acompañe de soporte sensible, a veces gráfico o ideográfico:

"La idea de un triángulo no es su representación sensible, o aquella imagen interior por medio de la cual nos parece que estamos viendo la figura.

La idea de triángulo es una, necesaria, constante, la misma para todos; su representación sensible es múltiple, contingente, mudable; luego la idea y su imagen sensible son esencialmente distintas."⁽³¹⁶⁾

"Con el acto intelectual se percibe la relación que entre sí tienen esos objetos de la intuición sensible, aun en medio de su indeterminación. Este acto perceptivo es la idea"⁽³¹⁷⁾.

¿Por qué Balmes emplea entonces la palabra "idea" para estos contenidos, cuando en realidad está apuntando a lo que es concepto? Digamos que Balmes en multitud de ocasiones viene a tomar en sus textos una palabra por otra, lo que vendría a confirmar algo que puede inferirse de todo el planteamiento de la cuestión: La *idea* en Balmes se usa fundamentalmente para referirse a aquellos contenidos no sensibles, enfatizando precisamente el aspecto más diferenciador sobre éstos, y tiene cierto matiz psicológico; la palabra *concepto*, sin embargo, la emplea para

⁽³¹⁵⁾ F.E.: "Ideología Pura", cap. I, §6-8..

⁽³¹⁶⁾ F.E.: "Ideología Pura", cap. I, §2-3.

⁽³¹⁷⁾ F.F.: L. IV, cap. VI, §43.

exhibir su aspecto lógico-estructural, su aspecto más noemático. Tal vez esto tiene su explicación en que Balmes no ha sabido desprenderse adecuadamente de la terminología cartesiana, basada en la "idea", y a fortiori en la percepción de la idea evidente, clara y distinta, que, por fuerza es una percepción y valoración subjetiva y, en cierta manera psicológica. Quizás, en este sentido podría evocarse mejor para Balmes el concepto spinoziano de *idea adecuada*:

"Entiendo por idea adecuada una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

Explicación: *Digo "intrínsecas" para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella"*³¹⁸

Pero por todo lo dicho, en cuanto que la idea-concepto es un núcleo significativo noemático, una unidad significativa por sí misma, parece estar apuntando a ese sesgo que hemos llamado protofenomenológico, que ya empezamos a vislumbrar en páginas anteriores³¹⁹). Así, Palacios que lo insinúa³²⁰), aunque lleva el tema fundamentalmente en la línea del paralelismo entre Balmes y Husserl ante el empirismo y sensualismo, en un caso del Siglo XVIII y en el otro del XIX:

³¹⁸) SPINOZA, B.: "Ética". Parte Segunda: De la naturaleza y origen del alma, Defn. IV. Edición Preparada por Vidal Peña. Editora Nacional. 4ª edic. Madrid, 1984; pag. 108.

³¹⁹) Cfr. el epígrafe de esta tesis titulado "Un hecho incuestionable: el Yo. Principio de la Conciencia o de Descartes".

³²⁰) "Este piélagos [las ideas], no se refiere sólo ni principalmente a los conceptos subjetivos, a las nóesis: se refiere, sobre todo, a los conceptos objetivos, a los nóemas. Cuando Balmes alude a la idea, lo hace refiriéndose al contenido, no al acto en que se piensa; si bien reconocemos que no siempre ha sido muy sólida la doctrina del filósofo en este punto, [...] (PALACIOS, Leopoldo Eulogio: "De Balmes a Husserl". Rev. de Filosofía, 27. Madrid, 1948; p.826).

"También es proporcionalmente idéntica la ciencia a que llegaron. Balmes admitió la ideología, disciplina del siglo XVIII de origen empirista; Husserl aceptó la fenomenología, designación del siglo XIX para una ciencia que no trascendía los fenómenos. Pero ambos descubrieron que los fenómenos sensibles no agotan la esfera de lo dado intuitivamente; que había por encima de ellos fenómenos puros, y que, por tanto, debían guardar la denominación de ideología y de fenomenología, respectivamente, por cuanto su ciencia trataba, como la de los empiristas, de fenómenos; pero que debían extenderla a un orden de fenómenos irreductibles al cultivado por éstos, y llamarla por eso Ideología pura y Fenomenología pura."

"[...] a pesar de éstas y de otras ingentes diferencias, que, naturalmente, no hay que mencionar siquiera, queda en pie la llamativa coincidencia por la que Balmes precedió a Husserl, a casi un siglo de distancia, en su pretensión de no querer identificar lo dado con los fenómenos sensibles, por estimar que la esfera de lo ofrecido a la intuición nos abría a un universo de ideas y de esencias, y que esas ideas y esencias sobre las que se discutía y se levantaban teorías y complicadas construcciones se nos daban tan auténtica e inmediatamente como se ofrecen al hombre vulgar los fenómenos sensibles acerca de los que nadie discute."⁽³²¹⁾

Esta idea es recogida por Solaguren, que pone incluso el arranque del método balmesiano en una cierta actitud fenomenológica (advirtiendo, obviamente, que el término no es empleado por Balmes para caracterizarlo)⁽³²²⁾.

De todos modos, en cuanto a las ideas de las Matemáticas parece clara la opinión de Balmes, pero extendida a cualquier idea general, aun siendo también así, no dejaría de evidenciarse cierta contradicción con el hecho de que a su vez las ideas provengan de la experiencia (vid. por ejemplo, el epígrafe "Antiinatismo de

⁽³²¹⁾ PALACIOS, Leopoldo Eulogio: "De Balmes a Husserl". Rev. de Filosofía, 27. Madrid, 1948; pp. 831-832.

⁽³²²⁾ Cfr. SOLAGUREN: "Técnica balmesiana de la investigación filosófica". Verdad y Vida, 71. Madrid, 1960; véase especialmente p. 454.

Balmes" en esta tesis).

2.2.1.1. LA IDEA DE SER

Balmes va a ofrecernos una tabla de ideas, que, referida a las más importantes, dividirá en dos grandes grupos:

A) Ideas generales indeterminadas y B) Ideas generales determinadas³²³).

A) Las ideas generales indeterminadas son las ideas fundamentales y están constituidas principalmente por las dos siguientes:

- La idea de Ser
- La idea de Extensión.

B) Las ideas generales determinadas son las que se forman en la conciencia al percibir directamente su hacer mismo, y son esencialmente las ideas de

- Sensibilidad
- Inteligencia
- Voluntad

Dado que en lo que sigue nos vamos a detener especialmente en las ideas de Ser y, sobre todo, Extensión, dejemos apuntado antes de entrar en ello que las ideas generales determinadas serán el asiento epistemológico de las ciencias siguientes:

-La Sensibilidad posibilita las Ciencias Naturales (en cuanto basándose, a su vez, en la idea y hecho real de la Extensión).

-La Inteligencia será el marco de la Ideología y Psicología.

³²³) F.F.: L.IV, cap.XXI; L.X, cap.XXI; y passim.

-La Voluntad, será la base de las las Ciencias Morales.

Como hemos dicho, las ideas fundamentales en sentido propio son las ideas de Ser y de Extensión:

Para Balmes, la idea de Ser, que a veces identifica como Ente⁽³²⁴⁾, es la idea que, junto con los Principios, rige el conocimiento, tomado éste de una manera general:

"Ya se establezca como base de nuestros conocimientos el sentido íntimo [Conciencia], ya se prefiera la evidencia con que una idea está contenida en otra, siempre es necesario tomar como elemento primitivo la idea del ente; es preciso suponer que el entendimiento es, para que pueda pensar; es preciso suponer que el pensamiento es, para que podamos ocuparnos de él; es necesario suponer que nuestras sensaciones, que nuestros sentimientos, que las operaciones y afecciones de nuestra alma son, para que podamos investigar sus causas, su origen y examinar su naturaleza; es necesario suponer que nosotros somos, que el yo es, para que podamos dar un paso en ningún sentido.

Luego la idea del ente existe en nuestro entendimiento, y es un elemento indispensable para todos los actos intelectuales"⁽³²⁵⁾

Pero es además la idea de la que dimanar todo otro conjunto de ideas indeterminadas (sustancia, causa, etc), que forman la trabazón del conocimiento al estar referido a los hechos, tanto de Conciencia, como de la Naturaleza. Esta idea de Ser tiene como características:

Simplicidad, o sea, que no puede descomponerse en

⁽³²⁴⁾ Cfr. por ejemplo, F.F.: L.V, cap.I, §1; L.V, cap.XIV, §101; y *passim*.

⁽³²⁵⁾ F.F.: L.V, cap.I, §6.

partes⁽³²⁶⁾, e

Indeterminabilidad y generalidad⁽³²⁷⁾, es decir, que no se refieren a un objeto determinado y particular de la intuición.

Es de destacar para lo que sigue que Balmes admitirá de inmediato la idea de *no ser* o, mejor dicho en lo que se refiere a estos primeros tanteos, la idea de *negación*, de modo que con la combinación de ambas se genera, según él, toda una pléyade de ideas fundamentales, que, en cuanto referidas a la realidad, vendrían a constituirse en la estructura formal de toda Ontología. Hay que advertir, sin embargo, que Balmes no expresa manifiestamente que la idea de *no ser* pueda parangonarse con la idea de *ser*, ni está muy claro que surja de ésta: Viene a decir que nuestro espíritu tiene la idea de la negación (a la que tampoco confiere un estatuto concreto), de modo que con ésta se puede formar la idea de no ser por esa negación (a la que a veces parece identificar como una simple capacidad activa del espíritu). Incluso en ocasiones el principio de Contradicción, que ha sido defendido como una ley a priori de nuestro espíritu, parece querer hacerlo derivar como un resultado de la existencia de estas ideas de ser y su negación.

2.2.1.1.1. OTRAS IDEAS FUNDAMENTALES DERIVADAS DE LA DE SER

Pues bien, la idea de *ser* da lugar, por la negación misma (o por la limitación que supone la negación) a aquellas ideas fundamentales que, como hemos dicho, aplicadas a la realidad, exhibirán su estructura ontológica:

"Así como la representación sensible tiene por base la intuición primitiva de la extensión, así las facultades perceptivas del entendimiento puro reconocen

(³²⁶) Cfr. F.F.: L.V, cap.XIV, §102.

(³²⁷) F.F.: L.IV, cap.XXI, §129; L.V, cap. XIV, §102.

por base la idea de ser; y de la propia suerte que la extensión se ofrece a la sensibilidad, como limitable, y de la limitabilidad resulta la figurabilidad y, por consiguiente, todos los objetos de la ciencia geométrica, así también la idea del no ser se combina con la del ser y fecundiza en cierto modo las ciencias metafísicas. [...] De las ideas de ser y de no ser, combinadas con las intuitivas, nacen todos nuestros conocimientos"(³²⁸)

Balmes enumera, y a veces analiza, las ideas fundamentales siguientes, derivadas de la de Ser:

Identidad- Distinción

Unidad- Número

Duración- Tiempo

Simplicidad- Composición

Finito- Infinito

Necesario- Contingente

Mudable- Inmutable

Sustancia- Accidente

Causa- Efecto(³²⁹).

En cuanto a su análisis, en el capítulo " El valor de las

(³²⁸) F.F.: L.V, cap.XIV, §115 y 117.

(³²⁹) Cfr., entre otros, F.F.: L.VII, cap.VIII, §57; L.X, cap.XXI, §278; y passim. Algunos críticos han querido establecer semejanza entre estas ideas y las categorías de Aristóteles^{*}, pero excepto las de Unidad-Número (que podrían asimilarse a la categoría de Cantidad), la de Tiempo, Sustancia y tal vez Accidente (asimilable a la de Cualidad), no hay mayor coincidencia. Dígase lo mismo respecto de las Categorías kantianas^{**}, que sólo son asimilables con las ideas de Unidad-Número, Necesidad-Contingencia y Sustancia-Accidente.

^{*}La lista de las mismas puede encontrarse, en edición española, en ARISTOTELES: "Categorías". Traducción del griego y Prólogo de Francisco P. Samarach. Ed. Aguilar. Madrid-Buenos Aires, 1965; cap.IV, pag. 32.

^{**}KANT: "Crítica de la Razón Pura". Lógica Trascendental. Analítica de los conceptos. Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del Entendimiento. (Tabla en pag. 113 de la ed. de Ribas).

ideas de Ser y derivadas como fundamento de un conocimiento ontológico" veremos esta derivación para los casos más importantes estudiados por Balmes.

2.2.1.2. LA IDEA DE EXTENSION

Según Balmes, además de una realidad³³⁰, la Extensión es una idea:

*"[...] la extensión en los objetos es una propiedad real; y en nosotros, una idea [...]"*³³¹.

La Extensión como idea está tomada directamente de Descartes, para quien no sólo ésta, sino los cuerpos mismos son más propiamente concebidos por el entendimiento que por los sentidos³³². (Y en esto no hay que olvidar que para este filósofo la esencia del cuerpo es la Extensión). Y, como veremos, la Extensión será para Balmes una idea muy especial, que posibilitará la ciencia geométrica y, con ella, toda la ciencia positiva sobre la realidad. En alguna ocasión la llama "Idea Intuitiva"³³³, y la distingue claramente de otras ideas, particularmente de la de Ser, con la que, no obstante, se mide en importancia (sic), y en su originalidad es la única que no deriva de ella. Ya al comienzo de su *Filosofía Fundamental* dice que "nuestro entendimiento las tiene [las ideas] de dos clases muy diferentes: unas, que suponen el

³³⁰) Véase la Parte II de esta tesis.

³³¹) F.E.: "Ideología Pura", cap. II, §15.

³³²) "En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, [...]." (DESCARTES: "Meditaciones Metafísicas", Medit. Segunda. Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña. Ediciones Alguara. Madrid, 1977; p. 30.)

³³³) Por ejemplo, L.IV, cap.XXI, §280.

espacio y no pueden prescindir de él, como son las geométricas; otras, que no se refieren al espacio, como son todas las no geométricas"(³³⁴). (Sin embargo, sólo en esporádicas ocasiones relaciona estas ideas geométricas con la de Ser, en cuanto que la idea de Ser interviene en el Principio de Contradicción, sin el cual la ciencia de la Extensión, la Geometría, sería imposible(³³⁵);

El tema de la Extensión lo vamos a estudiar más detenidamente en todos sus aspectos, pero digamos aquí que ese sesgo fenomenológico con que Balmes concibe las ideas -y es muy significativo que ponga continuamente ejemplos de las Matemáticas- cobra aquí su máxima expresión. En este sentido, aunque Eulogio Palacios en su obra citada(³³⁶) no incorpora citas muy significativas de Balmes, nosotros vamos a traer a este propósito un largo texto en el que no hay lugar a dudas de esta concepción de las ideas:

"[...] las propiedades del triángulo dimanar por absoluta necesidad de las condiciones del mismo postulado [de la definición]; estas propiedades el entendimiento no las hace, las encuentra. El ejemplo del triángulo es aplicable a toda la geometría; el entendimiento toma un postulado, ésta es su obra libre, con tal que no se ponga en lucha con el principio de contradicción; de este postulado dimanar consecuencias absolutamente necesarias, independientes de la acción intelectual, que encierran una verdad absoluta conocida por el entendimiento mismo. Por consiguiente, con respecto a ellas es falso el decir que las hace. Un hombre pone un cuerpo en tal disposición que,

(³³⁴) F.F.: L.I, cap.XIV, §142.

(³³⁵) "Ese paralelismo de las dos ideas extensión y ser no es de tal naturaleza que la primera sea independiente de la segunda. La idea de extensión es estéril para la ciencia si no se combina con las ideas generales de ser y no ser. Esto podría manifestarse de varias maneras; pero basta recordar que la geometría a cada paso echa mano del principio de contradicción, en el cual entran las ideas de ser y no ser" (F.F.: L.V, cap.XIV, §116).

(³³⁶) Cfr. PALACIOS, Leopoldo Eulogio: "De Balmes a Husserl". Revista de Filosofía, 27 (pp.822-832). Madrid, 1948.

abandonado a su gravedad, cae al suelo; ¿es el hombre quien le da la fuerza de caer? No por cierto, sino la naturaleza. Lo que el hombre hace es poner la condición bajo la cual la fuerza de gravedad pueda producir sus efectos: desde que la condición existe, la caída es inevitable. He aquí una semejanza que manifiesta con claridad y exactitud lo que sucede en el orden puramente ideal: el entendimiento pone las condiciones, pero de éstas dimanán otras verdades, no hechas por el entendimiento, sino conocidas [...].

En las reglas algebraicas hay una parte de convencional, en cuanto se refieren a la expresión; porque es evidente que ésta podría haber sido diferente. Pero supuesta la expresión, el desarrollo de las reglas no es convencional sino necesario: En la misma expresión $\frac{a^n}{a^n}$ claro es que el número de veces

que la cantidad a entra por factor podía haberse expresado de infinitas maneras; pero, supuesto que se ha adoptado la presente, no es convencional la regla, sino absolutamente necesaria; pues que, sea cual fuere la expresión, siempre es cierto que la división de una cantidad por sí misma con distintos exponentes, da por resultado la disminución del número de veces que entra por factor, lo que se significa por la resta de los exponentes; y, por tanto, si el número de veces es igual en el dividendo y en el divisor, el resultado ha de ser = 0. Por donde se echa de ver que, aun en el álgebra, lo que hace el entendimiento es poner las condiciones y expresarlas como mejor le parece; mas aquí concluye su obra libre, pues de estas condiciones resultan verdades necesarias; él no las hace, sólo las conoce [...]"³³⁷⁾

2.2.1.3. ANTIINNATISMO DE BALMES.

La opinión de Balmes sobre el tema histórico del innatismo de las ideas va perfilándose poco a poco a lo largo de sus escritos. En la misma *Filosofía Fundamental*, en un primer momento (cfr. L.III) parece no importarle mucho la cuestión, ni se pronuncia claramente a favor o en contra; sólo le interesa enfatizar la importancia de las ideas más generales -sobre todo la

³³⁷⁾ F.F.: L.I, cap.XXXI, §310. El énfasis es nuestro.

de Extensión, en cuanto fundamento de la Geometría-, así como su distinción y disparidad respecto de las representaciones correspondientes -y dentro de esto, además, la de establecer la distinción de esta idea de Extensión respecto de las impresiones, pues "ya sea una idea innata, ya se desarrolle o nazca en el espíritu con las impresiones, no cabe duda en que es una cosa distinta de ellas, necesaria para todas, e independiente de cada una en particular"⁽³³⁸⁾-.

"Toda sensación no es más que un fenómeno, un hecho particular, contingente, incapaz, por lo mismo, de producir las ideas generales, las ideas de las relaciones necesarias de los seres. La vista o la representación imaginaria de un triángulo es un fenómeno contingente, que nada nos dice sobre las relaciones necesarias de los lados y de los ángulos entre sí. Para llegar a percibir estas relaciones, esta necesidad, se requiere algo más; ese algo más, llamadle ideas innatas, fuerza, fecundidad, actividad del espíritu o como queráis."⁽³³⁹⁾

En estos primeros apuntes de tanteo viene a decir que si aceptáramos que son innatas ciertas ideas -en el caso que tratamos en este trabajo, la Extensión- la conciencia de las mismas no se despertaría hasta su estímulo en las representaciones extensas de la realidad:

"Tampoco negaré que, cuando se reciben las primeras impresiones, sea tal vez desconocida la extensión como idea separada; pero lo cierto es que después se separa, se deshace de la forma corpórea, se espiritualiza, por decirlo así; y que este fenómeno puede ser ocasionado por la ensación, mas no causado"⁽³⁴⁰⁾

⁽³³⁸⁾ F. F. : L. III, cap. II, §12.

⁽³³⁹⁾ F. F. : L. III, cap. XXXIV, §263.

⁽³⁴⁰⁾ F. F. : L. III, cap. II, §12.

Más adelante, cuando se enfrente directamente al tema de las ideas en general, se habrá decidido, no sin ciertas vacilaciones, en contra del innatismo de cualquier tipo de ideas, dándolo definitivamente por imposible y coincidiendo así con la postura clásica escolástica³⁴¹). Y ello, entre otras razones, porque tal innatismo "contraría abiertamente la experiencia que atestigua: 1º, la necesidad de la excitación del entendimiento por las sensaciones; 2º, la elaboración intelectual que experimentamos al pensar, y que nos dice que hay dentro de nosotros una especie de producción de ideas."³⁴²).

Este no innatismo por el que se decanta finalmente es claro para él no sólo, obviamente, en todo tipo de representaciones, tanto externas como internas, según su nomenclatura, sino también en las ideas geométricas, así como en las que llama "ideas puras intelectuales" o "ideas intuitivas del orden intelectual puro" (y que no son más que las que de una manera más sencilla, y así lo hemos recogido nosotros anteriormente, llama también ideas generales determinadas, es decir, las de los actos de la Sensibilidad, Inteligencia y Voluntad), e incluso alcanza a las idea general indeterminada de Ser y, desde luego a sus derivadas, como Sustancia, Causa, etc, que tampoco puede considerarse innatas:

"La idea de ente no la tengo por innata, en el sentido de que preexiste en nuestro entendimiento, como un tipo anterior a las sensaciones y a los actos

³⁴¹) Así es expresamente afirmado por Balmes (cfr. F.E.: "Historia de la Filosofía", cap. Escolástica, §236). Y es que para esta escuela "las ideas son formas que reducen el entendimiento al acto; el nuestro se halla en potencia, y antes de que recibamos impresiones sensibles es como una tabla rasa en que nada hay escrito: Sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum" (Ibíd.).

³⁴²) F.F., L.IV, cap.XXX, §193.

intelectuales."⁽³⁴³⁾

Si la idea de Ser, como más importante -pero también cualquier otra, según estamos viendo- no es innata, ¿cuál puede ser su origen? A esta cuestión dedica Balmes específicamente el capítulo XI del Libro V de la *Filosofía Fundamental*:

Lo primero que plantea, como lo ha hecho para todas⁽³⁴⁴⁾, es si tal idea proviene de las sensaciones. A esto responde que, mientras que éstas últimas son determinadas, particulares, etc., la idea de ente o ser es indeterminada, es general, se extiende a todo, está fuera de parámetros de espacio y lugar, etc. Por tanto, difícilmente puede provenir directamente o identificarse con los contenidos de las sensaciones, pero tampoco indirectamente mediante algún proceso de abstracción:

"La idea del ser tampoco parece que pueda formarse por abstracción. Para abstraer es necesario reflexionar, y la reflexión es imposible sin tener de antemano dicha idea; luego ésta es necesaria para la abstracción, luego la abstracción no puede ser su causa."⁽³⁴⁵⁾

¿Cuál es entonces, en definitiva, el modo por el cual el entendimiento adquiere la idea de Ser o Ente? La respuesta de Balmes no está muy clara al respecto, aunque parece explicar esta adquisición mediante un proceso de depuración (sic) que la mente hace del campo de sus contenidos, en los cuales tal idea se halla envuelta:

⁽³⁴³⁾ F.F.: L.V, cap.XI, §80.

⁽³⁴⁴⁾ Vid. el epígrafe anterior "Las Ideas. El Concepto".

⁽³⁴⁵⁾ F.F.: L.V, cap.XI, §77.

"[...] la idea [de Ser] no dimana de las sensaciones, y se la reconoce como un elemento primordial del entendimiento puro; tampoco se la forma por abstracción, como si se la produjese totalmente, sino que se la separa de las demás, se la depura, por decirlo así, contribuyendo a esta depuración ella misma. Así puede preexistir a la reflexión y ser en algún modo fruto de la reflexión, según los varios estados en que se la considera. En cuanto anda mezclada y confusa con las demás ideas, preexiste a la reflexión; pero es fruto de la misma reflexión, en cuanto ésta la ha separado y depurado"⁽³⁴⁶⁾

Para explicar esto nos pone el ejemplo de como en la percepción de un color concreto, por ejemplo "azul", está envuelto el concepto mismo de color, de modo que hay que "depurar" tal concepto desde cada color en que se halla de forma específica. De igual forma ocurre con la idea de Ser, sólo que es, como ha indicado reiteradamente, general e indeterminada, y por lo tanto aplicable a cualquier existente:

"[...] cuando reflexiono sobre el objeto puedo distinguir muy bien entre las dos ideas de color y de azul, y fijarme y discurrir sobre la una sin ocuparme de la otra. ¿Será necesario decir que yo tenga la idea de color en general anteriormente a la representación sensible? No por cierto. Solamente será preciso reconocer en el espíritu una fuerza innata por la que considera en general lo que se le ofrece en particular, y descompone un objeto simple en varias ideas o aspectos"⁽³⁴⁷⁾

Cuestión estrechamente ligada con la del no innatismo de las ideas es la de una supuesta vaciedad que pudieran conferírseles. Hemos visto que Balmes concibe la idea como concepto. Y éste a su

⁽³⁴⁶⁾ F.F.: L.V, cap.XI, §80.

⁽³⁴⁷⁾ F.F. L.V, cap.XI, §83.

vez queda descrito como una especie de estructura significativa al modo de una incipiente fenomenología. Pues bien, a la luz de todo lo dicho hasta aquí, para Balmes tales estructuras no van a ser en modo alguno vacías. Van a ser estructuras conceptuales en el sentido más clásico de la palabra: contienen conceptos de la realidad.

Con ello se quiere decir lo siguiente: primero, que no son conceptos al modo kantiano, es decir, no son puras funciones conceptuales, y, segundo, que son estructuras formal-ideales entroncadas con la realidad. La primera de las cuestiones ya ha sido tratada en el epígrafe "Negación de los Conceptos Trascendentales kantianos y del Entendimiento Agente". Resta ahora considerar este entronque de las ideas con la realidad, lo que será pieza esencial en ese realismo que propone Balmes. Tratará la cuestión en relación con la filosofía de Kant:

Para Balmes, no puede asumirse el argumento kantiano de la imposibilidad de definir los conceptos mismos sin recurrir a los objetos de la sensibilidad, como prueba de su falta de contenido real. Y ello por varias razones:

a) Dice así Kant:

*"Que lo mismo ocurre con todas las categorías y con los principios derivados de ellas se deduce con claridad del hecho de que no podemos dar una definición [real] de ninguna de ellas [es decir, hacer comprensible la posibilidad de un objeto], sin descender inmediatamente a las condiciones de la sensibilidad, y, consiguientemente, a la forma de los fenómenos"*³⁴⁸⁾

³⁴⁸⁾ De la primera edición de la "Crítica de la Razón Pura" Kant suprimió en la segunda el siguiente texto: "Anteriormente, en la presentación de las tablas de las categorías, nos abstuvimos de definir cada una de ellas diciendo que nuestro objetivo, encaminado exclusivamente al uso empírico de las mismas, no lo requería y que no debíamos entrar en empresas innecesarias

Según el filósofo de Vich, argüir el hecho de que no se pueda definir algo como prueba de su inexistencia es, simplemente, un argumento falaz. Significa, sencillamente, que no puede definirse, no que ese algo no exista con contenido propio. A veces incluso ocurre que la indefinición surge por la misma simplicidad del concepto: por ejemplo, el concepto de Ser o de Espacio.

b) La definición es, por esencia, una comunicación, y en esta comunicación recurrimos a imágenes de la sensibilidad, pero ello tampoco implica lógicamente que el concepto no exista. Si Kant no niega sus conceptos, entonces existen para él, pero si existen han de tener al menos un cierto contenido que les haga ser algo, un concepto, "*una verdad real, contenida en el concepto que deseamos explicar*" (³⁴⁹).

c) La última y concluyente razón balmesiana la da al hilo de la misma naturaleza estructural del concepto, que ya hemos reiterado. Para ello Balmes distingue entre conceptos incompletos y conceptos generales o indeterminados. Mientras que los primeros

cargando así con responsabilidades de las que podíamos eximirnos. No era una evasiva, sino una importante regla de prudencia que aconseja no lanzarse inmediatamente a definir ni intentar conseguir -o fingir que se consigue- la completud o la precisión en la delimitación del concepto cuando puede bastarnos una u otra característica suya, sin necesidad de efectuar un exhaustivo recuento de todas las que lo constituyen. Queda claro ahora que el fundamento de esta prudencia es incluso más hondo. En efecto, no podríamos definir las ni aun en el caso de que hubiéramos querido hacerlo"(*). (KANT: "Crítica de la Razón Pura" . Doctrina Transcendental del juicio (o Analítica de los Principios). Cap.III: El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos, B 300; pag.262-263 de Ribas)

(*) (Nota de Kant): "Me refiero a la definición real. Esta no se limita a sustituir el nombre de una cosa por otras palabras más comprensibles, sino que contiene en sí un distintivo claro por el que puede conocerse el objeto (definitum) [...]"

(³⁴⁹) F.F.: L.IV, cap.XV, §100.

serían aquellos en que se aprecian unos rasgos, pero no todos, del objeto de que se trate o bien (en el caso de que se se entienda que el objeto es determinado) cuando no se intuya completamente su determinación (por ejemplo, el que pueda tener un ciego sobre una cosa física), los segundos, es decir, los generales, son aquellos cuya verdad existe en su misma composición, hasta el punto de que la propia intuición sensible, de aplicarse, podría destruir su completud y amplitud: por ejemplo, la idea de Ser, a la que si se le une un objeto determinado limita y deforma su verdad. Y esto se prueba con más evidencia si el concepto de *ser* se une con el concepto de *no ser*, formando el Principio de Contradicción, al que por su propia naturaleza no se puede unir ningún objeto o intuición sensible, en cuanto que se nos da en uno de los dos disyuntos. Limitarlo a la intuición sensible sería anularlo, pero he aquí que la anulación sería negar su propia verdad y existencia, lo cual sería contradictorio; por modo que tal concepto existe como verdad indeterminada e independiente de la intuición sensible⁽³⁵⁰⁾. Y, según Balmes, esto es lo que no supo o no quiso percibir Kant: que el contenido general queda sesgado por el contenido sensible al que se aplica, precisamente en el sentido de la concreción, de lo cual, sin embargo, no hay que deducir vaciedad, sino simplemente indeterminación en relación a lo determinado concreto. Si los conceptos generales no tuvieran contenido, nada significarían.

En conclusión, por todo lo anterior, y extrayendo cierta línea argumentativa en las vacilaciones que al respecto hemos visto en Balmes, se puede decir que la idea de Ser y todas las ideas generales, y referidas a su aplicación concreta en el proceso del conocer, pueden considerarse y llamarse a priori o innatas en cuanto son aportadas previamente al conocimiento concreto de la experiencia en cada caso, pero no están

(³⁵⁰) Cfr. F.F.: L. IV, cap. XVI.

configuradas a priori de una manera innata al modo kantiano, sino que deriva de una generalización de la experiencia. De ahí su enraizamiento con ésta y su no vaciedad.

Consiguientemente, aunque contengan algo más que la pura representación sensible, nada pudieron ser sin tales materiales sensibles o de la intuición externa e interna, a partir de los cuales se forjaron en virtud de la *actividad* del Entendimiento, que es lo único innato y a priori que Balmes considera en el conocimiento, sujeta a las leyes de los Principios³⁵¹).

*"Si bien se observa el carácter de estas ideas, se echará de ver que no son otra cosa que percepciones de un aspecto de los objetos, considerados bajo una razón general. Es indudable que uno de los caracteres de la inteligencia es la percepción de estos aspectos; pero también lo es que no se alcanza por qué hemos de figurarnos esas ideas como una especie de formas preexistentes en nuestro espíritu, y distintas de los actos con que ejerce su facultad perceptiva. No veo con qué fundamento se puede afirmar que estas ideas son innatas y que yacen ocultas en nuestro espíritu anteriormente al desarrollo de toda actividad, a manera de cuadros arrinconados en un museo no abierto todavía a la curiosidad de los espectadores. Parece que, en vez de entregarnos a suposiciones semejantes, debemos reconocer en el espíritu una actividad innata, con sujeción a las leyes que le ha impuesto, la infinita inteligencia que le ha criado"*³⁵²).

³⁵¹ Cfr. el epígrafe de esta tesis titulado "La Conciencia como unidad activa a priori del Conocimiento".

³⁵² F.F.: L.IV, cap.XXX, §205-206. Enfasis nuestro.

2.2..2. LAS REPRESENTACIONES Y LA SENSACIÓN

Aunque Balmes, cuando se enfrenta al problema de la *representación* comienza confesando su ignorancia -que extiende a todo individuo- sobre lo que ésta sea en sí misma³⁵³, a lo largo de las páginas va esclareciendo su función: la representación viene a constituir la forma en que el objeto se hace presente a la Conciencia en el proceso del conocer; sin esta mediación habría que suponer un conocimiento immanente entre sujeto y objeto, lo cual es imposible:

*"Un objeto no puede ser conocido inmediatamente, es decir, sin la mediación de una idea, si él propio no hace las veces de esta idea, uniéndose al entendimiento que le ha de conocer. Esta sola razón quita a todas las cosas materiales el carácter de inmediatamente inteligibles"*³⁵⁴

Y precisamente en el empleo de la palabra "idea" en este contexto, que no está suficientemente definida para el mismo, estriba una de las mayores dificultades para interpretar a Balmes en este capítulo de la Gnoseología. Tratando de desbrozar la cuestión, se podría decir que la palabra "idea" está tomada en estos momentos en un sentido genérico que engloba tanto el concepto propio de la misma, ya visto, cuanto otros -tales como "imagen", etc- más de acuerdo con el uso habitual de la palabra "representación" (lo cual exhibe patentemente una de las muchas incongruencias que hacen vulnerable su filosofía a la crítica). Así, en páginas inmediatamente anteriores a la cita precedente ha dicho que *"todo lo que representa contiene en cierto modo la cosa representada [...]* Puede ser ella misma -cuestión que, obviamente,

³⁵³) "Todo lo conocemos por la representación; sin ella el conocimiento es inconcebible; no obstante, ¿qué es la representación considera en sí? Lo ignoramos" (F.F.: L.I, cap. XI, §111).

³⁵⁴) F.F.: L.I, cap.XII, §121.

será desachada por Balmes en lo que respecta al mundo material- o una imagen suya [...] Toda idea, pues, encierra la relación de objetividad; de otro modo no representaría al objeto"³⁵⁵).

De esta manera, las ideas, en cuanto que muestran de alguna forma el objeto, serían consideradas también como representativas del mismo. De todos modos, insistimos en el uso indiscriminado que hace Balmes en estos pasajes de la palabra "idea" como una forma de representación (tal vez por influencia de Descartes y sus *ideas adventicias*); ambigüedad que puede estar derivada del hecho de haber clasificado Balmes la representación de los objetos materiales como "representación por idealidad" (frente a la representación por "identidad" y causalidad³⁵⁶). Pero el filósofo español extiende además este carácter representativo a toda forma de pensamiento, que de algún modo constituiría una forma de presencia del objeto:

*"El pensamiento es, por su esencia, una representación, la que no puede existir, ni aun concebirse, sin la presencia; el nombre mismo lo está indicando; y la idea que le unimos confirma el significado de la palabra. Cuando de representación hablamos entendemos que hay algún objeto real o imaginario que mediata o inmediatamente se ofrece a un sujeto: hay, pues, presencia en toda representación, y, por consiguiente, en todo pensamiento"*³⁵⁷)

Tal vez esta especial concepción del pensamiento como representación puede rastrearse en el estudio de Suárez al que Balmes hubo de aplicarse en sus días de estudiante de filosofía

³⁵⁵) F.F.: L.I, cap.XI, §115.

³⁵⁶) Cfr. F.F.: L.I, cap.XI-XIII.

³⁵⁷) F.F.: L.I, cap. XXIII, §226.

escolástica, pues una concepción muy parecida se encuentra en las *Disputaciones Metafísicas*:

"[...] esa conformidad del conocimiento a la que llamamos su verdad no consiste en una semejanza entitativa, como es evidente de suyo, tampoco en una semejanza de la imagen formal, o de dicha representación tal cual es en la imagen formal, porque ésta no se da sin la semejanza en alguna entidad o forma real [...] Consiste, pues, en cierta representación intencional, a la cual se debe que el entendimiento, mediante el acto o juicio, perciba la cosa tal como es en sí. En este sentido, dicha conformidad es cierta proporción y relación debida entre la percepción intelectual y la cosa percibida; proporción que se expresa adecuadamente con estas palabras: "la cosa conocida es representada o juzgada tal como es en sí", en las que no se compara la cosa conocida consigo misma tal como es en sí [...], sino que se compara el conocimiento o juicio del entendimiento -en cuanto representante- con la cosa conocida -en cuanto representada" (358)

(358) FRANCISCO SUAREZ: "Disputaciones Metafísicas". Disputación VIII, Secc. Primera, §6. Edición y traducción de Rábade, Caballero y Puigcerver. Ed. Gredos (B.H.F.), vol.II. Madrid, 1960; pag. 79.

No deja de ser curiosa la cierta continuidad que estos rasgos de la concepción del conocimiento como una forma de representación tienen en la filosofía contemporánea: Así, la forma en que Wittgenstein atribuye a las proposiciones una pintura del mundo:

- "2.063. La total realidad es el mundo.
- 2.1. Nosotros nos hacemos figuras* de los hechos.
- 2.12. La figura es un modelo de la realidad.
- 4.001. La totalidad de las proposiciones es el lenguaje
 - La proposición es una figura de la realidad.
 - La proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos.
- 4.021 La proposición es una figura de la realidad, pues yo conozco el estado de cosas que representa si yo entiendo el sentido de la proposición"

(WITTGENSTEIN, L.: "Tractatus Logico-Philosophicus". Introducción de Bertrand Russell. Versión española de Tierno Galván. Alianza Editorial. Madrid, 1973.; pp. 43, 69, 71 y 75).

* Los textos ingleses prefieren traducir por "picture" la palabra original alemana "bild".

De todos modos, y en definitiva, para Balmes lo que se percibe es el objeto a través de la representación -por ello puede considerarse que las ideas y los pensamientos, en cuanto referidos a objetos, también representan-; de otro modo, la representación no representaría nada y los contenidos mentales serían vacíos:

"Lo que [el sujeto] percibe no es la idea, sino el objeto de ella; si esta idea no envolviese una relación al objeto, dejaría de ser idea para el espíritu, no le representaría nada, a no ser que se representase a sí misma"⁽³⁵⁹⁾.

Pues bien, centrándonos en las representaciones específicas de los sentidos, Balmes las llama, de acuerdo con la nomenclatura clásica, "representaciones de la imaginación", pero advierte que de ninguna de las maneras ha de verse en tales representaciones un "traslado" fiel de la cosa en sí, de su realidad misma.

"Conciben algunos las ideas como una especie de imágenes o retratos del objeto: si bien se observa, esto no tiene sentido sino refiriéndose a la representaciones de la imaginación, es decir a lo puramente corpóreo, y en cuyo caso aun exige la suposición de que el mundo externo sea tal cual nos le representan los sentidos, lo que bajo muchos aspectos no es verdad"⁽³⁶⁰⁾

Es precisamente cuando Balmes trata de los sentidos cuando va a quedar más claramente perfilada su posición. Vendrá a proponer que, aunque exista cierta "presencia" del objeto en las ideas y en las sensaciones, no necesariamente esta presencia supone una

⁽³⁵⁹⁾ F.F.: L.I, cap. XI, §115.

⁽³⁶⁰⁾ F.F.: L.I, cap.XIII, §136.

representación genuina del objeto. Con lo cual, en el caso de la sensación viene a identificar representación con la presencialidad de una imagen del objeto. Es más, en lo que a los sentidos y a la realidad se refiere, puede haber presencia de algún tipo de impresiones de un objeto dadas en la sensación, pero no necesariamente representación. Así, cuando Balmes trata de las representaciones intuitivas de los objetos de los sentidos, distingue entre una representación propia de los mismos, que no requiere reflexión -por ejemplo, la que se nos ofrece mediante la vista y el tacto- y otra representación impropia (por ejemplo, la del olfato y del sonido) que solamente puede ser relacionada con un objeto si se acompaña de una reflexión que las refiere a ese objeto, y sin la cual no habría manera de saber sin son meras afecciones del/por el propio espíritu⁽³⁶¹⁾.

"Es digno de notarse que, de las facultades sensitivas, las unas serían siempre intuitivas, esto es, se referirían siempre a un objeto externo si no las acompañase la reflexión; mientras que otras no lo serían jamás si estuviesen separadas de la reflexión o no anduviesen acompañadas de las que lo son por su naturaleza. Son de la primera clase las representativas propiamente dichas, esto es, las que afectan al sujeto sensitivo, presentándole una forma, imagen real o aparente, de un objeto. Tales son las de la vista y del tacto, que no pueden existir ni aun concebirse sin dicha representación. Por el contrario, las demás sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo ninguna forma; son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa; si las referimos a los objetos es por reflexión, y cuando ésta nos advierte que llevamos la referencia demasiado lejos, atribuyendo al objeto externo no sólo el principio de causalidad, sino también la sensación en sí misma, fácilmente conocemos la ilusión y nos despojamos de ella. Esto no se verifica de las sensaciones representativas."⁽³⁶²⁾

⁽³⁶¹⁾ Cfr. F.F.: L.IV, cap.X, §74.

⁽³⁶²⁾ *Ibid.*

Por ello se puede decir en líneas generales que toda sensación no supone necesariamente una representación en sentido propio, ya que, en definitiva, la sensación es la alteración que en nosotros se produce por los objetos, sin que estrictamente *represente* los mismos (caso de los sonidos, etc.).

Pero hay que decir que Balmes admite que esta impresión (huella, carácter, alteración) de los sentidos está acompañada de lo que denomina en algunos capítulos "juicio" y éste a su vez, aunque Balmes no llega a a distinguir al caso ninguna acepción especial de esta palabra, viene a ser identificado a través de los textos con lo que modernamente podría llamarse conciencia perceptiva:

"La sensación, considerada en sí, es una mera afección interior, pero va casi siempre acompañada de una juicio más o menos explícito, más o menos notado por el mismo que siente y juzga"(³⁶³)

Es más, la palabra "afección", que en la cita anterior está empleada aproximadamente en el sentido de "alteración", viene luego a sustituir, dados los cambios semánticos a que somete las palabras nuestro autor, por equivalencia a conciencia perceptiva, a lo que ha estado llamando "juicio", y así sería ampliable a los animales. De esta manera, el concepto de sensación, como otros muchos en Balmes, también resultará un tanto equívoco.

"En la acepción más ordinaria [la palabra 'sentir'] expresa percibir la impresión que se nos transmite por alguno de los órganos de los cinco sentidos. Tomada la palabra en dicha acepción, claro es que debe limitarse a estos solos; pero, considerada

(³⁶³) F.F.: L.II, cap.I, §1.

en cuanto expresa cierta clase de fenómenos animales, significa experimentar alguna afección, motivada por una impresión del organismo. Y esto es tanta verdad, que en el mismo uso común se emplea la palabra sentir en una acepción más lata, no limitándola a las impresiones de los cinco sentidos"(³⁶⁴)

Esto nos lleva a pensar que Balmes en este capítulo de la Filosofía no se aparta grandemente de las líneas maestras de los escolásticos, quienes suponían que las impresiones de los sentidos no podrían ser puramente material-corpóreas, sino que conllevan ciertos niveles de espiritualidad (son *immutatio spiritualis*), pues de otro modo todo lo corpóreo sentiría(³⁶⁵).

Sentir, pues, será algo más que la recepción de la mera "materialidad" de las impresiones. Y ello hace además, como el mismo Balmes acaba de decir, que se justifiquen expresiones de uso común que emplean la palabra en un sentido más amplio, al modo de cuando se dice: "la noticia causó una sensación profunda" (sic):

"[...] la fuerza de las cosas induce a emplear la palabra en sentido más lato; y esta fuerza consiste en que, bien examinada la materia, se echa de ver que la acepción lata es más exacta que la circunscrita [...]. Pero, sea lo que fuere del uso de las palabras sentir y sensación, lo cierto es que, a más de las afecciones de los cinco sentidos, experimentamos muchas otras, causadas por impresiones orgánicas. ¿Qué son las pasiones, sino afecciones del alma nacidas de cierta disposición de los órganos? El amor, la ira, la compasión, la alegría, la tristeza y tantas otras que nos agitan y perturban, ¿no son excitadas muchas veces por la

(³⁶⁴) F.F.: L.II, cap.XVII, §98.

(³⁶⁵) Cfr., por ejemplo, Sto. TOMAS DE AQUINO: "Summa Teológica", Parte Primera, cuest. 78, art.2. La Editorial Católica (B.A.C.). Madrid, 1959. Introducción General de Santiago Ramírez; véase especialmente la pag. 271 del Vol.III (2^o).

simple presencia de un objeto?"(³⁶⁶),

Llamamos la atención sobre el hecho de que Balmes ponga en pie de igualdad la palabra "afección" con la palabra "pasión" y otras, como muestra de ese sentido psicológico -digamos "superestructural"- que describe en la sensación, porque esto le va a crear -se lo ha creado ya en capítulos anteriores- un problema: En efecto, si se define la sensación de esta manera, ¿qué hay de la sensación animal?, ¿en qué sentido se puede decir que los animales sienten?, ¿tal vez, habría que decir que desarrollan cierto tipo de procesos superiores a los meramente fisiológicos? Balmes, buscando una salida a esta cuestión, viene a plantear, en el capítulo XVII del Libro Segundo de la *Filosofía Fundamental*, que la naturaleza es tan vastamente compleja que no hay contradicción en suponer una especie de -rudimentaria- alma sensitiva en los animales, aunque, desde luego, no de naturaleza espiritual(³⁶⁷). Cuestión que, desde nuestro punto de vista está mejor resuelta en epígrafes precedentes cuando ese grado superestructural de la sensación es atribuido en los animales al simple instinto:

"Si los brutos objetivan las sensaciones, como es muy probable, el instinto suplirá en ellos el juicio;

(³⁶⁶) F.F.: L.II, cap. XVII, §. 99.

(³⁶⁷) En esta cuestión Balmes no parece apartarse grandemente de la filosofía escolástica, que distinguía un alma como principio vital en los brutos, de acuerdo con la tradición general griega y la definición particular aristotélica del alma "como el principio de los animales"^{*} o bien como "la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Tal es el caso de un organismo"^{**}

^{*}ARISTOTELES: "Acerca del Alma". Libro Primero, cap. primero, 402a 7. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos (Biblioteca Clásica). Madrid, 1978; pag.131.

^{**}Idem. Libro Seg., cap. primero, 412a 29-31, pag. 168 de la edic. cit. (Donde otras traducciones prefieren la expresión "acto primero" en lugar de "entelequia").

o se hallarán en el mismo caso que el hombre antes del uso de las facultades intelectuales"(³⁶⁸).

La razón que da Balmes para suponer el ejercicio de cierto nivel (juicio, afección) por encima de la pura sensibilidad es que la sensación no es posible sin un cierto proceso de conciencia (incluso en los animales).

Podría verse aquí también una reminiscencia de aquella facultad *estimativa* o *vis estimativa* de los escolásticos, por la cual el animal percibe cierto "contexto" estructural en la sensación: por ejemplo, la oveja cuando ve al lobo o el pájaro que coge una pajueta para su nido(³⁶⁹).

"No hay sensación sin conciencia directa, pues no siendo ésta otra cosa que la misma presencia del fenómeno al ser que lo experimenta, sería contradictorio el decir que se siente sin conciencia"(³⁷⁰).

Y ello porque, como dijimos, la sola materia no puede sentir:

"La organización material, por perfecta que se la suponga, no puede elevarse a la sensación"(³⁷¹).

(³⁶⁸) F.F.: L.II, cap.I, §1.

(³⁶⁹) Cfr. a este respecto: F.E.: "Historia de la Filosofía", cap. Escolástica, §234.

(³⁷⁰) F.F.: L.II, cap.I, §9.

(³⁷¹) F.F.: L.II, cap.II, §12. Aquí entra Balmes en disquisiciones sobre la materia como elemento no simple, postulando que sólo lo simple -lo que es uno- puede sentir, dado que sólo lo uno, lo simple, puede ser el vínculo de todas las sensaciones. Lo cual da pie a establecer que, aunque rudimentaria, esa unidad simple (alma), debe existir en los animales. Tal alma animal no tendría carácter espiritual, según hemos dicho; o sea, no estaría dotada de capacidad intelectual, y vendría a ser algo así como un alma instintiva o sensitiva, cuya índole, supuesta sobrevivencia, etc,

Todos estos supuestos en el planteamiento de la cuestión nos ponen en la dificultad de tener que tomar en consideración la sensación como un hecho complejo. Sin embargo, para los propósitos del presente trabajo, la dificultad se sortea si tenemos en cuenta que para Balmes hay en la sensación un soporte o núcleo inicial que es insoslayable: la impresión que transmiten los órganos de los sentidos. Y apoyándose en este material básico es como nuestro filósofo va a llevar a cabo sus reflexiones, y nosotros nuestras propuestas de interpretación. En efecto, según Balmes, todo tipo de sensación se reduce, en su fundamento, a "*objeto corpóreo, órgano afectado por éste, impresión producida en el alma*"⁽³⁷²⁾. Fundamento que coincide con la definición más ordinaria del sentir (como, no sin cierta inconsecuencia, nos dirá nuestro autor en capítulos posteriores a aquellos que recogen las consideraciones anteriores).

"En la acepción más ordinaria, [el concepto de sensación] expresa percibir la impresión que se nos transmite por alguno de los órganos de los sentidos"⁽³⁷³⁾

Estas declaraciones explícitas de Balmes afianzan más la razón metodológica de colocarnos en ese principio inicial o nuclear de la sensación, que es la impresión, concebida ésta como la "huella", carácter o imagen que se produce en nosotros (aun cuando pueda ser estimado ese nivel de conciencia al que hemos aludido). Y es que, como hemos reiterado, en su análisis de la

nos son, como tantas otras cuestiones del "maravillosos laboratorio de la naturaleza" (sic), completamente desconocidas. Etc. Como la cuestión no entra de lleno en los propósitos de este epígrafe, la dejamos en este punto.

⁽³⁷²⁾ F.F.: L. II, cap. XVII. §101.

⁽³⁷³⁾ F.F.: L. II, cap. XVII, §98.

sensación como elemento configurativo del conocer y de lo que le es propio, Balmes se va a centrar precisamente en el material de las impresiones, y para nada va a involucrar en sus consideraciones ese otro aspecto de afección o consciencia.

2.2.2.1. LA REPRESENTACION DE LA EXTENSIÓN

Entre las representaciones con las que actúa el conocimiento va a ocupar un lugar excepcional la representación de la Extensión, porque es precisamente la forma en que se muestran los seres al Entendimiento y, específicamente, es la manera en que estos seres se muestran corpóreos, e incluso será la razón fundamental para considerarlos como externos⁽³⁷⁴⁾.

"Como nosotros no sabemos de los cuerpos sino que son extensos y nos efectan, lo que reúne estas dos condiciones es para nosotros cuerpo"⁽³⁷⁵⁾

Como esta percepción es a través de un acto sensorial, Balmes prefiere hablar de "sensación de Extensión" siguiendo una distinción clara entre Extensión como idea y como sensación:

Al tratar de la Extensión como *idea* dijimos que ésta es una concepción directamente sacada de Descartes, para quien la Extensión es esencialmente una percepción de carácter intelectual⁽³⁷⁶⁾. Añadamos aquí que a veces Descartes parece romper esta noción aludiendo en ocasiones a una interpretación imaginativa y aun sensitiva de la misma. Esta inconsecuencia pretende ser minimizada por Echarri:

⁽³⁷⁴⁾ Véase el epígrafe de esta tesis titulado "La Extensión como correspondiente a una realidad objetiva".

⁽³⁷⁵⁾ FF.: L.III, cap.XXXIV, §267-15.

⁽³⁷⁶⁾ Véase nuestro epígrafe "La idea de Extensión".

"Acaso se le pueda sorprender a Descartes un elemento de solución coherente cuando insinúa que el imaginar y el sentir [se] incluyen en su concepto y, por lo mismo, presuponen siempre necesariamente alguna intelección, como el modo la cosa modificada. Entonces diríamos que la extensión, sentida o imaginada, presupone ya la extensión entendida -que se convertiría de esta manera en condición o base necesaria de las sensaciones-, o quizá más exactamente que la imaginación y el sentido no perciben en rigor la extensión misma, sino cada uno de sus diversos modos individuales y sucesivos, v. gr., ésta su figura."⁽³⁷⁷⁾

Sin embargo, para este estudioso de Balmes, la distinción entre Extensión-idea y una Extensión-sensación o intuitiva es netamente balmesiana⁽³⁷⁸⁾. Por eso no acepta la tesis de Hermkes, para quien esta distinción la habría tomado de Malebranche⁽³⁷⁹⁾. Según Echarri, hay influencias en lo que a la Extensión-idea se refiere, pero no en cuanto a la Extensión como sensación, puesto que "La extensión-sensación balmesiana falta enteramente en el esquema de Malebranche, y no es posible buscarle una correspondencia ni siquiera aproximada. Efectivamente, Malebranche describe una sensación de la extensión que no es más que la idea de la extensión, asociada con sensaciones cualitativas (visuales o de color) puramente inmanentes. Sea cualquiera el mecanismo psicológico que -en el marco de su ontologismo y de su ocasionalismo- asigne Malebranche al origen de esa asociación, es evidente que no reconoce otra cosa, y que ignora una verdadera

⁽³⁷⁷⁾ ECHARRI, Jaime: "Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensinales de Balmes". Pensamiento, 3 (vol. extr.). Madrid, 1947; p. 212.

⁽³⁷⁸⁾ Cfr. ECHARRI, Jaime: op. cit. Véase sobre todo la pag.213.

⁽³⁷⁹⁾ "La distinción entre sensación e idea de Extensión, y sustancialmente en el mismo sentido, se encuentra en Malebranche antes que en Balmes" (HERMKES, M.S.: "Die Philosophie des Jaime Balmes und ihr Zusammenhang mit der übrigen europäischen Philosophie". Spanische forschungen der Goerresgesellschaft, I/2 Münster, 1930; pag. 194).

sensación específica de la extensión, como es la continuidad fenoménica de Balmes"(³⁸⁰).

Sin embargo, sobre el el objeto de la *sensación* de Extensión, las opiniones de Balmes comienzan siendo fluctuantes y en ocasiones manifiestamente contradictorias, hasta desembocar, a medida que va adquiriendo cuerpo su análisis, en la tesis de que es la única de las representaciones de la realidad que tiene un correlato objetivo pleno. (Insistamos en que para Balmes la realidad en general no se percibe tal y como es en sí misma, sino que ha de ser considerada sólo como la causa de las impresiones que provoca en el hombre):

En las primeras tomas de contacto con el problema parece no decidirse por esta representación como copia más o menos fiel de lo que en realidad sea la Extensión en sí misma.

"Aun con respecto a la extensión, es digno de observarse que, si bien la objetivamos trasladándola a lo exterior [³⁸¹], no es de todo punto exacto que esté representada por la sensación"(³⁸²).

En otras ocasiones afirma que la Extensión es sentida, pero no percibida (sic) como representación.

Pero poco a poco se va decantando hacia la convicción de que la extensión percibida es un trasunto total de la objetiva, que hay una correspondencia, una representación plena de la Extensión objetiva en la percepción:

(³⁸⁰) ECHARRI, Jaime: op. cit.; p.229.

(³⁸¹) En el sentido de que es trasladable al exterior como una copia. (n.a.)

(³⁸²) F.F.: L.II, cap.IX, §51.

"En mi concepto, la única sensación que nosotros trasladamos al exterior³⁸³, y que no podemos menos de trasladar, es la extensión; todas las otras se refieren a los objetos, sólo como efectos a causas, no como copias a originales. El olor, el sabor, el sonido, no nos representan nada que sea parecido a los objetos que los causan; pero la extensión, sí. La extensión la atribuimos a los objetos, y no podemos concebirlas sin ella [...], la extensión, fuera de mí, independientemente de toda relación con los sentidos, es verdadera extensión, es algo cuya existencia y naturaleza no necesitan de mis sentidos. Cuando yo la siento o cuando me la imagino, hay entre mis impresiones y ella, algo más que la relación de un efecto a una causa: hay la representación, la imagen interior de lo que existe en lo exterior"³⁸⁴).

"Las sensaciones no tienen en lo exterior objeto parecido a lo que nos representan, excepto la extensión y el movimiento"³⁸⁵

Y por referirnos a las tesis finales que se hallan en su *Filosofía Elemental*:

"Es, pues, de la mayor importancia el señalar la diferencia entre la sensación de la extensión y las demás, probando que aquélla debe tomarse como una copia de lo que realmente existe en la naturaleza, y que los objetos no sólo nos causan la impresión de ciertas formas [espaciales], sino que, en efecto, las poseen

³⁸³) En el sentido anteriormente apuntado de que es trasladable como copia a una realidad objetiva exterior. Esto está corroborado por otras expresiones de Balmes al respecto: "He dicho también, y probado, que la única sensación que objetivábamos era la de la extensión; y que, en todas las demás, sólo había una relación de causalidad, esto es, un enlace de cierta sensación o de una fenómeno interno con un objeto externo, sin que trasladásemos a este nada semejante a lo que experimentábamos en aquel. (F.F.: L.II, cap.XII, ep.64).(n.a.)

³⁸⁴) F.F.: L.II, cap.IX, § 48.

³⁸⁵) F.F.: L.II, cap.XV, §90.

semejantes ^a las que se representan en nuestro interior." (386)

Todo esto nos pone en la línea de considerar el alineamiento del filósofo con las distinciones clásicas entre cualidades primarias y secundarias de los cuerpos; etc.

"[...] nosotros no estamos en relación con los cuerpos sino por medio de los sentidos, los cuales nos ofrecen solamente dos órdenes de hechos con respecto a la naturaleza corpórea: hechos subjetivos, esto es, las impresiones que experimentamos llamadas sensaciones, las cuales creemos dimanadas de la acción que los cuerpos ejercen sobre nuestros órganos; hechos objetivos, esto es, la extensión, el movimiento y las diferentes modificaciones que con los sentidos descubrimos en las cosas extensas que se mueven" (387)

Sin embargo queremos insistir en las fluctuaciones de Balmes en esta cuestión, fluctuaciones que podrían tener su explicación -aunque, por el mismo hecho de su descuido metodológico, no su justificación- en que en ningún momento nuestro filósofo describe o propone un objeto propio de la sensación de la Extensión, y ello sobre todo porque ésta no es en sí misma, como se verá (388), pero además porque, según su opinión, la sensación de Extensión está envuelta en las demás o, lo que es lo mismo, no existe una representación exclusiva de/para la Extensión.

"La extensión, aunque sea una condición indispensable para el uso de los sentidos, no es objeto directo de ninguno de ellos. La vista y el tacto, que son los que se refieren a ella de un modo más especial, no la sienten directa e inmediatamente. El ojo para ver

(386) F.E.: "Estética", cap.XII, §75

(387) F.F.: L.X, cap.XIII, §137.

(388) Cfr. el epígrafe de esta tesis titulado "La Extensión no es en sí misma".

los colores necesita tenerlos en una extensión; pero no se ve la extensión misma, sino los colores; el tacto, para sentir la blandura o la aspereza, necesita una extensión, pero no siente la extensión en sí misma, sino las cualidades de blandura o aspereza inherentes a ella.

Así, la extensión debe ser mirada como una especie de sujeto de las cualidades sensibles de los objetos; pero no como objeto inmediato y directo de la sensibilidad. Si concibiésemos una extensión sin olor, sabor, sonido, color ni propiedad alguna relativa al tacto, sería incapaz de afectar nuestros sentidos."⁽³⁸⁹⁾

Como mucho, llega a decir que constituye una representación "indefinida", pero que, en cuanto limitada, revierte en forma de figura, que sí sería un objeto de la sensación y, sobre todo, objeto de la Geometría.

"La extensión por sí sola, prescindiendo de su limitabilidad, [...] sólo ofrece una representación vaga, indefinida, inmensa, de la cual nada resulta distinto de ella misma. Pero si con la extensión se combina la limitabilidad, resulta la figurabilidad, es decir, el campo infinito por el cual se explaya la ciencia geométrica"⁽³⁹⁰⁾.

Todo esto no implica que para Balmes la Extensión deje de ser una realidad o que se parcele o diluya en las demás sensaciones; antes bien, es el soporte de todas, como veremos⁽³⁹¹⁾. Así, por ejemplo, dice que puedo prescindir una a una de todas las sensaciones referidas a los sentidos sin que pueda suprimirse en el objeto la Extensión: por ejemplo, si prescindo del tacto, me ha

⁽³⁸⁹⁾ F.E.: "Estética", cap.XII, §86.

⁽³⁹⁰⁾ F.F.: L.IV, cap. XIX, §115.

⁽³⁹¹⁾ Acerca de la función de la Extensión como soporte de las representaciones de la Realidad, véase el epígrafe de esta tesis, titulado "La Extensión como fundamento de las representaciones sobre la realidad en general".

de quedar la realidad de un objeto extenso coloreado, etc., luego no depende de aquel sentido; pero, a su vez, si prescindo de las sensaciones de la vista (color, etc.) tengo las sensaciones de la Extensión por el tacto. Etc. Por otra parte, ninguno de los grados de las mismas altera la sensación de Extensión; etc. Lo que demuestra que no depende de ninguna en particular, ninguna de ellas es necesaria a la Extensión, sino al contrario.

"La extensión tiene la particularidad, muy notable, de ser percibida por diferentes sentidos [...] Pero lo singular que se ofrece en la extensión, es que, siendo una base indispensable para todas las sensaciones, y, por lo mismo, siendo percibida por todos los sentidos, ella en sí, y separada de toda otra calidad, es imperceptible a todos. La vista no percibe lo que de un modo u otro no está iluminado; el oído no percibe lo que no suena, ni el paladar lo que no sabe, ni el olfato lo que no huele, ni el tacto lo que no es caliente o frío, seco o húmedo, duro o blando, sólido o líquido, etc., etc.; y, sin embargo, nada de esto es la extensión, ni nada de esto, en particular, es necesario para que sea percibida la extensión, pues que de todas estas calidades la encontramos a cada paso separada, sin dejar de ser perceptible."(392).

Se podría decir, pues, que tal vez hay una continuación de la doctrina escolástica al respecto, que consideraba la Extensión como una cualidad común (*sensibilia communia*) a otras varias sensaciones o cualidades. El mismo Balmes nos describe esta posición escolástica:

"[Para la Escolástica] entre las cualidades sensibles, unas lo son primo et per se, porque afectan directamente a la facultad sensitiva, como el color, el sabor, etc; otras no afectan el sentido por sí mismas, sino por medio de las cualidades sensibles, como la extensión no es vista en sí misma, sino bajo la cualidad de un color, a esto llamaban [los

(392) F.F., L.III, cap. II, §10.

escolásticos] 'sensibilia communia', porque eran una especie de cualidades comunes a varias cualidades sensibles especiales; así una magnitud determinada puede ofrecérsenos bajo muchos colores. Todos los sensibles comunes se reducen a la cantidad, porque la figura es una cualidad de la cantidad, pues consiste en la terminación de la cantidad, y el movimiento se nos hace sensible sólo por la diversa posición de los objetos movidos, lo cual se refiere a distancias o bien cantidades geométricas"(³⁹³).

Establecido que en la Extensión no existe una sensación específica, es decir, que no tiene un objeto específico propio, sino que está involucrado en las demás, podría, no obstante, determinarse qué es lo percibido en esas varias sensaciones para que pudiera decirse que existe la sensación -aunque dispersa en varias- de la Extensión, sin al menos lo cual no podría decirse que existiese.

Pues bien, curiosamente, la defensa explícita que Balmes hace del carácter sensorial de la Extensión discurre por la línea de hacer un alegato apasionado de la Extensión como posibilitante de las demás sensaciones, sin la cual éstas serían imposibles. Pero desde nuestro punto de vista, esto es sólo una argumentación de la calidad de condición de la Extensión, precisamente respecto de las demás, pero no sobre el carácter sensorial de ella misma. La única razón que Balmes esgrime clara, aunque breve y tangencialmente, es que en el acto sensorial se perciben la multiplicidad y la continuidad, que, en cuanto propiedades esenciales de la Extensión (³⁹⁴), son suficientes para que se pueda decir que ésta es percibida:

"Las sensaciones, así de vista como de tacto,

(³⁹³) F.E.: "H. de la Filosofía", §230.

(³⁹⁴) Cfr. los epígrafes correspondientes de esta tesis.

envuelven la continuidad; pues ni me es posible ver, ni tocar, sin que reciba la impresión de objetos^[395] continuos, inmediatos los unos a los otros, coexistentes en su duración y que a un mismo tiempo se me ofrecen^[396] como continuados unos con otros en el espacio".

"Ya he demostrado que a éstas [a las sensaciones] les corresponden objetos externos, fundándome en la relación misma de los fenómenos entre sí y con las causas que los producen^[397]; es así que esta relación existe también con respecto a la multiplicidad y a la continuidad, luego estas dos propiedades se hallan realmente en la naturaleza. Las impresiones que recibimos por la vista y el tacto, aun limitándonos a un sólo objeto, son múltiples, y, por tanto, corresponden a muchos objetos; son continuas, y, por lo mismo, corresponden a objetos continuos"^[398].

"Todas [las sensaciones] le indican [al sujeto] una causa externa, pero algunas, como la de la vista y el tacto, le manifiestan de un modo particular la multiplicidad, y la continuidad, o sea, la extensión"^[399].

³⁹⁵) En el sentido de 'partes'.(n.a.)

³⁹⁶) F.F.: L.II, cap.VIII, §44.

³⁹⁷) Cuestión que será estudiada en el capítulo "El Mundo exterior a la mente: Demostración de su existencia" de esta tesis.

³⁹⁸) F.F.: L.II, cap.VII, §46.

³⁹⁹) F.F.: L.II, cap.IX, §52. A este respecto, es significativo el título de este capítulo: "Objetividad de la sensación de extensión".

II LA REALIDAD

LA REALIDAD

O. PRINCIPIO DE TODA FILOSOFÍA REALISTA: LA DUALIDAD Y DISTINCIÓN ENTRE SUJETO-OBJETO REAL.

La crítica a Fichte que tratamos en capítulos anteriores sirve a Balmes para dejar establecido que el conocimiento tiene como presupuesto la dualidad y distinción ontológica entre sujeto que conoce y objeto conocido, y sólo es posible por esa dualidad. Incluso suponiendo, a la manera idealista, que el objeto dimanara del sujeto -lo que, como hemos visto, no es aceptable por el filósofo catalán- la dualidad entre ambos, en general, estaría supuesta. Y es que el conocimiento tiene como marco precisamente tal diferenciación. Esto es cierto aun para el conocimiento reflexivo del pensar sobre el pensar:

"Un profundo análisis de la reflexión confirma lo que se acaba de explicar. ¿Es posible reflexionar sin objeto reflexionado? Es evidente que no. ¿Cuál es este objeto en el caso que nos ocupa? El pensamiento propio; luego este pensamiento ha debido preexistir a la reflexión. [...] no lo es [posible] la dependencia si no hay distinción. La dependencia es una relación; la relación supone oposición de extremos, y esta oposición trae consigo la distinción"⁽⁴⁰⁰⁾.

Y así, obviamente, esta dualidad es un presupuesto del conocimiento para cualquier objeto del mismo. Ahora bien, si este objeto es un objeto de una realidad independiente del sujeto (como se tratará de demostrar para un sector de los objetos, a lo largo de todo este mismo capítulo), entonces tal conocimiento es el conocimiento de un objeto real, y la filosofía que lo postula, defiende y analiza, puede titularse con toda justicia de Filosofía Realista.

⁽⁴⁰⁰⁾ F.F.: L:I, cap.VII, §93.

Para Balmes, a pesar de que el hecho del conocimiento (que, aunque sea de cosas trascendentes al mismo, siempre es inmanente al sujeto) sea un proceso un tanto difícil de desentrañar y hasta, por hablar de algún modo, casi misterioso, esto no autoriza a identificar sujeto y objeto, puesto que las dificultades, en lugar de allanarse, se agravan.

La demostración de la independencia ontológica de la realidad respecto del sujeto que la conoce pasa en Balmes por la previa desautorización de aquellas filosofías que, en general, postulan la identidad entre sujeto y objeto o una puesta de éste por aquél, y es lo que ya ha hecho para el sistema de Fichte. Los argumentos que contra él emplea⁴⁰¹) los extenderá Balmes a todas aquellas filosofías idealistas que identifican sujeto y objeto, por cuanto, según nuestro filósofo, en esta identidad está ya supuesto el sujeto como principio del objeto, es decir, como origen y principio único de los conocimientos (en algunos casos hasta de la misma realidad), que es lo que Balmes ha tratado de refutar, como hemos visto, en el caso de Fichte.

Estas filosofías, según Balmes: (a) no pueden evitar siquiera que en el conocimiento de ese Sujeto, en particular, se produzca esa dualidad que caracteriza todo conocimiento; a lo cual hay que añadir (b) que existe una realidad distinta e independiente del sujeto, como tratará él mismo de demostrar:

(a) Para nuestro filósofo, hay unos hechos innegables:

1° En principio, tanto en la Naturaleza como en nosotros mismos (excepto en la unidad de la conciencia) encontramos multiplicidad por doquier: de seres, de ideas, etc.

2° Si se postula una realidad en la base de esta

⁴⁰¹) Cfr. el epígrafe "Crítica al idealismo de Fichte" en esta tesis.

multiplicidad, entonces tal realidad o nos es conocida en sí misma (i.e. en su propia unidad) o en forma de fenómenos. Si la conocemos en forma de fenómeno, entonces sólo la conocemos en esa variabilidad fenoménica a que hemos hecho referencia (y por tanto como objeto del conocimiento). Si se dice que la conocemos en sí misma, esto es contradictorio en cuanto que al conocerla la conocemos en forma de fenómeno. Si se nos dice que este conocimiento es excepcional (una especie de intuición esencial, como en el caso de Fichte, etc), esto no deja de ser una declaración de buenas intenciones, según hemos visto a lo largo de las críticas precedentes de Balmes, pues en efecto:

2°.1) En el caso fichteano, lejos de establecerse la unidad de principio, se establece ya la diversidad en el mismo origen del pensar, en cuanto el yo se duplica -sería mejor decir se replica- al ponerse a sí mismo en el acto de conocer:

"Estas razones tienen mucha más fuerza dirigiéndose contra filósofos que ponen la esencia del espíritu, no en la fuerza de pensar, sino en el pensamiento mismo, que no dan al yo más existencia de la que nace de su propio conocimiento, afirmando que sólo existe porque se pone a sí mismo conociéndose y que sólo existe en cuanto se pone, es decir, en cuanto se conoce. Con este sistema, no sólo existe la dualidad o más bien la pluralidad en los actos, sino en el mismo yo, porque ese yo es un acto, y los actos se suceden como una serie de fluxiones desenvueltas hasta lo infinito. Así, lejos de salvarse la unidad absoluta, ni la identidad entre el sujeto y el objeto, se establece la pluralidad y multiplicidad en el sujeto mismo" (402).

2°.2) Para los sistemas de identidad en general, Balmes reitera la ausencia de una intuición esencial para ese principio, sea subjetivo u objetivo, pues ni siquiera se tiene para el yo individual. Si se pretendiera llegar a él por medio del puro raciocinio -o sea, a priori de los objetos a que da lugar- sería

(402) F.F.: L.I, cap. VIII, §96.

en sí mismo un raciocinio carente de fundamento a priori, lo cual constituye un intento en vacío y, como tal, fallido:

"Si este hecho existiese, no se podría presentar a nuestro entendimiento por medio de una enunciación a que llegásemos por raciocinio. Ha de ser más bien visto que conocido; o ha de ocupar el primer lugar o ninguno."⁽⁴⁰³⁾

Para Balmes, estos idealismos únicamente muestran ese anhelo del espíritu humano por llegar a conseguir aquella Ciencia Trascendental o Universal en la unidad general de que nos ha hablado⁽⁴⁰⁴⁾. Pero, claro, ese es sólo un anhelo.

(b) Sea como fuere, el idealismo -a fortiori, el idealismo psicológico- ha de ser negado si se demuestra que existe una realidad independiente y distinta del sujeto. Una realidad no puesta por el sujeto que conoce, sino que "pone" al conocimiento del sujeto. Y esto es lo que intenta además el filósofo español, según vemos en el capítulo que sigue.

⁴⁰³ F.F.: L.I, cap.VIII, §98.

⁴⁰⁴ Cfr. el capítulo de esta tesis titulado "Origen de los conocimientos".

1. EL MUNDO EXTERIOR A LA MENTE: DEMOSTRACION DE SU EXISTENCIA.

La existencia del mundo extramental real es indudable para Balmes. Lo declara explícitamente incluso cuando hace un resumen de lo que viene discutiendo: Así, en el cap. XV del Libro II de la *Filosofía Fundamental*:

"Todo cuanto sabemos por conducto de los sentidos se reduce a que hay seres externos, extensos, sujetos a leyes necesarias, y que nos causan los efectos que llamamos sensaciones." (405)

No obstante, la sistemática de Balmes en la demostración de la existencia del mundo externo al mental parte de un planteamiento a la manera del Idealismo Psicológico y del Racionalismo Cartesiano, que, por lo demás, parece la más propia: es decir, cuestionando la correspondencia de la sensación con la realidad. Sin embargo, veremos que Balmes va mucho más allá de las soluciones cartesianas, aun cuando encontramos apreciaciones del siguiente tenor:

"El argumento de que va a echar mano Balmes es el famoso argumento de Descartes, que goza de gran popularidad entre los neo-escolásticos, gracias, según opina M. Gilson, al influjo de nuestro filósofo [E. GILSON. 'Realisme Thomiste et Critique de la connaissance'. (París, 1939), p.32, nota]" (406).

Sin embargo, como decimos, Balmes irá más allá de Descartes en la solución de este problema porque no sólo recogerá y ampliará

(405) F.F.: L.II, cap.XV, §90-6°

(406) SAURET, José: "La sensibilidad externa en Balmes y Kant". Pensamiento, vol.3. Madrid, 194; p.130. (Una edición facsímil de la obra de Gilson a la que se refiere Sauret se imprimió por Ed. Vrin en 1986).

los argumentos que tienden a probar causas externas en los contenidos de las sensaciones, sino que además, en cuanto que le parecen insuficientes las razones cartesianas que pretenden hacer ver que tal causa externa no es de carácter espiritual, el filósofo español planteará su propia fundamentación de la corporeidad de la Realidad, basada en la realidad misma de la Extensión. Veamos:

Empecemos diciendo, no obstante, que el concepto fluctuante de sensación que vimos en el epígrafe correspondiente va a hacerse todavía más complejo al afilar Balmes sus armas en este problema del mundo externo, pues previamente a encararlo llega en estos momentos a identificar como *sensación* cualquier contenido de la mente hasta el límite de los procesos inteligentes (es decir, más allá incluso de lo que Descartes llamó *ideas adventicias*):

"Ya se ha podido notar que, al presente, hablo de la facultad sensitiva en sí misma, prescindiendo de sus relaciones con los objetos externos; y por lo mismo comprendo en la palabra sensación, todas las afecciones de los sentidos, ya sean actualmente producidas, ya recordadas, ya imaginadas, es decir, todas las afecciones en toda la extensión de la escala, desde que hay conciencia directa de las mismas, o están presente al ser que las experimenta, hasta que se llega al límite en que comienza la inteligencia..."⁽⁴⁰⁷⁾

Advertido esto, Balmes se enfrenta al problema de la existencia real de los cuerpos, arrancando, como hemos dicho, de la manera más clásica: planteando directamente si los contenidos de estas sensaciones son correspondientes a realidades externas que los forman o bien si los mismos son producto de la exclusiva actividad mental.

⁽⁴⁰⁷⁾ F.F., L. II, cap. I, §4. El énfasis es del texto original.

La demostración discurre en tres pasos: A) Diferenciación de los contenidos mentales del mundo de los sueños respecto de los de la vigilia. B) Correspondencia de los contenidos de las sensaciones con una realidad extramental. C) Demostración de que tal realidad no es espiritual, sino corpórea.

A. DIFERENCIACION DE LOS CONTENIDOS MENTALES DE LOS SUEÑOS
RESPECTO DE LOS DE LA VIGILIA

Balmes empieza remontándose a la objeción cartesiana de la dificultad de distinguir los contenidos del mundo de los sueños respecto de los de la vigilia en lo referente a lo que Descartes llamaba *evidencia* y que Balmes, por haber reservado la palabra para el enlace de las ideas, prefiere llamar sencillamente *certeza*:

"Es indudable que, a veces, en el sueño se nos presentan las imágenes con tanta claridad como si estuviéramos despiertos, y que, por el momento, la certeza es completa. ¿Quién no ha experimentado, durante el sueño, viva alegría o terribles angustias? Es verdad que alguna, y muy rara vez, al despertar, tenemos la reminiscencia de que en el acto mismo del sueño asomaba la duda de si soñábamos; pero esto sucede con poca frecuencia; y, en general, puede asegurarse que el sueño no anda acompañado de ese crepúsculo de razón reflexible, que nos advierte de nuestro estado, y de la ilusión que padecemos. Por lo común, mientras dura el sueño, no abrigamos duda sobre lo que soñamos; y abrazamos a un amigo con tierna efusión, o lloramos desconsolados sobre su tumba, con las mismas afecciones que nos produciría la realidad."⁽⁴⁰⁸⁾.

A partir de aquí, Balmes va a tratar de hacer una separación entre unos contenidos y otros, enfrentándose así abiertamente a este problema. Repara en que, a pesar de todos las dificultades que entraña el problema, pueden ponerse de relieve ciertas

⁽⁴⁰⁸⁾ F.F., L. II, cap. III, §22.

diferencias entre el mundo de los sueños el de la vigilia:

1.º Las sensaciones⁽⁴⁰⁹⁾ de los sueños no son siempre nítidas, sino, en general, confusas o desordenadas e inconexas.

Las sensaciones de la vigilia son siempre claras, nítidas, ordenadas y conexas.

2.º Las sensaciones de los sueños están limitadas a sus contenidos, sin que exista o pueda existir una reflexión sobre ellas.

Las de la vigilia se acompañan o se pueden acompañar de todos los actos de nuestras facultades, incluida la reflexión.

3.º Mientras que las sensaciones de los sueños no suelen estar sujetas a orden fijo, las de la vigilia sí⁽⁴¹⁰⁾.

Esto permite en primer lugar, según Balmes, distinguir el mundo de la vigilia del de los sueños y le da pie a pensar que no tienen fundamento las objeciones que pretenden negar la evidencia del mundo corpóreo por el simple hecho de que no puede distinguirse uno de otro estado:

"Cuando, pues, se ha pretendido atacar la certeza de nuestros conocimientos fundándose en la dificultad de distinguir entre dichos estados, se ha echado mano de un argumento fútil, apoyado en un hecho completamente falso. Tan distante estoy de creer en la imposibilidad de distinguir filosóficamente la vigilia del sueño, que antes bien opino que la diferencia entre estos dos estados es uno de los hechos más claros y ciertos de nuestra naturaleza."⁽⁴¹¹⁾

⁽⁴⁰⁹⁾ No hay que olvidar las consideraciones hechas en líneas anteriores de este epígrafe sobre el concepto balmesiano de sensación en estos momentos.

⁽⁴¹⁰⁾ (sic) L. II, cap. III, §23, y F.E.: "Estética", cap. IX, §50-53.

⁽⁴¹¹⁾ F.F., L. II, cap. III, § 23.

Así pues, aunque escasas y no muy completas, Balmes propone algunas razones que puedan ir esclareciendo las dificultades de este problema, tradicionalmente considerado insoluble, de la identidad de evidencia (certeza en Balmes) entre los contenidos de los sueños y los de la vigilia⁴¹²). Sin embargo, en el filósofo catalán parece apreciarse una solución más contundente basada en una especie de reducción al absurdo: Si demuestra la existencia de un mundo externo para el caso de la vigilia (pues al menos son distinguibles como estados por contraposición), podría determinarse por exclusión la no validez "real" de los sueños: no podría haber dos mundos externos, uno para los sueños y otro para la vigilia.

Esto último tiene, obviamente, como presupuesto precisamente el paso inicial: demostrar la existencia de la realidad extramental para el mundo de las sensaciones (de la vigilia):

B. CORRESPONDENCIA DE LOS CONTENIDOS DE LAS SENSACIONES CON UNA REALIDAD EXTRAMENTAL

Para Balmes, esta es evidentemente una "cuestión de más

⁴¹²) Cfr. por ejemplo, "Meditaciones Metafísicas": "¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo." DESCARTES: "Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas". Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña. Ediciones Alfaguara; pag.18.

dificultad e importancia"⁴¹³) y que se corresponde con la exigencia metodológica que hemos apuntado, es decir, la de determinar si a los contenidos de la sensación corresponde una realidad externa (de la cual fueran efecto). Para ello traza dos argumentos principales:

B.1. Teniendo en cuenta la definición que da de sensación, distingue dos órdenes de contenidos de las mismas: aquellos que referimos (inmediatamente) a un objeto externo, y aquellos que no se refieren de modo inmediato, sino remoto, al objeto. Estos últimos dependen de mi voluntad, mientras que aquellos se resisten a ella⁴¹⁴).

Los primeros son el nexo que le permitirá a Balmes dar razón de la existencia del mundo externo: son fenómenos que no dependen de mi voluntad en su contenido, aunque su aparición sí pudiera serlo (por ejemplo, por oclusión de los sentidos, etc). Por tanto, aunque yo pueda ser en ocasiones receptivo a voluntad, los contenidos no dependen de ésta. Por tanto, según Balmes, sería imposible explicar tales contenidos como determinados por el individuo. La razón concluye que deben ser efecto de agentes externos.

"Aun en los casos en que está en nuestra mano el recibir o no determinadas sensaciones, éstas se hallan sujetas a condiciones independientes de nuestra voluntad.

Si no queremos ver la luz lo conseguimos tapándonos los ojos; pero nos es imposible dejar de verla si los tenemos abiertos. Apartándonos de la lumbre o del sol dejamos de experimentar la sensación del calor; pero nos es imposible evitarla permaneciendo junto al fuego o expuestos a los rayos solares. Para no oír un ruido

⁴¹³) F.F.: L.II, cap.III, §23ss

⁴¹⁴) Obsérvese el paralelismo, casi descripción, con las ideas adventicias y facticias de Descartes.

no tenemos otro medio que retirarnos. [Etc]"(⁴¹⁵),

B.2. Balmes va a establecer un principio general contra el idealismo: si los fenómenos de la sensación (cuya acepción ya va aplicando en un sentido más restrictivo, al modo habitual) pertenecieran exclusivamente al orden interno, entonces el nexo de unos con otros dependería exclusivamente de la voluntad del sujeto:

"Si el sistema de los idealistas ha de subsistir, es preciso suponer que ese enlace y dependencia de los fenómenos que nosotros referimos a los objetos externos, sólo existe en nuestro interior, y que la causalidad que atribuimos a los objetos externos, sólo pertenece a nuestros propios actos [mentales]."(⁴¹⁶)

Para este idealismo, dice Balmes, existe una ley, no del todo aclarada, sin embargo, por esta corriente, según la cual un fenómeno interno sucede a otro. Tal idealismo criticaría al realismo por -supuestamente- extrapolar esta conexión, que es sólo de impresiones, hacia una conexión fuera del sujeto, es decir, y por hablar de algún modo, fuera de las impresiones.

Pues bien, para el filósofo catalán, tal forma de pensar carece de fundamento, puesto que cuando se interrumpe la sucesión para el conjunto de sensaciones, como suele suceder en muchas ocasiones, si el principio interno (mente, voluntad...) está presente y es el mismo, ¿por qué deja de producirse el fenómeno consiguiente si se da la condición, que es idéntica a ocasiones anteriores y plena en su existencia? Lo razonable, según Balmes es pensar que el orden de conexión -o, si se quiere, causal- no es un

(⁴¹⁵) F.E.: "Estética", cap.X, §57-58.

(⁴¹⁶) F.F.: L.II, cap. V, § 28.

orden interno -i.e. de las sensaciones internas-, sino un orden que no depende de mí: es decir, un orden externo.

Balmes pone el ejemplo de que se corte la sucesión que se ha venido dando entre el hecho de tirar de un cordón -i.e. entre la sensación de tirar de un cordón- y el efecto de oírse una campanilla. Es una acción o una sucesión de acciones que puede haberse repetido infinidad de veces, pero que -supongamos- en una ocasión no se ha dado. Pues bien, según Balmes:

1°) a.- Si se tratara de un fenómeno puramente interno, la sensación inicial es tan vívida y completa como lo ha sido siempre, de modo que la causa o, si se quiere, la condición inicial no ha variado y, por ende, debería darse el efecto o fenómeno (interno) subsiguiente.

b.- La voluntad es la misma que en casos anteriores. Luego si no obedece a ésta habría que pensar en una independencia de las ideas internas respecto de mí mismo, independencia de las ideas que no se concibe.

Por tanto, *"de aquí se infieren dos cosas: 1.º, que el segundo fenómeno no dependía del primero, considerado éste únicamente como un hecho puramente interno, pues que ahora existe éste del mismo modo que en los casos anteriores, y, sin embargo, no produce el otro; 2.º, que tampoco depende del acto de mi voluntad; pues que el acto es firme y resuelto como antes, y no logra nada."*(⁴¹⁷)

2°) El orden interno nos puede suministrar, en número infinito, pretendidos fallos de los nexos como origen de la ruptura del orden causal, los cuales,

a.- Son dispares entre sí y sin relación y, si alguna se

(⁴¹⁷) Ibid.

percibe, lo sería por una supuesta analogía con lo que llamamos objetos externos:

"Al buscar por qué no suena la campanilla, para explicarme la razón de que se haya alterado el orden regular en mis apariencias, puedo pensar en varias causas, que por ahora consideraremos también como meras apariencias, o fenómenos internos: puedo recibir las sensaciones siguientes: el cordón roto, el cordón enzarzado, la campanilla rota, la campanilla quitada, la campanilla sin badajuelo"(⁴¹⁸)

b.- Considerados como hecho internos, evocando alguno de estos contenidos mentales ninguno de ellos restituye el orden causal:

[...] a todas estas sensaciones puedo yo referir la falta del sonido; y el referirlo a ellas [las posibles causas pensadas] será lo más irracional del mundo, si las considero como simples hechos internos."(⁴¹⁹)

c.- Sólo haciendo corresponder a alguno de estos contenidos una realidad externa, y actuando sobre ella, el orden causal puede ser restablecido. Por tanto, *"sólo discurre racionalmente si a cada una de estas sensaciones le hago corresponder un objeto externo, bastante por sí solo a interrumpir la conexión del acto de tirar del cordón con la vibración del aire productora del sonido."*(⁴²⁰).

3.º Aunque Balmes no se detiene en ellas, también esboza breves apuntes de otras pruebas que bien podrían haberse constituido en

(⁴¹⁸) F.F.: L.II, cap. V, § 29.

(⁴¹⁹) *Ibíd.*

(⁴²⁰) *Ibíd.*

verdaderas y consistentes argumentaciones de haberlas desarrollado con más detenimiento: Encontramos, por ejemplo, el argumento de que la visión (o no) de los objetos, por oclusión (o no) de los sentidos, demuestra ya en sí misma que éstos están fuera de los órganos del sentir:

"La vista, pues, en tal caso [supuesto el hombre reducido al sentido de la vista], presentará todo el objeto en un plano [...], y como, además, no habría medio de apreciar, ni aun de conocer, la distancia del ojo al objeto, probablemente se creería el objeto pegado al mismo ojo [...] Es probable que, si permaneciendo fijo el ojo, pudiéramos abrir y cerrar los párpados, ya nos formaríamos idea de que el objeto visto está fuera de nosotros; de suerte que, con sólo este movimiento, tendríamos ya un punto de comparación, por la sucesión de desaparecer y reproducirse alternativamente la sensación del objeto con la interposición de un obstáculo" (421).

Podemos, incluso, inferir la idea de distancia y movimiento también con el solo sentido de la vista.

Entonces [por lo anterior] nacería ya por necesidad la idea de una distancia, poca o mucha [...]"(422)

A este propósito dice Balmes, con ocasión de poner de relieve la superioridad del sentido de la vista sobre el tacto, oponiéndose también en esto a la opinión mantenida por Condillac:

"[...] no podemos juzgar el objeto sino por las impresiones: cuando la impresión varía, nace la idea de movimiento; en otro caso no. Si el objeto o el ojo se mueven, hay sucesión de impresiones en la retina, hay, pues, idea de movimiento. Pero si el movimiento del objeto es seguido por el movimiento del ojo, se compensa el de aquél con el de éste, y, por tanto, la

(421) F.F.: L.II, cap.XIV, §79-80.

(422) *Ibid.*

impresión de la retina es la misma. Se verifica, pues lo propio que si ambos estuviesen quietos"(⁴²³).

Dígase también esto último cuando el ojo se mueve paralelamente al móvil(⁴²⁴).

(No obstante, Balmes, en aplicación del principio de la relatividad de movimientos, idea muy común en la Física, sobre todo a partir del Renacimiento, y de la que Balmes hace una ajustada exposición desde un punto de vista descriptivo, reconoce las limitaciones que puede tener esta detección del movimiento por los sentidos:

"De estas consideraciones parece inferirse que, si bien la vista es suficiente para darnos idea del movimiento, no basta para hacernos discernir el propio del ajeno"(⁴²⁵).

No sólo la idea de distancia y movimiento pueden ser inferidos por los sentidos, sino incluso la de tridimensionalidad o volumen: Supuesto un paralelepípedo, si éste se mueve girando en torno a un eje que atraviese dos de sus caras, "irá presentando sucesivamente al ojo los cuatro planos; y según la mayor o menor inclinación de ellos a la visual, se presentarán mayores o menores [...] y, como constantemente tras el uno se oculta el otro, nacerá, naturalmente, la idea de extensión en la dirección o prolongación de la visual, lo que basta para formar idea de un

(⁴²³) F.F.: L.II, cap.XV, §85

(⁴²⁴) *Ibíd.*

(⁴²⁵) F.F.: L.II, cap.XV, §87. Compárese a este respecto con el barco de Galileo: Para los navegantes parece que fuera el puerto el que se alejara.

volumen"⁴²⁶). Así pues, nacerá la idea de otra dimensión, además de las dos iniciales.

Todo lo anterior es válido en el caso de que sea el ojo el que rota en torno al objeto⁴²⁷,

Así, pues, todo lo expresado hasta aquí le permite concluir a Balmes:

"1.º Que, considerando nuestras sensaciones como fenómenos puramente internos, se dividen en dos clases muy diferentes: unos, que dependen de nuestra voluntad; otros, independientes de ella: unos, inconexos entre sí, o variables en sus relaciones, a gusto del que los experimenta; otro, sujetos a cierta conexión que nosotros no podemos destruir ni variar."

"2.º Que así la existencia como las modificaciones de esta última clase provienen de causas que no son nosotros, de causas independientes de nuestra voluntad, y que están fuera de nosotros. Luego el instinto que nos impulsa referir dichas sensaciones a objetos externos, está confirmado por razón; luego el testimonio de los sentidos es admisible en el tribunal de la filosofía, en cuanto nos asegura de la realidad de los objetos."

"Con esto queda demostrada en cierto modo la existencia de los cuerpos, pues que, examinando filosóficamente el concepto de cuerpo, encontramos en él el de una cosa distinta de nuestro ser y cuya presencia nos causa tales o cuales sensaciones."⁴²⁸

B.3. Precisamente lo anterior es posible porque las sensaciones referidas a objetos externos conllevan una conexión fija (configurada por la experiencia total de toda una vida) que no solamente no existe en los fenómenos internos puramente creados

⁴²⁶) F.F.: L.II, cap. XIV, §82.

⁴²⁷) F.F.: L.II, cap.XIV, §84. Véase asimismo F.E.: "Estética", §91.

⁴²⁸) F.F.: L.II, cap. V, § 30.

por el sujeto, sino que, al contrario, es una conexión a la cual el sujeto ha de someterse.

"Escribo en Madrid, y de repente se me ocurre la presencia del Támesis con sus innumerables embarcaciones de vela y vapor. Para esto no he necesitado pasar por la serie de fenómenos en que se me representa eso que llamamos España y Francia. El Támesis me lo puedo representar, después de mil sensaciones inconexas entre sí y con él; pero, si se ha de producir en mí el fenómeno que llamo ver, entonces será preciso que me resigne a hacer desfilar en mi interior toda la serie de fenómenos que lleva consigo un viaje; y no como quiera, sino sintiendo real y verdaderamente todos los placeres y las incomodidades que le acompañan; y formando una verdadera voluntad de marcharme y de acudir puntalmente a tal hora, so pena de encontrarme sin esa sensación que llamo ver la diligencia, y con esa otra sensación que llamo ver un dependiente de la oficina que no me quiere devolver el dinero, y sin otra sensación que llamo ver y tocar mi equipaje, y con todas las sensaciones ingratas, que resultan de semejantes descuidos."

"Cuando esta serie de fenómenos internos, o , en lenguaje común, aventuras de viaje, me las quiero representar sólo interiormente, lo dispongo a medida de mi gusto, me paro, ando con más rapidez, de un salto atravieso cien leguas, me traslado de un punto a otro sin pasar por los intermedios; en fin, no hallo ninguno de los inconvenientes que me hacen tan pesado eso que llamamos realidad."⁽⁴²⁹⁾

Es decir, se produce una inversión entre las dos clases de fenómenos: si en unos sus relaciones dependen de mi voluntad, en los otros mi voluntad está sujeta a sus relaciones:

"[En el caso de los fenómenos externos] cada cosa está en su lugar, o a lo menos así lo parece; y las sensaciones están encadenadas entre sí con eslabones de hierro. La una viene después de la otra, y nos es imposible salvar las intermedias."

" Resulta, pues, que la simple observación de lo que

⁴²⁹) F.F. L.II, cap. IV, §.25. Énfasis en el original. Cfr. también F.E.: "Estética", cap.X, §57-58.

pasa en nuestro interior, nos atestigua la existencia de dos órdenes de fenómenos totalmente distintos: en el uno, todo, o casi todo, depende de nuestra voluntad; en el otro, nada: en aquél, los fenómenos tienen entre sí ciertas relaciones, pero muy variables, y sujetas en buena parte a nuestro capricho; en éste, vemos dependientes los unos de los otros, y no se producen bajo determinadas condiciones."(⁴³⁰)

Mutatis mutandis, expuestas las condiciones de ese orden fijo, los efectos que el mismo conlleva no dejan de producirse(⁴³¹).

Para Balmes no hay duda que, también por todo esto, ha de concluirse la existencia de un mundo externo a la mente:

"¿Qué indica todo esto? Indica que los fenómenos independientes de nuestra voluntad y que están sujetos en su existencia y en sus accidentes a leyes que nosotros no podemos alterar, son efectos de seres distintos de nosotros mismos. No son nosotros mismos, porque existimos muchas veces sin ellos; no son causados por nuestra voluntad, pues se presentan sin el concurso de ella, y muchas veces contra ella; no son efecto uno de otro en el orden puramente interior[...]"(⁴³²)

"Luego hay fuera de nosotros un conjunto de seres sometidos a leyes fijas, tanto con respecto a nuestras sensaciones, como entre sí; luego existe el mundo externo, luego el interno que nos le representa, no es una pura ilusión."(⁴³³)

(⁴³⁰) F.F.: L. II, cap. IV, § 26.

(⁴³¹) Cfr. F.E.: "Estética", cap.X, §59.

(⁴³²) F.F.: L. II, cap. IV, § 27.

(⁴³³) F.F., L.II, cap. VI, § 35.

C. DEMOSTRACION DE QUE LA REALIDAD EXTRAMENTAL NO ES ESPIRITUAL, SINO CORPOREA

Sin embargo, aún queda a Balmes el reto más difícil: demostrar que tal realidad externa e independiente del sujeto no es, al modo de Berkeley, una realidad espiritual, sino que se trata de un mundo corpóreo-material, que, siendo externo, produzca en mí talas sensaciones, que no son sensaciones de/por mí (aunque sí en mí), sino de algo ajeno:

"Contra la existencia de los cuerpos, se puede objetar una dificultad, grave a primera vista, pero que en realidad es muy fútil. ¿Quién sabe, se dirá, si hay alguna causa que produzca en nosotros todos los fenómenos que experimentamos, sin ser nada parecido a la idea que nos formamos de un cuerpo? Dios, si quisiese, podría causar en nosotros una o muchas sensaciones, sin mediar ningún cuerpo: ¿quién nos asegura que esto no sucede? ¿quién nos da la certeza de que no pueden hacer lo mismo otros seres, y, por tanto, de que no sea una pura ilusión todo cuanto imaginamos sobre un punto corpóreo?"⁽⁴³⁴⁾

Buscando una solución, Balmes empieza considerando la explicación de Descartes a este problema. Le parece "razonable y juiciosa", pero basada en un *orden moral*, que, desde el punto de vista del filósofo español, no procede. Considera que ha de darse una explicación lógica basada en el examen de los hechos:

"La primera y más sencilla solución que se ofrece es que Dios, siendo infinitamente veraz, no puede engañarnos, ni permitir que otras criaturas nos engañen constantemente y de una manera para nosotros irresistible; pero esta solución, si bien muy fundada, muy razonable y juiciosa, tiene el inconveniente de recurrir al orden moral para cimentar el físico, y así no dejará satisfechos completamente a los que desearían ver demostrada la verdad del testimonio de los sentidos con argumentos sacados de la misma naturaleza de las

⁽⁴³⁴⁾ F.F.: L.II, cap. VI, §31.

cosas."(⁴³⁵)

Por esto, nuestro filósofo tratará de darnos sus propias razones:

1.^a Como se ha demostrado, la causa de la sensación no es una causa libre porque la ocurrencia, el orden y sucesión de las sensaciones es una ocurrencia, conexión y orden fijos, e independientes de nuestra voluntad. Y donde hay fijeza, hay necesidad, aunque sea solamente empírica, necesidad que es trasladable a la ocurrencia de nuestras sensaciones.

En efecto, como hemos dicho, puestas por nosotros las condiciones adecuadas, no podemos dejar de experimentar ciertas sensaciones, y de una forma fija:

"Nos convenceremos de esto si reflexionamos que, poniéndonos bajo ciertas condiciones, no podemos dejar de experimentar semejante sensación, y que, en faltando dichas condiciones, nos es imposible experimentarla: lo que prueba que tanto nosotros como el ser que nos causa la impresión, estamos sometidos a un orden necesario. Si así no fuese, no seríamos dueños de producir la sensación, ni aun mediante ciertas condiciones."(⁴³⁶)

(⁴³⁵) F.F.: L.II, cap. VI, § 32. Sauret puntualiza que, respecto de esta prueba cartesiana basada en la veracidad de Dios, " Balmes ni duda de su valor probativo, puesto caso que la tiene por 'muy fundada, muy razonable y juiciosa', ni desconfía, por consiguiente, de las consecuencias lógicas de su admisión. De lo que sí desconfía es de que pueda satisfacer completamente 'a los que desearían ver demostrada la verdad del testimonio de los sentidos con argumentos sacados de la misma naturaleza de las cosas'. Que es cosa bien diferente. El 'inconveniente de recurrir al orden moral para cimentar el físico' no lo considera Balmes como un vicio de la argumentación, que es la tesis de M. Gilson, sino más bien como un inconveniente de carácter, diríamos, pedagógico." (SAURET, José: "La sensibilidad externa en Balmes y Kant". Pensamiento, vol.3. Madrid, 1947, p.138.

(⁴³⁶) F.F.: L.II, cap. VI, § 33.

Naturalmente, este sometimiento del sujeto a que alude Balmes está referido precisamente al sometimiento de la fijeza de las sensaciones, puesto que, aunque pudiera depender de nuestra voluntad el tenerlas o no tenerlas (por oclusión de los sentidos, etc), no depende de ésta el tipo de conexión. En definitiva, esto implica solamente que podamos ser dueños de producir la sensación, como se ha dicho en B.2, puesto que encontramos, por su necesidad, siempre la misma causa cuando nos lo proponemos, pero no que la podamos modificar a nuestro antojo:

"Sabemos que, después de experimentada la sensación de tacto con que nos parece que un cuerpo tupido cubre nuestros ojos, no vemos; y, por más que queramos, nos es imposible producir en nosotros la sensación que llamamos ver; al contrario, en quitándose la sensación del contacto del cuerpo tupido, y en hora y lugar correspondientes, nos es imposible dejar de experimentar la sensación de ver diferentes objetos: esto prueba que en esta parte nosotros estamos sometidos a una necesidad; pero también prueba que el ser que nos causa las sensaciones está sujeto a una necesidad semejante, ya que, puesta la condición de tapar los ojos una y mil veces a nuestro capricho, desaparece también una y mil veces la sensación; y, dada la condición de tenerlos destapados y abiertos en un lugar iluminado, y de repetir una y mil veces la prueba a nuestro capricho, una y mil veces se presenta también la sensación: la misma, si lo dejamos todo en el mismo estado; variada, conforme a nuestro gusto, si variamos el lugar, o varían los objetos que en él haya."⁽⁴³⁷⁾

En definitiva, y añadiendo aquí todas las razones esgrimidas en B.3 sobre el orden fijo en que se muestran las ocurrencias de los contenidos de las sensaciones, a que el mismo hombre ha de someterse, hay que concluir que las mismas no son fruto de un orden libre.

(437) Ibid.

2.^a Esto está avalado por la evidencia de que los seres observados -aquí cremos que debería haber restringido Balmes la afirmación a sólo algunos seres- a los que se refieren las sensaciones no se muestran dotados de una actividad que pudiera calificarse de libre o espontánea:

"Es también de notar que la influencia que ejercen sobre nosotros, no sólo no dimana en ellos de elección ni espontaneidad, sino que ni aun se presenta como dotados de actividad propia. El cuadro que está en la pared, me produciría mil veces una misma sensación, si mil veces fijo la vista en él; y, salvo el deterioro del tiempo estaría produciendo la misma por toda la eternidad."⁽⁴³⁸⁾

3.^a No sólo no tienen espontaneidad o libertad, sino que están sometidos a nuestra libertad de acción para conseguir de ellos, a nuestra voluntad, diversas sensaciones de una manera fija (precisamente aprovechando su orden causal):

"Es evidente, además, que dichos seres están sujetos a nuestra acción; pues, aplicándolos de diferentes maneras, somos dueños de hacer producir impresiones diferentes [...]."

"La sujeción de estos seres a leyes necesarias, no es precisamente con respecto a las sensaciones, sino que más bien es un enlace que tienen entre sí. La conexión de las impresiones que de ellos recibimos, es efecto de la dependencia que unos tienen con respecto a otros; de suerte que, para producir una impresión determinada, empleamos muchas veces un objeto que no sirve para ello si se le considera en sí, pero que nos proporciona lo que deseamos poniendo en acción a otro. El descorrer una cortinilla nada tiene que ver con un magnífico paisaje; y, sin embargo, muchas veces no hacemos más cuando queremos proporcionarnos la agradable vista: la relación a que entonces atendemos no es la de las

(⁴³⁸) F.F.: L.II, cap. VI, § 34.

sensaciones, sino la de sus objetos: la conexión que tienen éstos, es la que nos induce a valernos del uno para conseguir el otro."⁽⁴³⁹⁾

4.^a Si hubiese causa libre en la producción de la sensación, se trataría de una coincidencia extraordinaria -fantástica- que si yo -causa libre- quisiera percibir una cosa, la otra causa libre -la productora de la sensación- coincidiera en "emitir" esa misma sensación y en el mismo orden, "porque, como la causa de ella [de la sensación] no estaría sujeta a una ley, sino a su libre voluntad, sucedería mil y mil veces que la nuestra no estaría de acuerdo con la suya, y por lo mismo no existiría la impresión que deseábamos."⁽⁴⁴⁰⁾

En definitiva, si se ha demostrado que existen causas externas de las sensaciones, que las mismas tienen entre sí una conexión necesaria de la cual hay que postular que no es producto de la actividad espontánea de una causa libre, entonces debe concluirse que esa causa externa a la que llamamos realidad o seres de la realidad no es de carácter espiritual (cuya característica en general es la libertad), es decir, que "nuestras sensaciones no provienen inmediatamente de una causa libre"⁽⁴⁴¹⁾. O, en otras palabras, no provienen de una causa espiritual y son, por tanto, de carácter material-corpóreo.

De todos modos, aunque el orden con que se muestran los hechos de la realidad no aparente ser un orden libre, y aunque admitamos que pudiera ser mucha casualidad esa coincidencia de voluntades a que Balmes se refiere en el último punto, no parece

⁽⁴³⁹⁾ Ibid.

⁽⁴⁴⁰⁾ F.F.: L.II, cap.VI, §33.

⁽⁴⁴¹⁾ Ibid.

que nuestro filósofo haya resuelto el núcleo de la dificultad que, planteada al modo de Berkeley, consistiría en objetar que tal voluntad externa a mí, superior a mí, podría, sencillamente, hacerme percibir las representaciones en cierto orden.

En contra de esto, la razón fundamental y definitiva que puede argumentarse es que esa realidad exterior tiene una estructura extensional que es real. De modo tal que si la realidad tiene como característica fundamental la Extensión, entonces tal realidad es corpórea. De aquí que, como hemos reiterado, el tema del Espacio- Extensión es, en definitiva, el tema que dirige la opción hacia una filosofía realista o idealista. Pero todo esto requiere una atención específica que analizaremos a lo largo de todo el capítulo siguiente:

2. ESTRUCTURA EXTENSIONAL DE LA REALIDAD.

2.1. CUESTION PREVIA: DISTINCIÓN BALMESIANA ENTRE ESPACIO Y EXTENSIÓN. EL ESPACIO COMO LA IDEA ABSTRACTA DE EXTENSIÓN.

Como se ha podido observar a lo largo de algunos textos precedentes, Balmes, antes que hablar de Espacio, prefiere hablar, al modo cartesiano, de Extensión. Y por ello procede, como análisis previo, una delimitación (si existiera) entre estos dos conceptos. La distinción vendría sobre todo desde la noción de Espacio, puesto que el de Extensión es un término claramente referido a los cuerpos como una de sus propiedades (esenciales o no).

Pues bien, desde un punto de vista histórico, digamos que es en la Edad Media donde empieza a diferenciarse claramente el concepto de Espacio, que hasta entonces se había estudiado sobre todo en relación al *lugar* aristotélico, hasta terminar en la fórmula de "*ens rationis cum fundamento in re*" de la Escolástica más moderna.

"Casi se puede decir que la antigua escolástica -la medieval, la renacentista, y en parte la barroca- no trató específicamente el problema del espacio. Su especulación, en este aspecto como en tantos otros, iba pegada -demasiado pegada- al guión aristotélico, y resulta por eso más directamente y más propiamente topológica. [...] Las ideas sobre el espacio se elaboran y se vierten a propósito de la problemática aristotélica en torno al "lugar" y al vacío [...]"⁽⁴⁴²⁾.

La formulación escolástica del espacio como *ens rationis cum*

⁽⁴⁴²⁾ ECHARRI, Jaime: "¿De quién es la teoría del 'Espacio-Nada censurada por Balmes'? Pensamiento, vol. IV. Madrid, 1948; p.313.

fundamento in re se encuentra plenamente desarrollada en Suárez:

"[...] en cuanto este espacio es aprehendido a modo de un ente positivo distinto de los cuerpos, a mí me parece que es un ente de razón, aunque no fingido gratuitamente por una operación del entendimiento, como sucede con los entes imposibles, sino tomando fundamento de los cuerpos mismos en cuanto son aptos por su extensión para constituir los espacios reales, no sólo los que ahora son, sino, llegando hasta el infinito, fuera del cielo [...]"⁽⁴⁴³⁾

A partir de aquí aparece para la Escolástica como corriente la distinción entre lo que podría considerarse el concepto de Espacio -ente de razón- junto con lo que podría ser su realidad en la cosa -con fundamento en la cosa-. A lo largo de las páginas que siguen vamos a ir viendo la analogía de esta apreciación con la que ofrece Balmes.

⁽⁴⁴³⁾ SUAREZ, Francisco: "Disputaciones Metafísicas", Disputación LI, Secc. I, §24. Editorial Gredos. Edición y traducción de Rábade-Caballero- Puigcever. Madrid, 1966; vol. VII, p. 293.

No faltan investigaciones que podrían exhibir esta concepción del Espacio como un ente ideal fundado en la realidad, ya en el mismo Aristóteles: "Ahora bien, hemos dicho que [en Aristóteles] la cantidad es un accidente o propiedad real presente en los cuerpos. Si se abstrae o se elimina el soporte entitativo de la cantidad constituyéndose ésta en un sujeto, obtendremos el concepto de extensión espacial. La realidad de esta entidad así constituida será meramente ideal: su existencia no puede ser física sino matemática. La idealidad del espacio se revela en su carácter abstracto de concepto matemático. De ahí que Aristóteles, al dividir el conocimiento teórico, sitúe la ciencia de las Matemáticas en el segundo grado de abstracción, confiriéndole como objeto propio el estudio de la cantidad abstraída de la materia individuante y de las cualidades de los cuerpos sensibles. El espacio, por consiguiente, se ubica en el ámbito de los entes ideales, sin una presencia física en el mundo corpóreo, pero debiendo su ideal-existencia a una propiedad real de los cuerpos." (RIGAU, M: "Lugar y Espacio". PPU. Barcelona, 1986, p. 313). Anteriormente, este autor ha aclarado que "la categoría aritmo-tética de la cantidad, entendida como el orden de las partes en el todo, es el accidente sustancial por el que los cuerpos tienen una estructura que no implica de suyo diversidad cualitativa interna". (Id., p. 312)

No obstante, el pensamiento del filósofo vicense sobre esta cuestión comienza, como en tantas ocasiones, siendo vacilante e impreciso:

"Tengo a mi vista y en mi mano la pluma, en la que hay ciertamente extensión. Ella se mueve, y con ella su extensión se mueve también. Su movimiento se ejecuta en el espacio, que permanece inmóvil. En el instante A, la extensión de la pluma se encuentra ocupando la parte A' del espacio; en el momento B, la misma extensión de la pluma se halla ocupando la parte B' del espacio, distinta de la parte A'; luego, ni la parte A' del espacio, ni la parte B', se identifican con la extensión del cuerpo."

*"Esto parece tener toda la fuerza de una demostración, que, para mayor claridad y generalidad, reduciré a un silogismo. Las cosas que se separan, o se pueden separar, son distintas; es así que la extensión de los cuerpos se puede separar y se separa de cualquiera parte del espacio, luego la extensión de los cuerpos y la del espacio⁴⁴⁴, son cosas distintas. He dicho que este raciocinio parece tener toda la fuerza de una demostración; sin embargo, no deja de estar sujeto a graves dificultades; pero [...] éstas no se pueden entender *sin* haber analizado profundamente la idea del espacio"⁽⁴⁴⁵⁾.*

La cita anterior aparenta ser contradictoria porque en su primer párrafo parece distinguir claramente entre la Extensión (que sería sólo de los cuerpos) y el Espacio, para luego hacer referencia a una Extensión del o en el Espacio. Pero es que además se hallan otros textos en que parece describir y distinguir el Espacio como la capacidad de recibir la extensión de los cuerpos, y la Extensión como la capacidad de llenar un espacio

"Qué es la extensión? La ocupación de un lugar.

[⁴⁴⁴] A tenor de esta expresión podría colegirse que el Espacio tuviera Extensión, con lo cual ésta sería una propiedad común al Espacio y los cuerpos(n.a.).

(⁴⁴⁵) F.F.: L.III, cap.VI, §37

Pero ¿qué es el lugar? Una porción del espacio terminado por ciertas superficies. ¿Qué es el espacio? Esa extensión en que consideramos colocados los cuerpos, o la capacidad de recibirlos"(⁴⁴⁶).

Esto da pie a que, por ejemplo, Hermkes postule una verdadera distinción epistemológica en Balmes entre una y otra categoría(⁴⁴⁷), cuando de lo que realmente se trata es de simples tanteos metodológicos por parte de Balmes. Echarri es de esta misma idea:

"Precisamente, en el texto aludido ahí por Schlüter Hermkes [⁴⁴⁸], trata B. de justificar que la extensión es indefinible, porque todas las definiciones que se ensayen ocultan una 'petitio principii', incluso cuando se pretenda definirla por medio del espacio y aun cuando se atribuya éste una realidad newtoniana absoluta. Quiere decir B., únicamente, que cuando se intenta definir la extensión de los cuerpos por la capacidad para llenar el espacio, siendo así que al espacio lo tenemos que definir como capacidad para recibir los cuerpos, estamos definiendo una cosa por sí misma, la extensión por la extensión, porque 'recibir' y 'llenar' son aquí sólo 'palabras distintas, que significan los mismo', y no conceptos distintos e independientes. Viene, pues, B. a significar más bien que esas dos 'definiciones' son idénticas, no sólo porque definen un mismo objeto, sino también formalmente, porque no aportan ningún concepto distinto, y, por consiguiente, expresan lo mismo de la misma manera."(⁴⁴⁹).

Sin embargo, lo que parece claramente confirmado a lo largo

(⁴⁴⁶) F.F.: L.III, cap.XIX, §136.

(⁴⁴⁷) HERMKES, Maria Schlüter: "Die Philosophie des Jaime Balmes und ihr Zusammenhang mit der übrigen europäischen Philosophie". Spanische Forschungen der Gorresgesellschaft, I/2. Münster, 1930; véanse sobre todo pags.260ss.

(⁴⁴⁸) El texto de Balmes inmediatamente anterior aludido por nosotros.

(⁴⁴⁹) ECHARRI, Jaime: "Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes". Pensamiento, vol.III. Madrid, 1947; nota 13, p.191

de los textos del filósofo español es precisamente lo que se insinúa en la segunda parte del texto balmesiano con que hemos abierto la discusión de este problema: Balmes conviene en que tanto los cuerpos como el Espacio tienen la cualidad o característica de la Extensión (sin que esto lleve consigo que los cuerpos no se distingan entre sí).

*"Extensión concebimos en un cuerpo con disposición para afectar a otro, como en el puro espacio; en el sol que ilumina y caliente el mundo, como en las vagas dimensiones de una inmensidad enteramente vacía."*⁴⁵⁰).

Pues bien, ¿significa esto que el Espacio es algo más que la Extensión, lo que a su vez implicaría que no son de la misma naturaleza?, o, por el contrario, si el Espacio es también Extensión, ¿se identificarían ambos, aunque se distinguiesen extensiones parciales (cuerpos) en él? El asunto poco a poco se va aclarando en los textos de Balmes, aunque sea necesario adelantar aquí que, para él, el concepto de Espacio y de Extensión son sinónimos excepto cuando se habla de Espacio en general o universal, que sólo sería la expresión de la idea abstracta de Extensión.

Este esclarecimiento lo lleva a cabo Balmes sobre todo al hilo del análisis que hace sobre algunas respuestas históricas que sobre la naturaleza del Espacio se han dado.

Empieza por enfrentarse a una tesis un tanto extravagante, pero a la que el filósofo español da cierta importancia: la de que el Espacio sea la pura Nada⁴⁵¹):

⁴⁵⁰) F.F.: L.III, cap. VI, §41.

⁴⁵¹) Quizás esta atención de Balmes pueda deberse a la raigambre que tal identificación tuvo en cierto escolasticismo español. Para un rastreo de esta concepción desde los orígenes griegos hasta su

Pues bien, para Balmes el Espacio y la Extensión (y los cuerpos) participan de una característica común: ambos tienen dimensiones, que es una característica esencial de la Extensión⁽⁴⁵²⁾.

"En el cuerpo hallamos la extensión; en el espacio hallamos también la extensión; pues en ambos hallamos lo que ^{la} constituye esencialmente: las dimensiones."(453)

Desde este punto de partida Balmes no va a aceptar la contradictoria (sic) idea de que el (puro) espacio sea la nada ni que sea el supuesto de la separación entre los cuerpos. Para el filósofo vicense, el hecho de la distancia implica al menos un medio distante, un medio con dimensiones. Pero he aquí que la nada no puede ser medio. Porque la nada es nada, y como tal no puede tener propiedades.

"Si en un aposento se reduce a la nada todo lo que en él se contiene, parece que las paredes no pueden quedar distantes. La idea de distancia incluye la de un medio entre los objetos: la nada no puede ser un medio; es nada. Si el intervalo es nada, no hay distancia; éstas serán palabras vacías de sentido. Decir que la nada puede tener propiedades, es destruir todas las ideas; es afirmar la posibilidad del ser y no ser a un mismo tiempo, y subvertir, por consiguiente el fundamento de los conocimientos humanos"(454).

expresión en la crítica de Balmes, puede consultarse el magnífico estudio de ECHARRI, Jaime: "¿De quién es la teoría del Espacio-Nada censurada por Balmes?". Pensamiento, vol. IV (pp.311-328). Madrid, 1948.

(452) Cfr. el epígrafe "Caracteres de la Extensión" en esta tesis.

(453) F.F.: L.III, cap.VI, §37.

(454) F.F.: L.III, cap. VII, §46.

Tampoco este Espacio-Nada permitiría el movimiento, como sí lo permite el espacio vacío, pues siendo nada, no habría nada: ni tal movimiento. Etc.

Así pues, de acuerdo con el axioma "la nada no tiene ninguna propiedad"⁽⁴⁵⁵⁾, si el Espacio tiene la dimensionalidad, entonces el Espacio no es la nada. Y, en definitiva, "un espacio extenso y que, sin embargo, no sea nada real es un absurdo"⁽⁴⁵⁶⁾.

De la misma manera, rechaza por absurdos otros juegos de palabras (sic) que conciben un Espacio negativo o como negación de contacto. Etc.

"Por las consideraciones que preceden parece poco menos que demostrada la contradicción que encierra un espacio-nada. Si es una capacidad, con dimensiones que se pueden medir realmente, tiene verdaderas propiedades, y, por tanto, no es un puro nada."⁽⁴⁵⁷⁾

Por consiguiente, para Balmes no puede reducirse el concepto de espacio-vacío al de espacio-nada. Un vacío absoluto, incluso de espacio, es imposible:

"[...] donde no hay cuerpos no hay distancia, y que el vacío propiamente tal es imposible porque encierra una idea contradictoria, una dimensión nada, una realidad negativa, un ser y no ser a un mismo tiempo."⁽⁴⁵⁸⁾

⁽⁴⁵⁵⁾ (sic) F.F.: L.III, cap.VII, §52.

⁽⁴⁵⁶⁾ F.F.: L.III, cap.XXXIV, §267-8.

⁽⁴⁵⁷⁾ F.F.: L.III, cap. IX, §62.

⁽⁴⁵⁸⁾ F.E.: "Metafísica. Ideología Pura", §21.

Así Balmes se alinea con los filósofos que niegan la posibilidad del vacío (incluso vacío de espacio). Por ejemplo, con Descartes, para quien, planteando el conocido ejemplo de las paredes del recipiente al que se supusiera vacío, la extensión supondría cuerpo, pues la nada no puede tener extensión: *"De manera que tan contradictorio es entender esta cavidad [la del vaso] sin la extensión contenida en ella, o esta extensión sin una sustancia que sea extensa, como concebir un monte sin valle; en efecto, tal como hemos dicho a menudo, la nada no puede tener extensión alguna"*⁽⁴⁵⁹⁾

De la misma manera, aunque con matices diferenciales que no vienen al caso, Leibniz:

"FIL. Aquellos que toman la materia y la extensión por la misma cosa pretenden que las paredes interiores de un cuerpo hueco vacío se tocarían. Pero el espacio que hay entre dos cuerpos basta para impedir el contacto mutuo.

TEO. Soy de vuestra opinión, pues aunque yo no admito el vacío, distingo la materia de la extensión [...]"⁽⁴⁶⁰⁾

⁽⁴⁵⁹⁾ DESCARTES: "Principios de Filosofía". Traducc. de E. López y M. Graña. Ed. Gredos (B.I.F.). Madrid, 1989; pag.84. La traducción de Balmes prefiere la expresión "y esta extensión sin alguna cosa extensa" (F.F.: L.III, cap.VIII, §55), en lugar de "o esta extensión sin una sustancia que sea extensa", sobre el original "vel hanc extensionem absque substantia quae fit extensa"^{*}. Vamos a ver la importancia que da Balmes a la conclusión cartesiana de que haya de ser sustancia lo correspondiente a una extensión, aún del espacio vacío.

^{*} DESCARTES: "Principia Philosophiae", Pars Secunda, XVIII: Quomodo emendandum fit praejudicium de vacuo absolute sumpto". En "Oeuvres", VIII-1; ed. de Adams y Tannery: Librairie Philosophique J. Vrin, impresión de 1973. París; pag.50.

⁽⁴⁶⁰⁾ LEIBNIZ: "Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano", Libro II, cap.XIII, §21-22. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury bajo el título "Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano", vol.II. Ed. Aguilar Argentina. Buenos Aires, 1971. pag. 80-81.

Dicho esto, hay que advertir, sin embargo, que Balmes no llega a plantearse los inconvenientes de hacer descargar la Extensión del Espacio vacío en las dimensiones, pues si en el espacio vacío se considera que no hay cuerpos (en el sentido habitual del término) y la Extensión, como dirá, no es en sí misma, no podría haber distancias y, por ende, no habría extensión, y por lo mismo no habría Espacio, en contra de lo supuesto. Etc. Esta, que sólo sería una objeción referida al principio de que parte el filósofo -la dimensionalidad-, no quita la idea, más nuclear desde nuestro punto de vista, de que, en la nada, nada habría, ni siquiera espacio, y que a la larga Balmes se vea en la necesidad de defender el postulado, no tanto de que donde hay seres hay extensión, por lo que veremos, cuanto la fórmula inversa, tomada de Leibniz (⁴⁶¹), de que "donde no hay cuerpo no hay espacio"(⁴⁶²), repetida continuamente a lo largo de su exposición.

Otra de las posturas filosóficas que pasa a analizar Balmes en esta clarificación del Espacio es precisamente la clásica cartesiana de la Extensión como esencia de las cosas, que Balmes expone de la siguiente manera:

"Según Descartes, la esencia del cuerpo consiste en la extensión; y como en el espacio concebimos por necesidad extensión, se sigue que cuerpo, extensión y espacio son tres cosas esencialmente idénticas. El vacío tal como suele concebirse, es decir, una extensión o espacio sin cuerpo, es cosa contradictoria, pues que equivale a suponer cuerpo, por lo mismo que se supone extensión, y no cuerpo, por lo mismo que se le supone quitado."(⁴⁶³).

(⁴⁶¹) "No digo que la materia y el espacio sean la misma cosa; digo solamente que no hay espacio allí donde no hay materia" (LEIBNIZ: "Quinta Carta" (Respuesta Cuarta), §62 (pag. 119 de la edición citada de E. Rada).

(⁴⁶²) F.F.: L.III, cap.XII, §81-6°.

(⁴⁶³) F.F.: L.III, cap.VIII, §55.

Balmes se opone a esta identificación entre extensión y sustancia del cuerpo. Como trataremos con mayor atención después⁴⁶⁴), según el filósofo español, aun cuando se trata de un atributo del cuerpo, no se puede probar que la Extensión constituya su esencia. Por tanto, si el Espacio supone Extensión, y la Extensión no es la esencia del cuerpo, tampoco se sigue que el Espacio sea la esencia del cuerpo:

*"Si Descartes se ciñese a argumentar que el espacio, pues que contiene verdaderas distancias, no puede ser un puro nada, su raciocinio parecería concluyente; pero cuando añade que el espacio es el cuerpo, por la razón de que el espacio es extensión, y la extensión constituye la esencia del cuerpo, asienta una cosa que no prueba."*⁴⁶⁵).

A Balmes tampoco le vale aquella disyuntiva que establece que el Espacio ha de ser o bien cuerpo o bien espíritu, pues, según él, es una disyuntiva falaz: a) porque no se prueba que no haya naturalezas intermedias; b) porque no conocemos la esencia de cuerpo ni de espíritu; c) porque, si se considerara al cuerpo como compuesto y al espíritu como simple, las recíprocas "todo compuesto es cuerpo" y "todo simple es espíritu" no son ciertas; de modo que no importa que el Espacio-Extensión sea considerado compuesto de partes para atribuirle una naturaleza u otra.

Tampoco podría ser aceptable la concepción del Espacio como la inmensidad de Dios, basada en la idea newtoniana del Espacio como sensorio de Dios⁴⁶⁶). Y ello por las siguientes razones:

⁴⁶⁴) En el epígrafe "La Realidad es extensa",

⁴⁶⁵) F.F.: L.III, cap. VIII, §56.

⁴⁶⁶) Las alusiones a este sensorio de Dios las encontramos sobre todo en las cuestiones 28 y 31 de la "Optica". Así, en la cuestión

1°) Dios tendría partes:

"Esta opinión tiene en contra de sí el que destruye la simplicidad de Dios"⁽⁴⁶⁷⁾, en cuanto que para Balmes el Espacio está compuesto de partes. (Véase el epígrafe "Caracteres de la Extensión" en esta tesis). Según Balmes esto ya lo advirtió Leibniz⁽⁴⁶⁸⁾, y al filósofo catalán no le bastan las razones de Clarke, quien, en polémica con el filósofo germano, alegaba que, aunque se conciban partes en el Espacio, éstas no son separables al modo de la materia, en la que constituirían verdaderas sustancias⁽⁴⁶⁹⁾. Para Balmes los del inglés son débiles argumentos

28: "¿No se sigue de los fenómenos que hay un ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente que ve íntimamente las cosas mismas en el espacio infinito, como si fuera en su sensorio, percibiéndolas totalmente por su presencia inmediata ante él?" (NEWTON: "Optica o Tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz". Traducc. y notas de Carlos Solís. Alfaguara. Madrid, 1977; pag. 320).

⁽⁴⁶⁷⁾ F.F.: L.III, cap.X, §68.

⁽⁴⁶⁸⁾ En efecto, dice Leibniz: "Estos señores [los newtonianos] sostienen que el espacio es un ser real absoluto, pero eso los lleva a grandes dificultades. Pues parece que esta entidad debe ser eterna e infinita. Por esto hay quienes han creído que era el mismo Dios, o bien un atributo suyo, su inmensidad. Pero como tiene partes, no es cosa que pueda convenir a Dios"^{*}. De la misma manera: "Tengo todavía otras razones contra la extraña imaginación de que el espacio es una propiedad de Dios. Si es así, el espacio entra en la esencia de Dios. Ahora bien, el espacio tiene partes, luego habría partes en la esencia de Dios. Spectatum admisi."^{**}

^{*} LEIBNIZ: Tercera Carta a Clarke, 3. En "La polémica Leibniz-Clarke". Edición y traducción de Eloy Rada. Taurus Ediciones, Madrid, 1980; pag.67).

^{**} LEIBNIZ: Quinta Carta, 42 (Id., pag. 110-111).

⁽⁴⁶⁹⁾ "Los infinitos están compuestos de finitos no en otro sentido que en el que los finitos están compuestos de infinitésimos. En qué sentido el espacio tiene o deja de tener partes es algo que ha sido explicado más arriba (carta 3, 3). Las partes, en el sentido corporal de la palabra, son separables, compuestas, desunidas, independientes y movibles entre sí. Pero el espacio infinito, aunque puede ser sólo parcialmente aprehendido por nosotros, puede

en que se viene a "confundir la divisibilidad con la separabilidad"⁽⁴⁷⁰⁾. La cuestión estriba en que, sea lo que fuere en su naturaleza, al espacio se le confieren partes, cosa que no puede atribuirse a Dios.

2°) Si se admiten partes en el ser eminentemente simple (Dios), habría que admitirlas en el alma, que es algo que, para Balmes, arruina toda filosofía sobre ésta:

"Esta explicación tiende a arruinar la simplicidad del ser pensante, pues que por simplicidad siempre se ha entendido la absoluta carencia de partes, no de tal o cual especie de partes. La inseparabilidad [que Clarke atribuye a las partes] no destruye la existencia de las partes, sólo afirma la fuerza de su cohesión"⁽⁴⁷¹⁾.

3°) Tal doctrina abriría las puertas de un panteísmo que, en cuanto que toca directamente la intencionalidad concreta de su apologética metafísica, Balmes está dispuesto a combatir⁽⁴⁷²⁾. En este sentido va a terciar también en la polémica entre Leibniz y Clarke en lo que al tema del panteísmo se refiere, y es que, obviamente, es una cuestión que está latente en toda ella. Balmes va a plantear el tema en toda su crudeza, haciendo al mismo tiempo sus propias alegaciones:

ser concebido en nuestra imaginación como compuesto de partes, al ser dichas partes (llamadas así impropriamente) esencialmente indiscernibles e inamovibles entre sí y no divisibles sin que haya una contradicción expresa en los términos (véase Carta 3, 3): es en sí mismo uno y absolutamente indivisible" (CLARKE: Cuarta Respuesta, 11-12; pag. 92 de la Ed. Cit.)

⁽⁴⁷⁰⁾ F.F.: L:III, cap.X. Notas. Escolio n.4 a Clarke.

⁽⁴⁷¹⁾ F.F.: L.III, cap. X, §69.

⁽⁴⁷²⁾ Véase también el epígrafe de esta tesis titulado "La Extensión no es en sí misma".

"También sería de temer que esta doctrina abriese la puerta al panteísmo. Al mismo Clarke se le objetó ya el que con ella se hacía a Dios alma del mundo; y aunque se defendió de este cargo, no obstante siempre queda en pie una dificultad, que no se le propuso y que, sin embargo, no deja de ser grave. Si no hay inconveniente en decir que Dios es el espacio, o que el espacio es una propiedad de Dios, ¿qué se opone a que digamos que Dios es el mundo o que el mundo es una propiedad de Dios? Si el mundo es extenso, también lo es el espacio; si, pues, Dios y espacio no son cosas contradictorias en un mismo ser, ¿por qué lo serán Dios y el universo?"

Dice Clarke que los cuerpos están compuestos de diferentes substancias; pero ¿se sabe de los cuerpos otra cosa sino que son extensos y que nos producen ciertas impresiones? Claro es que no. Pues entonces, no repugnando a Dios la extensión, y mucho menos la causalidad de las impresiones, no habría inconveniente en decir que lo que Clarke llama substancias distintas no son más que partes, ⁴⁷³ si se quiere propiedades, de la substancia infinita" (473).

(En esta línea merece la pena destacar que el filósofo de Vic trata al paso de puntualizar y mitigar el alcance de unas ideas de Fènelon, de cuyas especulaciones acerca de Dios podría haberse derivado una interpretación semejante a la de Newton-Clarke⁴⁷⁴).

Pues bien, al final de este repaso a algunas concepciones del Espacio, Balmes va a llegar, como adelantamos, a la idea de que el Espacio no es más que la generalización, hacia una idea abstracta, de la percepción o noción concreta de la Extensión:

"Examinemos esta opinión. Analizando la generación de la idea del espacio se encuentra que no es más que la idea de la extensión en abstracto. Si tengo ante mis ojos una naranja, puedo llegar por medio de abstracciones a la idea de una extensión pura, igual a

(⁴⁷³) F.F.: L.III, cap. X, §70.

(⁴⁷⁴) Vid. F.F.: L.III, cap.XI.

la de la naranja. Para esto comenzaré por prescindir de su color, sabor, olor, blandura o dureza y de cuanto pueda afectar mis sentidos. Entonces no me queda más que un ser extenso, el cual, si le despojo de la movilidad, se reduce a una porción de espacio igual al volumen de la naranja.

Claro es que estas abstracciones puedo hacerlas sobre el universo entero, lo que me dará la idea de todo el espacio en que está el universo"⁽⁴⁷⁵⁾.

En otro lugar:

"Esta [la Extensión], considerada con abstracción de todas las propiedades especiales con que se nos ofrece en los cuerpos, y tomada en sus tres dimensiones, longitud, latitud y profundidad, constituye la idea de espacio"⁽⁴⁷⁶⁾.

Para Echarri, esta abstracción se haría en un doble proceso:

"Según B., la idea del espacio se engendra en nuestro espíritu a partir de la intuición de un cuerpo concreto cualquiera -una naranja, el universo entero-, mediante una doble abstracción o despojo.

Si a un cuerpo -naranja, universo entero- se le supone despojado de sus cualidades sensibles y de la movilidad, pero no de su límite o figura, queda reducido a un ser extenso, a su extensión pura, todavía determinada, sencillamente a una extensión pura, particular. Se ha obtenido la porción de espacio -de la idea del espacio- en que está la naranja o el universo. En, en una segunda y última abstracción, se suprime, positivamente, todo límite o figura en esa extensión particular de la naranja o del universo, la extensión se dilata instantáneamente hasta el infinito y se ha pasado de su extensión a la extensión."⁽⁴⁷⁷⁾

Sin embargo, este mismo autor, al cabo de un intrincado

⁽⁴⁷⁵⁾ F.F.: L.III, cap.XII, §78.

⁽⁴⁷⁶⁾ F.E.: "Ideología Pura", cap.II, §15.

⁽⁴⁷⁷⁾ ECHARRI, Jaime: op. cit., p.195.

análisis en que llega a exhibir nada menos que diecisiete definiciones de Balmes sobre el Espacio o, por hablar con mayor exactitud, diecisiete párrafos en que Balmes relaciona Extensión y Espacio, llega a la conclusión de que en la filosofía del español ambas conceptos de Espacio y Extensión son idénticos.

"La fórmula dominante [de todas las recopiladas] identifica la idea del espacio con la idea de 'la extensión en general'. Variantes, casi puramente verbales en la intención de B., de esta 'extensión en general', son: 'la extensión en abstracto'; 'la extensión en toda su generalidad'; 'la extensión abstracta generalizada': 'extensio generice sumpta' "(478).

Sin que nosotros pretendamos negar que de hecho Balmes emplea ambos términos como sinónimos, creemos que en el curso de sus reflexiones, sin embargo, cuando trata de precisar los términos -si es que se puede decir esto en el caso de Balmes-, intenta reservar la palabra *Espacio* a la idea general de Extensión, en tanto que se plantea como posibilidad independiente de las mismas extensiones particulares de que deriva. Por ejemplo, en la controversia a raíz del panteísmo que podría derivarse de las ideas newtonianas, a que hemos hecho referencia.

Como decimos, cuando Balmes se plantea la posibilidad de una realidad espacial universal y en sí misma, está pensando precisamente en la correspondencia real de esta idea de Espacio. Balmes no admitirá tal realidad, como ya hemos empezado a ver y estudiaremos detenidamente en el epígrafe "La Extensión no es en sí misma", pero no queremos dejar de apuntar esta diferencia de matices entre ambos términos, según nuestro criterio, en lo que a su empleo en esta cuestión se refiere.

Salvada estas diferencias de matiz, no hay inconveniente en

(478) ECHARRI, Jaime: op. cit., p.194.

hacer sinónimos los términos *Extensión* y *Espacio*, incluso a nivel de ideas. Y, en definitiva, el hecho de que la palabra *Espacio* se refiera en propiedad a tal idea abstracta de *Extensión* no implica que deje de referirse también a la extensión de las cosas y fenómenos concretos, y en ello Balmes iguala ambos términos:

"El espacio no es nada real distinto de la extensión misma de los cuerpos"⁽⁴⁷⁹⁾

"El espacio en las cosas es la misma extensión de los cuerpos; su idea es la idea de la extensión en general. Con lo primero se salva la realidad del espacio [...]"⁽⁴⁸⁰⁾.

De aquí que Echarri pueda afirmar con toda razón que para Balmes *"la relación de este espacio con la extensión de los cuerpos en sí misma es, pura y simplemente, de identidad. Son una misma cosa."*⁽⁴⁸¹⁾.

Esta misma identidad entre *Espacio* y *Extensión* en lo que a los cuerpos concretos se refiere la encontramos también en Descartes:

"Tampoco difiere realmente el espacio o lugar interno de la substancia corpórea contenida en él, salvo en el modo en que solemos concebirlos. Pues en realidad la extensión en longitud, anchura y profundidad, que constituye el espacio, es exactamente la misma que la que constituye el cuerpo. [...] Y reconoceremos fácilmente que la extensión que constituye la naturaleza del cuerpo es la misma que constituye la naturaleza del espacio [...]"⁽⁴⁸²⁾.

⁽⁴⁷⁹⁾ F.F.: L.III, cap.34, §267-9.

⁽⁴⁸⁰⁾ F.E.: "Ideología Pura", cap.2, §20.

⁽⁴⁸¹⁾ ECHARRI, Jaime: op. cit., p.190

⁽⁴⁸²⁾ DESCARTES: "Principios de Filosofía". Traducción y notas de

Para Echarri esta es la interpretación habitual desde los tiempos de la Escolástica:

"En esta interpretación, B. coincide todavía con Descartes; pero la coincidencia no es, en rigor, característica, o, por lo menos, demasiado característica, porque en ella coinciden también -ya queda consignado- Aristóteles, Leibniz y la fórmula espacial del 'ens rationis cum fundamento in re' "(⁴⁸³).

Sin embargo, aun así pueden observarse en Descartes algunos matices diferenciadores en cuanto al concepto de Espacio y Extensión. Entendiendo inicialmente que coinciden en el objeto real, como se ha podido apreciar en la cita anterior de los *Principios*, para el filósofo francés hay, sin embargo, carácter "más geométrico". Así lo ve también Echarri:

"Resulta, por consiguiente, que -para Descartes- el espacio-idea de un cuerpo no es más, en su contenido objetivo, que ese mismo cuerpo -o su extensión- concebidos indeterminadamente, sólo como una extensión de igual volumen, figura y situs, sin excluir ni incluir positivamente cualquiera de sus otras determinaciones, específicas e individuales."(⁴⁸⁴)

E. López y M. Graña. Ed. Gredos (B.H.F.). Madrid, 1989; p.79.

(⁴⁸³) ECHARRI, Jaime: op. cit., p.217.

(⁴⁸⁴) ECHARRI, Jaime: op. cit., p.218.

Para Descartes quitemos, por ejemplo, de una piedra "primero la dureza, porque si la piedra se funde o se reduce a partículas de polvo, no dejará por ello de ser un cuerpo; quitemos también el color, porque hemos visto piedras tan transparentes, que no tenían ningún color; quitemos el peso, porque aunque el fuego sea ligerísimo, no dejamos de juzgar por ello que sea un cuerpo; y finalmente quitemos el frío y el calor, y todas las otras cualidades, porque o bien no se consideran en la piedra, o bien entendemos que, aunque cambien, la piedra no pierde por ello su naturaleza de cuerpo. Advertiremos así que en su idea sólo queda que es algo extenso en longitud, anchura y profundidad. Ahora bien, eso mismo se comprende tanto en la idea del espacio lleno de cuerpos, como en la del que se llama vacío." (DESCARTES: op. cit., p.80).

De todos modos, y volviendo a la identidad balmesiana entre Espacio y Extensión, la misma no interfiere, sino que aún, ambos conceptos en lo referente al concepto del infinito extensional o espacial.

*"[...] la idea del espacio infinito es la idea de la extensión en toda su generalidad, y, por tanto, prescindiendo del límite"*⁴⁸⁵.

Sin embargo, Balmes no afirma, al modo de Descartes, que esta idea de infinito espacial o extensional tenga realidad, pues según el filósofo catalán, habría aquí un tránsito infundado de lo pensado, precisamente, a lo real: yo puede imaginar un espacio infinito (que él, al modo cartesiano, prefiere llamar *indefinido*⁴⁸⁶), pero esto es sólo una abstracción resultante de la imaginación de la ausencia de límites:

⁴⁸⁵) F.F.: L.III, cap.XII, §82.

⁴⁸⁶) "El espacio se nos presenta a primera vista, si no como infinito, al menos como indefinido. Porque en cualquier punto donde concibamos colocado un cuerpo concebimos también que se puede mover: describiendo toda clase de líneas, tomando variedad de direcciones y alejándose indefinidamente del lugar en que se hallaba. Luego a esa capacidad, a esas dimensiones, no les imaginamos límite alguno. Luego el espacio se nos presenta como indefinido" (F.F., L.III, cap. VII, §44).

En Descartes, aunque distingue entre 'infinito' e 'indefinido', esta distinción es prácticamente teológica (o tal vez meramente retórica): "Y hago aquí distinción entre 'indefinido' e 'infinito'. Sólo llama infinito, hablando en propiedad, a aquello en que en modo alguno encuentro límites, y, en este sentido, sólo Dios es infinito. Pero a aquellas cosas en las que sólo bajo cierto respecto no veo límite -como la extensión de los espacios imaginarios, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad, y cosas por el estilo- las llamo 'indefinidas' y no 'infinitas', pues no en cualquier sentido carecen de límite" (DESCARTES: "Respuestas del autor a las Primeras Objeciones" Edición y traducción de Vidal Peña; Ed. cit., pag.95).

"[...] la imaginación de un espacio indefinido nace necesariamente del esfuerzo de la imaginación que destruye los límites, siguiendo la marcha generalizadora del entendimiento"⁽⁴⁸⁷⁾

Por ello a veces a este espacio lo llama *imaginario*:

"Un cuerpo traspasando los límites del universo y moviéndose por un espacio completamente vacío es una imagen vana. Los espacios imaginarios no son nada en la realidad; todo cuanto decimos de ellos o con relación a ellos no puede sufrir el examen de la razón [...]"⁽⁴⁸⁸⁾

Y los llama "imaginarios" porque es en esta facultad donde encuentra la génesis psicología de esta tendencia generalizadora:

"La imaginación de un espacio sin límite no es más que un esfuerzo de la imaginación, para seguir al entendimiento en la abstracción de la extensión. Nace también de la costumbre de ver por medios transparentes y de movernos por fluidos sin resistencia."⁽⁴⁸⁹⁾

2.1. LA EXTENSIÓN COMO CORRESPONDIENTE A UNA REALIDAD OBJETIVA.

Según hemos visto, Balmes no sólo rechaza por improcedente la prueba cartesiana de la demostración del mundo exterior al mental por estar basada en el orden moral (bondad y veracidad de Dios), sino que además llega a perfeccionar él mismo los propios

(487) F.F.: L.III, cap. XII, §82.

(488) F.E.: Ideología Pura, cap.II, §24.

(489) F.F.: L.III, cap. XXXIV, §267-14

argumentos (más bien razones) tradicionales. Pues bien, dando el paso definitivo hacia la existencia de un mundo real, tratará de demostrar la Extensión como realidad y como característica ínsita a los cuerpos, lo que cerraría la batería de las pruebas que concluyen en considerar la realidad como material-corpórea.

Queda fuera de toda duda la importancia de la cuestión en el contexto de la filosofía balmesiana, pero también en el de toda filosofía en general, si, como hemos reiterado, tenemos presente que según donde "situemos" el Espacio -en el sujeto o fuera del sujeto- así quedará situada la realidad. De modo que si el idealismo se caracteriza esencialmente por la atribución al sujeto de las categorías que constituyen la realidad, al menos en lo que se refiere a la ordenación de esa realidad en cuanto conocida, esta ordenación en el caso de Kant comienza a elaborarse por el sujeto en la estructura del Espacio como una forma a priori, de manera que el idealismo kantiano es hasta cierto punto un idealismo más fuerte que otros, en cuanto que el espacio, como componente de la misma *quiddidad* del objeto, termina por resolver hacia el sujeto la realidad de tal objeto.

Por ello, una filosofía que pretenda demostrar y proponer una alternativa al idealismo en general, y al kantismo en particular, además de establecer la dualidad sujeto-objeto debe considerar las categorías vertebradoras de la Realidad -o algunas de ellas- como ínsitas a ésta y, en particular, refutar el postulado de la subjetividad del Espacio.

Así pues, la discusión y aceptación de la realidad de la Extensión se convierte en clave en la opción hacia un Realismo, pues si afirmáramos la subjetividad de la Extensión, "*el mundo resultaría inextenso y se arruinarían todas las ideas que tenemos*

sobre el mundo corpóreo" (490), y, así, el idealismo quedaría triunfante (sic). Por todo esto, es natural que Balmes centre la mayor parte de sus críticas en el Idealismo Trascendental en este apartado de su filosofía.

No se encuentra, sin embargo, en Balmes una organización deductiva sistemática que trate de demostrar la objetividad de la Extensión, sino que los argumentos sobre la misma se hallan dispersos en su obra y ocasionalmente propuestos entre razonamientos más o menos tangenciales. De todos modos, creemos que los alegatos de Balmes se pueden organizar, como réplica a los razonamientos kantianos, de la siguiente manera:

Sabido es que, de los cuatro argumentos que formula Kant para demostrar la subjetividad del espacio, los dos primeros tratan de probar su aprioridad y los dos últimos su carácter no conceptual (y así exhibirlo como una representación a priori).

A. Respecto de la aprioridad, se puede decir que, en general, Balmes pretende dar la vuelta a aquel primer argumento kantiano del Espacio como la forma que posibilita referir las sensaciones a algo fuera de nosotros. Dice así Kant en su primer argumento sobre la aprioridad del Espacio:

"El Espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas. En efecto, para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera de otras [o al lado] de otras y, por tanto, no sólo como distintas, sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio" (491)

(490) F.E.: "Estética", cap. XII, §73.

(491) KANT: "Crítica de la Razón Pura". Doctrina Trascendental de los Elementos. Primera Parte. La Estética Trascendental. Secc.

Pues bien, lo primero es advertir que ni el mismo Kant niega que la Extensión sea una característica de los cuerpos, pues incluso el juicio "los cuerpos son extensos" es para él un juicio analítico⁴⁹²), es decir, aquel en que el predicado repite el concepto del sujeto. Sin embargo, viene a proponer la tesis de que el espacio es subjetivo, de forma que la caracterización de "objeto extenso" sería una caracterización analítica desde luego, pero establecida en el sujeto y por el sujeto.

Teniendo esto presente, Balmes considera:

1°. Si los objetos los referimos a algo fuera de nosotros, como dice Kant, se está postulando algo fuera de nosotros, y ese algo ha de ser espacial⁴⁹³). Más concretamente: Si los objetos me los represento en el Espacio es porque el Espacio me los representa en/con él, y, por tanto, es de/con ellos, no del sujeto. Es lo que evita, precisamente, que se pueda decir que los contenidos de las sensaciones sólo tengan relación al sujeto, en el sujeto y por el sujeto.

Primera. El Espacio. Exposición Metafísica del Concepto; pag. 68 de la edición de Ribas.

(⁴⁹²) Cfr. KANT: "Crítica de la Razón Pura". Introducción, IV. Distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos, B 11-12; pag.48-49 de la edic. de Ribas.

(⁴⁹³) En efecto, obsérvese que en este argumento Kant parece postular -y decimos parece porque desgraciadamente el germano no es muy explícito en toda esta cuestión del espacio, que habría requerido, según nuestro criterio, una mayor discusión en su obra- que el Espacio confiere el carácter de externo a lo que ya es externo ("para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí..."; o, como traduce Perojo: "...para que ciertas sensaciones se refieran a alguna cosa fuera de mí..."(pag. 176 de la ed. cit.). Esta interpretación podría estar avalada con la explicación y corroboración que hace el mismo Kant de que ese algo se halla fuera de mí ("...es decir, con algo que se halla en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí..." o, como traduce Perojo, "...a algo que se encuentra en otro lugar del Espacio..."(ibí.)).

"En todo acto de sensibilidad representativa entra la extensión: sin ella nada se nos representa, y las sensaciones se reducen a meras afecciones del alma, sin relación a ningún objeto"(⁴⁹⁴).

Porque la Extensión está fuera de nosotros y en los objetos, aquella se percibe con éstos. Y en resumidas cuentas, si la Extensión no se nos diese envuelta en la sensación, entonces no podríamos referir ésta intuitivamente a algo fuera de mí, como dice Kant(⁴⁹⁵).

Balmes está dispuesto a admitir con Kant que se necesite una intuición del Espacio por la cual las cosas sean referidas a lo externo y "unas al lado de otras"; lo que ocurre es que esta intuición es una intuición empírica que se da con el fenómeno mismo:

"La parte de observación [de Kant] es verdadera en el fondo, porque, en efecto, nos es imposible percibir la exterioridad de las cosas entre sí, y con respecto a nosotros, sin la intuición del espacio; pero tal vez no esté expresada con bastante exactitud, porque esta intuición del espacio es la misma percepción de la exterioridad; y, por consiguiente, más bien debiera decirse que la intuición del espacio y esta percepción son cosas idénticas, que no que la primera sea una condición indispensable para la segunda"(⁴⁹⁶).

2°. Kant está obligado a aceptar la existencia de algo fuera de mí, según acabamos de ver, en el momento en que afirma algo

(⁴⁹⁴) F.F.: L.IV, cap. XIX, §114.

(⁴⁹⁵) Cfr. los epígrafes de esta tesis titulados "La representación de la Extensión" y "La Extensión como fundamento de las representaciones de la realidad en general".

(⁴⁹⁶) F.F.: L.III, cap.XVI, §109.

fuera de mí al que el Espacio refiere las cosas, pero además porque de otro modo estaría obligado a considerar el objeto como formando parte del sujeto⁴⁹⁷). De manera que en cuento Kant no admite los objetos como puestos (creados) por el sujeto, debería estar obligado a admitir la objetividad del Espacio en y con ellos. Si se pensara de otra manera, yendo incluso más allá de Kant, caeríamos en un berkelianismo en el que los objetos podrían considerarse externos sólo por una hipóstasis de los contenidos de nuestra propia subjetividad. Son numerosos los pasajes en los que Balmes vincula la doctrina berkeliana a la doctrina del Espacio, en el presupuesto de que si lo que nosotros llamamos seres son espaciales, entonces, colocados en la posición de Berkeley, hay que suponer el Espacio como subjetivo. Y viceversa: si se supone subjetivo, como es el caso de Kant, entonces las representaciones son puramente subjetivas; no tienen correlato real.

"[...] ha reducido [Kant] el mundo sensible a un conjunto de puros fenómenos, explicando el espacio de tal manera que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley [...]" ⁽⁴⁹⁸⁾

⁽⁴⁹⁷⁾ Las expresiones kantianas del primer argumento sólo tendrían sentido, según nuestro criterio, si partiendo del presupuesto de que la representación de las cosas está en mí, las traslado -podríamos decir, las hipostasio- mediante el Espacio, lo cual no es el caso de Kant. De todas maneras, tal vez el argumento no pueda establecer nada más allá de la necesidad de una forma -o, más coloquialmente, capacidad- de "distribuir" espacialmente lo que espacialmente está distribuido, lo cual sería, contrariamente, un argumento en pro de la objetividad del Espacio. De aquí la argumentación balmesiana de que si los objetos me los represento en el Espacio es porque el Espacio me los representa, pero el espacio de los objetos; es decir, porque se representa el Espacio (real) en/con/por ellos. Si esto no fuera así, si el Espacio fuese sólo subjetivo, todas las representaciones (del olfato, por ejemplo), como veremos más adelante, deberían ser "trasladadas" intuitivamente al exterior por el sujeto sin el concurso de la asociación mediante experiencia de la vista y el tacto y de la reflexión, que, sin embargo, necesitan para ello.

⁽⁴⁹⁸⁾ F.F.: L.IV, cap.VIII, §54. Cfr. asimismo F.E.: "H^a de la Filosofía": Kant, 323.

Es bueno apuntar aquí que Kant distingue, no obstante, el idealismo *material dogmático* de Berkeley de su propio posicionamiento, el idealismo trascendental. La distinción estaría en que aquel idealismo material parte precisamente de considerar al Espacio ligado a las cosas como fuera del sujeto, y desde este punto de vista, según el germano, es coherente este idealismo.

"Este idealismo [el de Berkeley] afirma que el espacio, con todas las cosas a las que va ligado y a las que sirve de condición inseparable, es algo imposible en sí mismo y que, consiguientemente, las cosas del espacio constituyen meras fantasías. El idealismo dogmático es inevitable si se considera el espacio como propiedad, que ha de corresponder a las cosas en sí mismas."(⁴⁹⁹)

Puestos en el punto de vista kantiano, para evitar, pues, las exageraciones de Berkeley hay que ajustarse a un idealismo trascendental en el que éstas se afirmen sólo como conocidas y organizadas inicialmente por el Espacio, que es una forma a priori del sujeto.

Esto nos pone en disposición de confirmar que la empresa de Balmes está apuntando, más allá de Kant, a los supuestos de todos aquellos idealismos "colaterales" al del alemán: al idealismo psicológico de Berkeley, demostrando la categoría real de la Extensión como la que determina la realidad de las cosas, e incluso, como se ha reiterado, al idealismo de Fichte, que, como consecuencia inmediata del Idealismo Trascendental, estaría obligado a considerar el universo no sólo como ordenado por el sujeto, sino en el sujeto o puesto por el sujeto(⁵⁰⁰).

(⁴⁹⁹) Cfr. KANT: "Crítica de la Razón Pura", pag. 246-247 de la edición de Ribas.

(⁵⁰⁰) Véase el epígrafe "Crítica al idealismo de Fichte" en esta tesis.

"[como la experiencia] no es posible sino por una condición puramente subjetiva, la intuición del espacio, tendremos que toda la experiencia se refunde en lo puramente subjetivo y nos hallamos en el sistema de Fichte, admitiendo el yo como el hecho primitivo, cuyo desarrollo constituye el universo. Así, el sistema de Kant da origen al de Fichte; el discípulo no hace más que sacar la consecuencia de los principios de su maestro"(⁵⁰¹)

3.º Por otra parte, Balmes estaría de acuerdo con Kant en que es imposible representarse la inexistencia del Espacio(⁵⁰²), imposibilidad que ha sido reiteradamente exhibida por el propio Balmes a lo largo de sus textos, pero de aquí no podría seguirse que constituyera una representación a priori. Considera que tal imposibilidad es una imposibilidad referida a la misma estructura del objeto, que es real e incluso forma la base de su representación en las sensaciones(⁵⁰³).

4.º. La representación/intuición a priori, y por tanto pura, es un contrasentido, puesto que no es una representación común a los cinco sentidos o, dicho de otra manera, si fuese pura, debería ser posible desligarla de ellos, mientras que, por el contrario, se presenta únicamente por alguno de ellos en concreto, lo que da

(⁵⁰¹) F.F.: L.III, cap. XVII, §120.

(⁵⁰²) "El espacio es una necesaria representación 'a priori' que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación 'a priori' en la que se basan necesariamente los fenómenos externos. En consecuencia, tal representación no puede tomarse, mediante la experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esa misma experiencia externa es sólo posible gracias a dicha representación." (KANT: "Crítica de la Razón Pura". ed. cit. de Ribas, p.68)

(⁵⁰³) Véanse los epígrafes de esta tesis titulados "La representación de la Extensión" y "La Extensión como fundamento de las representaciones sobre la realidad en general"

idea de su enlace con la representación empírica:

"Anteriormente a las impresiones no hay semejante intuición; y reflexionando bien sobre ella, en cuanto es pura intuición, y separada de los conceptos intelectuales, no es concebible sin andar acompañada de alguna representación de los cinco sentidos"(⁵⁰⁴)

5°. La prueba definitiva de esto estaría en que aquellas sensaciones como las del sonido, olfativas o gustativas (quitado lo que tienen de táctiles), que no se nos muestran envueltas en espacio, no son referidas intuitivamente a algo externo, y requieren la reflexión para ello. ¿Por qué estas sensaciones no se dan en forma de extensión? Nosotros oímos algo y sólo la inteligencia y la imaginación pueden referirlo a lo exterior(⁵⁰⁵):

"Las sensaciones que con más propiedad se llaman intuitivas son las de la vista y del tacto, puesto que, percibiendo la extensión misma y siéndonos imposible considerar a ésta como un hecho puramente subjetivo, los actos de ver y tocar envuelven necesariamente relación a un objeto. Los demás sentidos, aunque en algún modo están relacionados con la extensión, no la perciben directamente; y, por tanto, si estuviesen solos tendrían más de afectivo que de intuitivo, esto es, que el alma sería afectada por estas sensaciones sin necesidad de referirlas a objetos externos. Si la reflexión, fijándose sobre dichas sensaciones, llegase a enseñar, como en efecto lo enseñaría, que la causa de ellas es un ser distinto del que las experimenta, tampoco habría verdadera intuición, porque ésta no existiría ni para los sentidos, que permanecerían ajenos a las combinaciones reflexivas, ni para el entendimiento, que conocería la causa de las sensaciones no por intuición, sino por discurso"(⁵⁰⁶)

(⁵⁰⁴) F.F.: L.III, cap. XVI, §110.

(⁵⁰⁵) Véase sobre este problema el epígrafe "Las Representaciones y la Sensación" de esta tesis.

(⁵⁰⁶) F.F.: L.IV, cap.X, §71.

Según Balmes, desde un punto de vista kantiano, ¿por qué sensaciones tales como las del olfato, etc, no se refieren (intuitiva-espacialmente) a nada en el exterior por sí mismas? Si el Espacio fuese una forma a priori no "haría excepciones" con estas representaciones. Según Balmes, la respuesta a esta pregunta dirime esencialmente la cuestión. Balmes da la suya, según la cual sólo suponiendo que la sensación de Extensión se da realmente envuelta en los objetos externos, podemos referir éstos al exterior.

6°. Si, sobre lo anterior, se alegara al modo kantiano que, de otro modo, en cuanto que cada representación del espacio sería particular y contingente no podría explicarse la ciencia geométrica⁽⁵⁰⁷⁾, Balmes reitera aquí que tal ciencia no es tanto de esas intuiciones concretas cuanto de la idea de Extensión, que es excitada por ellas:

"Cuando estas sensaciones se hallan en un ser inteligente, excitan otros fenómenos internos, distintos de la primera intuición sensitiva. Sea que en nuestro espíritu se hallen las ideas generales, sea que se formen con el auxilio de la sensación, lo cierto es que se desarrollan en presencia de ella. Así, en el caso presente, no sólo tenemos la intuición sensitiva de la extensión, sino que percibimos algo común a todas las cosas extensas: la extensión deja de ser un objeto particular y pasa a ser como una forma general aplicable a todas las cosas extensas. Entonces ya no hay la intuición de lo extenso, hay la percepción de la extensión en sí; entonces comienza la reflexión sobre la idea y su consiguiente descomposición, de lo cual brotan como fecundo gérmenes algunos principios que se desarrollan hasta lo infinito, formando ese inmenso árbol de ciencia que se apellida geometría"⁽⁵⁰⁸⁾.

(⁵⁰⁷) Véanse los párrafos suprimidos de la 1ª Edición de la "Crítica de la Razón Pura", y que Ribas recoge como nota a pie de página al argumento Segundo de Kant (pag. 68 de la ed. cit.).

(⁵⁰⁸) F.F.: L.III, cap. XVI, §112.

Con ello entramos en la crítica de Kant al Espacio como concepto:

β. Respecto del carácter no conceptual del Espacio y consiguiente carácter intuitivo (representación intuitiva) que le confiere, advertimos que el filósofo germano, en este caso, plantea el concepto en general como "diluido" en varias representaciones particulares que lo tienen como característica común⁽⁵⁰⁹⁾, mientras que el del Espacio, en particular, tendría como representación un único objeto, *una magnitud dada infinita*⁽⁵¹⁰⁾.

Este carácter no conceptual o intuitivo del Espacio no importará tanto a Balmes, cuanto le importaba demostrar su

(509) "El espacio se representa como una magnitud 'dada' infinita. Se debe pensar cada concepto como una representación que está contenida en una infinita cantidad de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y que, consiguientemente, las 'subsume' Pero ningún concepto, en cuanto tal, puede pensarse como conteniendo en sí una multitud de representaciones. Así es, no obstante, como se piensa el espacio, ya que todas sus partes coexisten 'ad infinitum'. La originaria representación del espacio es, pues, una 'intuición a priori', no un concepto." (KANT: "Crítica de la Razón Pura". Ed. cit. de Ribas, p.68)

(510) "El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura. En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacio, no se entiende por tales sino partes del mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprensivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge tan sólo al limitarlo. De ahí se sigue que todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición 'a priori', no una empírica. De igual forma, tampoco los principios geométricos (por ejemplo, que dos lados juntos en un triángulo son mayores que el tercero) derivan nunca de los conceptos generales de línea y triángulo, sino de la intuición y, además, 'a priori', con certeza apodíctica." (KANT: "Crítica de la Razón Pura". Ed. ct. de Ribas, p.69.)

carácter real y no apriórico. Sin embargo, pueden traerse a colación algunas razones balmesianas, según las cuales el filósofo español no aceptaría el carácter meramente intuitivo del Espacio:

1°. Ya hemos hablado con cierto detenimiento de como para Balmes la Extensión es una representación (empírica), pero también es una idea⁽⁵¹¹⁾. Asimismo, nos detendremos más adelante en que es fundamentalmente una idea de carácter geométrico⁽⁵¹²⁾. Baste aquí reiterar, y en su caso adelantar, algunas de las razones que da Balmes para considerarla como idea:

a. La Extensión es concebible sin que sea objeto de los sentidos (por ejemplo, la que tiene un ciego de nacimiento).

b. El concepto de Extensión es el mismo, aun siendo los sentidos distintos.

c. Si bien en nuestro interior hay muchas representaciones de la Extensión, éstas no son sino formas particulares de que revestimos la idea general.

2°. Además de esto, y centrándonos en las razones de Kant, lo primero que habría que decir es que para Balmes la idea de Extensión surge por una generalización -abstracción le llama en alguna ocasión- sobre las extensiones particulares⁽⁵¹³⁾. Lo segundo es que, efectivamente, se puede tener un concepto general como el del Espacio de manera tal que todas las representaciones espaciales -por ejemplo, las geométricas- se puedan constituir al modo de concreciones de esa idea general espacial:

"Los espacios-idea particulares se identifican con las ideas de extensiones particulares, y, al igual que

(511) Véase el epígrafe "La Idea de Extensión" en esta tesis.

(512) Véanse los epígrafes de esta tesis titulados "La Extensión como idea. El Orden Geométrico" y "La Extensión y el orden geométrico".

(513) Véase el epígrafe "Distinción balmesiana entre Espacio y Extensión" en esta tesis".

ellas, se hallan contenidas en el espacio-idea general, como un centímetro cuadrado de superficie en un metro cuadrado, no como, por ejemplo, los diversos individuos humanos, ⁵¹⁴ sus respectivas ideas, en la idea de hombre."(514)

3°. En cuanto a la alegación kantiana de que los principios geométricos no pueden derivar de los conceptos generales y deben serlo de representaciones, en esto Balmes va a ser tajante: El concepto geométrico no es más que el conjunto de relaciones, y la ciencia es de estas relaciones, de modo que la intuición de las mismas es sólo eso: una representación de estas relaciones, no es el concepto geométrico⁵¹⁵). En el caso ejemplificado por Kant, el triángulo no es exactamente la intuición de su figura, sino más bien la relación de tres líneas que se cortan, todo lo cual se demuestra claramente en aquellos conceptos -y aquí el ejemplo está tomado de Descartes- de un polígono de miles de lados sobre los cuales no se puede tener intuición, pero sobre el cual se puede hacer una ciencia tan rigurosa y certera como sobre el polígono de cuatro; o como cuando la Matemática abstrae al modo de 'n' lados, etc. En definitiva, las ideas geométricas son relaciones conceptuales, no representaciones.

Como hemos tratado, para Balmes la Extensión es una representación sensible y es una idea. Esta idea, recordemos, es una idea geométrica o, dicho más exactamente, la Extensión como idea tiene carácter esencialmente geométrico. Pues bien, desde este punto de vista la palabra representación aplicada al Espacio concebido al modo kantiano no deja de ser un contrasentido que o bien niega la Extensión como idea o como representación verdadera (empírica), de forma que tal representación pura es sólo un

(514) ECHARRI, Jaime: "Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes". Pensamiento, vol.3. Madrid, 1947; p.198.

(515). Véanse los epígrafes "Las Ideas. El Concepto" y "La idea de Extensión"

ejercicio de imaginación derivado de la representación empírica. Una representación al modo kantiano, como hemos dicho más arriba, no explicaría precisamente aquello que constituye el apoyo de su crítica: la Geometría. Para Balmes, la Geometría se explica por la idea de Extensión:

"La representación propiamente dicha no tiene lugar sino en la imaginación, que por necesidad se refiere a cosas sensibles. Si demuestro las propiedades del triángulo, claro es que le conozco, que tengo una idea de él; pero esta idea no es aquella representación interior que se me ofrece como en un encerado. Esta representación la tiene todo el mundo, la tienen los mismos irracionales, y, sin embargo, no se puede decir que los brutos tengan idea del triángulo. Aquella representación es igualmente perfecta en todos; no hay en ella más y menos; quien se imagina tres líneas, cerrando un área, posee la representación del triángulo con tanta perfección como Arquímedes, lo que no puede verificarse de la misma idea del triángulo, que evidentemente es susceptible de muchos grados de perfección"(⁵¹⁶)

Y es que la representación es en principio algo concreto que, aunque excepcionalmente tuviese como correspondiente un único objeto, el que propone Kant no puede serlo porque no podría ir más allá de cualquier representación y al final se constituye en un mero objeto fruto de la imaginación.

"La representación de él [del Espacio] no es su idea. En esa representación se nos ofrece siempre algo determinado [...] En la idea no hay nada de esto [...] La idea del espacio es una, las representaciones son muchas; [...]"

La representación del espacio es sólo indefinida, y esto progresivamente: la imaginación recorre un espacio tras de otro, pero no se representa de un golpe un espacio sin límites: esto le es imposible; si se esfuerza para lograrlo, le sucede lo mismo que a la vista si quisiera abarcar un objeto sin fin. La imaginación es una especie de vista interior, se

(⁵¹⁶) F.F.: L.III, cap. XVI, §115.

extiende hasta cierto punto; pero allí encuentra un término. Puede, es verdad, retirar este término y dilatarse más allá, pero sucesivamente, y siempre con la condición de encontrar otro. El espacio no se le representa infinito, sino indefinido; es decir, que, después de un límite dado, encuentra todavía más espacio, sin que nunca alcance a imaginar una totalidad infinita. Lo contrario sucede en la idea: instantáneamente concebimos lo que se entiende por espacio infinito."⁽⁵¹⁷⁾.

Es más, lo que Kant llama representación a priori se aproxima a la idea del Espacio, que es, precisamente, general, asumiendo al mismo tiempo la unidad, incluso como infinita, según acaba de afirmar Balmes.

En una línea más informal podrían articularse también otras alegaciones del filósofo catalán, en el sentido de Kant parece confundir la facultad de sentir lo espacial con la necesidad de un principio espacial con el que sentir. Pero he aquí que en cuanto a poner de relieve la necesidad de una facultad de percibir -que, obviamente sería a priori- esto no parecería traspasar los límites de la doctrina común de las escuelas, que siempre han visto que el hombre *"no necesita nada a priori, si por tal no se entiende la facultad de sentir, lo que, no significando otra cosa sino que un ser para sentir es necesario que tenga la facultad de sentir, no se debe anunciar como un descubrimiento filosófico"*⁽⁵¹⁸⁾.

Descendiendo a una crítica más psicológica, dirá Balmes que Kant ha colocado como principio de percepción la imagen vulgar del espacio como receptáculo: ha hecho un traspaso de lo que en principio es la imagen de una realidad al ámbito de la subjetividad, colocándola *"como una condición preliminar, como una*

⁽⁵¹⁷⁾ F.F.: L.III, cap. XVI, §117.

⁽⁵¹⁸⁾ F.F.: L.III, cap. XVI, §108.

forma de los fenómenos, como una capacidad en la cual los pudiéramos distribuir y ordenar⁽⁵¹⁹⁾.

Por todo esto Balmes niega que Kant haya dado solución al problema inicial del proceso del conocer. En todo caso, lo ha resuelto -desviado- de una manera injustificadamente idealista, pues "el espacio puramente subjetivo, o no explica nada sobre los problemas del mundo externo, o los niega, negando toda realidad"⁽⁵²⁰⁾.

Y ello porque en ese idealismo se reduce la realidad a un puro fenómeno, a una apariencia de objetividad, que a su vez es fundamentalmente subjetiva, sobre todo porque aquello que determina esta realidad como cosas (corpóreas), el Espacio, no pertenece, paradójicamente, a las cosas, sino al sujeto. Esto, como se ha reiterado, nos lleva directamente al puro idealismo.

"Tenemos, pues, reducida la experiencia a la percepción de las apariencias; y como aun esta misma experiencia, puramente fenomenal, no es posible sino por una condición puramente subjetiva, la intuición del espacio, tendremos que toda la experiencia se refunde en lo puramente subjetivo [...]"⁽⁵²¹⁾

Así, el sujeto se constituye su mundo y el orden del mismo, y de este modo, para Balmes, es manifiesto que se hurta el problema: Lo que debe resolver la auténtica Filosofía es el verdadero problema de la relación y correspondencia entre lo subjetivo y lo objetivo y no zanjarlo mediante su reducción subjetiva.

⁽⁵¹⁹⁾ F.F.: L:III, cap.XVI, §113.

⁽⁵²⁰⁾ F.F.: L.III, cap.XVII, §119.

⁽⁵²¹⁾ F.F.: L.III, cap.XVII, §120.

"Decir que no hay más en esta percepción que una condición de subjetividad es cortar el nudo en vez de desatarle; no es explicar el modo de la posibilidad de la experiencia, sino negar la posibilidad de esta experiencia"(⁵²²).

Además de esto, aun colocados en el mismo punto de vista de Kant, éste deja sin explicar, según Balmes, las siguientes cuestiones:

1° . Explicar lo que es la representación subjetiva de la extensión, prescindiendo absolutamente de toda objetividad.

2° . Por qué esta representación se halla en nuestra alma.

3° . Por qué un ser uno ha de contener en sí la representación de la multiplicidad, y un ser inextenso, la de la extensión.

4° . Por qué pasamos de la extensión ideal a la real.

5° . Determinar hasta qué punto se puede aplicar a la extensión lo que se dice de las demás sensaciones, a las cuales se las considera como fenómenos de nuestra alma, sin objeto semejante en lo exterior y sin más correspondencia con el mundo externo que la relación de efectos a causas"(⁵²³).

Sin embargo, a todas ellas Balmes no va a contestar con su propio posicionamiento, sino que se limitará a hacer ciertas acotaciones breves (y algunas de ellas hasta cierto punto triviales): Así, sobre la primera dice que el hecho de la Extensión, desde el punto de vista kantiano, vendría a ser un hecho de nuestra alma, sin más. Sobre la segunda plantea que equivaldría a preguntarse acerca del porqué de la inteligencia o la sensibilidad. Sobre la tercera, que sólo la posibilidad de que

(⁵²²) *Ibid.*

(⁵²³) F.F.: L.III, cap. XVIII, §125.

el sujeto único e inextenso (que para Balmes es el alma) contenga la unidad y la multiplicidad (caracteres de la Extensión) *"equivale a plantear el problema de la inteligencia, que, por lo mismo que es inteligencia, es una y simple, y capaz de percibir la multiplicidad y la composición"*⁵²⁴). Sobre el cuarto punto, referido a la proyección o tránsito de lo ideal a lo real en la cuestión de la Extensión, se limita a decir que existe en nosotros ese impulso-instinto intelectual. Pero en lo que aquí más importa, Balmes se ha detenido, no obstante, en el punto quinto, que de alguna manera viene planteando con variaciones a lo largo de su obra, estableciendo que a la Extensión sí que le corresponde un objeto real, mientras que las demás sensaciones son proyecciones por reflexión hacia el exterior de la mente. Etc. Cuestiones éstas que se están tratando a lo largo de las páginas presentes.

Digamos por último que, para nuestro filósofo, el hecho de que la Realidad no pueda concebirse sin Extensión y que no pueda representarse sin ella, es ya también un argumento sobre la realidad (y necesidad) de la misma. Por ello, entremezcla en su defensa tanto la imposibilidad de percibir y concebir una realidad sin extensión, cuanto la imposibilidad de afirmar la existencia real (de la Realidad) sin esa extensión.

Esto se trataría de un círculo vicioso -demostrar la realidad de la Extensión por la necesidad de la Extensión para conocer la realidad- a no ser que se aceptaran los argumentos tradicionales sobre la afirmación de la existencia extramental de la realidad, expuestos en epígrafes anteriores, de modo que ahora se trataría fundamentalmente de caracterizar a ésta extensionalmente.

Todo lo dicho hasta aquí, y como veremos más detenidamente, implica que, en cuanto que la Extensión es una elemento real

⁵²⁴) F.F.: L.III, cap. XVIII, §128.

primitivo de las cosas, habrá de ser considerada como elemento real primitivo del conocimiento, sin el cual el conocimiento precisamente de la realidad, sería imposible.

"He demostrado que la extensión existe fuera de nosotros: que no es una pura ilusión de nuestros sentidos; y, de consiguiente, está resulta la primera cuestión: a saber, si la extensión es algo [real]".⁽⁵²⁵⁾

Y así puede concluir:

"Sea lo que fuere de su naturaleza, sea lo que fuere de nuestra ignorancia sobre este punto, hay en la realidad algo que corresponde a nuestra idea de la extensión. Quien niegue esta verdad, es necesario que se resigne a negarlo todo, excepto la conciencia de sí propio, si es, que también no intente levantar dudas sobre ella."⁽⁵²⁶⁾

2.2. LA EXTENSIÓN COMO CONDICIÓN FUNDANTE DE LA REALIDAD DE LOS CUERPOS

Pues bien, enlazando con lo anterior, si la Extensión no constituyera una realidad (que ha sido demostrada), la Realidad en su generalidad sería imposible, al menos en la forma en que se presenta.

"Pero destruyamos la extensión, quitemos a los objetos externos esta calidad [...] y desde entonces el mundo corpóreo desaparece [...], quitada la extensión, ya no nos formamos idea del cuerpo, ya no sabemos si todo lo que hemos pensado sobre el mundo es

⁽⁵²⁵⁾ F.F.: L.III, cap.IV, §27.

⁽⁵²⁶⁾ *Ibíd.*

algo más que pura ilusión"(⁵²⁷),

Así, podría ser posible un mundo corpóreo carente de las propiedades que nos transmiten las sensaciones, pero no un mundo carente de extensión. Si se elimina la Extensión, el mundo externo no podría sostenerse como tal, al menos en la forma en que se presenta.

"El mundo exterior es para nosotros inseparable de lo que nos representa la idea de extensión: o no existe o es extenso. Si se nos persuade de que no es extenso, no será difícil convencernos de que no existe. Yo por mi parte, tanta dificultad encuentro en concebir el mundo sin extensión como sin existencia: cuando creyese que su extensión es una pura ilusión, creería sin trabajo que tampoco es más que ilusión su existencia misma." (⁵²⁸)

La realidad podría haber sido sin extensión, pero entonces no sería esta realidad, no sería una realidad corpórea o material.

"Que si de todo esto [de la Extensión] quisiese prescindir, entonces, o paso a la nada intelectual, es decir, aniquilo toda idea del objeto, o me traslado a otro orden de seres que ninguna relación tenga ni con la extensión ni con el espacio. Habré dejado la materia y las sensaciones y me habré remontado a la región de los espíritus"(⁵²⁹).

Y, en definitiva, si no hay extensión, entonces sólo queda un acto psicológico (más o menos abstracto) y la mera idea (abstracta) de un ser (espiritual), estimulante o causante del mismo, lo cual nada tiene que ver con el concepto y realidad de

(⁵²⁷) F.F.: L. II, cap. VII. §41.

(⁵²⁸) F.F.: L. III, cap. IV, §27.

(⁵²⁹) F.F.: L. II, cap. VIII, §44.

cuerpo.

"Si despojo a los cuerpos de la extensión, y les dejo sólo la naturaleza de un ser, causa de las impresiones que recibo, entonces este ser no se distingue, para mí, de un espíritu que me produjese los mismos efectos. Veo el papel, y me causa la impresión de una superficie blanca. No cabe duda que Dios podría producir en mi espíritu la misma sensación, sin que existiese ningún cuerpo. Entonces, suponiendo que yo supiera que a mi sensación no le corresponde un objeto externo extenso, [...] en esta idea no habría más que la de un ser distinto de mí, que obra sobre mí: tendría, con relación a lo externo, dos ideas: distinción y causalidad."

"Ahora bien: a este papel [como objeto externo] le despojo de la extensión, ¿qué resta? Lo mismo que antes: 1º Un fenómeno interno atestiguado por mi conciencia. 2º La idea de un ser, causa de este fenómeno. Nada más."

"Yo no sé si esto será todavía un cuerpo; pero sé que en la idea del cuerpo, tal como me la formo, hago entrar algo más" (530)

Por todo ello, hay en Balmes un recurso continuo a la argumentación de que, vacía la Realidad de la objetividad real del Espacio, entonces el mundo es un sinsentido - particularmente, un sinsentido berkeliano-, todo lo cual es al mismo tiempo, para el filósofo catalán, un argumento sobre la realidad del mundo percibido, pues en Balmes, la objetividad de la Extensión sostiene, a su vez, la objetividad de la Realidad (y viceversa), y por eso es conjunto el estudio de esta objetividad real con el planteamiento de que, despojada del hecho de la Extensión, tal realidad no es material-corpórea. Lo cual confirma el carácter de la Extensión como condición fundante de la Realidad.

"Esta realidad [la de la Extensión] es necesaria, si no se quiere destruir la realidad del mundo

(530) F.F.: L.III, cap.VI, §39.

externo"⁵³¹)

A pesar de todo, como vamos a ver en los epígrafes siguientes, el hecho de que la Extensión sea una condición necesaria de la realidad en su forma material-corpórea (condición que nos permite conocerla, además), no implica que sea (toda) la esencia de un cuerpo. En general podríamos decir que en Balmes la Extensión es un "atributo *sine qua non*" de la realidad, pero no el constituyente esencial al modo cartesiano. El filósofo español se opondrá a Descartes, que identifica Extensión y cuerpo, y se decantará por la filosofía de Leibniz, que postulaba en la naturaleza del mismo "algo más" que la mera extensión.

2.3. LA REALIDAD ES EXTENSA

La conclusión que de todo lo anterior se desprende es inmediata: La Realidad es extensa. Tal conclusión la hemos hecho estribar en los siguientes pasos, que aquí resumimos:

La Extensión es un atributo constituyente (una condición *sine que non*, como acabamos de decir) de los cuerpos,

La Extensión no es una forma a priori, es una realidad distinta y externa al sujeto,

Luego los cuerpos y fenómenos del mundo externo son reales.

De manera que los cuerpos, como extensos, han de participar de los caracteres propios de la Extensión, así como contener todas las características que la constituyen.

"Si la multiplicidad y la continuidad en el espacio constituye la extensión, ésta existe realmente en los

⁵³¹) Título del §27 del cap. IV del L.III, de la F.F.

objetos que nos causan las sensaciones"(⁵³²).

De igual modo han de coincidir y convenirles las descripciones y resultados de la Geometría, la ciencia de la Extensión.

En esta línea llega a considerarla casi como la estructura física misma de los cuerpos, en cuanto hace derivar de la Extensión la misma impenetrabilidad y dureza de éstos:

"¿Qué es lo que apellidamos dureza de un cuerpo? Es resistencia que sentimos cuando le tocamos. Pues bien, si prescindimos de la sensación que en sí nada nos ofrece sino la conciencia de ella misma, ¿qué encontramos? La impenetrabilidad. ¿Y qué entendemos por impenetrabilidad? La imposibilidad de ocupar dos cuerpos a un mismo tiempo el mismo espacio. Ya nos encontramos con la extensión. Si por dureza entendemos la cohesión de las moléculas, ¿en qué consiste la cohesión? En la yuxtaposición de las partes de tal manera, que no se puedan separar sino muy difícilmente. Y ¿qué es separarse? Es ir a ocupar un lugar diferente del que se ocupa. Hemos aquí pues otra vez en las ideas de extensión"(⁵³³)

Sin embargo, como hemos adelantado, Balmes no llega a identificar cuerpo con extensión, ni llega a identificar con la extensión la esencia constitutiva del cuerpo al modo de Descartes(⁵³⁴). Para ello da dos razones fundamentales:

(⁵³²) F.F.: L.II, cap. VIII, §46.

(⁵³³) F.F.: L.III, cap.III, §23

(⁵³⁴) En general esta es la idea que se tiene sobre la Extensión en Descartes y es la idea que tienen los autores leídos por el filósofo español, cuando no, como en el caso de Leibniz, una mayor complicación de la misma con la materialidad de las cosas: hablando de Descartes, el germano se refiere así a la identificación de la materia con la extensión:

"Philates.- Aquellos que toman la materia y la extensión por una misma cosa [...] (LEIBNIZ: "Nuevos Ensayos sobre el

a. En los cuerpos hay otras propiedades además de la Extensión. Es más: de cuerpos de igual extensión recibimos distintas impresiones, lo que implica que las causas que las producen son distintas.

b. La idea de extensión no puede, en principio, identificar toda la realidad de cuerpo.

Sobre estas razones, baste un ejemplo de como conciben ambos, Descartes y Balmes, el cuerpo. Dice Descartes:

"La naturaleza del cuerpo no consiste en el peso, la dureza, el color o cosas semejantes, sino sólo en la extensión. [...] la naturaleza de la materia, es decir del cuerpo en general, no consiste en ser una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que afecte a los sentidos de algún otro modo, sino sólo en ser una cosa extensa en longitud, anchura y profundidad."⁽⁵³⁵⁾

Es decir, Descartes vendría a considerar en general las propiedades de un cuerpo como resultado de la extensión y no al contrario, el cuerpo como un mundo de propiedades que se manifiestan en forma de extensión.

Para Balmes, por el contrario,

"[...] la idea de cuerpo es una idea compuesta; por manera que la de la manzana será: la de una cosa externa, extensa, coloreada, olorosa y sabrosa. Siempre que se reúnan estas circunstancias, esto es, siempre que yo reciba de un objeto las mismas impresiones, diré

Entendimiento Humano". Libro II: De las Ideas, cap. XIII, §22. Una versión en español de esta obra, bajo el título de "Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano" y en traducción de Eduardo Ovejero y Maury, puede hallarse en Ed. Aguilar Argentina. Buenos Aires, 1970. (3 vol.). El texto citado se encuentra en pp.80-81).

⁽⁵³⁵⁾ DESCARTES: "Principios de Filosofía". Ed. cit., p.75.

que tengo a la vista una manzana"(⁵³⁶),

En definitiva, para el filósofo español, no hay que identificar cuerpo y extensión, aunque no se pueda concebir cuerpo sin extensión, como se ha dicho.

Pues bien, si para Balmes extensión y cuerpo no se identifican, ¿qué es, entonces, el cuerpo? Balmes reiteradamente afirma que su naturaleza misma nos es completamente desconocida, lo que no implica que la Extensión no sea una de sus características, que no habría inconveniente en llamarle esencial: la característica que los exhibe, precisamente, como cuerpos, aunque no sea la única que los determine sustancialmente.

"Nosotros no sentimos nada que no sea extenso, es verdad; no concebimos a qué se reduce el cuerpo en faltándole la extensión, también es verdad; pero de esto sólo se deduce que la extensión es una forma bajo la cual se presentan los cuerpos a nuestros sentidos, que esta forma es una condición necesaria para que pueda ser afectada nuestra sensibilidad, pero no que la forma sea la misma esencia de la cosa; no que en la cosa no haya algo más íntimo en que radique la forma misma" (⁵³⁷)

En general, las alegaciones de Balmes para contradecir la idea cartesiana se centran en esta imposibilidad de conocer qué sean los cuerpos en sí mismos (sin que por ello se nieguen sus efectos en nosotros, y así su existencia):

"De que no concibamos o imaginemos cuerpo sin extensión, sólo se sigue que la extensión es una propiedad del cuerpo, sin la cual nosotros no le concebimos, mas no que sea su esencia. Para estar seguros de esto sería necesario que, así como tenemos

(⁵³⁶) F.F.: L.II, cap.VII, §37.

(⁵³⁷) F.F.: L.X, cap.XIV, §152.

la idea de la extensión, la tuviésemos también del cuerpo, para ver si entre ellas hay identidad. Mas de los cuerpos nada sabemos sino lo que experimentamos por los sentidos, sin que nos haya sido dado el penetrar su íntima naturaleza [...] no podemos inferir que en los cuerpos mismos no haya en realidad nada más que extensión"(⁵³⁸).

Dirá Balmes que tal vez el error de la identificación sustancial entre cuerpo y Extensión derive de la necesidad de captar y concebir la realidad sobre la base de la sensación de extensión, de modo que cuando falta no concebimos la realidad de cuerpo (se convierte en una idea abstracta)(⁵³⁹).

¿Cuál podría ser la razón por la cual Balmes se aparta en este punto de la filosofía cartesiana acerca del carácter de la Extensión como constituyente de la esencia -a veces dice sustancia- de los cuerpos? La explicación más sencilla es pensar, por una parte, en una influencia clara de Kant sobre la imposibilidad de conocer la cosa en sí misma, y, por otra en la perfecta conjugación con la mentalidad aristotélico-escolástica en la que Balmes fue educado, según la cual los seres estarían

⁵³⁸) F.F.: L.III, cap. VIII, §56. Como vimos, este tránsito (infundado) desde lo meramente percibido a lo real en sí mismo (cfr. L.III, cap.VIII, §57) es también el motivo de que no acepte tampoco, entre otras cosas, la propuesta cartesiana de extensión indefinida o infinita (cfr, el epígrafe "Distinción balmesiana entre Espacio y Extensión" de esta tesis).

⁵³⁹) Es de destacar que, en esta línea de diferenciación de lo que el cuerpo puede ser en sí mismo y su representación, llega a plantearse que el mundo no tiene por qué ser representable en su integridad, ni que no pueda concebirse un mundo del que no hubiésemos podido tener representaciones: "[...] el mismo conjunto de seres que componen el universo podría Dios haberle dispuesto de tal manera que no fuese sensible. La razón de esto no es otra que la variabilidad de las relaciones de los cuerpos, porque es evidente que si éstas no existiesen o no estuviesen sometidas a las condiciones exigidas para la representación sensible, ésta no podría verificarse, y el mundo quedaría despojado de su sensibilidad." (F.F.: L.III, cap.XXX, §216). Dígase lo mismo en cuanto a que las representaciones pudieran haber sido diferentes.

formados por un compuesto de materia y forma, de modo que nuestro filósofo sería lógicamente renuente a admitirlos como compuestos esencialmente por (sólo) Extensión o que la Extensión fuese su esencia. A todo esto habría que unir reservas de tipo teológico. Veamos todo esto:

En efecto, podría hacerse notar aquí como en buena medida Balmes se ha dejado influenciar por el punto de vista kantiano sobre la imposibilidad de conocer la cosa en sí -Balmes habrá venido afirmando reiteradamente ideas tales como que la "esencia íntima de los cuerpos nos es desconocida"⁽⁵⁴⁰⁾-, bien que, insistimos, no estará dispuesto a conceder que el espacio-extensión, aunque no sea esencia de los cuerpos, deje de ser una propiedad de éstos: es decir, no sea real.

"¿Cómo podrá probarse que la esencia de los cuerpos consista en la extensión? Lo que nosotros podemos decir es que la experimentamos y que toda la naturaleza corpórea se nos ofrece bajo la forma extensa; en pasando de este punto afirmamos sin ningún fundamento, substituimos a la realidad un juego de nuestra fantasía. La esencia de una cosa es aquello que la constituye lo que es; aquello que le sirve de fondo íntimo, siendo la raíz de sus propiedades. ¿Quién nos ha dicho que conocemos ese fondo, esa raíz en los objetos corpóreos?"⁽⁵⁴¹⁾.

No hay duda de que en esta desviación de Balmes respecto de la ortodoxia cartesiana hay, como hemos dicho, una tendencia al mantenimiento de aquella mentalidad escolástica acerca de la esencia de cuerpo, mentalidad forjada en los principios aristotélicos, que mal podría encajar con la propuesta de la

⁽⁵⁴⁰⁾ F.F.: L.II, cap.V, §30. Y ya desde el mismo "Criterio": "[...]La íntima naturaleza de las cosas nos es, por lo común, muy desconocida; sobre ella sabemos poco e imperfecto" ("El Criterio", cp.12, §2).

⁽⁵⁴¹⁾ F.F.: L.X, cap.XIV, §152.

extensión como esencia. Por ello, es natural que vea en Leibniz en este aspecto un restaurador de la tradición frente a Descartes:

"La idea dominante de esta teoría [la metafísica escolástica en general, y la teoría de las cualidades ocultas en particular] es el establecer que el mundo físico no se explica por la mera extensión, como han pretendido algunas escuelas, sino que, examinada la naturaleza corpórea en el tribunal de la metafísica, reclama la admisión de actualidades y fuerzas que no pueden medirse por simples principios geométricos. Con la geometría se explica una fase de los fenómenos; pero quedan muchas cosas de que sólo se puede dar razón apelando al dinamismo, o teoría de fuerzas, de actividades.

Leibniz, juez competente como metafísico, como físico y como geómetra, dice lo que sigue: 'Tanto dista que ningún filósofo haya dado la ponderada demostración de que la esencia de los cuerpos consista en la extensión, o en llenar una parte determinada del espacio, que, por el contrario, parece que se puede demostrar sólidamente que, si bien la naturaleza del cuerpo exige el ser extenso, a no ser que Dios ponga óbice, sin embargo, la esencia del cuerpo consiste en la materia y forma substancial, esto es, en un principio de pasión y de acción, pues que es propio de la substancia el poder obrar y padecer (agere et pati). Así, la materia es la primera potencia pasiva, y la forma substancial la primera potencia activa, las cuales han de ocupar un lugar con cierta magnitud; pero esto por lo que pide el orden natural, no por una necesidad absoluta. (Systema Theologicum, edic. de Emery, 1819)"⁽⁵⁴²⁾.

De esta manera, Balmes podría encajar con la concepción escolástica, que considera la Extensión como mero accidente de lo real. El mismo Balmes explica la concepción de esta corriente al respecto:

"Esta distinción entre lo esencial y lo accidental, y entre lo absoluto y lo relativo, era conocida en las escuelas. La extensión no era considerada como la esencia de los cuerpos, sino como un accidente; las

(542) F.E.: "H. de la Filosofía", §214-215.

relaciones de los cuerpos con nuestros sentidos no se fundaban inmediatamente en la esencia, sino en los accidentes."⁽⁵⁴³⁾

A estas razones podría unirse una tercera, que estudiaremos en el epígrafe siguiente, para no considerar la Extensión como la esencia de los cuerpos. Según esta razón, se potenciaría con ello un supuesto panteísmo que podría hacerse derivar a partir de la concepción del Espacio en sí mismo y, por tanto, como sustancia universal con características propias a esta universalidad y a cierta necesidad.

(543) F.F.: L.III, cap.XXV, 180.

3. NATURALEZA DE LA EXTENSION

3.1. LA EXTENSION NO ES EN SI MISMA.

Hemos visto que para Balmes la Extensión no es nada independientemente de los cuerpos, que no son (sólo) extensión⁴. Y, aunque aparentemente esto pudiera bastar para rechazar el término contrario, es obvio que desde una lógica rigurosa se impone la demostración directa, positiva, de la imposibilidad de que la Extensión pudiera ser en sí misma.

Curiosamente, Echarri, en su citado artículo, considera que Balmes no tiene argumentos para rechazar esta posibilidad:

"Pero no parece que B. tenga una razón personal, que, con peso inmanente, le fije, sin dudar, a este segundo punto [que la extensión pueda ser separadamente de los cuerpos]. Esta perplejidad, secreta e inconfesada, de su espíritu se refleja, cuando se le sorprende sin ninguna prueba, universalmente decisiva, contra el espacio, como realidad distinta de los cuerpos"⁽⁵⁴⁴⁾.

Sin embargo, en lo que sigue trataremos de exhibir algunas razones que Balmes da y otras que subyacen en su posición filosófica, para no aceptar que el Espacio pudiera tener una realidad en sí misma. Bien es verdad que, como suele ocurrir, en el planteamiento inicial de esta cuestión hay un tanteo sobre la posibilidad de que la Extensión pudiera considerarse en sí misma, al modo quizás de un receptáculo o ámbito que trascendiera o rebasara los propios cuerpos. Así, por ejemplo, puede leerse:

"He aquí, pues, en qué sentido digo que la idea de

⁽⁵⁴⁴⁾ ECHARRI, Jaime: "Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes". Ed. cit., p.190.

extensión es para nosotros inseparable de la de cuerpo. Mas de esto no se infiere que estas cosas se identifiquen; y hasta profundizando la materia, quizás se encontraría que, lejos de existir esta identidad, la extensión y el cuerpo son dos cosas enteramente distintas. Ya hemos visto que esto era cierto refiriéndonos a la idea; lo que es un indicio de que lo propio sucede en la realidad."(⁵⁴⁵).

Sin embargo, pronto ha de decantarse por considerar que la extensión no es en sí misma, como algo separado de los cuerpos en que se da, por tres razones fundamentales:

A.- Porque al constituir sólo una característica de los cuerpos, como acabamos de decir, implica que éstos han de ser el presupuesto de la Extensión, y no al contrario. Balmes, en muchas ocasiones reitera, haciendo una variación leibniziana sobre la concepción de Descartes, que *"donde no hay cuerpo no hay distancias [es decir extensión]"*(⁵⁴⁶), pero donde no hay extensión podría haber seres (Cfr. entre otros el epígrafe de esta tesis titulado "Distinción Balmesiana entre Espacio y Extensión").

B.-Si la Extensión fuese en sí misma, habría que considerarla una sustancia:

"Además, que suponiendo el espacio distinto del cuerpo, y, sin embargo, verdadera realidad, sería indispensable suponerle substancia, pues no estaría inherente a nada"(⁵⁴⁷).

Pero esto llevaría consigo la necesidad, a su vez, de un

(⁵⁴⁵) F.F.: L.III, cap. VI, §40.

(⁵⁴⁶) F.F.: L.III, cap.XXXIV, §267-10.

(⁵⁴⁷) F.F.: L.III, cap.IX, §64.

espacio en que contenerse:

*"Ahora bien: esta extensión o lugar, ¿ha menester a su vez otra extensión en que colocarse o no? Si lo primero, diré lo mismo del nuevo lugar en que se coloque el primer lugar, y así hasta lo infinito. Esto es evidentemente imposible, y, por tanto, deberemos convenir en que es falso que toda extensión necesite otra extensión en que colocarse. Así como la extensión del espacio no habría menester de otra extensión, del mismo modo la extensión de los cuerpos no necesitará el espacio: no hay ninguna diferencia entre los dos casos; luego la necesidad de un lugar para toda extensión es una cosa imaginaria que la razón contradice."*⁵⁴⁸⁾

Con lo cual o bien el espacio primero no sería el Espacio o bien la Extensión es la misma extensión de los cuerpos, que será la solución de Balmes.

C.- Una tercera explicación, que, aunque desde un punto de vista doctrinario, no tiene por qué excluir las anteriores, podría proponerse si tenemos en cuenta el carácter apologético de la misma Metafísica balmesiana, que ya ha venido subrayándose desde la Introducción misma de este trabajo: Balmes parece percibir las extremas consecuencias que podría llevar consigo la aceptación de un espacio en sí mismo o sustancial, pues podría inducir la idea de una sustancia material universal necesaria expresada-manifestada en forma de Espacio: En efecto, la idea de Espacio es una idea que por su naturaleza se presta a ser cargada de ciertos caracteres universalistas: Así, si negamos el Vacío (vacío hasta de espacio), y Balmes es de los que se oponen a su existencia, según vimos⁵⁴⁹⁾, entonces estaremos en inmejorables

⁵⁴⁸⁾ F.F.: L.III, cap.XIII, §84.

⁵⁴⁹⁾ Cfr. el epígrafe de esta tesis titulado "Distinción balmesiana entre espacio y extensión".

condiciones de cargar al Espacio-Extensión con todos aquellos atributos propios de la universalidad, como decimos, y hasta necesidad, dada la especial capacidad que esta -en principio- idea tiene para admitir supuestas cualidades generales y abstractas: infinitud, eternidad, etc:

"Haciendo consistir la idea del espacio en la de extensión abstracta o generalizada conciliamos todo lo que en ella se nos presenta de necesario, de absoluto, de infinito, con su realidad objetiva. Esta realidad es la extensión misma de las cosas; la necesidad, la infinidad no se encuentran en las cosas mismas, sino en la idea abstracta. Los objetos en sí están ceñidos a la esfera de la realidad, y, por tanto, a la limitación, a la contingencia; la objetividad de la idea abstracta comprende lo existente y lo posible, y, por consiguiente, no tiene límites, ni está sometida a ninguna contingencia."⁽⁵⁵⁰⁾

"Un espacio real y distinto de los cuerpos, es un vano juego de la fantasía. Nada prueba en su favor el que nosotros lo concibamos así: este concepto es ilusorio, no puede sufrir el examen de la razón; si por él hubiésemos de juzgar, deberíamos admitir un espacio eterno, infinito, indestructible; eterno, porque antes de la existencia del mundo concebimos el espacio; infinito, porque más allá de los límites del universo le imaginamos también; indestructible, porque con ningún esfuerzo aniquilador podemos lograr que desaparezca."⁽⁵⁵¹⁾

Pues bien, si con estos caracteres se propone además la Extensión como una realidad en sí -o, incluso, para el caso cartesiano, como la sustancia de los cuerpos⁽⁵⁵²⁾-, entonces

⁽⁵⁵⁰⁾ F.F.: L.III, cap. XV, §103.

⁽⁵⁵¹⁾ F.E.: "Metafísica. Ideología Pura", §19.

⁽⁵⁵²⁾ Y para Balmes ser sustancia significa ser "subsistente por sí mismo, independientemente de la inherencia de otro ser" (F.F.: L.III, cap.IX, §64), lo que da cuenta de la importancia que puede derivarse de esto.

pareceríamos estar abocados a considerar además este Espacio con aquellos caracteres de necesidad, infinitud, eternidad, etc, es decir, con aquellos caracteres con que suele identificarse la naturaleza divina. Hasta qué punto puede tener Balmes en cuenta esta posible necesidad y universalidad de la Extensión-Espacio se puede percibir en las siguientes alegaciones que hace a propósito de si el Espacio puede considerarse la inmensidad de Dios:

"He aquí cómo se puede discurrir en pro de dicha opinión [de la que sostiene que el espacio es la inmensidad de Dios]. El espacio es algo. Antes que Dios criase el mundo, el espacio existía. No es posible concebir que los cuerpos existan sin espacio en que se extiendan. Antes de que existan concebimos esa capacidad en que pueden colocarse; luego el espacio es eterno. No hay movimiento sin espacio, y en el primer instante de ser criados los cuerpos se pudieron mover y se movieron. Aunque no supongamos más que un sólo cuerpo en el mundo, podría moverse, y este movimiento podría prolongarse hasta lo infinito. Luego el espacio es infinito. Si Dios anonadase todo el universo, menos un cuerpo solo, este cuerpo también se podría mover en todas direcciones, prolongadas hasta lo infinito. Si después fuese reducido a la nada el cuerpo único, quedaría la extensión en que se movía: en ella podrían crearse nuevos cuerpos, nuevos mundos. Luego el espacio es indestructible. Un ser eterno, infinito, indestructible, no puede ser criado; luego el espacio es increado"(⁵⁵³).

Es decir, podríamos hallarnos ante una especie de panteísmo, que desde luego Balmes no está dispuesto a propiciar.

Ya vimos que, para Balmes, en realidad estos caracteres atribuidos a la idea de Espacio en general son consecuencia de una tendencia de la mente hacia la abstracción desde la misma percepción de las cosas:

"¿Qué será, pues [el Espacio]? [...] Como la base

(⁵⁵³) F.F.: L.III, cap.X, §68.

de las representaciones sensibles es la extensión, y todos nuestros conceptos andan más o menos acompañados de representaciones sensibles, la idea de extensión es permanente en nuestro espíritu: nos ofrece un objeto eterno porque la concebimos prescindiendo del tiempo; infinito, porque hacemos abstracción de todo límite; indestructible, porque no podemos despojarnos de la intuición que sirve de base a representaciones de la sensibilidad."(⁵⁵⁴)

De aquí que Balmes reitere, por referirnos a posiciones ya tratadas, el salto gratuito que supone atribuir a la Extensión un carácter esencial, colocándose así el filósofo español en esa situación intermedia, y hasta cierto punto chocante, de defender que el cuerpo, junto a ser extenso, puede tener otras propiedades que serían también verdaderamente esenciales. De manera que estaría conjurando aquel peligro de panteísmo (que podría derivarse de la idea cartesiana, según hemos dicho) con la siguiente finta: Si existe el Espacio-Extensión, pero éste sólo constituye un aspecto de la realidad, y si por lo mismo tal realidad nos es desconocida en su plenitud, se sutrae al Espacio su carácter de supuesto absoluto de existencia (aunque desde luego Balmes lo conservará como condición de realidad corpórea, sobre todo en lo que al conocimiento de la misma se refiere, que es igual que decir que es la forma con que se da a conocer la realidad en su existencia externa).

Concluamos diciendo que, de esta manera, si el Espacio no es en sí, si el espacio es en los cuerpos, entonces el espacio no puede ser absoluto y lo que existe son unas extensiones relativas de los cuerpos, y no un espacio como receptáculo:

"No siendo el espacio otra cosa que la extensión misma de los cuerpos, y, por tanto, no existiendo espacio donde no existan cuerpos, se sigue que esa

(⁵⁵⁴) F.E.: "Metafísica. Ideología Pura", §20.

extensión que concebimos distinta de ellos, con dimensiones fijas, con puntos fijos, inmóvil en sí y receptáculo de todo lo que se mueve, es una pura ilusión, a la cual nada corresponde en la realidad."(⁵⁵⁵)

También se deriva de todo esto que la relación de lugar, considerada ésta como relación a puntos fijos del espacio, es imposible y que toda relación de lugar ha de ser relativa a otros cuerpos:

"La relación al lugar, considerando a éste como una porción del espacio puro, no significa nada, pues ya hemos visto que este espacio no es más que una simple abstracción de nuestro entendimiento y que en sí mismo no tiene ninguna realidad: es nada. Luego la relación a él será también nada, a causa de que la relación es nula cuando falta el término a que se ordena. Luego todas las relaciones de los cuerpos a los lugares no pueden ser otra cosa que las relaciones de los cuerpos entre sí"(⁵⁵⁶).

3.2. CARACTERES Y PROPIEDADES DE LA EXTENSIÓN

Establecido el carácter extensional de la Realidad y la inseparabilidad entre cuerpo y Extensión, procede plantearse y determinar la naturaleza propia de ésta o, en todo caso, el concepto que Balmes tiene de la misma, no tanto como idea -de la que hemos visto que su concepto es fundamentalmente geométrico-, cuanto en lo que se refiere a su carácter real. Pues bien, sobre éste Balmes se declara, como tantos otros filósofos, incapaz de proporcionar tal definición o de describir qué sea en sí misma la naturaleza de la Extensión:

(⁵⁵⁵) F.F.: L.III., cap. XV, §96.

(⁵⁵⁶) F.F.: L.III, cap. XXVI, §188.

"[...] fingir la extensión como un ser cuya naturaleza propia se puede investigar, es entregarse a un juego de imaginación"(⁵⁵⁷).

No obstante, de todo lo tratado hasta aquí pueden hacerse algunas consideraciones generales acerca de lo que pueda ser el Espacio-Extensión y, desde luego, establecer algunas características del mismo.

Sobre todo hay que decir que, como acabamos de ver, el Espacio-Extensión no puede concebirse o definirse como receptáculo ni como espacio fijo o absoluto, lo que llevará al filósofo español a caracterizar el espacio en un sentido relativo parecido a Leibniz: Este había dicho que el espacio es *"una relación, un orden, no sólo entre los existentes, sino también entre los posibles, como si existiesen"*(⁵⁵⁸), y Balmes repite: *"¿qué es la extensión? En la realidad es un conjunto de relaciones de los seres que entran en la composición de lo extenso"*(⁵⁵⁹).

Pues bien, aunque la naturaleza íntima de la extensión no nos sea plenamente conocida, sí que cabe de ella señalar algunos caracteres y propiedades que pueden describirla, lo que en cierta manera supone definirla:

(⁵⁵⁷) F.F.: L.III, cap.XIX, §133.

(⁵⁵⁸) LEIBNIZ: "Nuevos ensayos sobre el Entendimiento Humanano", L.II, cap.XIII, §18. (Una traducción de la obra, bajo el título de "Nuevo tratado sobre el Entendimiento Humano", a cargo de Eduardo Ovejero y Maury, puede hallarse en Ed. Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1970 (3 vol). La cita anterior se encuentra en la pag.79 del vol.II).

(⁵⁵⁹) F.F.: L.III, cap.XXIII, §258.

-CATEGORIA SIMPLE.

La Extensión viene a constituir lo que podríamos llamar una categoría simple, en el sentido de que puede variar su cantidad, pero no la "calidad", la especie final de que se compone y constituye.

"Hay más o menos extensión, pero no diferentes especies de ella. Una línea recta será más o menos larga que otra, mas no larga de diferente manera. Una superficie plana será más o menos grande que otra, mas no de diferente manera. Un volumen de una clase determinada será más o menos grande que otro de la misma especie, mas no de diferente manera"(⁵⁶⁰).

-DIMENSIONALIDAD.

Aunque en un principio no específicamente tratada por Balmes, esta característica va poco a poco creciendo en importancia en sus escritos, hasta el punto que se constituirá en la que más apoyo brinde a Balmes en su análisis de la Extensión. Y esto por varias razones, entre las cuales la más importante es que se trata de la propiedad de la que deriva y en la que se apoya con todo su peso la ciencia de la Geometría:

"Y es de notar que, si bien no hay dificultad en conceder que ignoramos la naturaleza íntima de la extensión, no obstante, es preciso convenir en que conocemos de ella alguna cosa: es decir, las dimensiones⁵⁶¹ y cuanto sirve de base para la geometría"(⁵⁶¹).

No hay duda de la coincidencia con Descartes en esta propiedad

(⁵⁶⁰) F.F.: L.III, cap.III, §26.

(⁵⁶¹) F.F.: L.III, cap.IV, §28.

esencial de la Extensión. Así está corroborado por algunos estudiosos de Balmes: por ejemplo, García Miralles, para quien "*Descartes tiene el mismo concepto de distancia [que Balmes]*"⁽⁵⁶²⁾,

En efecto, para Descartes, la distancia es lo que precisamente caracteriza la Extensión: "*omnis distantia est modus extensionis, & ideo sine substantia extensa esse non potest*"⁽⁵⁶³⁾

Pero además porque es la característica que permite, entre otras cosas, establecer de una manera directa e intuitiva la extensión en los cuerpos y, lo que también es muy importante, considerar que el Espacio sea extenso, según hemos visto:

*"Si la extensión es algo, como tenemos ya demostrado, ¿qué es?
En el cuerpo hallamos la extensión; en el espacio hallamos también la extensión; pues que en ambos hallamos lo que la constituye esencialmente: las dimensiones."*⁽⁵⁶⁴⁾

La importancia que la propiedad de la distancia adquiere en la filosofía balmesiana sobre la Extensión se refleja en las siguientes palabras de Echarri:

"Esta fórmula [la identificación entre distancia y extensión en Balmes, propuesta por el mismo Echarri] puede parecer vigorosa, pero es fiel, sin exageración, de la manera como, de hecho, B. concibe aquí la distancia en la extensión. Tal vez dice alguna vez, literalmente, que la distancia es 'propiedad de la

⁽⁵⁶²⁾ GARCIA MIRALLES, M: "La opinión Balmes-Descartes sobre un viejo problema cosmológico". Revista de Filosofía, 16. Madrid, 1946, p. 154.

⁽⁵⁶³⁾ DESCARTES: "Principia Philosophiae". Pars Secunda, XVIII: Quomodo emendandum fit praejudicium de vacuo absolute sumpto. En "Oeuvres", VIII-1; edit. de Adam y Tannery. Librairie J.Vrin. París, impresión de 1973, pag.50.

⁽⁵⁶⁴⁾ F.F.: L.III, cap.VI, §37.

extensión'; pero entiende una propiedad no derivada distintamente, sino realmente incluida en la misma extensión. Su pensamiento actual refleja ahora toda aquella pertenencia real de la distancia a la extensión, que concibe Descartes cuando, con su fórmula, define la distancia 'modus (propriété) extensionis'. Basta, por ejemplo, observar cómo alternan [en Balmes], muchas veces, en su frase, distancia y extensión [...]"⁽⁵⁶⁵⁾

-MULTIPLICIDAD Y COEXISTENCIA

La Extensión envuelve multiplicidad de partes:

" La extensión no es un ser solo, sino un conjunto de seres: la extensión contiene partes, unas fuera de otras, y, por consiguiente, distintas; la unión entre ellas no es la identidad ; por lo mismo que se unen, se suponen distintas, porque nada se une consigo mismo"⁽⁵⁶⁶⁾

En principio, estas partes son extensiones parciales (ya veremos que, profundizando en el tema, se planteará si los últimos componentes de la realidad son extensos o inextensos).

"Que las diferentes partes concebidas en el espacio son las ideas de extensiones particulares, en las que no hemos prescindido de sus límites"⁽⁵⁶⁷⁾

Estas partes no están, obviamente, en relación temporal sucesiva, sino coexistiendo:

"En resumen: la extensión supone la coexistencia de

⁽⁵⁶⁵⁾ ECHARRI, Jaime: Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensinales de Balmes". ed. cit., p.189, nota 11.

⁽⁵⁶⁶⁾ F.F.: L.III, cap. XIX, §133.

⁽⁵⁶⁷⁾ F.F.: L.III, cap.XII, §82-3°.

*muchos objetos*⁵⁶⁸], pero, de tal suerte, que estén unos a continuación de otros" (⁵⁶⁹)

Sin embargo, esta definición o descripción de la multiplicidad coexistente de partes (sean éstas extensas o inextensas) crea a Balmes ciertas dificultades, pues aparece en ella una especie de círculo vicioso en el que se trata de definir lo que es la extensión por la posición en el el espacio. Como el mismo Balmes reconoce, *"dentro y fuera, junto y separado, implican extensión; presuponen lo mismo que se quiere explicar; la cosa definida entra en la definición bajo el mismo concepto que necesita ser definida. Precisamente, cuando se busca lo que es la continuidad de la extensión se pregunta qué es el estar dentro y fuera, y junto y separado"*⁵⁷⁰).

Este es un vicio que se encuentra, del mismo modo, en la definición general que suele hacerse de la Extensión cuando se dice de ella que es el lugar-espacio ocupado por un cuerpo, siendo así que a su vez el lugar-espacio se define por la ocupación del cuerpo-extensión ocupante.

"Nada significa el decir que la extensión es la ocupación del espacio, porque faltará entonces explicar en qué consiste la extensión del mismo espacio. Añadir que ser extenso es hallarse unas partes fuera de otras tampoco aclara nada, porque ese fuera no es concebible en no habiendo extensión; luego entonces se explica la extensión por la extensión misma y, por tanto, se incurre en el vicio de hacer entrar en la definición la

(⁵⁶⁸) La palabra "objetos" es también equivalente en el contexto a "partes" (n.a.)

(⁵⁶⁹) F.F.: L.II, cap.VIII, §47 y passim.

(⁵⁷⁰) F.F.: L.III, cap. XIX, §135.

cosa definida"⁽⁵⁷¹⁾,

Este problema y su posible solución lo enlaza Balmes con el problema de la continuidad, que estudiamos seguidamente:

-CONTINUIDAD

La coexistencia de partes a que se ha referido nuestro filósofo es una coacervación que forma una continuidad, sin la cual no se puede decir que exista Espacio-Extensión.

"Envolviéndose en la idea de extensión la de multiplicidad, parece que la extensión debe mirarse, no como un ser en sí, sino como un resultado de la unión de muchos seres; pero, ¿qué es semejante resultado? Es lo que llamamos continuidad [...] ¿Qué es la continuidad? El estar unas partes fuera de otras, pero juntas"⁽⁵⁷²⁾

La multiplicidad, pues, no constituye por sí misma la Extensión, porque, según Balmes, puede haber multiplicidad de cosas (de sonidos, de sabores, etc) sin formar una unidad. La multiplicidad, el número, es condición necesaria, pero no es causa, sin más, de la Extensión. Esa multiplicidad ha de estar acompañada por la continuidad:

"Reflexionando sobre la especie de multiplicidad requerida para formar la extensión, notaremos que ha de andar acompañada de continuidad [...] Sin esta continuidad⁽⁵⁷³⁾ la multiplicidad no constituye la extensión"⁽⁵⁷³⁾.

⁽⁵⁷¹⁾ F.E.: "Estética", cap.XII, §80.

⁽⁵⁷²⁾ F.F.: L.III, cap.XIX, §134-135.

⁽⁵⁷³⁾ F.F.:L.II, cap.VIII, §44.

Es, por tanto, una condición sine qua non de la Extensión.

"Luego la multiplicidad y la continuidad son necesarias para constituir la extensión"⁵⁷⁴ y son suficientes para la misma⁵⁷⁵.

En cuanto a la descripción de la multiplicidad y coacervación como el estar fuera unas partes respecto de las otras, el círculo vicioso referido en el epígrafe anterior podría ser salvado en cuanto que Balmes parece restringir tal diferenciación de partes a una no identidad entre las mismas: es decir, que una no constituye la otra, de modo que podría obviarse la referencia a un "lugar" para que tales partes fueran señaladas como distintas y múltiples.

Esto parecería una aplicación del principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles⁵⁷⁶, si no fuese porque en otros lugares Balmes parece admitir la posibilidad de seres idénticos:

"¿Cómo probará [Leibniz] que no puede haberla [razón suficiente] para criar dos o más seres

⁵⁷⁴) F.F.: L.II, cap.VIII, §45. El énfasis es nuestro.

⁵⁷⁵) (sic) F.F.: L.II, cap.VIII, §46.

⁵⁷⁶) "Es preciso, incluso, que cada mónada sea diferente de otra cualquiera. Pues nunca se dan en la Naturaleza dos Seres que sean perfectamente el uno como el otro, y en donde no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca" (LEIBNIZ: "Monadología", § 9. Traducción y notas por Julián Velarde Lombraña. Introducción por Gustavo Bueno Martínez. Edición trilingüe. Ed. Clásicos "El Basilisco". Pentalfa Ediciones, Oviedo 1981, p.79).

Se añade la siguiente nota: "[...]en 'Nuevos Ensayos', II, XXVI, §3 se recoge la célebre anécdota sobre la imposibilidad de encontrar dos hojas iguales en el jardín, aun cuando éste imitase en regularidad y simetría al de Versalles. Por lo demás, este principio es de origen estoico. Conferit Cicerón, Quaest. Acad. Lib. II, 85 [...]"

semejantes en todo y solo distintos en número?"(⁵⁷⁷),

De todos modos, hay que decir que Balmes no resuelve bien todo este problema y que al final se refugia en una especie de reducción al absurdo: Ha de aceptarse al menos que la multiplicidad y orden continuo con que se percibe la Extensión tengan su correspondencia en una multiplicidad y orden continuo de la realidad, al menos en la correspondencia ordenada y fija entre el objeto y lo percibido del mismo.

"[...] si despojamos al mundo externo de la continuidad real, dejándole sólo la fenomenal, quedará privada de ella nuestra misma organización, que no es más que una parte de este mismo universo. Hay aquí una relación recíproca, una especie de paralelismo de fenómenos y realidades que se explican y se completan recíprocamente. Si el universo es un conjunto de seres que obran sobre nosotros en cierto orden, nuestra organización será otro conjunto de seres que recibirá la influencia en el mismo orden; o no se explica, pues, ninguna de las dos cosas, o explicada la una se explica la otra; con tal que este orden sea fijo y constante, y la correspondencia la misma, nada se altera, sea cual fuere la hipótesis adoptada para la explicación del fenómeno"(⁵⁷⁸).

Es decir, hay que empezar admitiendo que el mundo corpóreo ejerce su efecto sobre nosotros en cierto orden fijo, pero por todo lo dicho hasta aquí por Balmes, y en contra de Kant, hay que desestimar que ese orden -sobre todo el orden de las partes contiguas que constituyen el Espacio- sea un orden puesto por nosotros; de modo que aunque no existiera una identidad absoluta de órdenes entre el real en sí mismo y la manera de percibirlo, sí ha de existir una correspondencia fija entre ambos, además de que en cuanto que se trata de una percepción real, sin realidad de contigüidad y multiplicidad de la extensión no habría su

(⁵⁷⁷) F.E.: "H^a de la Filosofía", Leibniz, §298.

(⁵⁷⁸) F.F.: L.III, cap.XIX, §139.

percepción, fuesen aquellas de la naturaleza que fuesen.

"[Incluso no habría] inconveniente en distinguir dos extensiones: una fenomenal, otra real, sin que por esto se destruyan ni la realidad ni el fenómeno, con tal que se deje entre los dos la debida correspondencia; con tal que el hilo que enlaza nuestro ser con los otros seres no se rompa, poniendo en contradicción las condiciones de nuestra naturaleza con las de los objetos que se le ofrecen"(⁵⁷⁹).

Sin embargo, el problema de la contigüidad no se explica sin el estudio de la composición y naturaleza de las partes, cuestión que enlaza con las de la divisibilidad y últimos componentes de los cuerpos extensos.

-DIVISIBILIDAD.

Obviamente, la extensión es divisible y, por ello mismo, lo es la materia extensa, en cuanto que las partes de que se compone son medibles o separables.

"La materia es divisible, por lo mismo que es extensa, y no hay división sin partes"(⁵⁸⁰)

Pero la cuestión de la divisibilidad lleva consigo un gran problema, que estudiamos seguidamente en capítulo aparte, y que está al mismo tiempo latente, según se ha señalado, en el análisis de otras características como la multiplicidad y la continuidad: es el problema de la (supuesta) infinita divisibilidad de partes o el (supuesto) término de tal división en partes (a determinar, a su vez, si extensas o no).

(⁵⁷⁹) F.F.: L.III, cap.XIX, §143.

(⁵⁸⁰) F.F.: L.III, cap.XXII, §162.

3.3. NATURALEZA ULTIMA DE LA EXTENSION: PUNTOS FINALES EXTENSOS O INEXTENSOS.

El análisis que hace Balmes de este problema recuerda la presentación que hace Kant de la antinomia que el mismo genera⁽⁵⁸¹⁾. En efecto, su discusión viene a presentar las razones que militan tanto en pro como en contra de cada una de las opciones, y sobre todo de cómo la dificultad hallada en una nos traslada a la otra. Balmes resume este modo pendular de ir de la dificultad de una opción a la solución de la otra, que reproduce a su vez una nueva dificultad que nos lleva a la solución primera, y así sucesivamente: Dado que la Extensión es divisible, el resultado final de la división o es extenso o inextenso. Si es extenso, es divisible y, por tanto, no es el resultado final; pero, si es inextenso, entonces no ha podido ser divisible al no poder constituir un compuesto extenso.

Esta paradoja la expone el filósofo catalán, sin embargo, en discusiones prolijas. A lo expresado aquí tan sucintamente él añade algunas apreciaciones de interés, como el hecho de que quien negara los puntos inextensos estaría, naturalmente, obligado a dividir la extensión hasta el infinito, pero que este sería sólo un medio de eludir la dificultad (sic) y que, sobre todo, a la divisibilidad infinita se le supone lo que se pretende encontrar: que es extenso el último componente, puesto que *"la división no hace las partes, sino que las supone: una cosa simple no puede dividirse; luego en el compuesto divisible hasta lo infinito preexisten las partes en que puede hacerse la división"*⁽⁵⁸²⁾.

(581) Cfr. KANT: "Crítica de la Razón Pura". Segunda división. La Dialéctica Trascendental. Libro Segundo, cap.II. Segundo conflicto de las Ideas Trascendentales (pag. 400ss de la ed. de Ribas).

(582) F.F.: L.III, cap. XXII, §162.

Tampoco le convencen aquellos argumentos que quieren separar y distinguir lo que podríamos llamar la extensión matemática respecto de la extensión real y que apelan a que mientras que la cantidad matemática sería divisible hasta el infinito, en los cuerpos naturales sí que habría de considerarse en principio una extensión real como límite de la división. Aparte de que el instrumental científico nada puede aportar en este aspecto, Balmes considera sobre todo el hecho de que, mientras fuese corpóreo el término de la división, también nos hallaríamos con *"una cantidad verdadera, pues tal se la supone; si es cantidad, es extensa; luego tiene partes; luego es divisible; luego no parece que haya ninguna forma natural que pueda poner límite a la división. La distinción entre el cuerpo matemático y el natural no parece admisible en lo tocante a la divisibilidad: ésta resulta de la naturaleza de la extensión misma, la cual se halla realmente en los cuerpos naturales, como idealmente en el cuerpo matemático"*(⁵⁸³).

Para Balmes esta cuestión no se puede "aparcar" en el terreno matemático, pues para él es una dificultad real, de la naturaleza real misma de las cosas, pues que son extensas, de modo que el problema de la divisibilidad infinita es sobre todo en/de las cosas.

"Por manera que la dificultad surge de la misma naturaleza de las cosas externas, ya sean concebidas, ya realizadas; y el orden real no puede menos de resentirse de todos los inconvenientes del ideal. Si con puntos inextensos no se puede constituir la extensión pensada, tampoco se podrá constituir la extensión verdadera; y si la extensión pensada no es susceptible de límites en su división hasta llegar a puntos simples, lo propio sucederá con la verdadera: naciendo estos inconveniente de la misma esencia de la

(⁵⁸³) F.F.: L.III, cap.XXII, §163-164.

extensión, son inseparables de ella"⁵⁸⁴).

Tampoco acepta una explicación basada en la distinción clásica entre acto y potencia aristotélicas, pues, viene a decir que ni siquiera es explicación:

"Decir que en el cuerpo natural las partes no se hallan en acto, sino en potencia, puede significar dos cosas: que no están actualmente separadas o que no son distintas; el no estar separadas no da ni quita nada para la división, pues que ésta puede concebirse sin separar las partes; si se quiere significar que éstas no son distintas entre sí, en tal caso la división es imposible, porque la división no se puede ni siquiera concebir cuando no hay cosas distintas [lo cual no es el caso]"⁽⁵⁸⁵⁾.

Todo esto no implica que Balmes se decante hacia la opción de la inextensión de los últimos componentes. En ello encuentra una razón fundamental: no puede explicarse que lo extenso pueda constituirse de lo inextenso:

"La otra dificultad no es menos inextricable: supongamos que hemos llegado a los puntos inextensos, ¿cómo reconstituimos la extensión? Lo inextenso no tiene dimensiones; luego, por más que se sumen puntos inextensos, no formaremos ninguna extensión. Imaginémos que se reúnen dos puntos: como ni uno ni otro ocupan ningún lugar, tampoco lo llenarán ambos juntos. No puede decirse que se compenetren, pues no hay penetración cuando no hay extensión; lo que se debe decir es que, siendo todos cero en el orden de la extensión, su suma, por grande que sea el número de los sumando, no llegará a formar nada extenso"⁽⁵⁸⁶⁾.

⁵⁸⁴) F.F.: L.III, cap. XXII, §165.

⁵⁸⁵) *Ibid.*

⁵⁸⁶) F.F.: L.III, cap. XXIII, §168.

De manera que por "más extrañas que parezcan [las razones contrarias] dejan de serlo cuando se las compara con la extrañeza de que con lo simple se haya de formar lo extenso, y que en una porción cualquiera de materia haya de haber un número infinito de partes."⁽⁵⁸⁷⁾.

Pero es más. Para llegar a estos puntos inextensos habría de hacerse tras una división infinita, pues, paradójicamente, es la forma de evitar la división en partes extensas que se prolonga hacia el infinito. Por tanto, esta opción añade además la dificultad que veíamos en la contraria.

"No parece que se pueda llegar a puntos inextensos sino pasando por una división infinita: lo inextenso es cero en el orden de la extensión, y en una progresión geométrica decreciente no se llega a cero sino continuándola hasta lo infinito"⁽⁵⁸⁸⁾.

En definitiva, en este problema Balmes se aleja de todo punto de referencia histórica: No sólo se ha negado a una explicación basada en las categorías ontológicas aristotélico-escolásticas de acto y potencia, sino que tampoco ha aceptado las de sus mentores Descartes (puntos extensos) o Leibniz (puntos inextensos). ¿Cuál puede ser la propuesta balmesiana?

Pues bien, como principio general está el establecido, en consonancia con Kant, de que la realidad en sí misma nos es desconocida, de modo que, en lo que respecta a la realidad de la extensión, ésta arrastra tal problemática, y así se explica que Balmes no se incline por ninguna de estas dos opciones de puntos

⁽⁵⁸⁷⁾ F.F.: L.III, cap. XXIII, §166.

⁽⁵⁸⁸⁾ F.F.: L.III, cap. XXIII, §167.

extensos o inextensos como componentes últimos de las cosas. Sin embargo va a defender la idea de que, sean como sean tales componentes, han de guardar un orden en las composiciones a que dan lugar y que la continuidad percibida no sería más que el resultado de tal orden y relación de partes, lo que coincide con la definición leibniziana de espacio, ya vista⁽⁵⁸⁹⁾

"Quizá podría decirse que la continuidad, prescindiendo de la representación sensible⁵⁹⁰ y considerada únicamente en el orden trascendental⁵⁹¹, esto es, en su realidad, tal como puede ofrecerse a un espíritu puro, no es más que la relación constante de muchos seres, los cuales son de tal naturaleza que pueden producir en el ser sensitivo el fenómeno que llamamos representación, y ser percibidos en esa intuición que es como su recipiente y que se llama representación del espacio"⁽⁵⁹¹⁾

La continuidad en sí no es más que este orden, y en cuanto representada sensiblemente en nosotros es un fenómeno puramente subjetivo que no afecta a la realidad"⁽⁵⁹²⁾

Esta relación es una relación de correspondencia ordenada y fija, no sólo entre las partes de que se compone la extensión, sino además:

a) entre la constitución de la cosa y su apariencia

⁽⁵⁸⁹⁾ Cfr. a este propósito el epígrafe "Caracteres y propiedades de la Extensión" en esta tesis.

⁽⁵⁹⁰⁾ Advertimos que la palabra "trascendental" está tomada por Balmes en el sentido de "trascendente" (Cfr. por ejemplo, SAURET, José: "La Teoría de la Sensibilidad Externa y la Estética Trascendental". Pensamiento, vol.3. Madrid, 1947; nota n.2) (n.a.).

⁽⁵⁹¹⁾ F.F.: L.III, cap. XXIV, §174.

⁽⁵⁹²⁾ F.F.: L.III, cap. XXIV, §176.

fenoménica, de otro modo habría variabilidad en los fenómenos.

"Es evidente que el orden fenomenal, aunque distinto del real, está, sin embargo, ligado con él y depende del mismo por leyes constantes; si suponemos que no hay un paralelismo entre la realidad y el fenómeno, y que en aquélla no hay todas las condiciones necesarias para satisfacer las exigencias de éste, no habrá ninguna razón por que los fenómenos estén sometidos a leyes constantes y no suframos en nuestra experiencia perturbaciones continuas. No suponiendo una correspondencia fija y constante entre la realidad y la apariencia, el mundo para nosotros se convierte en un caos, y se nos hace imposible toda experiencia constantemente ordenada" (593).

b) entre el fenómeno y las relaciones geométricas que en él concebimos, y por lo anterior entre éstas y la cosa en sí. De otro modo el orden geométrico debería ser desmentido por la experiencia. Así, *"con esta hipótesis [la de la continuidad como orden] la extensión en el mundo externo es real, no sólo como un principio de causalidad de nuestras impresiones, sino como un objeto sometido a las relaciones necesarias que nosotros concebimos"*(594).

Por consiguiente, hay que suponer el orden geométrico en la realidad, y se da así una coincidencia entre los tres órdenes: el geométrico, el fenoménico y el real.

(593) F.F.: L.III, cap. XXV, §182.

(594) F.F.: L.III, cap. XXIV, §174.

NOTA BENE. LA EXTENSIÓN Y EL MOVIMIENTO

El hecho de que el Espacio-Extensión no sea en sí, sino que constituya un atributo de los cuerpos, plantea directamente una cuestión a resolver: ¿Cómo pueden éstos cambiar de lugar, si no hay ámbito en que desplazarse?

Recordemos que para Balmes el "lugar que ocupan" los cuerpos no es más que la Extensión-Espacio de los mismos. De manera que "si el espacio no es más que la extensión misma de los cuerpos, se seguirá que la extensión carecerá de recipiente, que no tendrá lugar donde colocarse"⁽⁵⁹⁵⁾. No puede pretenderse que exista un lugar en que situarse los cuerpos porque el lugar estatiría/necesitaría otro lugar, y así entraríamos en una cadena infinita, que para él es imposible⁽⁵⁹⁶⁾.

Como también estudiamos, este punto de vista está estrechamente ligado a la tesis de la imposibilidad del vacío, pues, en efecto, si la extensión es (sólo) de los cuerpos, entonces, si se supone un vacío, se supone una ausencia de cuerpos pero una presencia de la extensión, que, en cuanto no existente en sí misma, no puede cubrir esa presencia. La tesis, obviamente, se agudiza si pensamos ese vacío como vacío incluso de extensión, que no puede ser de ninguna de las maneras. De ahí algunas de las conclusiones parciales del L.III de su *Filosofía Fundamental*:

"Que el vacío, grande o pequeño, ⁽⁵⁹⁷⁾coacervado o diseminado, es absolutamente imposible"

⁽⁵⁹⁵⁾ F.F.: L.III, cap.XIII, §84.

⁽⁵⁹⁶⁾ Véase a este respecto el epígrafe de esta tesis titulado "La Extensión no es en sí misma".

⁽⁵⁹⁷⁾ F.F.: L.III, cap.XII, §82-10^a.

Pero ha aquí que si no hay un ámbito en que la extensión se "acoja" y, si además, según esto, la distancia ha de ser considerada como la interposición de un cuerpo⁵⁹⁸), parecería una contradicción el que Balmes defina el movimiento-desplazamiento de los cuerpos como el cambio de su posición respectiva:

*"¿Qué será, pues, en tal caso el cambiar de lugar? No otra cosa sino el cambiar los cuerpos de posición respectiva. Así se explica el movimiento. Supónganse tres cuerpos A, B, C, situados en el espacio: sus distancias respectivas no son más que los otros cuerpos interpuestos. El cambio que produzca una nueva posición será el movimiento. Luego un cuerpo solo no puede moverse. Porque el movimiento encierra por necesidad el correr distancia, y no hay distancia cuando no hay más que un cuerpo."*⁵⁹⁹).

Pues bien, a la luz de todo lo anterior, hay que deducir que sólo por penetración de un cuerpo en otro de menor densidad podrían cambiar los cuerpos su situación respectiva. Sin ser esto contradictorio en Balmes, que acepta la "posibilidad intrínseca de la penetración física"⁶⁰⁰), no obstante, en su filosofía, más que de penetración de un cuerpo en otro menos sólido o menos denso, habría que hablar de un verdadero desplazamiento de los límites contiguos de cada cuerpo en cada movimiento, de modo que en los desplazamientos un cuerpo viene siempre a ocupar la contigüidad de otro por ese "horror vacui", por esa imposibilidad de vacío que viene postulando a lo largo de su filosofía. En este desplazamiento puede haber cambio de distancia, pero como ésta es

⁵⁹⁸) "Que en desapareciendo todo cuerpo intermedio no hay distancia; hay, pues, inmediatez, hay contacto, por necesidad absoluta [...]" (F.F.: L.III, cap.XII, §82-8^o).

⁵⁹⁹) F.F.: L.III, cap.XIII, §85-86.

⁶⁰⁰) Título de un epígrafe del cap. XXXII del L.III. Sobre toda esta cuestión, el citado capítulo es casi el único donde Balmes la trata.

una característica de lo extenso, ello implica que tal cambio lo es por un cuerpo interpuesto.

"Se llega a la misma conclusión [el movimiento como cambio de posición respectiva de los cuerpos] si se parte del movimiento como cambio de distancia, ya que la distancia no es más que el cuerpo interpuesto y, consiguientemente, todo cambio de distancia será cambio de posición mutua entre los cuerpos distantes y el interpuesto."⁽⁶⁰¹⁾

Por ese "horror vacui" se explicaría incluso la tendencia a la atracción de los cuerpos -ley de la Gravitación Universal⁽⁶⁰²⁾-, pero no explicaría el hecho de que los movimientos sean regulares -i. e. matemáticos-, pues, por la diversa resistencia a los desplazamientos y diversas calidades de los cuerpos, su desplazamiento debería ser caótico, ni tampoco explica el origen del movimiento, pues supuesto el equilibrio de la contigüidad entre los cuerpos en un momento determinado y de la inexistencia de un vacío que llenar, ¿por qué el movimiento? A Balmes estas preguntas le sirven para postular un origen del movimiento ordenado que está fuera del mundo y que es Dios.

De todos modos, lo que habría que resaltar es que, por lo anterior, para Balmes el movimiento no puede ser un movimiento absoluto, sino relativo.

Por lo demás, y tomando el término "movimiento" no en el sentido de desplazamiento, sino como cambio-transformación de los seres en sí mismos, Balmes no se va a apartar grandemente de las explicaciones aristotélico-escolásticas con sus clásicas teorías de potencia y acto.

⁽⁶⁰¹⁾ ECHARRI, Jaime: op. cit., p.202.

⁽⁶⁰²⁾ Cfr. L.III, cap.XIV.

III

LA REALIZACION DEL CONOCIMIENTO

[The text in this section is extremely faint and illegible due to the quality of the scan. It appears to be a list or a series of short paragraphs.]

III

LA REALIZACION DEL CONOCIMIENTO

1. LA FUNCION DE LOS CONCEPTOS EN EL CONOCIMIENTO

Es recurrente en Balmes la preocupación por el acto mismo del conocimiento de la Realidad, es decir, por el hecho de la *comunicación* con el orden sensible y, más concretamente, por la *coincidencia* entre el orden intelectual y el orden sensible. Y ello fundamentalmente porque, siendo los conocimientos por naturaleza inmanentes al sujeto, se refieren sin embargo a algo distinto y externo -en este sentido trascendente- a éste.

"El conocer es una acción inmanente, y al propio tiempo relativa a un objeto externo, exceptuando los casos en que el ser inteligente se toma por objeto a sí propio con un acto reflejo. Para conocer una verdad, sea la que fuere, el espíritu no sale de sí mismo; su acción no se ejerce fuera de sí mismo; la conciencia íntima le está diciendo que permanece en sí y que su actividad se desenvuelve dentro de sí.

Esta acción inmanente se extiende a los objetos más distantes en lugar y tiempo y diferentes en naturaleza. ¿Cómo puede el espíritu ponerse en contacto con ellos? ¿Cómo puede explicarse que estén conformes la realidad y la representación? Sin esta última no hay conocimiento; sin conformidad no hay verdad; el conocimiento es una pura ilusión a que nada corresponde, y el entendimiento humano es continuo juguete de vanas apariencias.

No puede negarse que hay en este problema dificultades gravísimas, quizás insuperables, a la ciencia del hombre mientras vive sobre la tierra"(⁶⁰³).

(⁶⁰³) F.F.: L.I, cap. VIII, §88.

Naturalmente, un filósofo que admitiera (y propusiera) unas categorías a priori que fuesen las que en propiedad estructuraran el orden real (el cual, en definitiva, quedaría en un puro -y raro- fenómeno), como en el caso de Kant, tendría resuelta la cuestión por el camino fácil, según Balmes, de orillar la cuestión al prescindir de una de las partes a coincidir (el orden real). Sin embargo, un filósofo realista que admita un orden en la realidad misma ha de aceptar o bien una coincidencia "milagrosa" entre un orden subjetivo a priori y el orden real, o bien ha de admitir, al contrario del idealismo, que el orden del conocimiento dimana de lo real y que la idealidad no es más que un reflejo, bien que elaborado e incluso formal, del mismo. Y éste es precisamente el camino de Balmes: Por ello las ideas-conceptos para él, aunque estructuras del conocimiento de la realidad con las que el sujeto se acerca a ésta, no son estructuras que estén misteriosamente (sic) en la mente humana, independientemente de la experiencia, sino que siendo ideales, son estructuras que forja la mente a partir de la experiencia, y sólo en ese sentido podrían considerarse en cierta forma a priori: están presentes al enfrentarse a cualquier hecho de existencia, pero prestas a ser reelaboradas en/por esa experiencia⁶⁰⁴).

Precisamente el hecho de que estos conceptos tengan su contenido derivado de la realidad misma posibilita, según Balmes, que puedan llevar la verdad sobre ésta -de otro modo no sería verdad de la realidad- a una generalidad más allá de los datos sensibles y así devenir hacia objetos de conocimiento no limitados a las intuiciones particulares, ni por el contrario ser sobrepuestos a "añadidos" a la realidad.

⁶⁰⁴) Cfr. el epígrafe "Antiinnatismo de Balmes" en esta tesis.

Precisamente tales conceptos generales, que, no obstante, tienen en último término su raíz en la experiencia (no son innatos, como hemos visto), pero que no se reducen a la experiencia, son los que permiten el discurso racionante que nos da una imagen del mundo no constreñida a lo puramente fenoménico y elevarnos hacia otros objetos que en definitiva sustentan o vertebran lo fenoménico.

Con todo esto, con el planteamiento de que las ideas no son meras categorías lógicas vacías⁶⁰⁵, sino que tienen verdaderos contenidos que radican en las cosas, Balmes está planteando la posibilidad de un conocimiento trascendente, un conocimiento que exhibe la estructura de la realidad más allá de los fenómenos, que en sí mismos son concretos, individuales y diversos. Y ello porque tales ideas generales, al tener en último término su raíz en la experiencia (no son innatas) y sólo "obligadas" a una conexión de Evidencia bajo la condición de la No Contradicción, permiten un discurso racionante que, no constreñido exclusivamente a lo puramente fenoménico, se remonte, como corresponde a su naturaleza de ideas, hacia otros objetos de conocimiento -los que sustentan o vertebran lo fenoménico- sin por ello perder su raíz -es decir, su objeto- real, de modo que el conocimiento final no deje de estar vinculado a esta realidad.

"A más de dichas intuiciones, nos ha sido dada la fuerza discursiva, por medio de la cual construimos representaciones⁶⁰⁶ con las que llegamos al conocimiento de los objetos que no se ofrecen inmediatamente a nuestra percepción. Así, partiendo de los datos que nos suministra la experiencia externa e interna, y auxiliados con las ideas generales que encierran las condiciones

(605) Véase nuestro epígrafe "Las ideas. El concepto".

(606) Véase el sentido amplio de esta palabra en el epígrafe correspondiente (n.a.).

primitivas de toda inteligencia y de todo ser, podemos penetrar en el mundo de la realidad, conociendo, aunque imperfectamente, el conjunto de seres que constituyen el universo y la causa infinita que los ha criado a todos."(⁶⁰⁷).

En definitiva, por esta inserción con lo empírico es por lo que las ideas tienen la potencialidad de estar en conexión con las cosas particulares en cada momento y caso, de la cual surgirá el momento fecundo del conocimiento sobre ellas. Si estas ideas generales a que nos estamos refiriendo son las ideas derivadas de la de Ser, entonces permitirán un conocimiento constituido en verdadero saber sobre la realidad, que, en consonancia con la naturaleza de estas ideas, configurará un verdadero Conocimiento Ontológico, el cual, como todo conocimiento, desde este punto de vista se constituiría en una especie de síntesis entre ideas y realidad. *"De esta manera, construyo una verdadera ciencia positiva, referida a hechos determinados, fundándome en dos bases: la una es la verdad ideal, la otra es la real, o sea el dato suministrado por la experiencia.[...]"*(⁶⁰⁸).

Con ello cree Balmes no hacer otra cosa que describir el proceder habitual de la mente humana y cubrir la aspiración que ésta tiene hacia una explicación general de la realidad, tratando de elevarse más allá del puro aparecer, pues ceñirse a éste sin más, no es explicarla ni conocerla; bien que, por todo lo anterior, sin dejar de referirse esta explicación a lo real, que es precisamente lo que se quiere explicar.

"El tránsito de lo conocido a lo desconocido es un proceder característico de nuestro entendimiento, y este tránsito es imposible si se niega la realidad de

(⁶⁰⁷) F.F., L.IV, cap. XVII, §110.

(⁶⁰⁸) F.F.: L.IV, cap. XXI, §92.

todo conocimiento que no se refiera a una intuición. Lo que se nos presenta de este último modo nos es dado, está presente a nuestra vista, no necesitamos buscarlo; si, pues, no hay objeto realmente conocido, sino el que se ofrece en intuición, el progreso intelectual es imposible; todos los adelantos de nuestro espíritu se reducirán entonces a combinaciones de las formas presentadas por sensibilidad, y aun éstas no conducirán a nada cuando dejen de ser intuitivas, esto es, cuando no se refieran a objetos determinados inmediatamente sentidos"(⁶⁰⁹).

Y es también por todas estas razones por las que nos encontramos ante una propuesta de Realismo: la estructura mental es una estructura que, sin dejar de ser ideal, deriva de la real y coincide con ella en los aspectos en que se deja conocer. Y precisamente cuando se produce esta articulación, cuando la estructura ideal se aplica a la real (y viceversa) y la una queda engarzada con la otra (cuando se produce la "síntesis", por emplear terminología kantiana) es cuando se da el conocimiento.

En resumidas cuentas, y teniendo presente toda la doctrina epistemológica expuesta, para Balmes el conocimiento de la Realidad se produce por lo que podríamos llamar también aquí una síntesis entre las ideas-concepto con el material de la experiencia, bajo el hecho innegable del yo y de los principios como funciones lógicas a priori. (Con lo cual se ve, tanto la influencia kantiana en este enfoque de la teoría del conocimiento, cuanto su intento de ofrecer una variante realista de la Filosofía Trascendental y su idealismo).

Añadamos en este punto que Balmes no estudia con mayor extensión las líneas maestras que vertebran la sistemática de la *Crítica de la Razón Pura* (aunque sí otras cuestiones más puntuales que vamos a ver enseguida). Parece contentarse con haber examinado

(⁶⁰⁹) F.F.: L. IV, cap. XVI, §103-104.

las bases sobre las que ésta se asienta, lo cual está en consonancia con la idea frecuentemente expresada por el filósofo de Vich de atenerse únicamente al análisis de los fundamentos de la ciencia (sic) filosófica⁶¹⁰).

(610) Véase, si no, esta declaración de principios:
"Estoy profundamente convencido de que los sistemas más funestos en filosofía nacen en buena parte de la confusión de las ideas, de la superficialidad con que se examinan los puntos más fundamentales de la ontología, ideología y psicología. Mi idea dominante en la presente obra es prevenir este daño, por cuya razón me extiendo tanto en la parte de filosofía fundamental, prescindiendo en cuanto me es posible de las cuestiones secundarias. Estas se resuelven por sí mismas y bien cuando se tiene un conocimiento claro y exacto de las ideas fundamentales de la ciencia humana." (F.F.: L.IX, cap.XXI, §168).

2. EL VALOR DE LAS IDEAS DE SER Y DERIVADAS COMO FUNDAMENTO DE UN CONOCIMIENTO ONTOLOGICO

Pues bien, el conocimiento de la realidad sistematizado en virtud de las ideas generales derivadas de la de Ser⁽⁶¹¹⁾, daría lugar, como hemos dicho en el epígrafe anterior, a lo que tradicionalmente ha constituido la trama de un saber llamado ontológico. Si estas ideas, según Balmes, provienen de la propia realidad y, así, son coincidentes con estructuras reales, estarían mostrando, pues, la estructura ontológica de la realidad. En otro caso, *"si el orden lógico, el de las verdades ideales, no se refiriera -de hecho y de derecho- a la realidad externa como tal, entonces tendríamos solamente una Lógica modal sin fundamento en el ser real, es decir, una Ontología 'pura' cuya alma ya no sería el ser, sino el mismo pensamiento (el pensamiento pensado) (612).*

Si tenemos en cuenta su concepción de las ideas como conjunto significativo en virtud de su propia constitución noética, al tiempo que la correspondencia de las mismas con la realidad, en lo que se refiere a las ideas ontológicas Balmes asumiría de esta manera una cierta ambivalencia histórica de tales categorías ontológicas, que oscilan, según qué filósofos, entre el estar insertas o fundadas en el orden ideal o estarlo en el orden real. Esto sería así hasta el punto de que el filósofo español viene a considerar la Ontología, en su *Filosofía Elemental*, como una parte de lo que llama "Ideología o parte de la Filosofía que estudia las ideas":

(611) Véanse los epígrafes "La idea de Ser" y "Otras ideas fundamentales derivadas de la de Ser" de esta tesis.

(612) FERNANDEZ BURILLO: "Sobre la actualidad de Jaime Balmes". Espíritu, XL. Barcelona, 1991; p.24.

"La Ontología la he incluido en la Ideología, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la región de las ideas"(⁶¹³).

Advirtamos aquí, no obstante, que con sólo las categorías ontológicas el conocimiento de la realidad sólo podría ser parcial, en cuanto están fundadas en la idea de Ser que, aunque no innata, sino derivada de la experiencia, es esencialmente lo que hemos llamado una idea-concepto, frente a la Extensión, que podría denominarse idea-representación, en particular representación corpórea, o sea, de aquello que confiere a las cosas su carácter precisamente de sensibles.

"En nuestro espíritu hay dos ideas fundamentales: la de la extensión y la de ser; la primera con sus modificaciones es la base de la geometría, y es el elemento necesario a las ciencias naturales; la segunda [...] engendra todos los conocimientos ontológicos, y se difunde por todas las ramas científicas"(⁶¹⁴).

En cierta manera se podría decir que mientras las ideas ontológicas mantienen la concepción de la realidad en un sistema abstracto (por no llamarlo idealista) de conceptos (es una ciencia ideal-conceptual, en el sentido de las ideas-concepto de Balmes), la Extensión las devuelve o, mejor, las exhibe como realidades...extensas-corpóreas precisamente:

"Es verdad que, haciendo abstracción de la extensión, se puede concebir una sustancia, o más generalmente, un ser; pero entonces ya no hay idea de

(⁶¹³) F.E.: "Metafísica", Advertencia.

(⁶¹⁴) F.E.: "Metafísica". Ideología Pura cap. XV, §207.

cuerpo"⁽⁶¹⁵⁾.

Esto es así incluso si se considerara el Espacio-Extensión como el ámbito de esa "presencia-ostensión" de las sustancias (que de alguna manera relaciona Balmes con el estar, y a éste con el existir).

"¿Es necesario que todo lo que existe esté en algún lugar? He aquí una cuestión extraña a primera vista, pero en el fondo muy filosófica. Ser no es lo mismo que estar en un lugar; el ser, ya se tome substantivamente, en cuanto significa existir; ya copulativamente, en cuanto expresa la relación de un predicado con un sujeto, no envuelve la idea de estar en un lugar. La relación de un objeto con un lugar no le es necesaria, pues que no la encontramos en su noción"⁽⁶¹⁶⁾.

Lo cual pone de relieve el planteamiento que reiteradamente venimos haciendo de que, en definitiva, la "ubicación" metafísica que se se dé al Espacio-Extensión -como categoría o bien subjetiva o bien objetiva- determina que un sistema cristalice en forma idealista o realista, y en este sentido el caso de Balmes, así como su "antagónico" Kant, son prototípicos.

Como conclusión derivada de lo expuesto podría ampliarse el planteamiento anterior en el sentido de que el conocimiento completo, el conocimiento integral -en la medida en que la especie humana pueda conocer la realidad- ha de tener como presupuesto la unidad coherente entre las ideas derivadas de la de Ser y de la Extensión, cuyos órdenes se complementan (bien que esta última es la que enlaza de una manera propia con esa otra parte imprescindible en el conocimiento que es la realidad que se

⁽⁶¹⁵⁾ F.F.: L.III, cap.I, §1.

⁽⁶¹⁶⁾ F.F.: L.III, cap. XXVII, §190.

pretende conocer):

"Lo que es la extensión para las intuiciones sensibles es la idea de ente para los conceptos. Intuición de la extensión; idea del ente⁶¹⁷: éstos son dos puntos fundamentales en toda la ciencia ideológica y ontológica; dos datos primitivos que posee el espíritu humano para resolver todos los problemas, así en el orden sensible como en el intelectual puro. Situándose en este punto de vista, todo se esclarece, y se dispone en un orden sumamente lógico, porque es natural."⁽⁶¹⁸⁾

Pues bien, en lo que sigue inmediatamente vamos a tratar de estas ideas generales en que se estructura el orden ontológico de la realidad. Ya hemos hablado suficientemente de la idea de Ser en el capítulo correspondiente. Respecto de las derivadas de ésta, examinaremos someramente a continuación aquellas en que Balmes se detiene, aunque en el caso del Tiempo, por su tradicional implicación con la Extensión, el mismo será estudiado con cierto detenimiento.

TIEMPO

Ya dijimos que la idea de ser engendra un conjunto de ideas generales que estructuran la realidad. El caso paradigmático es el del Tiempo.

"La idea de tiempo es una de las percepciones más universales e indeterminadas que hay en nuestro espíritu, porque no es otra cosa que la combinación de las dos ideas más indeterminadas: ser y no ser. En esto se halla la razón de que la idea de tiempo sea común a todos los hombres y se nos ofrezca cual una forma de todos nuestros conceptos y de todos los objetos

⁶¹⁷) Ya hemos advertido que, en los escritos de Balmes, la idea de Ente es equivalente a la de Ser.

⁶¹⁸) F.F.: L.VII, cap. VIII, §57.

conocidos"⁶¹⁹),

Podrían establecerse varios puntos en el análisis balmesiano del Tiempo:

El Tiempo como medida del movimiento

Balmes, aunque explícitamente suscita la vieja cuestión del tiempo como medida del movimiento, empieza planteándola, no obstante, a la inversa: si el movimiento, sin más, es medida del Tiempo. Y su respuesta va a ser negativa, aunque en realidad lo que está esclareciendo en el fondo inicialmente es la identidad del movimiento/desplazamiento y el Tiempo.

Si un reloj se atrasa o se adelanta, o un astro tiene una revolución determinada, etc, no por ello el Tiempo es tal "recorrido" espacial, ~~ni en todo caso lo mide~~. El reloj o la revolución de un astro "marca el tiempo transcurrido, pero el tiempo no ha transcurrido porque él le marque. El tiempo es medida de su movimiento; su movimiento no es medida del tiempo. El movimiento está en el tiempo, no el tiempo en el movimiento"⁶²⁰).

En este sentido, la idea de *velocidad* es un movimiento más o menos acelerado según tiempo (o en el tiempo).

De aquí que las llamadas impropriamente medidas del tiempo (los movimientos que miden el tiempo -relojes, movimientos de los astros, etc-) hayan al fin de ser arbitrarias y elegidas únicamente por su regularidad o uniformidad.

⁶¹⁹) F.F.: L.VII, cap.XV, §110.

⁶²⁰) F.F.: L.VII, cap. II, §10.

La idea intuitiva es que el Tiempo es algo fijo, independiente de movimientos más o menos acelerados: una hora sería una hora independientemente de que el reloj se atrasase o se adelantase. Pero, naturalmente, esto implicaría considerar el tiempo como una magnitud absoluta, independiente incluso de todo ser, lo cual lleva inevitablemente a tomar el tema con más cuidado:

Lo primero, desde una perspectiva histórica del problema, es que, a la inversa, no se puede aceptar, según Balmes, la idea parcialmente y aparentemente concluida al comienzo de que el Tiempo es la medida del movimiento:

*"El movimiento se mide por el tiempo; mas éste no se define cumplidamente con sólo llamarle medida del movimiento"*⁶²¹.

Por otra parte, aunque implicado con el movimiento de las cosas corpóreas, no hay una relación necesaria entre el Tiempo y éstas, pues tal relación se extiende y existe también en las operaciones de la conciencia:

*"El tiempo no tiene ninguna relación necesaria con el movimiento, pues si nada se moviese, ni aun existiesen cuerpos, todavía concebiríamos tiempo en la sucesión de las operaciones de nuestra alma"*⁶²².

Y en esto encontramos lo que parece caracterizar al tiempo con mayor propiedad: la sucesión. No se puede concebir tiempo sin sucesión, y viceversa:

⁶²¹) F.F.: L.VII, cap. XVIII, §132.

⁶²²) F.F.: L. VII, cap. IV, §24.

"En la idea del tiempo entra por necesidad la de sucesión, y, recíprocamente, en la de sucesión entra por necesidad la de tiempo. Podemos concebir que una cosa sucede a otra; pero esta sucesión es imposible sin antes y después, es decir, sin tiempo. Este cálculo, vicioso en apariencia, tal vez indica que las ideas de sucesión y tiempo no se han de explicar la una por la otra, porque son idénticas"⁽⁶²³⁾.

Sin sucesión ni siquiera hay algo que medir temporalmente:

"[...] para concebir tiempo se necesita alguna sucesión de cosas. Si suponemos que nada se muda, que nada se altera; que hay un ser, sin mudanza externa ni interna, con un solo pensamiento, siempre el mismo; con una sola voluntad, siempre la misma; sin ninguna sucesión de ideas ni de actos de ninguna clase, nada concebimos a que sea aplicable la idea del tiempo. El tiempo es de suyo una medida. ¿Y qué medirá en un ser de esta clase? ¿La sucesión? No la hay. ¿La duración? ¿Qué medirá de la duración, siempre la misma, y que no es más que el mismo ser? Para medir la duración es necesario darle partes, y ¿qué partes son éstas? ¿Las del tiempo? Entonces hay una petición de principio, pues se le aplica el tiempo mientras se busca si se le puede aplicar"⁽⁶²⁴⁾.

Pues bien, la sucesión ha de ser de algo. No puede suceder algo que no sea.

"No hay sucesión si no hay cosas que se suceden; luego la sucesión, aunque por sí sola pueda concebirse en abstracto, no puede ser realizada como una forma independiente de las cosas"⁽⁶²⁵⁾

⁽⁶²³⁾ F.F.: L. VII, cap. I, §2.

⁽⁶²⁴⁾ F.F.: L.VII, cap. IV, §24.

⁽⁶²⁵⁾ F.F.: L. VII, cap. XVIII, §136.

Ni siquiera concebido el Tiempo en esa idea ambigua de duración a que ha aludido, esto puede ocurrir:

"No hay duración sin algo que dure; luego no hay duración separada de las cosas. Si no hubiese nada no habría duración"(⁶²⁶)

Todo lo cual implica que el Tiempo, en principio concebido como sucesión, no es algo en sí mismo independientemente de las cosas que suceden; que no tiene ese carácter de ámbito de las mismas a que en principio parece llevarnos la idea de medida. Es, pues, en las cosas donde debemos encontrar la raíz del Tiempo, de manera tal que la concepción en abstracto de su sucesión es lo que constituye la idea de Tiempo:

"El tiempo comienza con las cosas mudables, y si éstas acabasen, acabaría con ellas. Si no hay mudanza no hay sucesión, y por consiguiente no hay tiempo. ¿Qué es, pues, el tiempo? Es la sucesión de las cosas considerada en abstracto."(⁶²⁷)

Por tanto, para concebir en profundidad qué sea el Tiempo hemos de abundar en aquello que lo caracteriza esencialmente: la sucesión.

Pues bien, para Balmes esta sucesión es el cambio del ser al no ser(⁶²⁸):

(⁶²⁶) F.F.: L.VII, cap. XVIII, §135.

(⁶²⁷) F.F.: L.VII, cap. IV, §25-26.

(⁶²⁸) En otras ocasiones dirá simplemente que es la "relación del ser y no ser" (F.F.: L.VII, cap. IV, §29), o que es el "orden entre el ser y el no ser" (F.F.: L.VII, cap. XIX, §143)

"¿Qué es la sucesión? Es el ser y el no ser. Una cosa existe, cesa de existir; he aquí la sucesión [...] Siempre que hay sucesión hay alguna mudanza, y no cabe mudanza sin que algo sea de otra manera, y no es posible otra sin que deje de ser la anterior"(⁶²⁹)

Lo que nos permite concretar más que lo que llamamos Tiempo sería la percepción -que cristaliza en idea- de esta mudanza del ser al no ser:

"Siempre que se cuenta tiempo hay sucesión; siempre que se cuenta sucesión se considera un ser y un no ser. La percepción de esta relación, de este ser y no ser, es la idea de tiempo."

"Es imposible que exista tiempo sin ser y no ser, porque en esto consiste la sucesión"(⁶³⁰).

Esta percepción es ordenada o, mejor dicho, es percepción del orden de ser y no ser por comparación:

"La idea del tiempo es esencialmente relativa, como que es la percepción ordenada del ser y del no ser. La simple percepción de uno de los dos extremos no basta para engendrar en nuestro espíritu la idea del tiempo; ésta encierra, pues, por necesidad la comparación"(⁶³¹).

Lo que llamaríamos tiempo real o, por decirlo de otro modo, lo que se llama el tiempo en/de las cosas, no es más que esta sucesión real, lo que implica que no tiene una entidad sustantiva distinta de ellas y su desarrollo:

(⁶²⁹) F.F.: L.VII, cap. IV, §26-27.

(⁶³⁰) *Ibíd.*

(⁶³¹) F.F.: L.VII, cap. X, §72.

"El tiempo, pues, en las cosas es la sucesión de las mismas; su ser y no ser: el tiempo en el entendimiento es la percepción de esta mudanza, de este ser y no ser."⁽⁶³²⁾

Es esa mudanza real la que puede medirse, y es lo que constituye la concepción ordinaria de tiempo:

"Es necesario distinguir entre el tiempo ideal puro y el empírico: el puro es la relación entre el ser y el no ser considerada en su mayor generalidad y en su indeterminación más completa; el empírico es la misma relación sujeta a una medida sensible"⁽⁶³³⁾

Esta medida que da lugar al "tiempo empírico" o real sería, así, la medida de estas mudanzas comparadas con otra que se considere patrón por su uniformidad.

Sin embargo, subyace aquí una dificultad: El paso del ser al no ser parece referirse a un antes y un después, lo que tal vez podría ser indicativo de que se realizara en el tiempo, en cuanto que los dos términos de la sucesión vienen en "distinto" tiempo. Procede, pues, ahondar ahora en estas categorías de ser y no ser para explicar la sucesión; y esta explicación la encuentra Balmes en la idea de exclusión del ser por el no ser (y viceversa). La sucesión es una variación, y esta variación se funda en la exclusión (exclusión de una estado, de una situación, etc): es exclusión de lo que es. Esta es la clave de la mudanza en que se funda la idea de Tiempo:

"En toda variación hay esta exclusión, y por lo mismo en toda variación hallamos sucesión. Variación es

⁽⁶³²⁾ F.F.: L.VII, cap. IV, §28.

⁽⁶³³⁾ F.F.: L.VII, cap.XVIII, §153.

mudanza de estados, pérdida de uno y adquisición de otro; hay, pues, exclusión, pues el ser excluye el no ser y el no ser el ser.

Cuando percibimos esas exclusiones realizadas, esas destrucciones, percibimos la sucesión, el tiempo"(⁶³⁴)

"¿Qué es el desarrollo? Una serie de movimiento de ser y no ser, y por tanto de cosas que se excluyen"(⁶³⁵).

En definitiva,

"[...] cuando a más de ser hay no ser, y se percibe esta relación, el tiempo comienza; concebir pasado y futuro sin la alternativa de ser y no ser, como una especie de línea que se prolonga hasta el infinito en dos direcciones opuestas, es tomar por idea filosófica un vano juego de la fantasía, es aplicar al tiempo la ilusión de los espacios imaginarios"(⁶³⁶).

El Tiempo en Kant. Crítica de Balmes

Lo mismo que para Kant, aunque desde consideraciones distintas, para Balmes el Tiempo es, como hemos dicho, algo que abarca un campo aún más amplio que el del Espacio, pues alcanza al devenir mental del sujeto:

"El espacio se refiere únicamente al mundo corpóreo y bajo un solo aspecto: el de la continuidad. El tiempo se extiende a todo lo sucesivo, sea corpóreo o incorpóreo.

De esto resulta que la idea del espacio se halla únicamente en el orden geométrico, al cual sirve de base. La idea del tiempo se mezcla en todo y muy particularmente en nuestros propios actos.

Nuestra alma, cuando reflexiona sobre sí misma, puede

(⁶³⁴) F.F.: L.VII, cap.VII, §43-44.

(⁶³⁵) F.F.: L.VII, cap. VII, §47.

(⁶³⁶) F.F.: L.VII, cap. IX, §69.

prescindir enteramente del espacio, olvidándose de todas las relaciones que tiene con los objetos extensos; pero no puede prescindir del tiempo, al que halla por necesidad en sus mismas operaciones"(⁶³⁷).

De aquí que no se pueda decir que el Tiempo "*se ciña [sólo] al orden sensible, pues que abraza en general todo género de mudanzas, sean sensibles o insensibles"*(⁶³⁸).

No puede considerarse como percibido directamente en la experiencia sensorial, y en esto también coincide en cierta manera con Kant, porque el Tiempo no es el contenido de una sensación, pues en ésta, como es el caso de los animales, se percibe lo que es en el acto de ejecutarse, pero lo percibido en el Tiempo (se considere como intuición a priori o como idea) es esencialmente una relación (entre un antes y un después). Por otra parte, con el Tiempo se mide el devenir de los contenidos mentales, que, estrictamente hablando, no son objeto de sensación, pues no ofrecen objetos sensibles.

Lo que no implica que, en cuanto que idea, no derive de la experiencia, como hemos visto. Es más, el Tiempo, junto con el Espacio y el Número, sirve de fundamento a una ciencia, la más exacta de todas cuantas se refieren a la Naturaleza, la Física; y esto sólo podría ser posible si el Tiempo es un principio de estructuración de la realidad que entrañe necesidad, y no un fenómeno exclusivamente sensorial(⁶³⁹).

Por ello, según Balmes "*se explica cómo la idea del tiempo*

(⁶³⁷) F.F.: L.VII, cap. III, §21.

(⁶³⁸) F.F.: L.VII, cap.XIX, §151.

(⁶³⁹) Cfr., entre otros, F.F.: L.VII, cap.XIX, §150.

está ligada con la experiencia y cómo no. Sin la experiencia no percibimos las mudanzas, y en este sentido depende de ella la idea del tiempo. Pero una vez percibidas las mudanzas no podemos prescindir de las condiciones matemáticas y metafísicas que regulan nuestro entendimiento, y a que están sometidos también los objetos; en estas condiciones se funda la necesidad que hallamos en la idea del tiempo y la posibilidad de que nos sirva en las ciencias exactas"(⁶⁴⁰),

Sin embargo, en contra de Kant, no estará en la línea de considerarlo como una forma a priori de la intuición por la cual los fenómenos se nos ofrecieran como simultáneos o como sucesivos(⁶⁴¹). Balmes alegará las siguientes razones:

1.º Si para Kant el Tiempo es una forma que marca la condición de la realidad de las cosas, y que las precede, para Balmes es un contrasentido que, por lo mismo, el Tiempo no sea una realidad:

"Desde luego salta a los ojos la extrañeza de una forma [la del Tiempo, según Kant], o llámese como se quiera, a la cual se hayan de referir las ideas de realidad y negación, cuando fuera de la idea de realidad no es concebible nada. Kant, tan escrupuloso en el análisis de los elementos contenidos en nuestro espíritu y tan desdeñoso para con todos los metafísicos que le han precedido, debiera habernos explicado la naturaleza de esta forma en la cual vemos la realidad y que, sin embargo, no está contenida en la idea de realidad. Si es algo, será también una realidad"(⁶⁴²).

(⁶⁴⁰) F.E.: Ideología Pura, cap.XII, §152.

(⁶⁴¹) Cfr. KANT: "Crítica de la Razón Pura". Doctrina Trascendental de los Elementos. La Estética Trascendental. Secc. Segunda. El Tiempo; pag. 74ss de la edición de Ribas.

(⁶⁴²) F.F.: L.V, cap. XIII, §99.

Como se puede apreciar, el análisis de Balmes no es en este punto todo lo riguroso que debiera e incluso se podría decir que

2.º Como siempre, critica Balmes, el problema del kantismo es haber reducido la realidad a un mero fenómeno, ignorando su existencia propia, que, según él, ha quedado demostrada. Pues bien, según esto, ¿podría Kant afirmar que la sucesión que implica el Tiempo habría de estar sólo en el sujeto? o, dicho con más propiedad, ¿sería contradictorio que esta realidad estuviese sujeta a mudanza? Aun considerando que la idea de Tiempo, como la de Espacio, fuesen a priori⁶⁴³), ¿por qué no podrían ser también de

es hasta cierto punto falaz. En efecto, como se ha podido apreciar a lo largo de todo lo dicho hasta aquí, y en el mismo texto precedente, el concepto de realidad está tomado por el filósofo español en el sentido generalista de designar todo lo que existe, incluso las propias ideas, mientras que Kant considera bajo este término un concepto cuyo objeto se da en el tiempo. Véase, si no, el párrafo siguiente que, al mismo tiempo, nos servirá para ilustrar las ideas de Kant sobre el tiempo, criticadas por Balmes:

"La realidad es, en el concepto puro del entendimiento, lo que corresponde a una sensación en general. Es, pues, aquello cuyo concepto en sí mismo indica un ser (en el tiempo). La negación^{*} es aquello cuyo concepto representa un no-ser (en el tiempo). La oposición entre ambos consiste, pues, en su diferencia dentro de un mismo tiempo, según se trate de tiempo lleno o de tiempo vacío. Pero el tiempo no es sino la forma de la intuición y, consiguientemente, la forma de los objetos en cuanto fenómenos. De ahí que lo que en esos objetos corresponde a la sensación sea la materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí (coseidad, realidad). Toda sensación posee un grado o magnitud a través de los cuales puede llenar el mismo tiempo (es decir, el sentido interno con respecto a una misma representación de un objeto) en mayor o menor grado, hasta reducirse a nada (=0=negatio)." (KANT: "Crítica de la Razón Pura", Doctrina Trascendental del Juicio (o Analítica de los Principios), Cap. I: El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento; pag. 186 de la ed. de Ribas).

^{*}Recuerde se que para Kant la Negación es otro concepto (de Calidad).

(⁶⁴³) Dice Kant, entre otras alegaciones:

"[...] el tiempo, en cuanto determinación o disposición inherente a las cosas mismas, no podría preceder a los objetos como condición de los mismos y ser conocido e intuido a priori mediante proposiciones sintéticas. Sin embargo, esto último se verifica perfectamente si el tiempo no es más que la condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones. En efecto, entonces podemos representarnos esta forma

la realidad en sí, coincidiendo lo subjetivo y lo objetivo?

"Kant podría objetar que las mudanzas quizá no estarían en las cosas, sino en los mismos fenómenos, esto es, en el modo con que se presentan a nuestra intuición; pero al menos no podrá negar que, sea lo que fuere de la realidad de estas mudanzas, son cuando menos posibles, independientemente de los fenómenos; luego asegura sin razón que el tiempo en las cosas no es nada y que sólo es la forma de nuestro sentido interno. Si admite la posibilidad de las mudanzas reales, debe admitir la posibilidad de un tiempo real, y si negase la posibilidad de que las cosas en sí mismas se mudasen realmente, le preguntaríamos cómo ha llegado a conocer esta imposibilidad, él, que limita todos nuestros conocimientos al orden puramente fenomenal. No es dable conocer que una cosa es imposible en un orden cuando nada se sabe de aquel orden: si Kant sostiene que nada sabemos de las cosas en sí mismas, no puede defender que conozcamos la imposibilidad de que se muden realmente. Queda, pues, demostrado que el tiempo, o un orden real en las cosas, es cuando menos posible; luego no podemos decir que el tiempo es una condición puramente subjetiva a la cual nada ⁶⁴⁴ corresponda ni pueda corresponder en la realidad"(⁶⁴⁴).

Como vimos, el filósofo español conviene en que el Tiempo no está en la realidad como una sustancia, pero sí que las cosas tienen esa sucesión que lo fundamentan "in re".

3.º Kant apela, para demostrar la aprioridad del tiempo, a la necesidad entrañada por las ciencias que supuestamente se derivan de éste, necesidad que no puede proceder de la misma experiencia. Balmes está de acuerdo en la necesidad del tiempo, en

en la intuición interna previamente a los objetos y, por tanto, a priori". (KANT: "Crítica de la Razón Pura". Doctrina Trascendental de los Elementos. Primera Parte. Estética Trascendental, Secc. Segunda. El Tiempo, §6; pag.76 de la ed. de Ribas).

(⁶⁴⁴) F.F.: L.VII, cp. XIV, §103-104.

cuanto idea, pero si se considera a priori, ¿cómo se puede explicar tal necesidad en su relación con los fenómenos? Sólo postulando que la mente crea esta necesidad. Y esta es la solución de Kant. Pero para el filósofo español, si el Tiempo es la percepción del orden entre el ser y no ser, según hemos visto, entonces es una idea que tiene fundamento "in re", y como tal idea permite aquella necesidad y el conocimiento lógico-necesario, al tiempo que su coincidencia, "del mismo modo que el de los demás conceptos generales e indeterminados"⁽⁶⁴⁵⁾.

Como en el caso de otras ideas, en concreto la idea de Ser, la de Tiempo no es una abstracción al modo aristotélico, ni tampoco es una idea innata: es una idea que proviene de una especie de "depuración" de la percepción de la realidad, bien que, obviamente, es innata la facultad humana de hacer esta depuración:

"La idea del tiempo, ¿dimana de la experiencia? Esta cuestión se halla resuelta con lo dicho sobre la idea del ente. No es un tipo preexistente a toda sensación y a todo acto intelectual; es una percepción de ser y no ser que acompaña a todos nuestros actos, pero que no se nos presenta separada hasta que la reflexión elimina de ella todo lo que no le pertenece. Esta percepción es el ejercicio de una actividad innata, [...]"⁽⁶⁴⁶⁾.

Por tanto, quede claro que, por todo lo anterior, no se trata de una forma a priori de la sensibilidad.

"Echase, pues, de ver que la idea del tiempo no dimana propiamente de la experiencia sino en cuanto con ésta se excita al espíritu para que desenvuelva su actividad; pero no es del todo independiente de la experiencia, pues que sin ésta no se conocerían

⁽⁶⁴⁵⁾ F.F.: L.VII, cap.XIX, §152.

⁽⁶⁴⁶⁾ F.F.: L.VII, cap. XV, §107.

mudanzas, y, por consiguiente, el entendimiento no percibiría en ellas el orden de ser y no ser, en que consiste la esencia del tiempo.

De lo dicho se infiere que la idea del tiempo no es una forma de la sensibilidad, sino del orden intelectual puro, y que, si bien desciende al campo de la experiencia sensible,⁶⁴⁷ hace a la manera que los demás conceptos generales"⁽⁶⁴⁷⁾

Terminemos este epígrafe poniendo de manifiesto que el Tiempo es el que posibilita, en definitiva, la memoria de la propia conciencia como unidad, ante tanta sucesión que en ella se produce:

"La idea del tiempo es tan íntima en nuestro espíritu, que sin ella no nos formaríamos idea del yo. La conciencia de la identidad del yo supone un vínculo [...] que es imposible encontrar sin la memoria. Esta incluye por necesidad la relación de pasado y, por consiguiente, la idea de tiempo"⁽⁶⁴⁸⁾.

El Tiempo y el Principio de Contradicción

Todo lo visto hasta aquí viene a completar aquella crítica que, sobre la necesidad de expresar la idea de tiempo en el Principio de Contradicción, hacía Balmes a Kant⁶⁴⁹): Si el tiempo es un ser y un no ser que se excluyen, este no ser y ser son posibles en la sucesión. De ahí la necesidad de expresar el Principio como la imposibilidad del ser y no ser al mismo tiempo, es decir, en una misma fase de esta sucesión.

En el Libro VII de la *Filosofía Fundamental*, en el que

(647) F.F.: L.VII, cap. XV, §108-109.

(648) F.F.: L.VII, cap. XVIII, §130.

(649) Véase el epígrafe de esta tesis titulado "Una Condición Ontológica. Principio de Contradicción".

Balmes trata en propiedad el Tiempo, su análisis a este respecto se se va a centrar en el posible círculo vicioso que podría establecerse suponiendo el Tiempo como condición del Principio de Contradicción o bien suponiendo el Principio de Contradicción como condición del Tiempo. Para Balmes este es un falso problema: La estructura misma del Principio de Contradicción determina que, dada una cosa, ha de anularse la que no es (es decir, aquella con la que se excluye) y esto es el Tiempo. Se puede, por tanto, establecer que el Tiempo es la manifestación fáctica (por negación) del Principio de Contradicción, en un sentido muy peculiar que le hace adquirir Balmes: que en/por el Tiempo desaparece este Principio de Contradicción o, más exactamente, que con el Tiempo la contradicción de las cosas es posible. A esta contradicción que se da con el Tiempo la llama *condicional*:

"Pensando B y luego no B encontramos contradicción; pero no de tal manera que estas dos cosas no puedan realizarse absolutamente. La exclusión es condicional, esto es, en cuanto los extremos contradictorios son simultáneos o se refieren a un ahora indivisible; pero en la idea de B no descubrimos una necesidad intrínseca de existencia; y, por consiguiente, aunque conocemos que mientras es B no puede ser no B, concebimos muy bien que B puede dejar de ser y pasar a ser no B. En tal caso desaparece la idea de contradicción, y se concilian muy bien en nuestro entendimiento las dos ideas de B y no B, con tal que estén distribuidas en diferentes instantes"(⁶⁵⁰).

Esto nos pone en la pista de que el Tiempo es propio de seres contingentes: es decir, de aquellos cuya existencia, cuyo ser pasa a ser negado. En este sentido, ser necesario sería aquel cuya no existencia no puede ser. Sería aquel en que el Principio de Contradicción no es condicional, sino *absoluto*:

"He aquí la razón por qué nosotros necesitamos

(⁶⁵⁰) F.F.: L.VII, cap. XVIII, §125.

poner en el principio de contradicción la condición del tiempo. Los objetos que nosotros percibimos son mudables, de suerte que ni en sus modificaciones ni en su íntima naturaleza encierran nada que les asegure la existencia. Cuando son pueden dejar de ser, y si esto no sucede de continuo en cuanto a su substancia, se verifica en sus accidentes. Por esta razón no podemos afirmar la contradicción absoluta, sino la condicional: la repugnancia del ser y del no ser no existe sino en el supuesto de la simultaneidad.

Si sólo concibiésemos seres necesarios no podríamos tener idea de tiempo; la existencia excluiría absolutamente la no existencia, y, por consiguiente, la contradicción siempre sería absoluta, nunca condicional"⁶⁵¹)

Semejanzas entre Espacio y Tiempo

Todo esto permite decir a Balmes que de la misma manera que la Extensión no es nada fuera de los cuerpos, el Tiempo tampoco es algo distinto de los hechos, y que su idea son sólo abstracciones de estos hechos:

"El espacio en sí no es nada distinto de los cuerpos: es la misma extensión de los cuerpos; el tiempo en sí no es nada distinto de las cosas: es la misma sucesión de las cosas.

*La idea de espacio es la idea de la extensión en toda su generalidad; la idea del tiempo es la idea de la sucesión en toda su generalidad"*⁶⁵²).

Tienen, además, características similares:

-El Tiempo es continuo(en el sentido de la sucesión)⁶⁵³).

-Son excluyentes las partes en que se dividen⁶⁵⁴).

⁶⁵¹) F.F.: L.VII, cap. XVIII, §127-128.

⁶⁵² F.F.: L.VII, cap. XI, §74-75.

⁶⁵³) Cfr. F.F.: L.VII; cap. XI, §78 y §85.

⁶⁵⁴) Cfr. F.F.: L.VII, cap. XI, §79.

-Son divisibles, en principio infinitamente⁶⁵⁵). Etc.

SUSTANCIA

Como toda idea, ésta tampoco es innata, sino que resulta de la apreciación de los cambios que se operan en la realidad, que exigen la existencia de algo que permanezca en ellos y posibilite que los mismos sean posibles:

*"Algo, pues, concebimos que permanece constante, idéntico a sí mismo, bajo las diferentes modificaciones; y a esto, que es el sujeto en que se hacen las mudanzas, a ese algo que no desaparece con la desaparición de las modificaciones, que no se muda íntimamente con las mudanzas de ellas, a ^{eso} lo llamamos substancia, sub-stancia, subs-tratum"*⁶⁵⁶).

Bien entendido que para Balmes tales cambios siempre se realizan sobre sustratos concretos e independiente, es decir son plurales tales sustratos. De modo que el filósofo catalán se sitúa muy lejos de cualquier propuesta panteísta de una sustancia única⁶⁵⁷).

Sin embargo, la sustancia, definida por Balmes, según lo anterior, como *"un ser permanente en que se verifican las mudanzas que se nos ofrecen en los fenómenos sensibles"* ⁶⁵⁸), nos es desconocida en su naturaleza íntima -lo que nos recuerda a los empiristas clásicos ingleses- pero, como es la apreciación

⁶⁵⁵) Cfr. F.F.: L.VII, cap.IX, §69.

⁶⁵⁶) F.F.: L.IX, cap.I, §6.

⁶⁵⁷) Cfr. por ejemplo, L.IX, cp.II; y passim. En la cuestión de la sustancia, y en particular en su definición inicial, ve Balmes en buena parte el origen de muchas de las doctrinas, a su juicio erróneas, de la filosofía moderna; en concreto de todas aquellas que desde Spinoza mantienen el panteísmo como idea nuclear.

⁶⁵⁸) F.F.: L.IX, cap.III, §16.

defendida por Locke, no puede negarse su existencia a tenor de las razones que operan a su favor, bien que reconoce Balmes que ésta será siempre una cuestión abierta en filosofía y sujeta a pobres resultados.

En lo que respecta al tema de la Extensión, ya hemos visto como Balmes considera que no es en sí misma, sino una cualidad de los cuerpos, y por tanto no ha lugar a ser considerada como sustancia⁶⁵⁹). Sin embargo, destaquemos aquí como, en alguna ocasión, cuando él mismo se pregunta directamente por esta posibilidad, articula una respuesta ligada a la doctrina de sustancia-accidente: a su vez la figura extensional (puesto que la extensión como totalidad separada de las cosas no existe) es también variable, como los accidentes, con los cuales se puede combinar⁶⁶⁰).

El yo como sustancia.

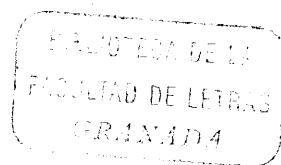
Si hasta ahora Balmes nos ha hablado del yo fundamentalmente como sujeto lógico o epistemológico, en el Libro IX de la *Filosofía Fundamental* se plantea la posibilidad del yo como sustancia.

Para Balmes, de igual manera a como la sustancia material es el sustrato sobre el que aparecen y cambian los accidentes, y por tanto posibilita, a su vez, la variabilidad de impresiones, el yo es el sustrato o núcleo sobre el que se establece la variabilidad de contenidos de nuestro pensamiento:

"Ese flujo y reflujo de ideas, de voliciones y sentimientos, tienen un punto en que se enlazan, un sujeto que los recibe, que los recuerda, que los

⁶⁵⁹) Véase el epígrafe "La Extensión no es en sí misma".

⁶⁶⁰) F.F.: L.IX, cap.III, §11-12.



combina, que los busca o los evita, ese ser de que tenemos conciencia íntima, que los filósofos han dado en llamar el yo. Este es uno, idéntico bajo todas las transformaciones; y esa unidad, esa entidad es para nosotros un hecho indisputable, un hecho atestiguado por la conciencia"(⁶⁶¹).

Esta realidad del yo, que a Balmes le parece indudable como sustancia, ha de ser defendida frente a la filosofía que representa el objetivo fundamental de su apologética filosófica: la filosofía de Kant, para quien la sustancialidad del alma o, más exactamente, la demostración de su sustancialidad, echaría abajo todo su sistema, en cuanto que con ello se habría encontrado un noumeno objeto de conocimiento. El mismo Kant así lo reconoce:

"Un obstáculo importante, el único que se opondría a nuestra crítica, se presentaría en el caso de que fuese posible demostrar a priori que todos los seres pensantes son en sí sustancias simples, sustancias que, consiguientemente (como se desprendería de la demostración), conllevan inseparablemente la personalidad y que son conscientes de su existencia completamente separada de la materia. En efecto, de este modo hubiésemos dado un paso más allá del mundo de los sentidos. Hubiésemos entrado en el campo de los númenos y, entonces, nadie nos hubiese negado el derecho de avanzar y establecernos en él y de ocuparlo, según la buena estrella favoreciese a cada uno"(⁶⁶²).

Pues bien, Balmes viene a analizar y enfrentarse a los tres paralogismos que sobre la existencia del alma había propuesto Kant: Sustancialidad, Simplicidad, y Unidad o Identidad como Persona. (El cuarto paralogismo, su relación con posibles objetos en el Espacio, puede ser considerado resuelto desde el punto de vista balmesiano por toda la filosofía expuesta hasta aquí sobre

(⁶⁶¹) F.F. L. IX, cap. VI, §33.

(⁶⁶²) KANT: "Crítica de la Razón Pura". Dialéctica Trascendental. Cap. I: Paralogismos de la Razón Pura (texto de la Segunda Edición); pp. 368-369 de la edición de Ribas.

el Espacio-Extensión)⁽⁶⁶³⁾.

Respecto del primero de los paralogismos, Balmes plantea:

a) Que, aunque obviamente el alma en su carácter sustancial no se nos dé en una intuición al modo sensorial de la intuición material, sí podría hablarse de una intuición de "sentido íntimo":

"[...] esa conciencia [de la sustancialidad del alma] os la da en cierto modo en intuición, no en intuición de sensaciones, pero sí en intuición de sentido íntimo como una cosa que os afecta profundamente y de cuya presencia no podéis dudar, como no dudáis del placer y del dolor en el acto de experimentarlo"⁽⁶⁶⁴⁾.

b) Puede además hacerse una deducción lógica de su existencia y, por tanto, de su sustancialidad. Una deducción lógica que se aplica a las sustancias corpóreas: Hay un cúmulo de experiencias (en este caso subjetivas) que no pueden estar sustentadas en sí mismas ni son inconexas y que, por tanto, es lógicamente necesario establecerlas sobre un sustrato, que sería el yo. El pensar sería su actividad, que ha de estar enlazada en/por ese sujeto permanente, es decir, sustancial. La palabra yo o el yo hace referencia a esta sustancia.

"La proposición yo pienso, incluyéndose en la palabra pensar todas las afecciones internas, no se refiere tanto sólo a fenómenos aislados, sino que implica por necesidad un punto en que se enlazan, al cual llamamos el yo. Si este punto no existe, si no es uno, si no es idéntico, el pensamiento de hoy no tiene

⁽⁶⁶³⁾ El análisis de KANT de los paralogismos en la Primera Edición de la "Crítica de la Razón Pura" puede hallarse en pp.332ss, de la ed. de Ribas, y en las pp. 366ss para la Segunda Edición.

⁽⁶⁶⁴⁾ F.F.: L.IX, cap. IX, §57.

ningún lazo con el de ayer, siendo dos cosas distintas que se hallan en tiempos diversos y que quizás son contradictorias [...]; si no hay más que los puros fenómenos, los dos pensamientos sin un punto de enlace, el yo no es nada, [...]

Para decir yo es necesario suponer una realidad permanente: realidad, porque lo que no es real es nada; permanente, porque lo que pasa desaparece, deja de ser y no puede servir de punto para unir nada."⁽⁶⁶⁵⁾

Estos razonamientos enlazan con la crítica que hace al segundo de los paralogismos kantianos: la simplicidad del alma. Balmes emplea al respecto varios argumentos:

a) Si el alma fuese compuesta, no podría ser idéntica en todas sus partes, en todos los casos y en todo momento. Sólo lo simple puede permanecer idéntico consigo en todos sus actos, lo cual está atestiguado por la conciencia ⁽⁶⁶⁶⁾.

b) Si fuese un compuesto, cada parte, constituida en verdadera sustancia, según Balmes, pensaría de modo diferente y hasta dispar, y tendría su propia conciencia, con lo que la unidad de idea, de pensamiento, no podría darse:

"Cada una de estas substancias [que la compondrían] tendrá conciencia de lo suyo, y como no la tendrá de la que hay en las demás, no formará juicio, que consiste esencialmente en la relación del predicado con el sujeto.

Si se dice que en cada una de las substancias se halla la representación de las tres cosas [sujeto, cópula y predicado], tendremos tres juicios, y no resultará un sólo ser pensante, sino tres.

Además, o cada una de las substancias A,B,C, está compuesta de otras o no. Si no está compuesta, es simple, y nos hallamos con una substancia simple y perceptiva; entonces, ¿a qué poner tres bastando una?

⁽⁶⁶⁵⁾ F.F.: L.IX, cap. VII, §41-42.

⁽⁶⁶⁶⁾ Cfr. F.F.: L.IX, cap.XI, §72-73.

Si está compuesta, todavía se aumenta la dificultad, porque supongamos que A está formada de dos substancias que llamaremos m, n: la representación de metal que había en A tendremos que distribuirla en m, n, en cuyo caso, lejos de poder llegar a un juicio, no tendremos ni aun sujeto, pues que no será dable formar la representación de metal, supuesto que m, n se la tendrán repartida.

Si no es posible formar un juicio, ni aun idea de un término, es evidente que no se podrá raciocinar ni pensar de ningún modo"⁽⁶⁶⁷⁾.

Dígase lo mismo para los actos de voluntad, etc.

En definitiva, si fuese un compuesto, habría varios -y hasta infinitos, supuesta la infinita divisibilidad- seres pensantes en cada yo, lo cual no es el caso:

"Por fin, esta divisibilidad de substancias y de conciencias o se llevará hasta lo infinito o no; si lo primero, en vez de un ser pensante habrá infinitos en cada uno de nosotros; si no se lleva hasta lo infinito la divisibilidad, vamos a parar a substancias simples con pensamiento y con conciencia, que es precisamente lo que se proponían huir los adversarios. La misma divisibilidad infinita no los salva tampoco de la simplicidad; la división separa las partes, pero las supone distintas; luego la división infinita debe suponer una muchedumbre infinita de seres simples que hagan posible la división."⁽⁶⁶⁸⁾.

En cuanto al tercero de los paralogismos, el de la personalidad, basado en la conciencia de la propia identidad y, como tal, en la unidad inteligente que constituye a un ser como persona, esta identidad no es solamente una identidad lógica, sino que basándose en en las demostraciones de los paralogismos anteriores, tal identidad ha de ser concebida como la de una

(667) F.F.: L.IX, cap. XI, §74-75.

(668) F.F.: L.IX, cap. XI, §78.

realidad.

CAUSA.

Como en el caso de todas las demás ideas generales, también la causalidad se fundamenta en la de *ser* (y su negación *no ser*). Esto se aprecia ya en la misma definición de causa:

"[...] ¿Qué entendemos por causa? Todo aquello que hace pasar algo del no ser al ser; así como efecto es todo aquello que pasa del no ser al ser."⁽⁶⁶⁹⁾

Así pues, para Balmes en la relación de causalidad se produce un efecto (*ser*) que no era, bien que tal *ser* se refiera en propiedad a los modos de *ser*:

"Todo lo que se muda es de otra manera después de mudado que antes de mudarse; luego tiene este modo de ser que antes no tenía. Este modo antes no existía, ahora existe; ha pasado, pues, del no ser al ser"⁽⁶⁷⁰⁾.

Considerado de una manera absoluta, este tránsito al *ser* no puede derivar de la nada (a no ser que medie una creación al modo divino). Es por lo que establece el axioma de que *"la nada no puede ser causa; o en otros términos: toda causa es un ser o existe"*⁽⁶⁷¹⁾:

"El ser apareciendo repentinamente, sin causa, sin razón, sin nada, es una representación absurda que nuestro entendimiento rechaza con la misma fuerza e instantaneidad que admite el principio de

⁽⁶⁶⁹⁾ F.F.: L.X, cap. IV, §34.

⁽⁶⁷⁰⁾ F.F.: L.X, cap. V, §43-44.

⁽⁶⁷¹⁾ F.F.: L.X, cap. IV, §36.

contradicción"⁶⁷²).

Para Balmes, y debido a esta fundamentación en la dualidad de ser y no ser, la Causalidad vendría a constituirse como la otra cara del tema del Tiempo, ambos bajo el Principio de Contradicción.

*"Como el tiempo es la relación del no ser al ser, el orden entre lo variable, se concibe también que el concebir sucesión sin algo que preexista es contradecirse, y así el principio de la precedencia viene a fortalecer el principio de causalidad, o más bien se manifiesta que son uno solo, bien que presentados bajos diferentes aspectos: el de precedencia se refiere a la duración, el de causalidad al ser; pero ambos expresan una aplicación del principio fundamental: es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo"*⁶⁷³).

Y, como en los casos anteriores, la idea de causalidad no es una idea innata, ni, aunque apoyada en la idea de ser, surja sin más de este mismo concepto: la idea de causalidad deriva de la experiencia, pues en la idea de ser en sí misma no vemos la "fuerza", según la denominación de Balmes, que lleva a las transformaciones:

*"Si esta experiencia no existiese, no sabríamos si la causalidad es posible, porque en la idea del ser, tal como nosotros la tenemos, no vemos la de fuerza: podríamos concebir tal vez la fuerza, pero ignorando si le corresponde alguna realidad. Así tendríamos la noción de la fuerza, mas no la noticia de su existencia, ni aun la seguridad de su posibilidad"*⁶⁷⁴).

⁶⁷²) F.F.: L.X, cap. VII, §84.

⁶⁷³) *Ibíd.*

⁶⁷⁴) F.F.: L.X, cap.V, §50.

En esta tesitura podría preguntarse por el encaje de Balmes con la crítica de Hume a la causalidad, crítica que, como es bien conocido, está en la base de la *Crítica de la Razón Pura*, objeto fundamental de la polémica balmesiana.

Empecemos diciendo que el filósofo catalán no desconoce la problemática que, al modo de Hume, se plantea en el tema de la causalidad, incluso resume sus dificultades de una manera próxima al inglés:

[...] "aun cuando supusiéramos que las sensaciones son un verdadero efecto de la actividad de los cuerpos, esta actividad no se halla representada en el efecto mismo. Cuando el fuego calienta la mano tenemos percepción intuitiva de la sensación del calor en cuanto se halla en nosotros; si suponemos que esta sensación es realmente un efecto de la actividad del fuego, conocemos la relación de nuestra sensación a dicha actividad considerada en general e indeterminadamente, como origen de nuestra sensación; pero no conocemos intuitivamente la actividad en sí misma, porque ésta, como tal, no está representada en nuestra sensación⁽⁶⁷⁵⁾).

Sin embargo, Balmes dejará claros los dos siguientes principios en lo que al tema se refiere:

1.º Necesidad de la existencia de una realidad previa, según hemos visto al principio del epígrafe. De otro modo sería forzoso derivar este origen de la nada, lo cual es absurdo. Por tanto, todo hecho o cosa hay que suponerlo derivado de otro hecho o cosa:

"El principio de causalidad se funda en las ideas puras de ser y no ser. Puesto el no ser solo vemos

(675) F.F.: L.X, cap. XIII, §137.

*evidentemente que no puede comenzar el ser. El principio es, pues, puramente ontológico; los que apelan a solas razones de experiencia para establecerle o combatirle plantean mal la cuestión: la sacan de su verdadero terreno; confunden la noticia de la causalidad con la noción o idea de la causalidad. Los filósofos que no salgan del orden sensible no pueden afianzar sólidamente este principio, por cuya razón sólo han caído en el error o en la duda sobre este punto los que no admiten más ideas que las sensaciones, y debieran haber caído en la misma duda todos los sensualistas si hubiesen sido bastante lógicos para sacar las últimas consecuencias de su doctrina."*⁶⁷⁶

2.º Una crítica empirista, al modo de Hume⁶⁷⁷, quien concebía la relación causal como mera contigüidad de sensaciones, supone precisamente el tiempo (y, en cierta medida, el Espacio) como el ámbito que ampara las cosas -al menos las sensaciones-. Pero he aquí que el tiempo (y el espacio) no es nada distinto de las cosas⁶⁷⁸. De modo que ha de ser de la relación entre ellas de la que se deriva esa contigüidad, con lo cual hay que suponer esa relación en la realidad misma de las cosas: es decir, que en la causalidad la relación de precedencia ha de ser, ha de existir, y es, además relación de dependencia:

"Como la duración no es nada distinto de las cosas, los dos términos de la serie, B, A, de los cuales el

(⁶⁷⁶) F.F.: L.X, cap. VI, §61.

(⁶⁷⁷) En la breve exposición que de la metafísica de Hume que se halla en su "H^a de la Filosofía", Balmes la expone muy ajustadamente en los siguientes términos: "Así arruinaba [Hume] el principio de causalidad, y la relación de causas y efectos no era más que el simple encadenamiento de los fenómenos que nos atestigua la conciencia. Por manera que, cuando afirmamos que lo que empieza a ser ha dependido de otro que le haya dado la existencia, establecemos una proposición sin fundamento, pues que en la conciencia de los fenómenos no está atestiguada la dependencia real entre ellos, sino meramente la sucesión" (F.E.: "H^a de la Filosofía", §305).

(⁶⁷⁸) Cfr. los epígrafes correspondientes.

uno precede al otro, no pueden ser colocados en una duración absoluta distinta de las mismas cosas, o en dos instantes distintos independientemente de las cosas. Esa relación, pues, que existe entre A y B no es relación de instante a instante, ya que los instantes en sí no son nada, sino de cosa a cosa; luego, por lo mismo que A comienza, tiene relación necesaria con B. Por lo dicho, A no podría comenzar sin existir B; luego B es condición necesaria para la existencia de A. Luego resulta demostrado que todo ser que comienza depende de un ser existente."(⁶⁷⁹)

A pesar de ello, Balmes no contesta directamente a la pregunta fundamental que hace la crítica de Hume sobre la causalidad, y que podría plantearse así: ¿Cuál es la razón por la que un fenómeno produce invariablemente otro fenómeno?, o, con los términos anteriores, ¿por qué la razón de dependencia es siempre la misma? Para Kant, ya se sabe, la razón la pone el sujeto en forma de categoría estructurante. Como decimos, Balmes no contesta directamente a la cuestión porque para él el orden de la naturaleza, es decir, esa razón por la que deviene la causalidad -una forma de causalidad- en las cosas (o causas segundas, como él prefiere llamarlas a este propósito) es un orden que siendo un orden causal real, y ya nos hemos referido suficientemente a esto(⁶⁸⁰), es un orden impuesto libremente por Dios, es un orden contingente.

Acabemos diciendo que Balmes a veces parece mezclar la noción de causa en sentido aristotélico, de modo que ocasionalmente concibe este tránsito que supone la causalidad, no tanto como una transformación de una cosa en otra por cierta ley de la naturaleza, cuanto por la acción de un tercer agente.

(⁶⁷⁹) F.F., L.X, cap. VII, §67.

(⁶⁸⁰) Cfr. el epígrafe "Negación de los juicios sintéticos a priori" de esta tesis.

"Tenemos, pues, que hay una duración asignable en que no había A y en que había no A. Y que así en el orden de la duración ha habido una pequeña serie de dos términos: no A, A. Comenzar es pasar del primer término no A al A. El principio de causalidad dice que no es posible el tránsito del primer término al segundo sin que intervenga un tercer término B, que debe ser algo real."⁽⁶⁸¹⁾

INFINITO.

Para Balmes la idea de Infinito es una idea indeterminada y, como tal, no es intuitiva (no presenta ningún objeto determinado) ni, como las de esta clase, tampoco es a priori, sino que resulta de una generalización de los datos de la experiencia, de la que se perciben sólo objetos determinados, limitados. En concreto, esta idea resulta de la generalización de la negación de límites; de forma tal que, como éstos se conciben como negación de algo real⁽⁶⁸²⁾, entonces la idea de infinito se concibe positivamente:

"La idea de lo infinito, negando el límite, niega una negación, luego es una idea afirmativa; así como la idea de lo finito es negativa porque afirma una negación."⁽⁶⁸³⁾

En lo que respecta a la Extensión, para Balmes no existe repugnancia en que pueda estar realizada su infinitud, es decir, que exista la Extensión infinita, si bien no tenemos instrumentos ni fisiológicos ni científicos que pudieran atestiguarla, y ni siquiera podemos imaginarla. Hablar de ella en propiedad y como

⁽⁶⁸¹⁾ F.F.: L.X, cap.VI, §56.

⁽⁶⁸²⁾ F.F.: L.VIII, cap.XIX, §154.

⁽⁶⁸³⁾ F.F.: L.VIII, cap. XIX, §155.

existente sería un paso injustificado del "logos" al "on" (cuestión ya tratada en el epígrafe "Distinción balmesiana entre Espacio y Extensión").

ESENCIA Y EXISTENCIA.

En cuanto a estos dos clásicos temas de la Metafísica, es digno de reseñarse que Balmes no les dedica ningún capítulo específico en su *Filosofía Fundamental* y que cuando se ocupa de ellos viene a identificarlos entre sí; o quizás sea más exacto decir que está en contra de la distinción entre esencia y existencia en la realidad misma, fundamentalmente porque en la realidad de las cosas no pueden separarse ambas.

"La esencia de una cosa es aquello que le constituye tal y le distingue de todo lo demás; y la existencia es el acto que da el ser a la esencia, o aquello por lo cual la esencia existe. De estas definiciones parece resultar que no hay distinción entre la esencia y la existencia. Para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraída de la existencia no es nada, no se puede decir que haya entre ellas una distinción real.

La esencia de un hombre, si se prescindie de su existencia, ¿a qué se reduce? A nada; luego no se debe admitir ninguna relación entre ellas"(⁶⁸⁴).

"[...] la esencia no se distingue de la existencia ni aun en los seres finitos. Esta es una distinción de conceptos a que no corresponde una distinción en la realidad"(⁶⁸⁵).

Se ha discutido si esta no distinción real entre esencia y

(⁶⁸⁴) F.F.: L.V, cap. XII, §90.

(⁶⁸⁵) F.F.: L.V, cap. XIV, §112.

existencia (aunque, desde luego, aceptada su distinción ideal, y ello se muestra por el sólo hecho de que hablamos de ellas) es una solución escolástica. Para Miguel Batllori, Balmes resuelve la cuestión al modo suareziano⁽⁶⁸⁶⁾. En efecto, Suárez admite la distinción sólo de razón, pero a su vez hay precedentes claros y directos: por ejemplo, en Alejandro de Hales y, antes, ésta era una disputa que ya había dividido a los filósofos desde Avicena (distinción de la existencia como accidente que se añade a la esencia) y Averroes (distinción únicamente conceptual), como recoge el mismo Batllori en nota al pie de la página citada, haciéndose eco de unas palabras de M. de Wulf.

Miguel Oromí va más allá de Batllori y plantea, sin embargo que la solución de Balmes ni siquiera es suareziana (ni escolástica en general), pues Balmes considera que la esencia es como la realización extrínseca de la existencia, en cuanto que *"la idea de existencia nos representa la realidad pura; la idea de la esencia nos ofrece la determinación de esta realidad"*⁽⁶⁸⁷⁾. Dice Oromí:

"No creo que ninguna de las escuelas [...] se avenga con esta posición inicial de los conceptos del problema tomados en sentido balmesiano. En efecto, no hay escolástico que considere la existencia como la realidad pura de manera que la esencia venga a ser una determinación ab extrínseco de la misma. Esta concepción se deriva simplemente del concepto de ser (existir) que tiene Balmes, pero que no acepta ningún escolástico. El autor intenta refutar la teoría tomista de la distinción real, pero de rechazo refuta también la posición de escotistas y suarezianos; sólo conviene con éstos en negar la distinción real"⁽⁶⁸⁸⁾

⁽⁶⁸⁶⁾ Cfr. BATLLORI, Miguel: "Filosofía balmesiana y filosofía cervariense". Pensamiento, vol.3; p.286.

⁽⁶⁸⁷⁾ F.F.: L.V, cap. XII, §89.

⁽⁶⁸⁸⁾ OROMÍ, Miguel: "Balmes y la Metafísica". Verdad y Vida, 6. Madrid, 1948; pp.526-527.

De todos modos, nuestra percepción personal es que la filosofía de Balmes sobre el tema es tan escueta e imprecisa, que difícilmente puede llegarse a fijar un planteamiento concluyente de la cuestión, de modo que la polémica podría estar abierta indefinidamente.

Por ello, para no abandonar nuestro análisis sistemático, la pregunta procedente, a la luz de la posición balmesiana, sería la de si no se derivaría de ella una cierta necesidad en las cosas concretas, al considerarse que la existencia es esencial en ellas. Según Balmes, tal necesidad, si se plantea, debe serlo porque la esencia implique la existencia, no al contrario.

"En este caso [en las cosas contingentes] la no existencia no implica contradicción, porque desapareciendo la existencia desaparecerá también la misma esencia y, por consiguiente, todo lo que ella incluye. La contradicción resultaría si dijésemos que la esencia implica la existencia y quisiéramos que, permaneciendo la primera, desapareciese la segunda."⁽⁶⁸⁹⁾.

En este sentido, sólo Dios sería necesario.

(689) F.F.: L.V, cap. XII, §92.

3. LA EXTENSION COMO FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO EMPIRICO-POSITIVO DE LA REALIDAD.

PRENOTACION. A lo largo de la páginas anteriores hemos ido dando cuenta de la tesis balmesiana de que el Conocimiento se produce por lo que hemos denominado síntesis entre ideas-conceptos con la experiencia sensible, bajo la regulación de los Principios a priori. Sin la fecundación de estas ideas-conceptos, los contenidos concretos (fruto de la sensibilidad, de la intuición interna, etc), que reflejan la simple existencia de hechos particulares (bien de la Naturaleza o de la subjetividad) nada significarían al conocimiento, teniendo presente que estas ideas, a su vez, están radicadas en la experiencia.

Pues bien, es hora de enfatizar que en esta fusión las ideas y representaciones de la extensión van a ocupar un lugar privilegiado y van a tener la clave del conocimiento empírico -por distinción del ontológico- de la realidad, en cuanto estas ideas, que dan lugar a la ciencia más fecunda y exacta, la Geometría, vienen a coincidir, en cuanto objeto, con aquello que manifiesta a las cosas como seres reales y corpóreos: la Extensión. De modo que, aunque las demás ideas den lugar a ese conocimiento ontológico de la Realidad a que nos hemos venido refiriendo, la Extensión -como idea y como representación de las cosas- es la que va a posibilitar el conocimiento de la Realidad en cuanto conjunto de seres corpóreos y fenómenos cuantitativos y cuantificables. Veamos paso a paso como llega a producirse este "encuentro" y conocimiento.

3.1. LA EXTENSIÓN COMO FUNDAMENTO DE LAS REPRESENTACIONES SOBRE LA REALIDAD EN GENERAL.

Empecemos diciendo que para Balmes la capacidad de ser sentido un objeto -lo que él llama Sensibilidad Pasiva- en último término se reduce a la Extensión⁽⁶⁹⁰⁾.

"Sensibilidad pasiva: Por este atributo entiendo la forma bajo la cual se nos presentan los seres que llamamos cuerpos. Como ya llevo explicado en distintos lugares, esa forma se reduce a extensión terminada o figurada.

Que este atributo encierra una verdadera determinación no puede negarse; para nosotros, nada más determinado que esos objetos que se presentan a nuestros sentidos con extensión y figura y demás propiedades anejas a esos atributos fundamentales"⁽⁶⁹¹⁾.

La importancia de la Sensibilidad Pasiva, y por ende de la Extensión, en el acto de conocer queda de manifiesto si se tiene en cuenta que otras facultades fundamentales⁽⁶⁹²⁾ que intervienen en el conocer, y que para él son la Sensibilidad Activa -o sea, "la facultad de sentir"⁽⁶⁹³⁾-, la Inteligencia -es decir, la fuerza de concebir y combinar independientemente del orden sensible⁽⁶⁹⁴⁾- y la Voluntad, pertenecen al orden interno o, dicho al hilo de la cuestión, son actuaciones sobre la forma ya percibida, sin que se

(690) Balmes la contrapone a la Sensibilidad Activa: "La sensibilidad activa, o sea la facultad de sentir, es objeto de grandes cuestiones filosóficas; no son menores las que puede ofrecernos la sensibilidad pasiva, o sea, la capacidad de un objeto para ser sentido" (F.F.: L.III, cap.XXX, §210).

(691) F.F.: L.IV, cap. XXII, §139.

(692) Con todas las matizaciones tratadas sobre la (in)conveniencia de la división en facultades (Véase el epígrafe "La conciencia como unidad activa a priori del conocimiento" de esta tesis).

(693) F.F.: L.IV, cap.XXII; §140.

(694) Cfr. Ibíd.

vea qué otro tipo de capacidades intervengan en la elaboración, comprensión e intencionalidad para los objetos del conocimiento:

"Sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad, he aquí, si no me engaño, todo cuanto se contiene en nuestra experiencia, y he aquí por qué nos es imposible concebir ningún atributo característico de un ser fuera de los cuatro indicados."(⁶⁹⁵).

Pero es más. Llega Balmes en algún momento al punto de reducir todas las intuiciones de las facultades a Conciencia y Extensión, haciendo de ésta un verdadero modo de ser:

"Las cuatro intuiciones de sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad [...] se reducen a dos: extensión y conciencia, comprendiendo en la extensión todas sus modificaciones, y en la conciencia todos los fenómenos internos de un ser sensitivo o intelectual, en cuanto se hallan en ese fondo común que se apellida conciencia. Así, pues, nosotros conocemos intuitivamente dos modos de ser: la conciencia y la extensión; la conciencia la tenemos en nosotros mismos, es un hecho subjetivo; la extensión está fuera de nosotros, y su existencia nos la atestiguan las sensaciones, y en particular las de la vista y el tacto."(⁶⁹⁶)

Todo lo cual da cuenta de la importancia conferida a la Extensión en el conocimiento en general, y en el de la realidad y su intuición en particular.

Este carácter fundante de la Extensión en el proceso del conocimiento tiene precedentes; y el más claro y que Balmes tiene en cuenta en mayor medida es, obviamente; Kant, pues es bien

(⁶⁹⁵) F.F.: L. IV, cap. XXII, §138.

(⁶⁹⁶) F.F.: L. X, cap. XIII, §141.

sabido, y así lo hemos tratado a lo largo de estas páginas, que toda la arquitectura de la *Crítica de la Razón Pura* toma en cuenta al Espacio (junto con el Tiempo) como la forma a priori que estructura inicialmente el objeto del conocer. Pues bien, si según Kant la Extensión es una representación a priori, base de toda la estructura del conocimiento, para Balmes, aun admitiendo su carácter fundante, se trata, según vimos, de una realidad. Como hemos estudiado al demostrar la objetividad de la Extensión, Balmes, en contra de Kant, considera, entre otras cosas, que precisamente lo que hace que los contenidos de las sensaciones sean referidos a algo externo y extenso es que ese algo externo y extenso debe, según el supuesto, existir (o de lo contrario ha de negarse la realidad), entre otros argumentos. O, lo que es lo mismo, lo que hace que las sensaciones no constituyan meras afecciones de nuestro espíritu, sino que sean intuitivamente percibidas como externas, es precisamente que existe una exterioridad extensa. Y ello porque esta extensión les está envuelta, es decir, es real. De otro modo, también otras sensaciones (como las del olfato, por ejemplo) deberían ser referidas al exterior. Y así otras razones que ya se expresaron en el epígrafe correspondiente⁶⁹⁷).

La condición de la Extensión para el conocimiento empieza siéndolo porque es el requisito, según Balmes, para la existencia de las sensaciones. Esto lleva a pensar, naturalmente, que las sensaciones no serían lo mismo sin ella; y no sólo porque las impresiones de los sentidos -es decir, las representaciones mismas de las cosas- serían diferentes, sino porque la existencia misma de esas representaciones sería imposible sin la Extensión.

"Todas las nociones que tenemos de los cuerpos, nos vienen por los sentidos; faltando la extensión, faltan

⁶⁹⁷) Véase el epígrafe "La Extensión como correspondiente a una realidad objetiva" de esta tesis.

todas las demás sensaciones: pues sin ella no hay ni tacto; ni color, ni sonido, ni olor; resulta, pues, o un objeto reducido a una cosa de que no tenemos ninguna idea, o sólo nos quedará una noción abstracta, por la cual no podremos distinguirle de los otros: una pura abstracción, nada más"(⁶⁹⁸).

De manera que, dado su carácter de realidad, y aunque fuese diluida en todo tipo de sensaciones como en alguna ocasión viene a defender(⁶⁹⁹), la Extensión no es condición subjetiva al modo kantiano, sino objetiva.

Por pura consecuencia lógica, Balmes enlaza esta imposibilidad de la sensación sin extensión con la imposibilidad de la percepción de cuerpo y de realidad en general.(⁷⁰⁰). Y, en definitiva, también para Balmes la Extensión será la condición necesaria del conocimiento, aun desde sus estadios iniciales, pero una condición no sólo formal, ideal o subjetiva, sino esencialmente real, puesto que posibilita y condiciona nuestra percepción del mundo y, con ello, nuestras representaciones sobre el mismo y la concepción general misma de la realidad:

"En la visión, prescindiendo de la extensión, tenemos el color; y por más que cavilemos, no encontramos en él nada de donde pueda nacer una idea tan fecunda como la de extensión. Lo que sí observamos desde luego, es que el mismo color es imperceptible sin la extensión; y que, por lo mismo, lejos de que ésta pueda nacer de aquél, es, al contrario, una condición indispensable para que pueda sernos percibido[...]. Lo que digo de ellos [de los colores] puede aplicarse a

(⁶⁹⁸) F.F.: L.III, cap.I, §2.

(⁶⁹⁹) Cfr. el epígrafe "La representación de la extensión" en esta tesis.

(⁷⁰⁰) Cfr. F.F.: L.II, cap. VII, §41.

todas las impresiones del tacto..." (701).

De manera que la extensión se constituye en un elemento primitivo del conocer, como suele llamarla, que en el contexto balmesiano quiere decir elemento *primero y fundamental* (702).

Y, por todo lo dicho, se establece como el "puente" de enlace entre el ámbito ideal y real, puesto que posibilita la recepción de la realidad mediante la constitución de aquellas impresiones que ha calificado como representativas de los cuerpos.

"Las investigaciones de la estética [703], *ideología y psicología nos han conducido a los siguientes resultados:*
[...] *La base de nuestras relaciones sensibles con el mundo corpóreo es la idea de la extensión"* (704)

Sin embargo ha de advertirse una vez más que en algunos aspectos de lo que aquí estamos tratando, el pensamiento de Balmes, como en otras ocasiones, cada vez se va corrigiendo a sí mismo a medida que avanza su reflexión o, dicho con más exactitud, va perfilando una tesis en contra de ciertas suposiciones iniciales. Así, sobre esta cuestión empieza entendiendo la Extensión como soporte/substratum de la sensación y representación intuitiva de todos los objetos de los sentidos en general, para luego restringirla en exclusiva a los de la vista y el tacto. Así, en el Libro II de su *Filosofía Fundamental* ya comienza a dudar de

(701) F.F.: L.III, cap.II, §12.

(702) Cfr. F.F.: L.IV, cap. XIX, §114.

(703) Balmes, influenciado por Kant, llama "Estética" a la parte de su filosofía que trata de la sensibilidad (sic). Cfr. F.E.: "Metafísica". Estética. Nociones Preliminares.

(704) F.E.: Teodicea, cap.I, §3.

aquella "universalidad":

"Sin extensión no hay visión ni tacto, ni tampoco es posible ninguna de las otras sensaciones. En cuanto al sabor, no es difícil convencerse de ello, si se advierte que exige el tacto, y que, faltando éste, no puede existir aquél. No se presenta tan clara esta verdad con respecto al olor y al sonido; porque, si bien es cierto que en nosotros estas sensaciones no se separan de la idea de extensión, envolviéndola siempre de un modo u otro, no obstante, queda todavía por saber lo que sucedería a quien estuviese privado de todos los sentidos, excepto el oído y el olfato. Pero, sin que sea necesario entrar en conjeturas en un supuesto semejante, basta el saber: 1° Que sobre nuestra organización no puede obrar nada que no sea extenso, a no ser por medios que nos son enteramente desconocidos, y que ninguna idea nos dan de lo que entendemos por cuerpo. 2° Que, aun suponiendo que se recibiesen las sensaciones del oído y del olfato sin acompañarlas ninguna idea de extensión, ellas en tal caso no serían para nosotros más que simples fenómenos de nuestro espíritu, que no nos pondrían en comunicación con el mundo externo, tal como ahora lo comprendemos; porque, si no conociéramos que proceden de otra causa, no tendríamos más conciencia que la del yo; y si lo conociéramos, esta causa no se nos ofrecería sino como un agente que influía sobre nosotros, y de ningún modo como un ser que tuviese nada parecido a lo que entendemos por cuerpo. 3° Que, en tal caso, no tendríamos ninguna idea de nuestra propia organización, ni del universo; pues es claro que reducido todo a fenómenos internos, y a su relación con los agentes que los produjesen, siempre faltando la idea de extensión, ni el universo ni nuestro cuerpo mismo serían para nosotros nada de lo que son ahora. ¿Qué sería el mundo inextenso? ¿ni nuestro cuerpo mismo?"⁽⁷⁰⁵⁾.

Todas estas vacilaciones terminan en el Libro IV de la *Filosofía Fundamental*, en que viene a establecer taxativamente la distinción entre aquellas impresiones que se relacionan intuitivamente con un objeto exterior -vista y tacto- y aquellas en que podemos establecer la correspondencia con su objeto sólo

(705) F.F.: L.III, cap.I, §7.

por reflexión (olfato, etc). Sin embargo, estas últimas, y por lo mismo, no ofrecen la representación en sentido específico⁽⁷⁰⁶⁾:

"Es digno de notarse que, de las facultades sensitivas, las unas serían siempre intuitivas, esto es, se referirían siempre a un objeto externo si no las acompañase la reflexión; mientras que otras no lo serían jamás si estuviesen separadas de la reflexión o no anduviesen acompañadas de las que lo son por su naturaleza. Son de la primera clase las representativas propiamente dichas, esto es, las que afectan al sujeto sensitivo, presentándole una forma, imagen real o aparente, de un objeto. Tales son las de la vista y del tacto, que no pueden existir ni aun concebirse sin dicha representación. Por el contrario, las demás sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo ninguna forma; son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa; si las referimos a los objetos es por reflexión, y cuando ésta nos advierte que llevamos la referencia demasiado lejos, atribuyendo al objeto externo no sólo el principio de causalidad, sino también la sensación en sí misma, fácilmente conocemos la ilusión y nos despojamos de ella"⁽⁷⁰⁷⁾

Como dijimos, precisamente esta distinción permite a Balmes, entre otras virtualidades, darle la vuelta al argumento kantiano y hacer el suyo propio, que vimos, proponiendo, mutatis mutandis, que si hay sensaciones que pueden parecer puramente subjetivas -olfato, sabor...- y otra objetivas -es decir, referidas a un objeto externo- es porque las últimas se ofrecen directamente relacionadas con la Extensión. Es decir, si estas últimas las establecemos como de un objeto distinto a nosotros es porque la Extensión en que se presentan es distinta de nosotros, frente a aquellas en que no las percibimos como distintas -sino que las reflexionamos como distintas, como de un objeto distinto- debido a

⁽⁷⁰⁶⁾ Esta cuestión, así como el concepto de representación en Balmes, ha sido también tratada en varios puntos de esta tesis. Por ejemplo, en el epígrafe "Las representaciones y la sensación".

⁽⁷⁰⁷⁾ F.F.: L.IV, cap. X, §74.

que carecen de este rasgo objetivo que las acompaña como propio.

3.2. LA EXTENSION COMO IDEA. LA GEOMETRIA.

Pero al mismo tiempo, para Balmes, además de una representación objetiva de la realidad, la Extensión es, como dijimos, una idea, "*un hecho primario del espíritu*"⁽⁷⁰⁸⁾ tan propio de éste, que, aunque desde connotaciones distintas de las ontológicas, viene a estructurar la realidad desde un nivel ideal que, al final es esencialmente el geométrico. Por tanto, aunque, como hemos visto, una de las cuestiones fundamentales que separan a Balmes de Kant es que, para el filósofo de Vich, la Extensión/Espacio debe ser postulada como realidad objetiva independiente, se aproxima, sin embargo, al pensador alemán en el reconocimiento de una vertiente subjetiva en este mismo hecho de la Extensión, bien que, obviamente, con connotaciones distintas.

Para demostrar este nivel intelectual, este carácter de idea inteligible de la Extensión, Balmes empleará los siguientes argumentos:

a) La Extensión es concebible sin que sea objeto directo de los sentidos. Más allá de de las imágenes de éstos -sean inmediatas o elaboradas- tenemos idea de la Extensión. Es una idea que se constituye en otro nivel distinto no ya sólo de las cualidades -color, etc- que la acompañan en la representación, sino incluso de las formas en que se presenta en la realidad. Por ello en sí misma "*la imaginamos a veces bajo forma sensible, confundiéndola con un objeto determinado, o figurándonos una vaga oscuridad en que yacen los cuerpos; pero esto son puras imaginaciones, nada más. El ciego de nacimiento no puede tener ninguna de estas representaciones interiores, y, no obstante,*

⁽⁷⁰⁸⁾ F.F.: L.III, cap.III, §12. Cfr. "La idea de Extensión".

concibe muy bien la extensión. Nosotros mismos pensamos sobre la extensión, prescindiendo de todas estas formas bajo las cuales nos la imaginamos."(⁷⁰⁹)

b) Siendo los sentidos diferentes, el concepto de extensión es uno y unívoco, lo que implica que no se identifica con sus imágenes:

"Con dos sensaciones diferentes, la de la vista y la del tacto, no hay más que una sola idea de extensión. Esto es concluyente para demostrar que la extensión es más bien inteligible que sensible."(⁷¹⁰)

c) Ciertas razones que da el filósofo español son como una especie de calco de alguno de los argumentos que Kant emplea como encaminados a establecer el carácter distintivo de la Extensión respecto de lo empírico. Así, dice Balmes:

"[...] si bien en nuestro interior hay varias representaciones de la extensión, éstas no son sino formas particulares de que, por decirlo así, revestimos la idea [...] En ésta entran las dimensiones, mas no determinadas, no aplicadas, no representativas de algo en particular, sino puramente concebidas."(⁷¹¹)

d) Pero para Balmes, la prueba decisiva de este carácter inteligible y conceptual de la Extensión está en que de esta idea brota, a su vez, toda una ciencia de conceptos, que es la

(⁷⁰⁹) F.F., L.III, cap. II, §11.

(⁷¹⁰) *Ibid.*

(⁷¹¹) F.F.: L.III, cap.II, §11. Confróntese con algunos pasajes de Kant: por ejemplo, el tercero de los argumentos kantianos sobre el Espacio, ya citado, que trata de demostrarlo como a priori. (Cfr. KANT: *Crítica de la Razón Pura*". Doctrina Trascendental de los Elementos. Primera Parte. La Estética Trascendental, §1; Secc.Primerá, El Espacio, §2, A25; pag.69 de la ed. cit.de Ribas).

Geometría, ciencia por excelencia, que no se asienta en objetos sensibles, aunque se ayuda de ellos.

"[...] no puede negarse que es una idea, si se reflexiona que sobre la extensión se funda toda una ciencia: la geometría"⁽⁷¹²⁾

La Extensión es, pues, para Balmes, lo mismo que para Kant, la base de la Geometría.

Y es que, como ya dejamos apuntado anteriormente, para Balmes la Extensión como idea es fundamentalmente de carácter geométrico, es decir, la Extensión como conjunto de relaciones constantes que intrínsecamente contiene. Tales relaciones son descubiertas y explicitadas en la ciencia geométrica:

"En tal caso, ¿qué será la extensión en sí, despojada de toda forma sensible? Aquí conviene todavía aclarar algunas ideas. Cuando se trata de extensión despojada de formas sensibles no se entiende privarla de su capacidad para ser sentida; sólo se quiere prescindir de esta capacidad en sus relaciones con el ser sensible. Así la extensión queda reducida, no a un espacio imaginario, no a un ser infinito y eterno, sino a un orden de seres, al conjunto de sus relaciones constantes, sometidas a leyes necesarias. Esto en sí, ¿qué es? No lo sé. Pero sé que existe esta relación constante y esas leyes necesarias"⁽⁷¹³⁾

Esas leyes necesarias y relación constante obviamente es el corpus científico que se llama Geometría. Por todo esto, Balmes puede establecer en el capítulo III del Libro III de su *Filosofía Fundamental*, entre otras, la proposición primera de que "la

⁽⁷¹²⁾ F.F.: L.III, cap.II, §11.

⁽⁷¹³⁾ F.F.: L.III, cap. XXI, §159.

extensión es la base de la geometría"⁽⁷¹⁴⁾, y que *"todo lo que hay de positivo en el objeto de la geometría, no es más que extensión"*⁽⁷¹⁵⁾.

3.3. EL ORDEN GEOMETRICO.

3.3.1. LA EXTENSIÓN Y EL ORDEN GEOMÉTRICO.

Este carácter geométrico de la Extensión lo hace derivar Balmes, en resumidas cuentas, del carácter dimensional de la misma y las relaciones a que da lugar. En efecto, si en un principio el filósofo español establece como propiedades esenciales de la Extensión la Multiplicidad y la Continuidad, que podríamos llamar constitutivas, poco a poco va exhibiendo otras propiedades específicas -también catalogadas de esenciales-, matemáticamente estructurables, cuya expresión constituiría la Geometría. Entre ellas destaca fundamentalmente la Dimensionalidad.

" Y es de notar, que si bien no hay dificultad en conceder que ignoramos la naturaleza íntima de la extensión, no obstante es preciso convenir en que conocemos de ella alguna cosa: es decir, las dimensiones,⁷¹⁶ y cuanto sirve de base para la geometría"⁽⁷¹⁶⁾.

Y ello porque la dimensionalidad es, sobre todo, la que posibilita la limitabilidad que forma la figura geométrica, que no es más que *"una extensión con ciertas limitaciones"*⁽⁷¹⁷⁾, y que constituye el objeto específico de la ciencia geométrica:

⁽⁷¹⁴⁾ F.F.: L.III, cap.III, §13.

⁽⁷¹⁵⁾ F.F.: L.III, cap. III, §15.

⁽⁷¹⁶⁾ F.F. : L.III, cap.IV, §28.

⁽⁷¹⁷⁾ F.F.: L.III, cap.III, §14.

"En todos los casos la idea de figura no es más que la de una extensión determinada; pues las cantidades de que se la constituye y la que resulta no son más que una extensión con ciertas limitaciones"(⁷¹⁸).

Y en esta atención a las figuras geométricas es digno de indicarse aquí que para Balmes la figura resultante es una extensión confinada por negación de aquello que, por así decirlo, no va a constituirarla. La negación de lo que no es ella, de lo que "está fuera" de sus límites, es lo que la constituye.

"[...] la terminación, o el límite, no es una idea positiva: es una pura negación; cuando tengo la extensión, si quiero formar todas las figuras posibles, no necesito concebir de nuevo: me basta prescindir; no añadir: quitar. Así en el cuadrilátero, para concebir el triángulo, me basta prescindir de una de las mitades separadas por la diagonal [...] por manera que la idea de extensión es como un fondo inmenso en que basta limitar para que resulte todo lo que se quiera"(⁷¹⁹).

Se podría alegar que una figura también resulta por adición de otras ("método sintético" llama él a esta posibilidad), por ejemplo, un rectángulo por adición de dos cuadrados iguales, pero el de la negación o sustracción ("método analítico") le es más propio: el espacio negado es necesario para la idea de figura, pero no son necesarias para su concepción las partes u otras figuras que se puedan trazar en el seno de sus límites.

La cita anterior nos pone en la pista de como concibe Balmes la relación de las figuras con la idea general de Extensión, que se resuelve mediante una especie de integración. En efecto, las

(⁷¹⁸) *Ibid.*

(⁷¹⁹) F.F.: L.III, cap. III, §14.

figuras geométricas generan unas relaciones constantes o, de otra manera, las relaciones constantes que se dan en el Espacio generan las ideas geométricas que se representan en figuras (triángulo, esfera, etc), respecto de las cuales puede plantearse su compatibilidad con la idea general del Espacio-Extensión: Pues bien, aunque no suficientemente ni adecuadamente explicada por Balmes, la relación de las ideas geométricas respecto de la idea general de Extensión, va a ser un tanto diferente de las ideas ontológicas respecto de la idea de Ser: mientras que, como vimos, éstas son a modo de consecuencias de la misma -por ejemplo, la idea de Tiempo o Causa como el resultado de la relación entre ser y no ser- las ideas geométricas se constituyen, se perfilan sobre la idea de Extensión.

"[...] sus ideas [de extensiones particulares] son ideas individuales, que se refieren a la idea del todo por integración, no por afirmación idéntica. Sin embargo, B. parece concebirlas y tratarlas, cual si fuesen ideas universales, que se refieren a la idea universal de extensión, como partes lógicas de un todo lógico, [720] como las ideas específicas a su idea genérica" (720).

Naturalmente, estas extensiones particulares (en cuanto ideas) sólo pueden ser reducibles a figuras geométricas:

"En sí mismas, la idea del cubo y la del triángulo son universales, precisamente porque son ideas -no representaciones sensibles- y porque se forman -se perfilan diríamos- sobre la idea [universal] de la extensión" (721)

El objeto específico de la ciencia geométrica, las figuras, lleva a Balmes a reiterar el peligro de confundir los conceptos

(720) ECHARRI, Jaime: "Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes". Pensamiento, vol.3. Madrid, 1947; p.198.

(721) Id., p.196.

geométricos con sus representaciones sensibles. Aquellos son precisamente conceptos en el sentido más genuino de la filosofía de Balmes: es decir, un conjunto de relaciones estructuradas, que diferenciándose de las representaciones en que se plasman y ejemplifican, contienen, no obstante, las determinaciones esenciales de éstas⁽⁷²²⁾.

"[...] la idea del triángulo en sí no está sujeta ni a tamaños ni a figuras particulares: se extiende a todas las figuras triangulares de todos los tamaños. La idea general del triángulo prescinde, por necesidad, de todas las especies de triángulos; y la imaginación del triángulo es por necesidad la representación de un triángulo de tal o cual especie. Luego la representación y la idea son cosas muy diversas, aun refiriéndose a objetos sensibles"⁽⁷²³⁾

En definitiva, la dificultad de diferenciar las ideas geométricas de las representaciones a que da lugar, está en que éstas son necesarias para concebirlas, sobre todo porque estas representaciones lo son tanto de la imaginación, cuanto de la representación sensible:

"Para comprender mejor esta distinción conviene notar que en nosotros mismos podemos observar dos partes en la geometría: la una es la puramente científica, la otra de representación sensible; en aquella está el enlace de las ideas; en ésta, las imágenes, los casos particulares, en que sensibilizamos las ideas; en aquélla el fondo, en ésta la forma. Pero, no obstante la diferencia de estas dos cosas, no nos es posible separarlos del todo: la idea geométrica no puede estar sin la representación sensible; nos es preciso entender per conversionem ad phastasmata, como decían los escolásticos. Así, pues, los dos órdenes geométricos, el sensible y el intelectual, aunque

⁽⁷²²⁾ Cfr. los epígrafes "Las ideas. El concepto" y "La idea de Extensión".

⁽⁷²³⁾ F.F., L.III, cap. XVI, §116.

diferentes, van siempre juntos en nosotros" (724).

Esta Geometría es una ciencia tan plena, que en ocasiones -contradiciéndose con otras afirmaciones más frecuentes y más elaboradas-, le hace decir a Balmes que nos muestra la verdadera esencia de la Extensión:

"Pocas ideas tenemos más claras que la de extensión, geoméricamente considerada; toda tentativa para explicarla es inútil; con la simple intuición la conocemos mejor de lo que pudieran decirnos volúmenes enteros. Esta idea es en sí tan luminosa, que sobre ella se funda un cuerpo de ciencia, el más extenso y evidente que posee la humanidad: la geometría. Luego hay razones para creer que conocemos la verdadera esencia de la extensión, considerada en sí misma; pues que conocemos sus propiedades necesarias, y con tal evidencia, que en ella estriba nuestro mayor edificio científico" (725)

(724) F.F., L.III, cap. XXI, §157.

Este intento de diferenciación de la Extensión como geométrica, respecto de las figuras en que nosotros la concebimos, le lleva a proponer el tema clásico de Dios como el gran geómetra, como el ser que podría concebir tal extensión geométrica no representada, sin embargo, en figuras: "Para que no parezca tan extraña esta doctrina y se presente más aceptable, preguntaré si los espíritus puros poseen la ciencia geométrica; es cierto que sí, de lo contrario sería menester inferir que Dios, el autor del universo, a quien con profunda verdad se ha llamado el gran geómetra, no conoce la geometría. Ahora bien; ¿tiene Dios esas representaciones con que nosotros imaginamos la extensión? No; estas representaciones son una especie de continuación de la sensibilidad, que no se halla en Dios; son el ejercicio del sentido interno, que no se halla en Dios. Estas son las representaciones a que llama Santo Tomás phantasmata, las cuales, según el mismo santo Doctor, no se hallan ni en Dios, ni en ningún espíritu puro, ni aun en el alma separada del cuerpo. Luego es posible y existe en realidad, la ciencia geométrica sin la representación sensible" (F.F.: L.III, cap.XIX, §140.)

(725) F.F.: L.III, cap.VI, §41.

3.3.2. NATURALEZA GEOMÉTRICA DE LA REALIDAD.

Al hilo de lo dicho hasta aquí, se puede establecer una secuencia deductiva general de la naturaleza geométrica de la Realidad, articulada en los siguientes pasos:

Si la Extensión tiene como carácter esencial el geométrico, y si la Realidad en cuanto corpóreo-material tiene como propiedad esencial la Extensión, entonces la Realidad tiene carácter esencialmente geométrico.

"La realidad es geométrica"(⁷²⁶)

Las propiedades que la Geometría deriva, como analítica formal de la Extensión que es, o, lo que es lo mismo, como ciencia, coinciden con las propiedades de la Extensión en la realidad.

"El desacuerdo que notamos entre los fenómenos y las teorías geométricas, nos inducen a creer que la realidad es grosera, y que la pureza y la exactitud sólo se hallan en nuestras ideas. Esta es una opinión equivocada, que procede de falta de meditación. La realidad es tan geométrica como nuestras ideas; la geometría existe realizada, en toda su pureza, en todo su rigor, en toda su exactitud"(⁷²⁷)

De esta manera se demuestra, a fortiori, que la dimensionalidad, como fundamento de la Geometría y propiedad esencial de la Extensión, es real:

"Así pues [...], estamos también seguros de que la extensión existe fuera de nosotros, que hay verdaderas

(⁷²⁶) Título del §31 del cap. V del L.III, de la F.F.

(⁷²⁷) F.F.: L.III, cap.V, §31.

dimensiones. Esta idea acompaña por necesidad la del mundo externo, como hemos dicho más arriba; y las dimensiones, en lo exterior, han de estar sujetas a los mismos principios que las que concebimos, so pena de trastornarse la misma idea que tenemos formada del mundo externo [...]".⁽⁷²⁸⁾

Respecto de esto, Balmes se centra en lo que en cierta manera él considera el concepto generador de todos los demás conceptos geométricos: el punto:

Según Balmes, sin el punto, aunque se considere inextenso (tanto formalmente, como en la realidad) no puede existir la estructura de cualquier figura geométrica:

"En general: la geometría necesita dimensiones, y éstas han menester puntos en que comiencen, por donde pasen, en que acaben y con respecto a los cuales se midan las distancias, las inclinaciones y todo lo relativo a la posición de las líneas y de los planos; nada de esto podría concebirse, si el punto, aunque inextenso, no ocupase en el espacio un lugar determinado"⁽⁷²⁹⁾

El punto es considerado en Geometría como el generador de la línea, ésta de la superficie, y de aquí que sea el generador de las dimensiones, elemento estructural, como hemos visto, tanto de la Extensión geométrica, como de la real.

Añadidas a esta dimensionalidad generada por el punto, en la que coinciden geometría y realidad, en la Historia de la Filosofía se han dado doctrinas que consideran puntos -es decir, elementos inextensos- como los componentes reales de las cosas (por ejemplo,

⁽⁷²⁸⁾ F.F.: L.III, cap.IV, §29.

⁽⁷²⁹⁾ F.F.: L.III, cap. V, §32.

la de Leibniz)⁽⁷³⁰⁾, con lo cual, desde la perspectiva de estas concepciones, el elemento constituyente y generador de la geometría estaría realizado, es decir, sería el elemento constituyente de la realidad, y de aquí la plena coincidencia de ambas. En el caso contrario, la opinión de quienes admiten elementos extensos como componentes últimos y, por ende, de la infinita divisibilidad de la materia tampoco está, según Balmes, en contradicción con la idea de punto, pues que esa infinita divisibilidad de partes inextensas está posibilitada porque se supone que existen unos elementos que no se pueden medir-dividir, de modo que se trata de una tendencia hacia el punto geométrico que, por ello, hay que suponerlo:

"Las partes en que se divide el compuesto, no se hacen con la división, sino que preexisten a la división; para que ésta sea posible, es necesario que las partes existan; existen, no porque se las pueda dividir, sino que se las puede dividir porque existen. Esta opinión, pues, no admite expresamente la existencia de los puntos inextensos, pero admite que se puede caminar hacia ellos por toda una eternidad, no sólo en el orden ideal, sino también en el real, pues que la divisibilidad no se afirma de las ideas, sino en la materia misma"⁽⁷³¹⁾

En alguna ocasión afirma que el que nosotros no podamos imaginar el punto ni pensarlo -a no ser al modo de la infinita divisibilidad- no implica que no exista⁽⁷³²⁾.

En definitiva, *"la realidad es tan geométrica como nuestras ideas; la geometría existe realizada, en toda su pureza, en todo*

⁽⁷³⁰⁾ Véase nuestro epígrafe "Naturaleza íntima de la Extensión. Puntos finales extensos o inextensos"

⁽⁷³¹⁾ F.F.: L.III, cap. V, §33.

⁽⁷³²⁾ *Ibíd.*

su rigor, en toda su exactitud"⁽⁷³³⁾. Por esta geometría realizada son posibles, como veremos, las ciencias positivas de la realidad, es decir, las ciencias de la Naturaleza, y, cuando no hay correspondencia o no hay exactitud en esta correspondencia, lo que falla no es la "geometricidad" de la Realidad, sino nuestros instrumentos (teóricos o prácticos) de percibir tal geometricidad.

"Cuando se dice, por ejemplo, que la realidad no corresponde con exactitud a las teorías de la mecánica, se habla con mucha impropiedad: debiera decirse más bien que no es la realidad la que falla, sino los medios de experimentarla; lo que se achaca a la realidad, debiera achacarse a la limitación de nuestra experiencia."⁽⁷³⁴⁾

"Si fuésemos capaces de conseguirla [la exactitud de la teoría] con nuestra experiencia, encontraríamos conforme el orden real con el ideal"⁽⁷³⁵⁾.

En esto Balmes aduce diversos ejemplos:

"¿Es que en la naturaleza no exista el centro de gravedad con toda la exactitud que la ciencia supone? No; el centro existe; no es él lo que falta, sino los medios de encontrarle. La naturaleza va tan allá como la ciencia; ni una ni otra se quedan atrás: lo que no puede seguir las, son nuestros medios de experiencia[...].

El punto [centro de gravedad] existe, admitiendo cualquiera de las dos opiniones arriba mencionadas. Ateniéndonos a la que está en favor de los puntos inextensos, resulta sin ninguna dificultad existente el centro de gravedad, en toda su pureza científica. La otra no se atreve a tanto; pero viene a decirnos: '¿Veis esa molécula, ese pequeño globo de un diámetro

(733) F.F.: L.III, cap. V, §31.

(734) F.F.: L.III, cap. V, §34.

(735) F.F.: L.III, cap. V, §35.

infinitesimal, cuya pequeñez no alcanza a representarse la imaginación? Hacedle más pequeño, dividiéndole por toda la eternidad en progresión geométrica decreciente, en la razón mayor que podáis concebir, y os iréis acercando siempre al centro de gravedad, sin alcanzarle jamás; la naturaleza no os faltará nunca; el límite se retirará delante de vosotros pero sabréis de cierto que os acercáis a él. Allá, dentro de esa molécula, está lo que buscáis, adelantad de continuo hacia su interior: no lo encontraréis, pero allí está'. No creo que la realidad en este caso desmerezca de la exactitud científica"(⁷³⁶).

3.3.3. LA EXTENSIÓN COMO POSIBILITANTE DE LA CONEXIÓN DEL ORDEN FORMAL GEOMÉTRICO Y EL ORDEN REAL.

Por todo lo tratado hasta aquí, queda en evidencia el hecho de que la Extensión constituye el nudo que enlaza el orden real y el ideal, y es la explicación de la coincidencia entre todos, incluido el fenoménico, y en particular es la explicación del conocimiento matematizable de la realidad.

"Con tal que las relaciones de la idea tengan sus objetos correspondientes en las relaciones de la realidad, la geometría existe no sólo en el orden ideal, sino también en el real. Como el fenómeno, o sea, la representación sensible, está sometido a las mismas condiciones que la idea, habiendo también en el orden de los fenómenos ciertas relaciones en la misma razón que en la idea y el hecho, tendremos acordes la idea, el fenómeno y la realidad, y explicado por qué el orden intelectual se confirma con la experiencia y ésta a su vez recibe con toda seguridad la dirección de aquél"(⁷³⁷)

El descubrimiento de esta concordancia, que para Balmes es un hecho, es precisamente el objeto de la ciencia. De modo que como

(⁷³⁶) F.F.: L.III, cap. V, §34.

(⁷³⁷) F.F.: L.III, cap. XXV, §184.

las Matemáticas son plenamente conocidas en sus desarrollos (lo que recuerda aquellas verdades de razón clásicas y los hallazgos fenomenológicos que Balmes parece intuir), será la experiencia, y específicamente la de la ciencia positiva, la que persiga los modelos matemáticos o que éstos la dirijan, y no al contrario:

A. La experiencia tiende a los modelos matemáticos:

"La astronomía y todas las ciencias físicas estriban sobre la suposición de que la extensión real está sujeta a los mismos principios que la ideal, y que la experiencia se acerca tanto más a la teoría, cuanto más exactamente se cumplen en la primera las condiciones de la segunda."⁽⁷³⁸⁾

B. Los modelos matemáticos dirigen la experiencia.

En esto, Balmes se coloca en una posición netamente racionalista clásica:

"La teoría dirige las operaciones de la práctica, y éstas a su vez confirman con el resultado las previsiones de la teoría"⁽⁷³⁹⁾.

En sus textos queda clara, en general, la prevalencia del aspecto ideal-formal matemático sobre el aspecto real de lo percibido o perceptible. Esta línea podría hacerse remontar en Balmes hasta el propio platonismo. Atiéndanse, si no, a estas palabras donde llega incluso a hablar de la limitación de la materia para dar cumplimiento a las condiciones de la teoría:

"[...] cuando la experiencia está contra la teoría,

(738) F.F.: L.III, cap IV, §30.

(739) *Ibid.*

con tal que ésta no sea errada, es porque la limitación de nuestros medios nos hace prescindir de las condiciones impuestas por la misma teoría. El maquinista que construye un sistema de ruedas dentadas se ve precisado a corregir sus reglas teóricas a causa del roce y otras circunstancias procedentes de la materia que construye: si le fuera posible ver de un golpe el seno de la naturaleza, descubriría en el roce, por ejemplo, un nuevo sistema de engranaje infinitesimal, confirmando con admirable exactitud las mismas reglas que una experiencia grosera le hacía creer desmentidas por la realidad." (740)

Pero, más allá del platonismo, parecería incluso que en esta coincidencia entre orden matemático y real nos hallamos ante la versión de un nuevo spinozismo si no fuese porque Balmes se cuida mucho de reiterar su planteamiento de que, puesto que la Extensión, en contra de Descartes, no es la sustancia de las cosas, y la esencia íntima de éstas nos es desconocida, el orden geométrico no tiene por qué ser el orden último y único real y, en general, no hay razón para considerar que conocemos el orden último del mundo ni, sobre todo, la necesidad intrínseca de éste. Esta línea, leibniziana indudablemente, le lleva a esbozar, en consonancia con todo lo anterior, la idea de un orden libre de/en la realidad, al que ya nos hemos referido⁽⁷⁴¹⁾. De modo que, como en el caso de Leibniz, aunque este orden sea matematizable, es un orden no necesario entre otros (matematizables también) que pudieran haber sido.

En el planteamiento de esta tesis va a dar incluso razones que recuerdan las de Hume: la incapacidad de penetrar la razón última de las cosas a través de las representaciones.

"Para afirmar que el orden actual del universo es intrínsecamente necesario sería preciso conocer su misma esencia, y nosotros no podemos alcanzar a tanto,

(740) F.F.: L.III, cap.V, §35.

(741) Cfr. el capítulo "Negación de los Juicios Sintéticos a Priori" de esta tesis.

a causa de que los objetos no están presentes a nuestro entendimiento sino mediatamente y bajo un aspecto, cual es el que los pone en relación con nuestras facultades sensitivas"(⁷⁴²).

Pero Balmes no está dispuesto, como tratamos anteriormente, a ir más allá en esta línea de Hume y afirmar que las impresiones tengan sólo un orden de contigüidad espacio-temporal(⁷⁴³). Distinto es que ese orden pudiera haber sido de otro modo, e incluso (yendo más allá de lo dicho anteriormente) no haber coincidido con el matematizable, que habría quedado reducido en este caso a los niveles puramente ideales. Sobre esto Balmes plantea dos posibilidades: Una, la anteriormente señalada de un orden distinto, pero a fin de cuentas matematizable, pero que habría llevado consigo, simplemente, la constitución de una nueva Física o, dicho con precisión, a unos nuevos resultados de la Ciencia Física:

"Las ciencias naturales tienen dos partes: una física y otra geométrica. La primera supone los datos suministrados por la experiencia; la segunda forma sus cálculos con arreglo a los mismos datos. Alterad el orden de las relaciones de los seres externos, y los datos serán diferentes; tendremos una experiencia nueva, de la que resultará una ciencia física nueva: el cálculo será el mismo, sólo que a nuevos datos corresponderán nuevos resultados. He aquí desvanecida la dificultad"(⁷⁴⁴).

Por ello puede decir Echarri que, en Balmes, "las ciencias naturales constan de dos partes, un física [experimental] y otra

(⁷⁴²) F.F.: L.III, cap. XXVIII, §200.

(⁷⁴³) Cfr. el epígrafe "Causa" de esta tesis.

(⁷⁴⁴) F.F.: L.III, cap.XXIX, §206.

geométrica. A la primera se debe el sentido físico de la ciencia; a la segunda, su carácter científico, es decir, definitivo y necesario. Si se alterasen las relaciones actuales de los cuerpos, los datos -el contenido- serían diferentes y resultaría una ciencia física nueva; pero la forma matemática permanecería idéntica"⁽⁷⁴⁵⁾.

La segunda posibilidad sería aquella en que el orden (quizás mejor se diría el "desorden") no se sujetara ni a las propias Matemáticas o que las Matemáticas no pudieran resultar descriptoras de tales extrañas ocurrencias de los hechos, como sería el caso que plantea (y en cierta manera premonitorio de algunos de los resultados de la Física Cuántica) de que, "*pudiendo estar un cuerpo en muchos lugares a un mismo tiempo*"⁽⁷⁴⁶⁾, no se sujetara en principio, por tanto, a algún modelo o alguna regularidad. En tal eventualidad y, en general, si no se estructuraran las cosas en orden geométrico, habría que dar cuenta, sencillamente, de que no existiría orden geométrico real o que éste no es percibido, pero existiría la Geometría en cuanto "corpus" de proposiciones matemáticas ideales:

"La verdad geométrica se verifica en la realidad cuando en la realidad existen las condiciones geométricas; si éstas faltan, no hay geometría real. [...] Las ciencias ideales [la Geometría, fundamentalmente] se refieren a un enlace de consecuencias con principios, en el orden posible; no a los hechos, en sí mismos. Salvado el enlace, la ciencia se salva"⁽⁷⁴⁷⁾

⁽⁷⁴⁵⁾ ECHARRI, Jaime: "Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extendidas de Balmes". Pensamiento, vol. 3; p.205.

⁽⁷⁴⁶⁾ F.F.: L.III, cap.XXIX, §207.

⁽⁷⁴⁷⁾ F.F.: L.III, cap.XXIX, §208-209.

La primera posibilidad de un orden diferente al orden actual de la realidad evoca claramente la Razón Suficiente de Leibniz, en cuanto que razón de cualquier contingente; sin embargo, en esta posibilidad de "desorden" absoluto, Balmes parece apartarse claramente de Leibniz, para quien el "no orden" habría sido

2.3.3. LA EXTENSIÓN COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS POSITIVAS.

Advirtamos de entrada que la palabra *ciencia*, en general, tiene en Balmes unas resonancias clásicas muy próximas a lo que la filosofía aristotélico-tomista había venido entendiendo como conocimiento de la realidad. Ciencia sería, así, el ejercicio de la razón que, bajo el instrumento del silogismo como forma esencial de demostración, establece verdades más o menos particulares sobre la realidad a partir de otras más generales.

"Este desarrollo de las verdades primeras, producido por la actividad intelectual, es la ciencia, a la que definiremos: un conocimiento cierto y evidente de un conjunto de verdades secundarias enlazadas con las primeras."⁽⁷⁴⁸⁾.

imposible o, dicho con más exactitud, Dios no podría haber actuado sobre el mundo sin un cierto orden:

"6. QUE DIOS NO HACE NADA FUERA DEL ORDEN, Y QUE NI SIQUIERA ES POSIBLE FINGIR ACONTECIMIENTOS QUE NO SEAN REGULARES. [...] Pero conviene considerar que Dios no hace nada fuera del orden [...] Pues en cuanto al orden universal, todo es conforme a él. Lo cual es tan cierto, que no sólo nada ocurre en el mundo que sea absolutamente irregular, sino que ni siquiera sería posible fingir nada semejante. Pues supongamos, por ejemplo, que alguien marque multitud de puntos en el papel al azar como los que practican el ridículo arte de la geomancia; yo digo que es posible encontrar una línea geométrica cuya noción sea constante y uniforme según una cierta regla, de suerte que esta línea pase por todos esos puntos y en el mismo orden en que la mano los había señalado y si alguien trazara una línea continua que fuera tan pronto recta, como círculo, como de otra índole, es posible hallar una noción o regla o ecuación común a todos los puntos de esa línea, en virtud de la cual deban acontecer esos mismos cambios [...] Así puede decirse que, de cualquier manera que Dios hubiese creado el mundo, siempre hubiera sido regular e incluido en cierto orden general" (LEIBNIZ: "Discurso de Metafísica", §6. Introducción, traducción y notas de Julián Marías. Alianza Editorial. Madrid, 1982, pag. 62-63).

⁽⁷⁴⁸⁾ F.E.: "Ideología Pura", cap.XV, §196-197.

Bien que Balmes distingue entre lo que podría considerarse una ciencia ideal (la Ontología y las Matemáticas como conjunto teórico) y una ciencia real, que requiere de la experiencia.

"Los principios puramente ideales prescinden de toda experiencia; y así las demostraciones que en ellos estriben sólo deben subordinarse a las condiciones ideales. Tales son los matemáticos y los ontológicos. Ya hemos visto que estos principios por sí solos conducen únicamente a la ciencia ideal; y, por tanto, si se quiere llegar a la que tiene por objeto la realidad, es necesaria la experiencia, externa o interna. Así, pues, las demostraciones cuyo objeto sea la manifestación de una verdad real deben, contener en sus premisas la afirmación de un hecho."(⁷⁴⁹)

Sin embargo, planteado de esta manera -lo que vale decir, desde el punto de vista dominante de la experiencia-, el conocimiento de las cosas es un conocimiento dificultoso, sujeto a oscuridades y, en definitiva, a peligro de errores.

"De aquí resulta una diferencia notabilísima entre las ciencias ideales y las reales. Aquéllas poseen una certeza absoluta, éstas una certeza condicional; aquéllas nos ofrecen una serie de verdades evidentes sin ningún peligro de error, éstas nos presentan a cada paso oscuridad y dificultades."(⁷⁵⁰)

Por lo cual es condición indispensable la investigación del hecho si, valga la redundancia, quiere progresarse en el conocimiento del hecho, que para Balmes pasa por el enlace de esa experiencia con las verdades ideales, de forma tal que el conocimiento adquiera esa síntesis entre verdades ideales y reales de la que hemos venido hablando a lo largo de este trabajo.

(⁷⁴⁹) F.E.: "Ideología Pura", cap. XV, §200-201.

(⁷⁵⁰) F.E.: "Ideología Pura", cap. XV, §202.

"Las verdades puramente ideales bastan para las ciencias puramente ideales; pero en tratándose de la realidad es preciso combinar las ideas con la observación de los hechos: sólo de esta combinación puede brotar la luz para guiarnos al conocimiento de las verdades reales para enlazarlas, para sujetarlas a leyes generales y formar de ellas un verdadero cuerpo de ciencia"⁽⁷⁵¹⁾

Pues bien, a pesar de todo, a pesar de que no podemos llegar a conocer la naturaleza íntima de la realidad, como hemos venido viendo, para el filósofo catalán los hechos y las cosas están insertos o son el resultado de un orden real que, aunque libre, existe. De modo que toda proposición que lo describe ha de ser una proposición conveniente a ese cierto orden. Pero he aquí, además -y así se apunta en el epígrafe correspondiente de esta tesis⁽⁷⁵²⁾-, que tal proposición, si es verdadera, repite en el predicado la naturaleza del sujeto, y así es una proposición analítica y, como tal, necesaria.

¿Implicaría esto una contradicción en Balmes? No habría tal contradicción si nosotros tenemos en cuenta que Balmes se está refiriendo a la necesidad onto-lógica de que el predicado convenga al sujeto, en cuanto que se trata de una descripción de éste, pero no hay necesidad de que el orden mismo actual -es decir, que tales tipos de sujetos- exista, ni implica que lleguemos a su fondo ni al de la realidad en general. Por ello Balmes puede proclamar sobre el viejo problema de la Ciencia que ésta puede ser necesaria, aun de hechos contingentes (vale decir además, con encadenamientos lógicos necesarios de hechos más o menos conocidos). Pero además de ello, y sobre todo, existe todo un

⁽⁷⁵¹⁾ F.E.: "Ideología Pura", cap.XV, §205.

⁽⁷⁵²⁾ Cfr. "Negación de los juicios sintéticos a priori".

sistema de ideas necesarias sobre la realidad en aquel aspecto que la exhibe como cuerpos y fenómenos (lo que equivale a decir que la exhibe precisamente como realidad): la Extensión.

"La inteligencia no se concibe sin objetos, al menos internos; y estos objetos serán estériles si el entendimiento no concibe en ellos relaciones y, por consiguiente, verdades. Estas verdades no tendrán ningún enlace, serán hechos sueltos, si no entrañan alguna necesidad; y aun las relaciones que se refieran a hechos particulares suministrados por la experiencia no serán susceptibles de ninguna combinación si, al menos condicionalmente, no incluyen algo de necesario. El brillo de la luz en el aposento en que escribo es en sí un hecho particular y contingente; y la ciencia como tal no puede ocuparse de él sino sujetando el movimiento de la luz a leyes geométricas, es decir, a verdades necesarias."(⁷⁵³).

Si a ello se añade que cualesquiera otras cualidades son efecto en nosotros de lo cuantificable, podremos pensar que la ciencia positiva, fundada en lo matematizable, es la forma propia de conocimiento de las cosas en cuanto materiales o corpóreas.

Pues bien, siendo esta ciencia positiva sobre la realidad posible por la Extensión, a ésta se unen otras dos categorías, el Número y el Tiempo, en su constitución:

"La extensión no sólo es base de la geometría, sino que todo cuanto conocemos de la naturaleza corpórea, se reduce a pormenores, aplicaciones y modificaciones de la extensión, agregándose, empero, las ideas de número y tiempo"(⁷⁵⁴).

Hay que advertir, sin embargo, que, como hemos reiterado,

(⁷⁵³) F.F.: L.I, cap.VII, §72.

(⁷⁵⁴) F.F.: L.III, cap.III, §13.

para Balmes el peso de estas ciencias recae inevitablemente sobre la Extensión, hasta el punto de que el Número y el Tiempo, como vamos a tratar enseguida, serían sólo categorías secundarias respecto de ella.

La Extensión es el fundamento de la ciencia positiva por dos razones: A) porque la ciencia positiva se basa en la Geometría, y B) porque ésta es el fundamento de la medición y producción técnica:

A. LA EXTENSIÓN COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS POSITIVAS, EN CUANTO BASADAS EN LA GEOMETRÍA.

Si la realidad se manifiesta como Extensión y existe una ciencia precisa y rígida de la misma, entonces tal ciencia, la Geometría, es la ciencia de esta realidad en cuanto corpórea. De modo que todas las ciencias que traten la realidad en cuanto conjunto de hechos materiales no podrán prescindir de ella, y, en cuanto exacta y precisa, deberá constituirse en la condición sine qua non de todas, que la tomarán como fundamento.

"Esta teoría de la geometría realizada, abraza todas las ciencias que tienen por objeto la naturaleza⁽⁷⁵⁵⁾."

Para ilustrar y avalar esta propuesta, Balmes ofrece toda una batería de casos que versan sobre las ciencias principales que tienen como objeto el mundo físico. Así, la Extensión empieza por fundamentar el movimiento, que es el objeto esencial de la investigación de la Física (clásica), de tal modo que el movimiento es determinable en/por la Extensión:

(755) F.F.: L. III, cap. V, §34.

"El movimiento y la impenetrabilidad son determinaciones que acompañan a la extensión, o más bien son relaciones de la misma extensión. Para nosotros el movimiento es la alteración de las situaciones de un cuerpo en el espacio, o sea la alteración de las posiciones de la extensión de un cuerpo con respecto a la extensión del espacio"⁽⁷⁵⁶⁾.

"...las ciencias naturales se limitan a conocer, o el movimiento, o bien la diferente relación de las cosas en el espacio: esto no es más que conocer diferentes clases de extensión".⁽⁷⁵⁷⁾

Con los parámetros de extensión, tiempo y número podemos formar el concepto de velocidad:

"[...]pues el valor de un movimiento no está determinado hasta que se sabe su velocidad, la cual es más que la relación del espacio con el tiempo."⁽⁷⁵⁸⁾

Esto es así para la Estática, la Dinámica, la Hidrostática, Hidráulica, Astronomía y todas las ciencias que tienen relación con el movimiento, es decir, la Física en general. Y es que en todas éstas "no entran más ideas que dirección de la fuerza, es decir, una línea en el espacio, y velocidad, esto es, la relación del espacio con el tiempo."⁽⁷⁵⁹⁾

Ahora bien, la posición de Balmes es que la ciencia en cuanto teoría opera sólo con elementos espacio-temporales y la relación de éstos con el elemento material sería más bien cuestión de una

⁽⁷⁵⁶⁾ F.F.: L.IV, cap. XXII, §139.

⁽⁷⁵⁷⁾ F.F.: L.III, cap.III, §16.

⁽⁷⁵⁸⁾ F.F.: L.III, cap.III, §18.

⁽⁷⁵⁹⁾ F.F.: L.III, cap.III, §16. Énfasis en el texto original.

epistemología científica o bien de la aplicación propia de cada ciencia. Y ello se ve en sus supuestos más iniciales y los objetos más teóricos de sus investigaciones:

[...] "lo único que la ciencia considera como cosa movida, es un punto. Así en los sistemas de fuerzas hay un punto de aplicación para cada una de las componentes y otro para la resultante. A este punto no se le considera con ninguna propiedad; es para el movimiento lo que el centro para el círculo; a él se refiere todo, pero él en sí mismo no es nada, sino en cuanto ocupa una posición determinada en el espacio [...] la ciencia no considera en el cuerpo más que el punto por donde pasa la resultante de las fuerzas[...]."⁽⁷⁶⁰⁾

La correspondencia entre el objeto y resultados formales y materiales sería lo que conocemos como comprobación.

Si acaso el objeto material no puede ser caracterizado directa o esencialmente mediante la Extensión (por ejemplo, el calor), desde el punto de vista de la ciencia será caracterizado indirectamente por la extensión mediante, por ejemplo, las mediciones científicas (así, el termómetro), es decir, por modificaciones de la Extensión. Dígase lo mismo de la Condensación, de la Óptica, que se reduce al estudio de las líneas geométricas de la luz, el estudio del sonido en la Acústica como el estudio del movimiento en las frecuencias y en la altura tonal y tímbrica. Etc.

Pero si, en general, de esta correspondencia entre orden geométrico-positivo y real llega a dudarse en alguna ocasión, se debe a la imperfección de nuestros sentidos o de nuestra capacidad de experimentación, como ya se trató⁽⁷⁶¹⁾.

⁽⁷⁶⁰⁾ F.F.: L.III, cap.III, §17.

⁽⁷⁶¹⁾ Véase nuestro epígrafe "Naturaleza geométrica de la realidad".

-EL NUMERO Y EL TIEMPO. IMPORTANCIA SECUNDARIA RESPECTO DE LA EXTENSION.

El hecho de que las ciencias positivas estén fundadas en la Geometría, que además de tratar directamente de la Extensión representa el núcleo de la Matemática, no implica, como hemos visto, que no se auxilie de cualesquiera otras ideas o realidades, entre ellas, como esenciales, las de Número y Tiempo. Empecemos por el Número.

EL NUMERO

Al tratar de las ideas veíamos que para Balmes el número es una de ellas. Aquí digamos que, según nuestro filósofo, esta idea está definida por el conjunto de unidades. Por su parte, la unidad es una idea general unida a la de ente, no sólo por tradición filosófica, en la que siempre se ha venido diciendo que cada ser (y en último término, el Ser) es uno, sino porque es el resultado de una ley de nuestro entendimiento, que tiende a concebir sus objetos como totalidades en las que se obvian las partes de que se compone y la distinción de las mismas.

Respecto del número como conjunto de unidades, digamos que para Balmes no existe tal número cuando tales unidades no se perciben bajo una razón o idea común; en último término, bajo la razón abstracta de seres. Así, un hombre y un caballo sólo forman número bajo esta razón de "seres" u otras más secundarias como "cuerpos", "animales", etc). En lo tocante a su generación, el paso del número uno, que simboliza la unidad, al número dos es posible porque, además de esta razón común de una unidad respecto de otra unidad, se da juntamente la distinción de las mismas, en el sentido de que una unidad no es otra y cada una niega la otra. Lo que se dice del número dos puede aplicarse a todos los números, que, siguiendo con el número tres, etc, son sucesivas aplicaciones de la misma razón común al conjunto establecido de unidades diferentes, como hemos dicho.

El número, no obstante ser una idea, para Balmes está además en las cosas (sic), puesto que ellas son el sujeto de esa semejanza y distinción que constituye la idea abstracta y los signos consiguientes de número:

"Aquí se ofrece una cuestión: ¿el número se halla en las cosas o sólo en el espíritu? Está en las cosas como en su fundamento, porque en las cosas están la distinción y la semejanza, es decir, el no ser la una la otra y el tener ambas una cosa común. Está en el espíritu, que percibe este ser y no ser"(⁷⁶²)

Precisamente la cuestión de la vinculación del número con los signos le hace a Balmes ahondar más en la cuestión de qué sea el número en sí mismo:

"De esta última consideración [de que la idea del número es la misma, aun habiendo diferencia de denominación según las lenguas] nace una dificultad particular: ¿en qué consiste la idea del diez? No podemos decir que sea el recuerdo de la repetición de uno, uno, hasta diez veces: 1º, porque en este recuerdo no pensamos cuando pensamos en el diez; 2º, porque por lo dicho [...] nos es imposible un recuerdo claro de esta repetición. Tampoco es la idea del signo, porque cuando se ha inventado el signo existía ya la idea significada; de lo contrario, la invención no tenía objeto y hasta era imposible. No hay signo cuando no hay nada que significar"(⁷⁶³).

La respuesta de Balmes es que, en definitiva, el número nos ofrece una fórmula: la fórmula por la cual podemos conducirnos en el recuento de los objetos que representa. Y es, por lo anterior, una fórmula con fundamento en la realidad que designa.

(⁷⁶²) F.F.: L.VI, cap.V, §48.

(⁷⁶³) F.F.: L.VI, cap. VI, §57.

El mismo Balmes sintetiza la distinción de la idea de número respecto de otros tipos de ideas:

"En la generalización reunimos en una idea muchas cosas semejantes. La idea general es una especie de fórmula. En la enumeración reunimos en un signo muchas cosas que convienen en una idea general, pero este signo representa al propio tiempo su distinción respectiva. Así, la idea general conviene a todos los particulares como predicado; el número no conviene a ninguno en particular, sino a todos juntos. En la abstracción percibimos una propiedad común, y prescindimos de los particulares que nos la han suministrado; en la numeración percibimos la semejanza, pero siempre con la distinción. En la abstracción hay el resultado de la comparación, mas no la comparación; en la numeración, hay la comparación perenne o el recuerdo de ella"(⁷⁶⁴)

Esta idea de número, basada en la relación misma de lo numerado, siempre en función de su constitutivo inicial, la unidad, dará lugar directamente a una ciencia: la Aritmética.

"La percepción del ser y de la distinción, es decir, del ser sustantivo y del no ser relativo [distinción], es la percepción del número; la ciencia de las relaciones de cada colección con su medida, que es la unidad, es la ciencia de los números"(⁷⁶⁵)

Esta ciencia aritmética -que continuará constituyéndose en Algebra y, así, conectando con la Geometría-, aplicada al estudio de la Naturaleza será base fundamental del conocimiento positivo de la misma.

(⁷⁶⁴) F.F.: L.VI, cap.VII, §62.

(⁷⁶⁵) F.F.: L.VI, cap. VII, §64.

Desde aquí es obvia la importancia del número en la constitución de la Ciencia positiva, en cuanto que el número posibilita la determinación en ciertos aspectos de la Extensión y, como vamos a ver, del Tiempo:

"La idea del número es necesaria para determinar el espacio y comparar sus partes diferentes; la misma idea es necesaria del mismo modo al tiempo"(⁷⁶⁶).

EL TIEMPO Y LAS CIENCIAS

Dentro de las ideas derivadas de la de Ser, la de Tiempo es posiblemente la que mejor exhibe su entronque con la experiencia, pues en definitiva esta idea sólo se refiere a la mudanza a que están sujetos los seres.

"El tiempo no es nada absoluto que exista o pueda existir separado de las cosas; una duración sin algo que dure, un orden de mudanzas sin algo que se mude, son ideas generales que sólo pueden concebirse por abstracción.

El tiempo está realmente en las cosas, pues que siendo la sucesión de las mismas, no puede, menos de ser real cuando ellas se suceden realmente"(⁷⁶⁷)

Pues bien, como vimos, estas mudanzas de los objetos sensibles pueden medirse por comparación con otra mudanza considerada suficientemente uniforme y regular y por ello tomada como patrón(⁷⁶⁸). Y como en principio toda medición es numérica o trasladable al campo numérico, en esta misma idea de Tiempo volvemos a encontrarnos una fusión entre Tiempo y Número, que con la Extensión son las bases de las Ciencias positivas de la

(⁷⁶⁶) F.F.: L.VII, cap. XI, §87.

(⁷⁶⁷) F.E.: "Ideología Pura", cap.XII, §148-149.

(⁷⁶⁸) En todo lo referente a este tema del Tiempo, véase además el epígrafe correspondiente de esta obra.

Naturaleza.

"[...] pero la idea del tiempo es una de las más capitales de todas las ciencias físicas, y que se somete a riguroso cálculo, como la extensión"(⁷⁶⁹)

En estas Ciencias positivas constituirá una categoría eminentemente fecunda, porque une el aspecto metafísico-gnoseológico y el matemático:

"Así se concibe por qué el tiempo empírico entraña una verdadera necesidad, objeto de ciencia. De los tres elementos de que se compone, el uno es una idea metafísica, el otro una idea matemática y el tercero es un hecho de observación al cual se aplican dichas ideas"(⁷⁷⁰).

IMPORTANCIA SECUNDARIA DE AMBOS CONCEPTO EN RELACIÓN A LA EXTENSIÓN.

Ya aludimos a que la categoría de Extensión supera a la de Número y Tiempo en importancia como elemento estructurante (y descriptor), de la Realidad.

Balmes exhibe varios análisis para demostrar, incluso gráficamente, esta superioridad: Por ejemplo, si los catetos de un triángulo rectángulo miden la unidad, entonces su hipotenusa tendrá el valor $\sqrt{2}$, que no puede expresarse en números enteros ni quebrados (es decir, no tiene una concreción ni siquiera formal determinada), mientras que la hipotenusa es un valor espacial concreto y real. Pero he aquí además que la expresión que puede proporcionar la geometría, y no otro campo de la matemática, puede

(⁷⁶⁹) F.F.: L.VII, cap. XII, §93.

(⁷⁷⁰) F.F.: L.VII, cap.XIX, §155.

incluso ser el reflejo de fenómenos netamente físicos:

"Todavía hay otra circunstancia notable que manifiesta la fecundidad de la idea de extensión, y es que comprende en la expresión de las leyes de la naturaleza casos a que no llega la idea de número. Si suponemos dos fuerzas rectangulares AB, AC, enteramente iguales y aplicadas al punto A, la resultante será AR. Ahora, considerando que AR es la hipotenusa de un triángulo rectángulo, será $AR^2 = AC^2 + AB^2$, y extrayendo la raíz tendremos $AR = \sqrt{AC^2 + AB^2}$. Suponiendo que cada fuerza componente sea igual a 1, resultará $AR = \sqrt{1^2 + 1^2} = \sqrt{2}$; valor que no se puede expresar en números enteros ni quebrados, y que, sin embargo, se expresa muy fácilmente por medio de la hipotenusa [de naturaleza geométrico/espacial]" (771)

Pero es más: también el Tiempo es reducible a la Extensión. Y no ya porque su instrumento de medición sea un movimiento (extenso), generalmente el del reloj, sino porque es expresable geoméricamente:

"... es tanta la verdad [de] lo que he dicho de que la mecánica se limita a consideraciones sobre la extensión, que todos sus teoremas y problemas los reduce a expresiones geométricas; siendo de notar que, aun la idea de tiempo, está expresada también por líneas" (772)

B. LA EXTENSIÓN COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS POSITIVAS, EN CUANTO BASE DE LAS MEDIDAS CIENTÍFICAS Y LA EXPERIMENTACIÓN Y DE LA PRODUCCIÓN TÉCNICA

La Extensión no es sólo el fundamento de la teoría científica a través de la ciencia que le es propia, la Geometría,

(771) F.F.: L.III, cap.III, §18.

(772) *Ibíd.*

sino que además es la que posibilita, incluso, la percepción de otras cualidades de los cuerpos:

"Todos los medios para apreciar otras cualidades de los cuerpos, ya sea en sus relaciones mutuas, ya con nosotros, se reducen a determinar sus efectos por las modificaciones de la extensión"(⁷⁷³)

Precisamente porque estas modificaciones de la Extensión pueden medirse, es por lo que se logra la determinación cuantitativa de las cualidades y efectos de los cuerpos y fenómenos. Es decir, si las cualidades y propiedades de los cuerpos se traducen en modificaciones de la Extensión (y al contrario), entonces aquéllas pueden ser cuantificadas con ésta, dando lugar, entre otras cosas, a la construcción de aparatos a tal fin, que permitirán no sólo las medidas científicas de fenómenos aparentemente alejados de la Extensión, como son las de carácter puramente "cualitativo", sino que, en general, por la objetividad y el rigor que dan las mediciones cuantitativas, éstas posibilitan toda medida científica en general.

*"Las ciencias naturales aprecian calidades de los cuerpos que nada tienen que ver con la extensión, como por ejemplo el calor y otras semejantes; lo que parece echar por tierra lo dicho sobre la extensión. Sin embargo, esta dificultad tan especiosa se disipa examinando el modo con que la ciencia mide estas calidades; y en último resultado, lejos de arruinar lo que he establecido, lo consolida, extiende y aclara."
"¿Cómo se aprecia el calor [en ciencia]?" [...] "El calor y el frío se miden, no en sí mismos, ni con relación a nuestras sensaciones, sino al efecto que producen; y este no sale de las modificaciones de la extensión. El termómetro nos determina la temperatura por la mayor o menor elevación del mercurio en una línea. Sus grados están expresados por partes de la línea y marcados en ella."
"No ignoro que lo que se intenta apreciar es cosa*

(⁷⁷³) F.E.: Estética", cap.XIV, §107.

distinta de la extensión; pero lo cierto es que sólo se puede conseguir refiriéndonos a ella, atendiéndonos a efectos que sean modificaciones de la misma. Así por ejemplo, el grado de calor de que resulta la ebullición del agua, se aprecia en el termómetro de Reaumur por el grado 80; y con la simple vista conocemos este grado por la agitación del agua, esto es, por el movimiento, también relativo a la extensión. A la misma se reducen la rarefacción y condensación de los cuerpos, pues sólo se trata de ocupar mayor o menor espacio, de tener mayores o menores dimensiones, y por tanto mayor o menor extensión." (774)

Incluso los contenidos y calidades de la experimentación, vale decir, el cuerpo metodológico de la ciencia experimental, se funda en el hecho de la extensión y sus medidas. Y es más, podrían conocerse científicamente los mismos fenómenos de la sensación por el estudio de los cambios físico-extensionales.

"Combinando de distintos modos los rayos luminosos, y dirigiéndolos del modo conveniente, sabemos que podemos modificar nuestra sensación; pero en esto mismo no hay más que conocimiento científico de la extensión en el medio de que nos valemos, y sensación experimentada a consecuencia de él. Todo lo demás nos es completamente desconocido." (775)

Y, en fin, es obvio, por lo dicho y por la práctica científica sobre todo, que la ciencia posibilita todo un bagaje técnico que, cuando se construye intuitivamente, es explicado teóricamente por ésta, y, cuando lo formula teóricamente, no tarda en construir los aparatos correspondientes y adecuados a los hallazgos formales. Todo bajo el fundamento y modelo de la Extensión y su ciencia: la Geometría.

"El arte de construir los instrumentos matemáticos,

(774) F.F.: L.III, cap.III, §21. Énfasis en el texto original.

(775) F.F.: L.III, cap.III, §22.

llevado en la actualidad a una perfección asombrosa, mira también el orden ideal [geométrico] como el tipo del real; y el progreso de éste es la aproximación a los modelos que ofrece aquél"⁽⁷⁷⁶⁾.

(776) F.F.: L.III, cap.IV, §30.

4. LA EXTENSION COMO ELEMENTO CONFIGURATIVO Y POSIBILIDAD NECESARIA DEL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD.

En resumidas cuentas, para Balmes, lo mismo que para Kant, el material inicial del conocimiento es el material empírico proporcionado por los sentidos en el acto de la sensación, lo cual no es posible sin la Extensión como condición necesaria de la representación⁽⁷⁷⁷⁾.

Por tanto, de manera similar a como Kant no concibe la representación de la Realidad sin extensión -hasta el punto de que nos propone el juicio "los cuerpos son extensos" como prototipo de juicio analítico⁽⁷⁷⁸⁾, es decir, aquel juicio que no puede negarse sin contradicción-, Balmes vendrá a enfatizar que la misma concepción de cuerpo (incluso si la misma se toma en el sentido imaginativo o conceptual) no sería posible sin la Extensión como aglutinante de todas sus características.

"[...]prescindiendo si constituye [la extensión] o no la esencia de los cuerpos, lo cierto es que nosotros no concebimos cuerpo donde no hay extensión"⁽⁷⁷⁹⁾

"Prescindiré por ahora de si tiene razón Descartes cuando hace consistir en la extensión la esencia de un cuerpo; pero sé muy bien que sin la extensión no concibo el cuerpo. No afirmo la identidad de dos cosas, sino la inseparabilidad de dos ideas en

⁽⁷⁷⁷⁾ Véanse, entre otros, los epígrafes "La representación de la Extensión" y "La Extensión como fundamento de las representaciones sobre la realidad en general" de esta tesis.

⁽⁷⁷⁸⁾ "Si digo, por ejemplo: 'Todos los cuerpos son extensos', tenemos un juicio analítico [...] Sólo de tal concepto [cuerpo] puedo extraer el predicado [extensión], de acuerdo con el principio de contradicción" (KANT: "Crítica de la Razón Pura". Introducción, IV: Distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos B 11-12; pag. 48 y 49 de la Ed. de Ribas).

⁽⁷⁷⁹⁾ F.F.: L.II, cap.VII, §39. El énfasis es nuestro.

nuestro entendimiento. No se trata de una opinión, sino de un hecho que el sentido íntimo nos atestigua"(⁷⁸⁰).

No vamos a insistir aquí en que precisamente su concepción de la Extensión como realidad y como idea separan sin embargo al filósofo español de Kant, cuestión largamente expuesta en estas páginas, pero sí recordar que puesto que la Extensión es para Balmes un condicionante objetivo y subjetivo del conocimiento, el filósofo fusiona en su argumentación sobre su posibilidad y necesidad esta ambivalencia entre hecho real e ideal que le reconoce a la Extensión. Por ello salta sin transición de uno a otro punto de vista o los trata simplemente como posibilidad general del conocimiento.

"Por de pronto, parece que la idea de extensión es inseparable de la de cuerpo. Yo, por lo menos, no alcanzo a concebir lo que es un cuerpo inextenso. En faltando la extensión, desaparecen las partes, desaparece todo cuanto tiene relación con nuestros sentidos: o no queda objeto, o es una cosa muy diferente de cuanto encerramos en la idea de cuerpo"(⁷⁸¹).

En este sentido, un mundo sin extensión es, como hemos tratado, ontológica y epistemológicamente inconcebible. En efecto, pueden ser suprimidas de un objeto o de su representación sensible o intelectual cualidades como el sonido, color, sabor, etc, sin que su naturaleza de cuerpo o su representación aun cambiando de apariencia, dejen de ser posibles. Ahora bien, si se elimina la extensión, no puede sostenerse la realidad de ese objeto como cuerpo, ni su representación, ni aun su misma idea:

"[...] pero quitada la extensión, ya no nos formamos idea del cuerpo, ya no sabemos si todo lo que hemos pensado sobre el mundo es algo más que una pura

(⁷⁸⁰) F.F.: L III, cap. I, §1.

(⁷⁸¹) *Ibíd.*

ilusión"⁷⁸²,

"[...]en faltándonos la idea de extensión, carecemos de toda idea de cosa corpórea, que nos quedamos sin medida fija de ninguna clase con respecto a los fenómenos, que andamos enteramente a ciegas. Basta hacer la prueba para convencerse de ello. Prescindamos por un instante de la idea de extensión, y notaremos que nos es imposible dar un paso. Los ejemplos aducidos para probar la proposición segunda, hacen inútiles otras explicaciones."(⁷⁸³)

En resumen, y a la luz de lo tratado a lo largo de todas estas páginas, puede establecerse que la Extensión permite un conocimiento de la realidad que, aunque no sea un conocimiento de las cosas tal y como son en sí -lejos está de Balmes, por influencia manifiesta de Kant, aquel realismo ingenuo de la escolástica clásica-, es un conocimiento objetivo de las mismas (las cuales existen externa y distintamente de nosotros), al menos en la forma en que se exhiben y nosotros las percibimos, que es la forma extensa.

Este conocimiento está estructurado en función de unos conceptos que él llama Ideas -señaladamente las de Ser y Extensión, y derivadas-, bajo los Principios que regulan esa estructuración y sobre los datos de la experiencia. Conocimiento que, en tanto que tales ideas tienen además fundamento "in re", manifestará la estructura ontológica y científico-positiva de la realidad. Pero, antes que eso, la presencialidad misma de tal realidad, es decir, su corporeidad, sin la cual no se sabría de la tal realidad, y por tanto, sin la cual aquella Ontología y Ciencia carecerían de sentido al carecer de objeto, se funda en una realidad que al mismo tiempo es correspondiente a una idea: la de

(⁷⁸²) F.F.: L.II, cap.7, §41.

(⁷⁸³) F.F.: L.III, cap.3, §25.

Extensión. En la Extensión, pues, encuentra Balmes el nexo que posibilita la relación entre lo puramente ideal y la realidad misma de las cosas, y ello en cuanto que éstas se aparecen como extensas y no son concebibles sin extensión, siendo esta categoría la que las determina como exteriores, o sea, distintas, y así objetos reales precisamente y no fenómenos subjetivos de ese conocimiento. Desde este punto de vista, la Extensión es lo que viene a realizar los seres en cuerpos. Y por ello la Extensión es la categoría que permite aprehender los seres como cuerpos:

"¿De dónde nace la inseparabilidad de las ideas extensión y cuerpo? [...] como, según hemos demostrado más arriba, la base de las sensaciones es la extensión, éste es el único conducto por el cual nosotros nos ponemos en relación con el cuerpo. Cuando esta base nos falta, porque prescindimos de ella, no nos queda del cuerpo más que una idea general de ser o de substancia, sin nada que le caracterice y le distinga de lo demás"(784)

En último término, como hemos visto en las páginas precedentes, la Extensión posibilita que se pueda hacer ciencia positiva de la Realidad. Si la investigación de la Extensión dirigida hacia su pureza eidética daba lugar a la Geometría, en la dirección de los hechos de la Naturaleza y con el instrumento precisamente de la Geometría, da lugar a las Ciencias Naturales.

"Después de tan dilatadas investigaciones sobre los fenómenos de la sensación hemos llegado por fin a encontrar una idea: la de la extensión; idea luminosa, fundamento de la geometría y de todas sus aplicaciones a las leyes de la naturaleza.

Parece, pues, que el espíritu humano, para todas sus relaciones con el mundo material, tiene una idea matriz: la de la extensión. Esta, modificada de infinitas maneras, da origen a todas las ciencias que tienen por objeto la materia. En esa idea se liga todo

(784) F.F.: L.III, cap. VIII, §56.

lo material; de ella dimana todo conocimiento de lo material. Ella es una cosa pura, con sus relaciones necesarias, con sus ramificaciones necesarias también; es como una luz que ha sido dada al rey de la creación para conocer⁽⁷⁸⁵⁾ y admirar los prodigios de la naturaleza".

Bien entendido que, por cuanto la Extensión significa sólo un aspecto de la realidad de los seres, la Geometría nunca podrá constituirse en la Ciencia que nos proporcione conocimiento pleno -nouménico- de la realidad. De manera que para Balmes tan incompleta es una ciencia de los cuerpos basada exclusivamente en la Metafísica, cuanto una ciencia (positiva) que olvide aquélla.

"Esta evidencia [geométrica] se refiere a un aspecto del objeto, es verdad; en el objeto hay muchas cosas que yo no conozco, es verdad también; pero esto sólo prueba que nuestra ciencia es incompleta, no que sea ilusoria ni falsa.

[...] La geometría representa un gran papel en todo lo concerniente a la apreciación de los fenómenos de la naturaleza; pero en queriendo penetrar en la esencia de las cosas es preciso dejar la geometría y armarse con la metafísica"⁽⁷⁸⁶⁾

En conclusión, la Extensión no sólo es condición y posibilidad del conocimiento en general sobre la realidad, sino que además, de manera específica, es la base del conocimiento científico, que debe completar y complementarse con el metafísico.

(785) F.F.: L.III, cap. XXXIV, §265.

(786) F.F.: L.III, §160-161..

CONCLUSIONES

Según propusimos en la Introducción, a lo largo de las páginas precedentes hemos tratado de mostrar la filosofía de Balmes como un intento de filosofía realista contrapuesta al idealismo, especialmente kantiano. Para ello ha sido necesario llevar a cabo, en buena medida, una labor de recomposición de su sistema metafísico, centrándonos en sus fundamentos, que tal vez por la premura con que fueron elaborados los escritos en los que puede rastrearse, se presenta de una manera fragmentaria y recurrentemente rectificada a medida que el filósofo catalán avanza en los objetos de su análisis.

Hay que decir, sin embargo, que su Epistemología está relativamente desarrollada por la historiografía balmesiana, aunque, en nuestra opinión, hipertrofiando algunos temas que, en detrimento de otros, han llegado a obscurecer partes importantes del pensamiento del filósofo: por ejemplo la recurrencia casi monotemática en la cuestión del Sentido Común. Sin que nosotros queramos quitar importancia a estas cuestiones tradicionales de los estudios sobre Balmes, hemos pretendido antes que nada sopesar, equilibrar y organizar cada pieza de su Metafísica según su encaje en orden al conjunto, presupuesto de todo sistema, bien que tratando de enfatizar como claves del mismo y ejes que lo vertebran dos aspectos esenciales sobre los que, desde nuestro punto de vista, se asienta la filosofía realista que propone el filósofo español: la negación de los juicios sintéticos a priori y consiguiente afirmación de todo juicio verdadero como analítico, completada con la demostración de la existencia de la Realidad corporeo-material en base a la realidad de la Extensión, lo cual permite establecer, por lo anterior, la posibilidad de juicios analíticos sobre la Realidad, restableciendo así la posibilidad del conocimiento necesario sobre ella en y por ella misma, sin el recurso a categorías subjetivas al modo kantiano que vengan a establecer un orden necesario en y por el sujeto. Esto le supone a Balmes prescindir del orden necesario (como sería el del orden kantiano, en este caso orden subjetivo), pero le permite defender el conocimiento necesario de un orden contingente. Veamos:

La crítica de Hume había incidido en que las verdades de la ciencia sobre la realidad suelen presentarse como necesarias, siendo en su obtención y elaboración, sin embargo, sólo probables (la probabilidad de que unas impresiones determinadas se sucedan de la misma manera, etc). Kant pretende salvar la necesidad de la ciencia estableciéndola, no en las cosas, objeto de ciencia, sino, paradójicamente, en el sujeto cognoscente: en estructuras a priori que ordenan esa realidad en cuanto conocida. Así asegura el orden necesario, pero orden necesario en/por el sujeto. Este orden subjetivo, a priori, tiene su expresión en los juicios sintéticos a priori, es decir aquellos juicios que añaden orden necesario -categorías- a lo que sólo son fenómenos, impresiones en el sujeto cognoscente. De modo tal que en estos juicios el predicado y el sujeto de los mismos son unidos mediante la aplicación de una función-concepto a priori, y así la razón de su unión está esencialmente en las formas subjetivas estructurantes, no en los hechos mismos.

Y aquí es donde entra Balmes. Para el filósofo español todo juicio no es más que una declaración de igualdad/identidad entre sujeto y predicado o, para decir más exactamente, no es más que una explicitación en el predicado de los caracteres del concepto del sujeto, y aquí radica su verdad y su necesidad misma, no en ninguna categoría que se sobreponga y ordene a ambos. De esta manera, el juicio verdadero es, por sí mismo, un juicio analítico, pues en él se trata de identificar lo que es una cosa o un hecho mediante lo que es -de aquí su necesidad-, rompiendo la idea simple y preconcebida, como la que tiene Kant, de que sólo en la repetición sencilla de sujeto en el predicado (al modo de lo que Balmes ejemplifica como $A=A$) se asentaría una necesidad analítica⁽⁷⁸⁷⁾. Balmes hace un minucioso análisis en lo que a la Matemática respecta, mostrando que, tanto en la Aritmética, el Algebra y la Geometría, todo el cuerpo de sus proposiciones, aunque constituido en un conjunto de juicios cada vez más

(787) Véase a este respecto especialmente el apartado "Negación de los juicios sintéticos a priori" de esta tesis.

complejos, sólo han venido a analizar el concepto del sujeto y expresarlo en predicados, y ello desde las nociones más simples hasta llegar a las más complejas, de forma que todos sus juicios son analíticos (con lo que Balmes se adelanta a las nociones más modernas de los filósofos de la ciencia, p. e. Bertrand Russell). Respecto de los demás juicios verdaderos de la Física, la Lógica y sobre la Realidad en general, en cuanto que son también expresiones de identidad, tampoco pueden ser considerados como sintéticos.

Es más. Si, como hemos dicho, Balmes concibe el juicio -todo juicio- como una explicitación de los caracteres del concepto del sujeto, entonces no necesita las Categorías del Idealismo Trascendental⁽⁷⁸⁸⁾. El entendimiento no añade categorías nuevas al juicio, sino que toda estructura lógica se halla en la relación entre sujeto y predicado, por lo que el entendimiento se limita a aplicar los Principios de Evidencia y No Contradicción en el proceso de la construcción de los juicios⁽⁷⁸⁹⁾.

La consecuencia de todo esto es que, como hemos dicho, Balmes no trata de defender tanto la necesidad de un orden de la realidad (como sí defendía Kant para satisfacer las quejas de Hume), cuanto la necesidad del conocimiento (verdadero) del orden (aunque contingente).

Con ello tiene establecida la premisa mayor en la búsqueda de ese realismo a que nos hemos referido. En efecto, si la relación entre un predicado y un sujeto del juicio es colocada en los conceptos mismos, de modo que es superflua una categoría subjetiva que los relacione y determine en un orden, entonces, si tales conceptos son conceptos de la realidad⁽⁷⁹⁰⁾, la razón entre predicado y sujeto será una razón real (de la realidad) y los

⁽⁷⁸⁸⁾ Cfr. el epígrafe "Negación de los Conceptos Trascendentales y del Entendimiento Agente".

⁽⁷⁸⁹⁾ Cfr. el capítulo "El hecho del Yo y los Principios como condiciones a priori del conocer".

⁽⁷⁹⁰⁾ Véase, entre otras, la cuestión "Antiinnatismo de Balmes" en esta tesis.

juicios verdaderos exhibirán esa misma realidad y su orden, pues si el juicio no es más que un despliegue de notas (predicados) del sujeto, el orden de la síntesis es el orden de la realidad, no un orden sobrepuesto como en la síntesis kantiana⁷⁹¹).

Y es aquí donde cobra pleno sentido la filosofía de Balmes sobre la Extensión, pues ésta le permitirá precisamente decidir la cuestión que ha quedado todavía en litigio: la existencia objetiva, distinta y externa al sujeto cognoscente de, precisamente, la Realidad, de modo que los juicios sobre ella sean juicios a partir de ella y no juicio a partir del sujeto que la conoce. (Como se ve, esto no implica, y así será aceptado por Balmes, que el conocimiento de la realidad sea un conocimiento pleno -nouménico-, sino que será un conocimiento de la realidad en la forma estructurada en que ella se manifiesta, no en la forma en que la "manifiesta" el sujeto).

Pues bien, aun alegando también algunos de los argumentos tradicionales sobre la existencia del mundo externo al mental -como la distinción entre contenidos de las representaciones oníricas y de la vigilia, la inmodificabilidad de los contenidos de las sensaciones, etc⁷⁹²- , bien que enriquecidos por esa desbordante capacidad de análisis que muestra, Balmes reconoce que la dificultad esencial, a saber si las causas de las impresiones son causas corpóreas materiales o bien espirituales al modo de Berkeley, todavía no está resuelta. No puede aceptar el argumento cartesiano basado en la bondad y necesidad de Dios, porque le parece un argumento de carácter "moral", cargado de buenas intenciones, pero que, por su índole, no satisface las exigencias de carácter lógico-metafísico que son las necesarias al caso y a la línea argumental que le es más propia.

⁷⁹¹) Véanse, entre otras, las cuestiones "La ideas. El concepto" y "La función de los Conceptos en el Entendimiento" de esta tesis.

⁷⁹²) Cfr. el capítulo "El Mundo Exterior a la Mente: Demostración de su existencia".

Para tratar de ir más allá en la demostración de la realidad como corpórea, Balmes, entre otros argumentos menores -p.e. la "milagrosa" coincidencia que debería darse entre las intenciones de una causa espiritual libre (yo) y otra causa espiritual libre que me hiciera ver las cosas en el mismo orden, etc-, va a partir de un principio que no es negado por ninguna filosofía: los cuerpos son extensos. (Incluso para el propio Kant el juicio "los cuerpos son extensos" es un juicio analítico). Pues bien, si se demuestra que la Extensión es una realidad objetiva (vale decir, por reducción al absurdo, no es subjetiva), entonces los cuerpos son una realidad objetiva (es decir, externa al sujeto) y no espiritual.

Hemos repetido a lo largo de la tesis que la cuestión es importante no sólo para el sistema en que se expresa, sino para toda la filosofía en general, pues, en efecto, según donde "situemos" el Espacio-Extensión, en el sujeto o fuera de él, así quedará "situada" la realidad, y así se vertebrará una filosofía idealista o una filosofía realista.

A demostrar, pues, la Extensión como correspondiente a una realidad objetiva se encaminan en buena parte las reflexiones de Balmes sobre ella, que tienen como objetivo fundamental desbaratar la hipótesis del Espacio como forma a priori del conocer⁷⁹³):

Lo primero es puntualizar que para Balmes la realidad de Espacio y Extensión es idéntica, así como su concepto, excepto cuando se habla de Espacio en general o universal, que sería sólo la expresión abstracta de la Extensión⁷⁹⁴). A partir de aquí los argumentos balmesianos pueden ser nucleados en los siguientes términos:

-En general, Balmes da la vuelta a los argumentos kantianos

⁷⁹³) Véase sobre todo la cuestión "La Extensión como correspondiente a una realidad objetiva".

⁷⁹⁴) Cfr. la Cuestión Previa "Distinción balmesiana entre Espacio y Extensión. El Espacio como la idea abstracta de Extensión".

estableciendo que si los objetos me los represento en el Espacio, es porque el Espacio me los representa en/con ellos y es de ellos, no del sujeto cognoscente. Si el Espacio es de/en los cuerpos (hasta el punto de que para Kant "los cuerpos son extensos" es un juicio analítico, como hemos dicho), entonces dado que Kant no admite los objetos como puestos (creados) por el sujeto, está obligado a admitir la objetividad del espacio junto con la objetividad de los mismos.

-Si Kant dice que el espacio refiere los objetos fuera de mí, debe admitir que ese algo fuera de mí existe y ha de ser espacial. Si la Extensión no se nos diese contenida en la sensación, entonces no podríamos referir ésta intuitivamente a algo fuera de nosotros. La prueba de ello estaría en que aquellas sensaciones como las del sonido, olfativas o gustativas, que no se nos dan envueltas en un espacio, no son referidas intuitivamente a algo externo y requieren el concurso de la reflexión para ello. Si el Espacio fuese una forma a priori no "haría excepciones" con estos objetos de la sensación; si fuese una representación/intuición a priori, debería estar vinculado a (todos) los sentidos, sin más.

-La representación a priori, en cuanto que no es idea ni es intuición empírica es, para Balmes, un contrasentido que deriva de un ejercicio de imaginación que no puede explicar la Ciencia Geométrica, que sí se explica en cuanto que el Espacio es, al tiempo que una realidad, una idea⁷⁹⁵).

-Kant no acaba de remontar la imagen vulgar del Espacio como receptáculo, agravado este inconveniente al considerarlo a priori además. Etc.

-Digamos junto a esto que, para Balmes, el hecho de que la Realidad no pueda concebirse sin Extensión y que no pueda representarse sin ella es también un argumento sobre la realidad y necesidad de la misma. Esto se trataría de un círculo vicioso -demostrar la realidad de la Extensión por la necesidad de la Extensión en el conocimiento de la Realidad- a no ser que se aceptaran los argumentos tradicionales sobre la existencia de la

⁷⁹⁵ Véanse, entre otros, los puntos "La Extensión como idea" y "El Orden geométrico".

realidad, expuestos además, como se ha dicho, por Balmes.

Por tanto, si la Extensión no es a priori, sino que es distinta y externa al sujeto y es un atributo constituyente de los cuerpos, entonces los cuerpos y fenómenos son externos y reales. De esta manera, la Extensión es al mismo tiempo un elemento real primitivo de su conocimiento, sin el cual el conocimiento de los mismos, precisamente en cuanto reales, sería imposible⁽⁷⁹⁶⁾. La Realidad como conjunto de seres, es extensa, al menos en cuanto material corpórea. (En esto Balmes atacará la tesis cartesiana de que la Realidad tenga como esencia la Extensión, ya que por influencia de Kant considera que la realidad en sí misma nos es desconocida: sólo puede asegurarse que se exhibe como extensa⁽⁷⁹⁷⁾).

La Extensión, en cuanto categoría real, como tal se ofrece en la representación, pero representación empírica, mediante la sensación⁽⁷⁹⁸⁾. Y de aquí deriva su importancia excepcional: Como hemos reiterado, la Extensión es la forma en que se muestran las cosas al entendimiento como material-corpóreas. Es así, además, la condición de su conocimiento, incluso del conocimiento ontológico, basado en la idea de Ser y otras ideas generales (causa, etc), que, en cuanto que derivadas de una realidad demostrada, constituyen la trabazón de una Ontología realista⁽⁷⁹⁹⁾. Pero además de ello, en cuanto que la Extensión es también una idea, puesta en paridad de importancia a la de Ser por Balmes, permite una ciencia rigurosa sobre la realidad, la Geometría, que a su vez es la base de todas las ciencias positivas⁽⁸⁰⁰⁾.

⁽⁷⁹⁶⁾ Cfr. el capítulo "La Extensión como fundamento del conocimiento empírico-positivo de la Realidad"

⁽⁷⁹⁷⁾ Véase el epígrafe "La Realidad es extensa".

⁽⁷⁹⁸⁾ Cfr. entre otras las cuestiones "La representación de la Extensión" y "La Extensión como correspondiente a una realidad objetiva".

⁽⁷⁹⁹⁾ Véase el capítulo "El valor de las ideas de Ser y derivadas como fundamento de un conocimiento ontológico".

⁽⁸⁰⁰⁾ Cfr. los puntos "La Extensión como idea. La Geometría" y "El Orden Geométrico".

En definitiva, queda en evidencia el hecho de que la Extensión se constituye en la categoría que enlaza el orden real, el fenoménico y el ideal, y es la explicación de la relación de todos, en particular de de la explicación del conocimiento matematizable de la realidad⁸⁰¹).

Por todo esto Balmes hace una propuesta, estimable a nuestro juicio, de un *Realismo*, que con mucha razón ha sido calificado de *crítico*. Lejos está, desde luego, de un realismo ingenuo: En efecto, Balmes se nos aparece claramente como un filósofo tan influido por el Racionalismo como, paradójicamente, por el Kantismo. Por el Racionalismo en cuanto que asume la importancia de la Extensión en la constitución de la realidad y en la explicación de la misma, así como el orden geométrico y su ciencia como su orden por excelencia, junto con otras cuestiones que en esta tesis se tratan: el yo como principio, etc. Pero también por el Kantismo -y el Empirismo- en cuanto que según el filósofo español no se puede, no obstante lo anterior, detectar la realidad última-íntima de las cosas, puesto que éstas nos son desconocidas en su mismidad -así pues, se aparta de Descartes y su Extensión como esencia de las cosas-, bien que a diferencia del Kantismo plantea la (simple) actualidad del orden de las mismas: es decir, si para Kant el orden es el orden necesario de la realidad en cuanto conocida, porque éste se funda en la inalterabilidad de las formas a priori, Balmes, que no cree en esas formas, considera un orden propio en la realidad y que, si fuese otro, sencillamente sería otro, porque el orden real siempre sería contingente, pero sobre el que seguiría extendiéndose la necesidad de la ciencia en cuanto que su descripción en juicios tendría que seguir haciéndose mediante procesos de identificación entre sujeto y predicado, es

⁸⁰¹) Esta coincidencia de los tres órdenes se manifiesta en el estudio de la correspondencia entre las características de la Extensión, y por ende de la Realidad en cuanto extensa, y su percepción. A este respecto pueden consultarse, sobre todo, el epígrafe "Naturaleza última de la Extensión" y el capítulo "La Extensión como fundamento del conocimiento empírico-positivo de la Realidad".

decir, mediante juicios analíticos.

Por último, señalemos que todo esto no implica que Balmes se aparte de los principios de lo que ha venido llamándose "Filosofía perenne", ni siquiera grandemente de los presupuestos más generales que la filosofía aristotélico-escolástica pretendía fundar (realismo, distinción sujeto-objeto real, orden causado...), pero, según hemos tratado de hacer ver, ofrece soluciones en consonancia con los logros de la filosofía moderna, planteando fundamentos enteramente nuevos para una Filosofía Realista de nuevas bases.

[Faint, illegible text]

BIBLIOGRAFIA

Notas:

1. Hemos estimado oportuno el orden cronológico sobre el alfabético en los siguientes apartados:

- Obras Completas
- Títulos prologados, comentados o anotados
- Estudios bibliográficos

2. Cuando se indican correlativamente varias obras de un mismo autor, se ha preferido, de igual modo, el orden cronológico de aparición de las mismas.

Antología. Por J. Ramón Cruz. Ediciones de la Universidad de Salamanca (España). Madrid, 1961. 233 págs.

Antología de sus escritos políticos. Selección y prólogo de Juan B. Gual. Ediciones de la Universidad de Salamanca. Madrid, 1970. 214 págs.

- *Salvo. Encomienda y el fin. Traducción de J. Ramón Cruz. Nueva Biblioteca de la Revista. Editorial Espasa. Valladolid, 1933. 80 págs.*

- *Diez antología. Ilustrada. Por Eugenio Pérez Cortés. Editorial Espasa. Barcelona, 1943. 134 págs.*

- *Escritos políticos. III y IV. Madrid, 1971. 62 págs.*

- *Jaime Balmes. Selección y prólogo. Por Juan de Robles. Colección de la Universidad de Salamanca. Madrid, 1964. 123 págs.*

- *Los españoles. Madrid, editado de la Ureca. 1934. 134 págs.*

- *Los españoles. Selección de Francisco Suárez. Instituto L. Román. Madrid, 1932. 134 págs.*

- *Los españoles. Selección y prólogo de Eugenio Pérez Cortés. Ediciones de la Universidad de Salamanca. Madrid, 1944. 134 págs.*

- *Los españoles y sus ideas. Selección y prólogo de Eugenio Pérez Cortés. Ediciones de la Universidad de Salamanca. Madrid, 1944. 134 págs.*

I EDICIONES

A) OBRAS COMPLETAS

- Primera ed. crítica, ordenada y anotada por el P.I. Casanovas. Biblioteca Balmes. Barcelona, 1925-27. 33 volúmenes.
- Pról., ordenación, revisión y notas por el P. Basilio de Rubí. Ed. Selecta. Barcelona, 1948, 2 vols. (Biblioteca Perenne).
- Edición dirigida por la Fundación Balmesiana de Barcelona, de acuerdo con la de 1925. La Edit. Católica. (B.A.C.). Madrid, 1948-50. 8 vols.(Prólogo de Juan Perelló). Añade, no obstante, una biografía elaborada por I. Casanovas, algunas cartas y una exposición de *El Criterio* a cargo de Miguel Florí.

B) EDICIONES PARCIALES: ANTOLOGÍAS, SELECCIONES, ETC.

- Antología*. Por J. Corts Grau. Ediciones Fe (Breviarios del Pensamiento Español). Madrid, 1942, 236 págs.
- Antología de sus escritos políticos*. Selección y prólogo de Juan B. Solervicens. Espasa-Calpe. Madrid, 1939, 214 págs.
- Balmes. Enseñanzas políticas*. Recopilación de M. Álvarez y Morán. Edit. Cuesta (Biblioteca de la Revista Eclesiástica). Valladolid, 1909. 82 pags.
- Breve antología filosófica*. Por Eugenio Frutos Cortés. Librería General. Zaragoza, 1945. 334 págs. --
- Escritos políticos*. Miró y Maciá. Barcelona, 1871. 62 pags.
- Jaime Balmes, estudio y antología*. Por Sáinz de Robles. Compañía Bibliográfica Española. Madrid, 1964. 223 pags.
- Obras escogidas*, Madrid: Apostolado de la Prensa, 1934, 832 págs.
- Pensamientos*. Selección de D.V.Pérez Garcie. Imprenta L. Rubio (Nueva Biblioteca Filosófica, vol. 63). Madrid, 1932.
- Pensamientos*. Selección y notas de Antonio C. Gavaldá. Edic. Símbolo (Colección Literatos y pensadores). Barcelona 1944. 95 págs.
- Pensamientos y máximas filosófico-católicas de los inmortales y profundos pensadores D.Jaime Balmes, P. Raulica, etc.* Imp. de Pascual Conesa. Madrid, 1863. 2 vols. (Lo que corresponde a Balmes se halla en el vol.2, pp.129-547).

- Política y Constitución*. Selección de textos y estudio preliminar de Joaquín Varela Suanzes. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1988; 330 pags.
- Reliquias literarias*. Recogidas y publicadas por el P. I. Casanovas, Barcelona: Subirana, 1910, XIV + 410 págs. + 3 láms.
- Selecta colección de los escritos del Dr. Jaime Balmes*. Imprenta de la Voz de la Religión. México, 1850. 670 pags.
- Textos estéticos*. Presentación de C. Láscaris Comneno. Revista de Ideas Estéticas, XIV (pp.175-194). Madrid, 1956.
- Antología Política de Balmes*. Por García Escudero, J.M. Editorial Católica (B.A.C.). Madrid, 1981.

C) TÍTULOS PROLOGADOS, COMENTADOS O ANOTADOS

El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la Civilización Europea (1842-1844)

- Edición crítica a cargo de Ignacio Casanovas. Ed. Balmes. Barcelona, 1949. 772 pags.

El Criterio (1845)

- Prólogo de Francisco Carrillo Guerrero. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones (Bibliotecas Populares "Cervantes"). Madrid, 1927.
- Introducción por Eduardo Ovejero y Maury. Espasa Calpe (Biblioteca de Filósofos Españoles). Madrid, 1929. 238 pags.
- Ed. Centenario. Prólogo de Agustín Esclasans. Editorial Juventud (Colección "Para Todos"). Barcelona, 1943. 283 págs.
- Ed conmemorativa del Centenario. Nota preliminar de Miguel Florí. Editorial Balmes. Barcelona, 1943. XX + 344 págs.
- Ed. comentada por Clemente Villegas. Editorial Sala. Vich, 1944. 424 pags.
- Prólogo de Joaquín Mallorquí Figueroa. Editorial Molino. (Colección Literatura Clásica). Buenos Aires, 1944, 207 págs.
- Nota preliminar de F. S. R. Prefacio de Juan Bautista Gomis. Incluye un retrato de Balmes. Aguilar (Colección Crisol). Madrid, 1944. 512 págs.
- Selección y prólogo de J.M. Gallegos Rocafull. Secretaría de Educación Pública. (Biblioteca Enciclopédica Popular). México, 1949.

Filosofía Fundamental (1846)

- Introducción y notas de Alfonso Bonilla San Martín. Editorial Reus (Biblioteca Filosófica de Autores

- Espanoles y Extranjeros). Madrid, 1922. 861 pags.
- Idea del Ente* (libro V de la *Filosofía Fundamental*).
 -Introducción y notas de Antonio Aróstegui. ARPEM
 (Biblioteca Filosófica del Estudiante no.2). Román
 Camacho, S.A. Granada. 63 pags.
- Cartas a un esceptico en materia de Religión* (1846)
 -Edición conmemorativa del primer centenario. Prólogo de
 Eusebio Furié. Talleres Tobella. Barcelona, 1946. 274
 pags.
- Curso de Filosofía Elemental* (1847)
 -Edición crítica a cargo de Ignacio Casanovas. Editorial
 Balmes. Vich, 1944. 518 pags.
 -*Historia de la Filosofía*
 -Prólogo de Emiliano M. Aguilera. Iberia (Colecc. Obras
 Maestras). Barcelona, 1952. 239 pags.

II ESTUDIOS BIBLIOGRAFICOS

- GUDIOL, J: *La Biblioteca Balmesiana*. La Cataluña, 3 (pp.576-579).
 Barcelona, 1910.
- LLADO, Juan: *Noticias bibliográficas y bio-bliográficas de Balmes*.
Reseña Eclesiástica, 7 (pp. 333-343). Barcelona, 1910.
- VILAPLANA, Joaquín: *Iconografía. Bibliografía*. Imprenta y Librería
 de Ll. Anglada. Vich, 1910. 32 pags.
- PALAU, A.: *Bibliografía cronológica de Balmes*. Fills de
 Jesús. Barcelona, 1915, 63 pags.
- CASANOVAS, Ignacio.: *Treballs biogràfics i crítics sobre Balmes*,
ordenats cronològicament (en I. Casanovas: *Balmes. La seva vida*.
El seu temps. Les seves obres (pp.XXXIX-LVI). Barcelona, 1932.
- BOZZO, Elvira: *La Bibliografía balmesiana*. Anuario de la
 Biblioteca Central (pp. 88-109). Barcelona, 1941.
- FLORI, Miguel: *Indice bibliográfico balmesiano* (en *Balmes. La*
seva vida. El seu temps. Les seves obres de I. Casanovas.
 Traducc. de M. Florí. (pp. 391-406)). Barcelona, 1942.
- —: *Bio-bibliografía Balmesiana*. Pensamiento, 3 Número Extr.
 (pp.315-331). Madrid, 1947.

Catálogo de la Exposición Bibliográfica Balmesiana organizada con motivo del I Centenario. Diputación Provincial. Barcelona, 1948; 136 pags.

DALMASES, Cándido: *La biblioteca particular de Balmes.* Actas del Congreso Internacional de Filosofía, II. Instituto "Luis Vives" de Filosofía (pp. 365-374). Madrid, 1948.

FERNANDEZ POUSA, Ramón: *El primer centenario de Balmes en la prensa española,* Editorial Magisterio. Madrid, 1951, 124 págs.

WILT, A. de: *Bibliotheca balmesiana.* Analecta Sacra Tarraconensia, 27 (pp.101-115). Barcelona, 1954.

MENDOZA, J. de D.: *Bibliografía balmesiana. Ediciones y estudios.* Analecta Sacra Tarraconensia, 33 (pp. 1-272). Barcelona, 1960.
--Barcelona: Editorial Balmes, 1961, 270 págs.

III

METAFISICA. EPISTEMOLOGIA Y ONTOLOGIA BALMESIANAS

ALESANCO REINARES, Tirso: *El instinto intelectual en el pensamiento de Jaime Balmes.* Crisis, XI (pp. 265-441). Madrid, 1964.

— —: *El instinto intelectual en la epistemología de J.Balmes.* Gráficas Cervantes. Salamanca, 1965. 218 pags.

ANGLES CERVELLO, Misericordia: *La definición del criterio del sentido común o instinto intelectual en Jaime Balmes.* Sapientia, vol.46 (pp.305-314). Buenos Aires, 1991.

— — *Els criteris de veritat en Jaume Balmes.* Editorial Balmes. Barcelona, 1992; 332 pags.

ARAUJO COSTA, Luis: *Balmes, debelador de Locke y Condillac.* Acción Española, 2 (pp. 457-462; 584-590). Madrid, 1932.

BARROSO, Alonso: *Valor histórico de Balmes en la distinción entre conocimiento sensible e intelectual.* Verdad y Vida,6 (pp.455-483). Madrid, 1948.

BATLLORI, Miguel: *Filosofía balmesiana y filosofía cervariense.* Pensamiento,3. Número Extr. (pp. 281-293). Madrid, 1947.

BLANCHE-RAFFIN, A. de: *Vida y juicio crítico de los escritos de D. Jaime Balmes.* Imprenta de don Anselmo Santa Coloma y

- Compañía. Madrid, 1850. 333 pags,
- BOGLIOLO, Luis: *El platonismo cristiano de Jaime Balmes*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía, II (pp.649-669). Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1948.
--Salesianum, 10(pp.529-542). Turín,1948.
- BONILLA Y SAN MARTIN, Adolfo: *La Teoría de la Verdad en Balmes*. Tip. Balmesiana. Vich, 1923. 24 pags.
- BULLON Y FERNANDEZ, Eloy: *Jaime Balmes y sus obras*. Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández. Madrid, 1903; 35 pags.
- BURGADA Y JULIA, Juan: *El realismo en la filosofía balmesiana*. Gaceta de Cataluña, 9. Noviembre de 1910.
- CARDO, Carles: *La influència de Balmes en el renaixement de l'escolàstica*. Tipografía Balmesiana, 1934. 31 pags.
- CARRERAS ARTAU, Joaquín: *Balmes y el idealismo trascendental*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía,III (pp.93-104). Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid,1948.
- —: *Rosmini i Balmes*. Actas del Congreso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini, vol.I (pp.517-524), Julio, 1955. G.C. Sansoni Editore. Florencia, 1957.
- CASADO, Fidel: *¿Apriorismo como contenido intelectual en Balmes, reflejo de la "memoria Dei" agustiniana?*. Augustinus, XXV (pp.353-362). Madrid, 1980.
- CLARK, Kelly J: *Spanish Common Sense Philosophy: Jaime Balmes' critique of cartesian foundationalism*. History of Philosophy Quarterly, vol. VII,2 (pp.207-226). Bowling Green; OH (U.S.A.). Abril, 1990.
- CLASCAR, FREDERICH: *Estructura mental y significación filosòfica de Balmes*. Estampa de la Viuda de R. Anglada. Vich, 1904; 20 pags.
- Colegio Sucre de Caracas: *Homenaje a Balmes*. Imp. El Cojo. Caracas, 1911; 34 pags.
- COLOMER MARQUES, Claudio: *El existencialismo, Sartre y Balmes*. El Correo Catalán, 27 de Julio de 1948.
- DALMAU Y GRATACOS, Federico: *Balmes, filósofo*. Imprenta y Librería Moderna. Logroño, 1910; 33 pags.
- DE CORTE, Marcel: *Le message de Balmes*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía, I (pp. 137-156). Instituto Luis Vives de Filosofía. Madrid, 1950.

- DERISI, Octavio Nicolás: *Balmes, el filósofo del sentido común*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía, I (pp.339-348). Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1948.
- D'ESPLUGUES, Miquel: *Balmes vist des de les seves posicions "errònies"*. Edición del Ayuntamiento de Vic. Imp. Altés. Barcelona, 1931. 22 pags.
--Criterion, fascíc. 26, año VII (pp.215-237). Barcelona, 1931.
- —: *Balmes encara i el seu "dogmatisme" epistemològic*. Criterion, VIII (pp. 132-198). Barcelona, 1932.
- ECHARRI, Jaime: *Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes*. Pensamiento, 3, Núm. Extr. (pp.185-240). Madrid, 1947.
- —: *¿De quién es la teoría del "espacio-nada" censurada por Balmes?* Pensamiento, 4 (pp.311-328). Madrid, 1949.
- ESCOBAR GARZON, Jorge: *El platonismo cristiano de Jaime Balmes*. Editorial Don Bosco. Quito, 1966.
- FERNANDEZ BURILLO, Santiago: *Sobre la actualidad de Jaime Balmes*. Espíritu, XL (pp.5-42). Barcelona, 1991.
- —: *L'art de pensar bé: una introducció a Jaume Balmes*. Editions del Drac. Barcelona, 1992; 167 pags.
- FLORI, Miguel: *De valore sensus communis secundum doctrinam Iacobi Balmes*. Jacobo Vinyals. Barcelona, 1926. 30 pags.
- —: *Valor de las formas dialécticas, según Balmes*. Estudios Eclesiásticos, 6 (pp.400-414). Madrid, 1927.
- —: *De problemate critico secundum doctrinam Iacobi Balmes*. Analecta Sacra Tarraconensia, 5 (pp.103-128). Barcelona, 1929.
- —: *La crítica balmesiana del kantismo*. Criterion. Barcelona, 1936.
- —: *Descartes y Balmes*. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Suplento especial al vol. XX, en conmemoración del Tercer Centenario del *Discurso del Método* (pp.335-352). Milán, 1937.
- —: *La crítica del kantismo en la "Filosofía Fundamental" de Balmes*. Estudios Eclesiásticos, 17 (pp.361-399). Madrid, 1943.
- —: *El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana*. Pensamiento, 3 Núm. Extr. (pp.39-72). Madrid, 1947.

— —: *La crítica balmesiana del leibnizianismo*. An. Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, año XIII,4 (pp.833-843). Madrid,1948.

FONT Y PUIG, Pedro: *Balmes y las teorías científicas del siglo XX*. Imp. Balmesiana, 1943. 12 pags.

— —: *Las doctrinas cosmológicas de Balmes y las teorías físicas contemporáneas*. Pensamiento,3 Núm. Extr.(pp.241-251). Madrid, 1947.

— —: *La teoría del conocimiento en Balmes*. Portavella. Vich,1955. 33 pags.

FORMENT GIRALT, Eudaldo: *Balmes y la fundamentación de la metafísica*. Espíritu, XXXIII (pp. 27-52); Barcelona, 1984.

— —: *Aportaciones más significativas de Jaime Balmes*. Espíritu, XL (pp.51-64). Barcelona,1991.

FRUTOS CORTES, Eugenio: *Balmes en la encrucijada filosófica*. Universidad, 26 (pp.225-239). Zaragoza, 1949.

FURLAN, Augusto: *Balmes y los fundamentos de las ciencias*. Sapientia, 21 (pp.87-97). Buenos Aires, 1966.

GARCIA, Matías: *Kant en la "Filosofía Fundamental"*. Actas del Congreso Internacional de Apologética,II (pp.201-205). Imp. de L. Anglada. Vich, 1916.

GARCIA MARTINEZ, Fidel: *Balmes, filósofo*. Pensamiento, 3. Núm. Extr. (pp. 5-30). Madrid, 1947

GARCIA MIRALLES, M: *La opinión de Balmes-Descartes sobre un viejo problema cosmológico*. Revista de Filosofía, 16 (pp.151-160). Madrid, 1946.

GARCIA SUAREZ, José María: *El Panteísmo según Balmes*. Actas del Congreso Internacional de Apologética,II (pp.165-180). Imp. de L. Anglada. Vich, 1916.

GAY DE MONTELLA, Rafael: *El principi de la unitat i de l'ordre. De Balmes a Maritain*. Portavella. Vich,1935.

GOMEZ IZQUIERDO, Alberto: *La Philosophie de Balmes*. La Revue de Philosophie, 17(pp.561-577), 18(pp.154-175), 19(pp. 579-609). París, 1910-1911.

GONZALEZ ALVAREZ, Angel: *El concepto balmesiano de la metafísica*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía, II

- (pp.799-815). Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1948.
 --Revista de Filosofía, 27 (pp.833-850). Madrid, 1948.
- GONZALEZ CORDERO, Francisco: *Personalidad filosófica de Balmes*. Ilustración del Clero, 41 (pp.246-253). Madrid, 1948.
- —: *El instinto intelectual, fuente del conocimiento*. Ediciones Stadium. Madrid-Buenos Aires, 1956. 124 pags.
- GONZALEZ HERRERO, Francisco: *Estudio histórico-crítico sobre las doctrinas de Balmes*. La Cantábrica. Tip. Navarro Hnos. Oviedo, 1904. 226 pags.
- GONZALEZ MORAL, I: *Primer Centenario de la "Filosofía Fundamental"*. Pensamiento, 2 (pp. 131-151). Madrid, 1946.
- GUISA Y AZEVEDO, Jesús: *El tomismo de Balmes en su tratado de la certeza*. Imp. Ausetana (Casa Comella). Vich, 1924. 31 pags.
- HERMKES, María S.: *Die Fundamental-Philosophie des Jaime Balmes*. Kleinsche Druckerei Buscher. Krefeld, 1919. 108 pág.
- — : *Die Philosophie des Jaime Balmes und ihr Zusammenhang mit der übrigen europäischen Philosophie*. Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft, I/2 (pp.229-275). Münster, 1930.
- ITURRIOZ, Jesús: *Balmes y Unamuno. Sentido común y paradoja*. Pensamiento, 3 Núm. Extr. (pp.295-314). Madrid, 1947.
- LASCARIS COMNENO, C.: *Jaime Balmes*. En "Estudios de Filosofía Moderna". San Salvador, 1966.
- LAZARO, Fernando: *Los problemas lingüísticos en el pensamiento de Balmes*". Revista de Filosofía, 7 (pp.885-908). Madrid, 1948.
- LECRERE, A: *De facultate verum assequendi secundum balmesium*. Imp. Parisiense L.Barnéoud et Cie. París, 1900. 140 pags.
- LOPEZ ABELLAN, M. Teresa: *La crítica del kantismo en Balmes*. Anales de Filosofía, 3 (pp.137-142). Murcia, 1985.
- —: *La modernidad de la filosofía de Balmes: Sentido Común y Praxis*. Anuario Filosófico, vol.19, n.2 (pp.173-178). Pamplona, 1986.
- —: *La teoría del conocimiento de Jaime Balmes*. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universidad de Murcia, 1987; 517 pags.
- LOPEZ DE MUNAIN, Rafael: *Balmes, filósofo moderno*. Verdad y Vida,

- 6 (pp.485-512). Madrid, 1948.
- —: *Balmes de nuevo*. Salmanticensis, 13 (pp.385-399) 1966.
- MANYA, J.B.: *Qüestions de gnoseologia*. Analecta Sacra Tarraconensia, 6 (pp.61-106). Barcelona, 1930.
- —: *Gnoseologia i escolasticisme*. Criterion, 7 (pp.74-79). Barcelona, 1931.
- MAÑE Y FLAQUER, J: *El nuevo Balmes*. Diario de Barcelona de 4 de Julio de 1869 (pp.6893-6895).
- MARTINEZ GARCIA, F: *Balmes, filósofo. Su personalidad y su significación*. Pensamiento (pp.5-29). Madrid, 1947.
- MARTINS, Diamantino: *Descartes ou Balmes. A volta do problema critico fundamental*. Revista Portuguesa da Filosofia, 1(pp.251-269). Braga, 1945.
- —: *Balmes iconoclasta da Filosofia?* Revista Portuguesa da Filosofia, IV (pp.349-363). Braga, 1948.
- MASNOVO, A: *Giacomo Balmes*. Rivista di Filosofia Neoscolástica, XLI, 2 (pp.169-176). Milano, 1949.
- MENENDEZ Y PELAYO: *Dos palabras sobre el centenario de Balmes*. Actas del Congreso Internacional de Apologética, I (pp. 443-451). Portavella. Vich, 1911.
- MORENO MAGRO, Pedro: *El Instinto Intelectual en la filosofía de Jaime Balmes*. Universidad Complutense. Madrid, 1985. 385 pags.
- MUÑOZ, Jesús: *¿Qué piensa Balmes del "entendimiento agente"?* Pensamiento, 3. Núm. Extr. (pp.157-184). Madrid, 1947.
- —: *El origen de las ideas de Suárez y Balmes. Paralelo*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía, III (pp.417-432). Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1948.
- —: *Nuestras ideas y su origen en Suárez y Balmes*. Pensamiento, 5(pp.297-317), 6(pp.5-31). Madrid, 1949 y 1950.
- MUÑOZ ALONSO, A: *La nada en la filosofía de Balmes*. Revista de Filosofía, 27 (pp.851-860). Madrid, 1948.
- —: *Principio y fundamento en la filosofía de Balmes*. Portavella. Vich, 1960. 23 pags.
- —: *El fundamento del fundamento en Balmes*. Vich, 1960

- OROMI, Miguel: *El concepto de Ciencia en Balmes*. Revista de Filosofía, 27 (pp.909-938). Madrid, 1948.
- —: *Balmes y la Metafísica*. Verdad y Vida, 6 (pp.513-554). Madrid, 1948.
- ORRIOLS I ARTIGUES, J: *L'infinit. Algunes idees noves en coteig amb el sistema de Balmes*. Criterion, 12 (pp. 15-22, 108-128). Barcelona, 1936.
- ORTI Y LARA, Juan Manuel. *Vindicación de Balmes*. Ciudad de Dios, núm.2/tomo Primero (pp.252-264); núm. 1/tomo Segundo (pp.38-52, 177-186). El Escorial, 1870.
- PALACIOS, Leopoldo Eulogio: *De Balmes a Husserl (Ideología y fenomenología Pura)*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía, III (pp.457-467). Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1948.
- —: *Revista de Filosofía*, 27 (pp.821-832). Madrid, 1948.
- —: *Ateneo*. Madrid, 1952. 28 pags.
- PALHORIES, J: *Jacques Balmes et le problème de la certitude*. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 5 (pp. 26-45). Kain, Bélgica, 1911.
- PELEGRI Y TORNE, Buenaventura: *Epistemología Balmesiana*. Actas del Congreso Internacional de Apologética, II (pp.109-164). Imp. de L. Anglada. Vich, 1916.
- PINCHARD, Bruno: *Generation divine et production humaine selon Jaime Balmes et Giambattista Vico*. En HEREDIA SORIANO, A: "Exilios filosóficos de España". Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana. Ediciones de la Universidad. Salamanca, 1992; 569 p.
- PLA Y DENIEL, Enrich: *L'obra d'en Balmes en la historia de la filosofía i en la filosofía de la Historia*. Vich, 1907.
- PRADO, Norberto del: *El problema ontológico*. Ciencia Tomista, 8 (pp.23-37; 177-192). Madrid-Salamanca, 1914.
- —: *Balmes y Santo Tomás*. Actas del Congreso Internacional de Apologética, II (pp.215-227). Anglada. Vich, 1916.
- QUINTANA RAMIO, Benet: *Crítica balmesiana al Cogito cartesiano*. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universitat de Barcelona. Barcelona, 1984; 104 pags.
- RIBAS CARDUS, P: *A criteriologia de Balmes, seu melhor legado*. Univ. de Coimbra. Coimbra, 1966; 286 pags.

RIBELLES, Francisco de P: *El problema del conocimiento. Unidad o pluralidad de criterios en el conocimiento.* Actas del Congreso Internacional de Filosofía, I (pp.467-482) Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1948.

RIERA, Camilo: *Balmes y el existencialismo.* El Correo Catalán, 30 de Noviembre de 1948.

— —: *Actitud inicial de Balmes en la teoría del conocimiento.* Actas del Congreso Internacional de Filosofía, I (pp.483-486). Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1946.

— —: *Importancia de Balmes como filósofo.* Pensamiento, 3 Núm. Extr. (pp.31-38). Madrid, 1947.

— —: *El problema del conocimiento en Balmes.* Tipografía Balmesiana. Vich, 1952; 9 pags.

RIVERA DE VENTOSA: *Instancias actuales balmesianas.* Augustinus, 41 (pp.63-70); 1966.

ROCA BLANCO, Dionisio: *Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos.* Espíritu, XXXIX (pp. 99-146). Barcelona, 1990.

ROIG GIRONELLA, Juan: *Criterio de "El Criterio".* Razón y Fe, 130(pp.536-550). Madrid, 1944.

— —: *Carácter analítico y sintético del principio de causalidad.* Las Ciencias, vol.11 (pp.317-359). Madrid, 1946.

— —: *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana.* Pensamiento, 4 (pp.405-431). Madrid, 1948.

— —: *Uma Questao fundamental de Criteriología de Balmes.* Revista Portuguesa de Filosofía, 4 (pp.381-394). Braga, Portugal, 1948.

— —: *La filosofía cristiana entre el racionalismo y el existencialismo.* Las Ciencias, 18 (pp.345-361). Madrid, 1953.

— —: *Lo eterno de Balmes.* Portavella. Vich, 1959. 36 pags.

— —: *Balmes filósofo.* Ed. Balmes. Barcelona, 1969; 126 pags.

— —: *Balmes y la prueba de la existencia de Dios.* Giornale de Metafisica, 25(pp.265-279). Genova, 1970.

--Espíritu, 19 (pp.114-149) Barcelona, 1970

— —: *Jaime Balmes.* Il Pensiero Moderno, vol.20 (pp.1-89).

Milán.

— —: *La filosofía del Sentido Común desde Reid y Hamilton. En torno a Balmes y Llorens Barba.* Espíritu, XIX (pp. 50-75) Barcelona, 1970.

— —: *Las múltiples pruebas de la existencia de Dios en la filosofía de Jaime Balmes.* En el volumen "Philosophia. Miscelánea en homenaje a D. José Ignacio de Alcorta y Echevarría"(pp.531-542). Boch, Casa Editorial. Barcelona, 1971.

— —: *Jaime Balmes.* Grande Antología Filosófica, vol. XX (pp.1-87). Marzorati. Milano, 1971.

— —: *¿Hay contradicción formal en el método de Kant? Algunas notas sobre crítica del conocimiento y la solución de Balmes.* Espíritu, XXIII (pp.67-82). Barcelona,1974.

ROSES, Ramón M: *La intuición fundamental balmesiana.* Ciencia y Fe, 16 (pp. 7-23). Buenos Aires, 1948.

— —: *El problema crítico, según Balmes.* Actas del Congreso Internacional de Filosofía, I (pp.487-506). Instituto Luis Vives de Filosofía. Madrid, 1950.

ROURE, Loucien: *Jacques Balmes.* Etudes,135 (pp.596-614). París, 1910.

RUBI, Basili de: *Realisme natural.* Criterion,7 (pp.105-130). Barcelona, 1931.

— —: *El dogmatisme epistemològic de Jaume Balmes.* Criteron,8 (pp.31-49). Barcelona, 1932.

— —: *Escepticismo objetivo de Jaime Balmes.* Pensamiento,4 (pp.5-26). Madrid, 1948.

RUIZ DEL CASTILLO, C: *El buen sentido en Balmes.* En "Estudios sobre Balmes". Vich, 1972.

SABATER, José: *Paralelismo entre Suárez y Balmes.* Actas del Congreso Internacional de Filosofía, I (pp.487-506). Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1949.

SAURET, José: *La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la Estética Trascendental.* Pensamiento,3 Núm. Extr.(pp.109-156). Madrid,1947.

SEGARRA, Francisco: *Balmes y Kant. La realidad de la Metafísica.* Actas del Congreso Internacional de Apologética, II(pp.181-199). Imp. de L. Anglada. Vich, 1916.

- SEVILLA, Luis Antonio de: *Teoría del Conocimiento en Jaime Balmes*. Estudios Franciscanos, 49(pp.211-228), 50(pp.231-248). Barcelona, 1948-1949.
- SOLAGUREN, Celestino: *Introducción a la metodología filosófica de Balmes*. Verdad y Vida, XVIII-70 (pp.231-259). Madrid, 1960.
- —: *Técnica balmesiana en la investigación filosófica*. Verdad y Vida, 71(pp.453-494). Madrid, 1960.
- —: *La Ciencia en Balmes*. Verdad y Vida, 72(pp.629-647). Madrid, 1960.
- —: *Metodología filosófica de Balmes*. Ed. Cisneros. Madrid, 1961
- SOLANA, Marcial: *Doctrinas discordantes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia*. Pensamiento, 3 Núm. Extr.(pp. 73-108). Madrid, 1947.
- STELLA, Juan: *Newman y Balmes*. Estudios, 74 (pp.151-161). Buenos Aires, 1945.
- TAPIA, Tomás. "*Filosofía Fundamental*", por D. Jaime Balmes. Boletín-Revista de la Universidad de Madrid, 1 (pp. 540-550 y 596-629). Madrid, 1869.
- TIERNO GALVAN, Enrique: *Qué es 'El Criterio'*". Ayuntamiento de Vic, 1987; 25 pags.
- THONNARD, J.F.: *Jaime Balmes*. Sapientia, 15 (pp. 239-249). Traducción de su publicación francesa, por Alma Novella. La Plata (Argentina), 1949.
- TRUDEL, Romeo: *Les fondements de la certitude d'après Jacques Balmes*. Revue de l'Université d'Ottawa, 18 (pp.217-234). Ottawa, 1948.
- TURRO, Ramón: *La Criteriología de Jaume Balmes*. Arxius de l'Institut de Ciències, 2 (pp.48-69). Barcelona.
- TUSQUETS, Juan: *L'estratagema filosòfica de Balmes*. Criterion, 3(pp.408-418). Barcelona, 1927.
- —: *El sistema filosófico de Jaime Balmes*. Orbis Catholicus, 12(pp.449-475). 1962.
- UGARTE DE ERCILLA, Eustaquio: *Acerca de la Filosofía de Balmes*. Administración de Razón y Fe. Madrid, 1922. 195 pags.

UNAMUNO, Miguel: *Un filósofo del sentido común*. En "Ensayos", II (pp.1075-1083). Aguilar. Madrid, 1945.

-En "Contra esto y aquello". Ed. Renacimiento, 2ª ed. Madrid, 1928.

VALVERDE, Carlos: *Jaime Balmes*. En CORETH-NEIDL-PFLIGERSDORFFER (eds): "Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX", vol. I (pp. 643-659). Ediciones Encuentro. Madrid, 1993.

VAN RIET, Georges: *L'Epistémologie Thomiste. Un précurseur: Jacques Balmes*". Bibliothéque Philosophique de Louvain. Cap.1°, art.1° (pp.1-32). Louvain éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie. Lovaina, 1946.

VENTOSA AGUILAR, Juan A: *El sentido común en las obras del P. Claude Buffier. Contribución a la historia de la filosofía del sentido común*. Tip. Altés S.L. Barcelona, 1957. 157 pags.

VILLEGAS BOIXADER, C: *Balmes filósofo*. Imp. Portavella. Vich, 1947. 35 pags.

ZARAGÜETA BENGOCHEA, Juan: *La Philosophie de Jaime Balmes*. Revue Neoscolastique de Philosophie, 17 (pp.543-572). Institut Supérieur de Philosophie. Lovaina, 1910

--Extracto de la Revue Néoscolastique de Philosophie. Novembre, 1910. Lovaina, 1910. 32 pags.

--Revista del Clero Español. Gran Imprenta Católica. Madrid, 1915. 41 pags.(En español).

— —: *Balmes, filósofo*. En "*Balmes, filósofo, social, apologista y político*" (pp.9-129). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Balmes de Sociología. Madrid, 1945.

— —: *Balmes y Newman desde el punto de vista de la criteriología*. Revista de Filosofía, 27 (pp.793-820). Madrid, 1948.

IV

OTROS ASPECTOS FILOSOFICOS

(MORAL, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ETC)

BATLLORI, Miguel: *Balmes en la Historia de la filosofía cristiana*. Razón y Fe, 134 (pp.281-295). Madrid, 1946.

CARBO, José María: *Balmes y la crisis de los sistemas morales*. Reseña Eclesiástica, 7 (pp.367-372). Barcelona, 1910

- CARRERAS Y ARTAU, Tomás: *Balmes y la filosofía de la Historia*. Pensamiento, 3 (pp.269-280). Madrid, 1947.
--Estudios Filosóficos, II. C. S. I. C. (pp.277-280). Madrid, 1966-1968.
- CASTELEIN, August: *Les premiers principes de l'ordre moral d'après J. Balmes*. Actas del Congreso Internacional de Apologética, II (pp.105-108). Anglada. Vich, 1916.
- CEÑAL, R.: *La filosofía en la segunda mitad del siglo XIX*. Revista de Filosofía, XV (pp. 400ss). Madrid, 1956
- FELIU EGIDIO, *Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la Filosofía de la Historia*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1952. 314 pags.
- MARTINS, Diamantino: *Balmes iconoclasta da Filosofía?* Revista Portuguesa de la Filosofía, 4(pp.349-363). Braga, 1948.
- ORTUZAR, M.: *Newman visto desde 1946*. Estudios Mercedarios, 2 (pp.9-35). Madrid, 1946.
- ROIG GIRONELLA, Juan: *Balmes, ¿qué diría hoy?* Speiro. Madrid, 1971; 145 pags.
- —: *La certeza moral, su naturaleza y sus grados*. Pensamiento, 13 (pp.315-324).
- ROQUER, Ramón: *El fundamento de la moral en Balmes*. Tip. Portavella. Vich, 1941. 19 pags.
- TORRENDELL, J: *Recordando a Balmes*. Criterio, 1928 (pp.226-247). Buenos Aires, 1928.
- UGARTE DE ERCILLA, Eustaquio: *Balmes, psicólogo experimental*. Razón y Fe, 28 (pp.180-194) Madrid, 1910.
- URMENETA, Fermín de: *Ética y teoría del conocimiento. Al margen de Balmes*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía, I. Instituto "Luis Vives" de Filosofía (pp.507-515). Madrid, 1948.
- —: *Ética y cultura estéticas y discriminaciones metodológicas*. Universidad de Barcelona. Barcelona, 1952. 112 pags.
- —: *Ética y Sociología. Al margen de Balmes*. Fomento Social, 4 (pp.61-70). Madrid, 1949.
- —: *Principios de filosofía de la historia (A la luz del pensamiento de Balmes)*. Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1952. 219 pags.

VILLEGAS, Clemente: *La filosofía moral de Balmes*. Pensamiento, 3 (pp.253-268). Madrid, 1947.

V.

ESTUDIOS DESTACADOS DE CARÁCTER BIOGRÁFICO, APOLOGÉTICO, SOCIOLOGICO, POLÍTICO, LITERARIO, ETC.

AMIGO, C: *Introducción a la Psicología de Balmes*. Verdad y Vida, 85 (pp.93-117). Madrid, 1964.

AUHOFFER, Herbert: *Die Soziologie des Jakob Balmes*. Universidad de München, 1953. 177 pags. (Hay traducción de José María Vélez de Cantarell, Ed. Rialp (Biblioteca del Pensamiento Actual). Madrid, 1959. 239 pags.

BATLLORI: *Balmes i Casanovas*. Ed. Balmes. Barcelona, 1959.

BAUCELLS SERRA, Ramón: *Balmes y el nacionalismo español*. Tip. Portavella. Vich, 1940; 38 pags.

BLANCHE-RAFFIN, A. de: *Jacques Balmes, sa vie et ses ouvrages*. Sagnier et Bray, Libraires-Éditeurs. París, 1949. 336 pags.
--Imprenta de Anselmo Santa Coloma y Cía. Madrid, 1850 (En español, bajo el título "Vida y juicio crítico de los escritos de D. Jaime Balmes").

BROUSOLE: *Balmes el l'Apologétique*. Revue Pratique d'Apologétique, 10 (pp.803-815). París, 1910.

CARRERAS ARTAU, Tomás: *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*. Llibr. Catalònica. Barcelona, 1931. 267 pags.

CASANOVAS, Ignacio: *Apologética de Balmes*. Gustavo Gili. Barcelona, 1910. 424 pags.

— —: *La apologética Balmesiana*. Actas del Congreso Internacional de Apologética; I (pp.207-293). Imprenta Portavella. Vich, 1911.

— —: *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. Biblioteca Balmes. Barcelona, 1932. 3 vol. (traducción abreviada al castellano por Miguel Florí. Editorial Balmes. Barcelona, 1942. 2 vol.

CORTS, José: *Ideario político de Balmes*. [s.n.]. Madrid, 1934; 337 pags.

- CUESTA, Salvador: *Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro*. En "*Estudios sobre Balmes*" (pp. 152-211). Vich, 1972.
- CURA PELLICER: *Sintaxipeya de Balmes apologeta y político*. Anglada. Vich, 1974.
- ELIAS DE MOLINS, José: *Balmes y su tiempo*. Imprenta Barcelonesa. Barcelona, 1906. 423 pags.
- GARRIDO SALDAÑA, S.: *La pedagogía de Balmes*. Universitat de Barcelona. Facultad de Filosofía y Letras. Barcelona, 1965; 336 pags.
- GARROCHATAGUI AZCARATE, C.: *El pensamiento pedagógico de Balmes*". Espíritu, 58(pp.163-182). Barcelona, 1968.
- GONZALEZ, I: *Balmes, sociólogo*. En "*Balmes filósofo, social, apologeta y político*" (pp. 131-197). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Balmes de Sociología. Madrid, 1945.
- LARRAZ LOPEZ, J: *Balmes y Donoso Cortés*. Rialp, 1965. 77 pags.
- LLADO, Juan: *Balmes. Notas biográficas y crítica general sobre su personalidad y sus obras*. Imprenta Ausetana. Vich, 1920. 120 pags.
- LUGAN, A: *Balmes*. Tralin. París, 1911. 201 pags.
- MARTEL, J: *La sociología de la prensa en Balmes*. Nuestro Tiempo, XXV, 114 (pp.580-595). 1966.
- MINGUIJON, Salvador: *Balmes, apologeta*. En "*Balmes filósofo, social, apologeta y político*" (pp. 199-456). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Balmes de Sociología. Madrid, 1945.
- PORTUS, R.: *El poder civil en los escritos de Balmes*. Atenas. Barcelona, 1963. 64 pags.
-Analecta Sacra Tarraconensia, XXXVI (pp.123-179). Barcelona, 1963.
- PRADOS Y LOPEZ, Manuel: *Balmes, el buen amigo de la verdad*. Real Academia Española. Hijos de E. Minuesa, 1953. 116 pags.
- PRIETO ESCUDERO, G: *Balmes, Sociología y Política*. Revista de Estudios Políticos, 194(pp.107-124). 1974.
- PUIGDESENS, José: *La obra apologetica de Balmes dentro de la Filosofía*. Actas del Congreso Internacional de Apologetica, II (pp.207-213). Imp. de L. Anglada. Vich, 1916.

- —: *La filosofía de las leyes en Balmes*. Anglada. Vich, 1963; 19 pags.
- RIBA, Luis: *Balmes*. Ed. Sala. Vich, 1955; 327 págs.
- RIERA Y BERTRAN, Joaquín: *Balmes, sa vida y ses obres*. La Renaixensa, 9 (pp. 163-177, 198-210, 249-260). Barcelona, 1879.
- RIOS SARMIENTO, Juan: *Jaime Balmes, pbro.* Editorial Juventud. Barcelona, 1951. 170 pags.
- RODRIGUEZ CASADO, V: *Marx y Balmes ante la lucha de clases*. Nuestro Tiempo, 141-142 (pp. 249-259). 1966.
- ROURE Y FIGUERA, Narciso: *Las ideas de Balmes*. Perlado, Páez y Cía. Madrid, 1910. 338 pags.
- —: *La vida y las obras de Balmes*. Lib. de Perlado, Páez y Cía. Madrid, 1910. 352 pags.
- RUIZ JIMENEZ, J. *Balmes y el sentido de la libertad*. Fontanella. Vich, 1961. 36 pags.
- -Revista de Estudios Políticos, 120 (pp. 13-54). Madrid, 1961.
- SELGA, Miguel: *Balmes, profesor de Matemáticas*. Pensamiento, 5 (pp. 53-70). Madrid, 1949.
- URMANETA, Fermín de: *Luis Vives, precursor de Suárez y Balmes*. Revista de Filosofía, 7 (pp. 391-401). Madrid, 1948.
- —: *Balmes, jurista*. Revista general de Legislación y Jurisprudencia. Madrid, Julio-Agosto de 1950.
- —: *Balmes como esteticista*". Revista de Ideas Estéticas, 9 (pp. 281-304). Madrid, 1951.
- VEGANZONES RUEDA, Jesús: *Hombre y Sociedad en el Pensamiento de Balmes*. En ABELLAN (Coord.): "El Reto europeo: Identidades culturales en el cambio de siglo" (pp. 403-414). Asociación de Hispanismo Filosófico. Ed. Trotta. Madrid, 1994.
- WINOWSKA: *Balmes, frente a los tiempos modernos*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía, III (pp. 513-532).
- CORTS GRAU: *Balmes político*. En "Balmes, filósofo social, apologista y político" (pp. 457-480). Instituto "Balmes" de Sociología. Barcelona, 1945.

VI OTRAS OBRAS QUE SE CITAN

ABELLAN, José Luis: *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1984.

ALEJANDRO, José María de: *Gnoseología*. Edit. Católica (B.A.C). Madrid, 1969.

— —: *Crítica*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1953.

ARISTOTELES: *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos (Biblioteca Clásica). Madrid, 1978.

— —: *Categorías*. Traducción del griego y Prólogo de Francisco P. Samarach. Ed. Aguilar. Madrid-Buenos Aires, 1965.

CLARKE-LEIBNIZ: (v. Leibniz-Clarke).

COUTURAT, Louis: *La logique de Leibniz*. G. Olms Hildesheim. París, 1961.

DESCARTES: *Ouvres*. Edición de Charles Adam & Paul Tannery. Librairie Philosophique J. Vrin. Impresión de 1973. París. (11 vols.)

— —: *Discurso del Método*. Traducción de Rovira de Armengol. Ed. Losada. Buenos Aires, 1966.

— —: *Meditaciones Metafísicas. Con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alfaguara. Madrid, 1977.

— —: *Principios de Filosofía*. Traducción de E. López y M. Graña. Ed. Gredos (B.I.F.). Madrid, 1989.

ESPINOSA: *Ética*. Edición preparada por Vidal Peña. Editora Nacional, 4^a Edición. Madrid, 1984.

FICHTE, J.G.: *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Estudio y traducción de J. M. Quintana. Ed. Tecnos. Madrid, 1987.

— —: *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico*. Estudio Preliminar y traducción de J. M. Quintana Cabanas. Ed. Tecnos. Madrid, 1987.

- —: *Ensayo de una Nueva Exposición de la Doctrina de la Ciencia*. Estudio y traducción de J. M. Quintana. Ed. Tecnos. Madrid, 1987.
- GURWITZSCH, Aron: *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*. Walter de Gruyter. Berlín, 1974.
- HARTMANN, N: *La Filosofía del idealismo alemán*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1960.
- HEGEL: *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid, 1917.
- JIMENEZ GARCIA, A: *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Prólogo de José Luis Abellán. Ed. Cincel. Madrid, 1985.
- KANT, I: *Crítica de la Razón Pura*. Edición y traducción de Pedro Ribas. Alfagura. Madrid, 1984.
 --Edición y traducción de José del Perojo. Ed. Losada, S.A. Buenos Aires, 1973.
- —: *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1990.
- —: *Prolegómenos a toda Metafísica futura*. Ed. Laia. Barcelona
- LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (2 vol.); P.U.F. París, 1988.
- LEIBNIZ: *Discurso de Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Julián Marías. Alianza Editorial. Madrid, 1982.
- —: *Monadología*. Traducción y notas por Julián Velarde Lombraña. Introducción por Gustavo Bueno Martínez. Ed. Clásicos "El Basilisco". Pentalfa Ediciones. Oviedo, 1981.
- —: *Nuevo tratado sobre el Entendimiento Humano*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Ed. Aguilar Argentina. Buenos Aires, 1970.
- LEIBNIZ-CLARKE: *La polémica Leibniz-Clarke*. Traducción y edición de Eloy Rada. Taurus Ediciones. Madrid, 1980.
- MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino: *Estudios de crítica literaria*. Impr. Rev. de Archivos. Madrid,, 1912 (2ª edición).
- NEWTON: *Optica o Tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*. Edición y traducción de Carlos Solís. Alfaguara. Madrid, 1977.

NYS, Desiré: *La notion d'Espace*. Ediciones de Lovaina. Bélgica, 1929.

RIGAU, M.: *Lugar y Espacio*. Ed. P.P.U. Barcelona, 1986.

RUSSELL, B: *Exposición crítica de la Filosofía de Leibniz*. Traducción de Hernán Rodríguez. Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires, 1977.

— —: *Los problemas de la Filosofía*. Traducción de Joaquín Xirao. Prólogo de Emilio Lledó. Ed. Labor, 8^a ed. Barcelona, 1970.

SENTRUOL: *Kant et Aristote*. París, 1913.

SUAREZ: *Disputaciones metafísicas*. Edición y traducción de Rábade-Caballero-Puigcervet. Ed. Gredos (B.H.F.). Madrid, 1960.

TOMAS DE AQUINO: *Suma teológica*. Introducción General de Santiago Ramírez. Editorial Católica (B.A.C.). Madrid, 1964.

WITTGENSTEIN, L: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Introducción de Bertrand Russell. Versión española de Tierno Galván. Alianza Editorial. Madrid, 1973.