



Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía II

TESIS DOCTORAL

**VALORACIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA BALMESIANA Y CONFRONTACIÓN
METAFÍSICO-EPISTEMOLÓGICA DE JAIME BALMES CON IMMANUEL KANT
RESPECTO A LAS NOCIONES DE DIOS, ESPACIO Y TIEMPO**

Autor

Lic. José Antonio Castillo Miranda

Directora

Dra. María del Carmen Lara Nieto

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Granada, 2015

Editor: Universidad de Granada.Tesis Doctorales
Autor: José Antonio Castillo Miranda
ISBN: 978-84-9125-229-0
URI: <http://hdl.handle.net/10481/40805>

AGRADECIMIENTO

Siempre hay un motivo por el que dar las gracias. «Gracias» es una palabra que encierra muchos sentimientos y emociones; de hecho, según la semántica latina, «gracias» hace referencia a la cualidad de ser agradable o al acto de hacerse agradable, al encanto, al favor o crédito que se concede, a la amistad, a las buenas relaciones; pero, fundamentalmente, «gracias» significa agradecimiento, reconocimiento, en definitiva, gratitud.

Quiero, por tanto, agradecer a todas las personas que me han ayudado a realizar la presente Tesis Doctoral el encanto propio que les caracteriza, gracias al cual han brindado favor y crédito a esta investigación desde el primer instante, su amistad y las buenas relaciones que me unen a ellas; y reconocerles, sobre todo, su gran labor para con mi trabajo fin de doctorado. En definitiva, quiero mostrarles mi sincera y afectuosa gratitud. En primer lugar, a mis padres y a toda mi familia, ya que fueron ellos los que *me enseñaron a mirar*, en palabras de María Zambrano, porque siempre intuyeron y valoraron mi pasión por el estudio y la filosofía, y lo respetaron y animaron. A Gerardo Martínez, padre, amigo del alma, maestro, guía del corazón, ejemplo de vida, gran intelectual y gran persona, que siempre me animó al estudio constante y me facilitó cuanto estuvo en su mano para poder llevar a término estos años de investigación. También, a mis profesores de la Facultad de Teología de Granada, en especial al profesor José Serafín Béjar Bacas; ellos fueron iniciándome en el mundo de la reflexión pausada y serena del mundo interior. Al profesor Emilio López Medina de la Universidad de Jaén, el cual me precedió en el estudio de Balmes y colaboró conmigo en sus inicios. Al profesor Pedro Rafael Díaz Díaz, docente admirable y hombre de gran altura humanística, que, con su siempre buena disposición, apoyo moral y sabias enseñanzas, colaboró en mi formación personal, especialmente como director y amigo en el trabajo final de investigación del Máster de Estudios Superiores de Filología y Tradición Clásicas de esta Universidad.

Pero, principalmente, me gustaría expresar toda mi gratitud a la profesora María del Carmen Lara Nieto de la Universidad de Granada, maestra, mentora y directora de este proyecto desde su comienzo. A ella debo mis pasos en el mundo de la Universidad y a ella agradezco y reconozco de una manera muy especial su constancia y entrega siempre. También quisiera expresar todo mi agradecimiento y afecto al profesor Juan Antonio Nicolás Marín de la Universidad de Granada, al cual me une el apasionante mundo de Leibniz; reconocer su continuo ofrecimiento y su ayuda sincera para con mi labor investigadora es algo que, de ningún modo, podría obviarse. Y, finalmente, agradecer y hacer llegar todo mi cariño, afecto e infinita gratitud a mi tío, Miguel Martín Calpena, profesor de Instituto de Filosofía; a él quiero reconocerle la lectura paciente de estas páginas, sus correcciones y sugerencias, las cuales han sido inestimables. Y es que, por él, llegué al conocimiento del genio de Balmes, comenzando así la gran aventura junto a este gran pensador español del diecinueve.

A todos los profesores, compañeros y amigos que han intervenido en esta investigación, enriqueciéndola con sus consejos, conocimientos y actitudes, gracias *ex toto corde*.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| I. PRESENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN | 10 |
| II. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN | 11 |
| A) QUÉ SE HA PENSADO DE LA FILOSOFÍA BALMESIANA, CRÍTICA, APOLOGÍA Y RECONOCIMIENTO DEL VALOR HISTÓRICO DE BALMES | 11 |
| B) LAS NOCIONES DE ESPACIO Y TIEMPO EN EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE JAIME BALMES E IMMANUEL KANT. ANTAGONISMO METAFÍSICO-EPISTEMOLÓGICO | 12 |
| C) LA NOCIÓN DE DIOS EN EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE JAIME BALMES E IMMANUEL KANT. DIFICULTAD DE LA CUESTIÓN | 13 |
| III. JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN | 14 |
| IV. METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN | 15 |
| V. <i>STATUS QUAESTIONIS</i> | 19 |
| A) LA FIGURA DE UN PENSADOR ESPAÑOL | 19 |
| B) LA METAFÍSICA MODERNA COMO <i>FILOSOFÍA DEL SUJETO</i> | 22 |
| PARTE PRIMERA: QUÉ SE HA DICHO DE LA FILOSOFÍA BALMESIANA | 26 |
| PREÁMBULO: LA PERSONALIDAD FILOSÓFICA DE JAIME BALMES BAJO PERSPECTIVA | 27 |
| CAPÍTULO I: CRÍTICA Y APOLOGÍA SOBRE UN POSICIONAMIENTO RESPECTO A BALMES | 30 |
| 1. CRÍTICA: EL SUBJETIVISMO DE BALMES | 31 |
| 1.1. EL JESUITA JOSÉ FERNÁNDEZ CUEVAS | 31 |
| 1.2. EL CARDENAL CEFERINO GONZÁLEZ | 32 |
| 1.3. JOSÉ MENDIVE | 37 |
| 1.4. COMELLAS, PBRO. | 39 |
| 1.5. EL P. URRÁBURU. | 42 |

| | |
|--|----|
| 2. APOLOGÍA: DESHACIENDO LAS IMPUGNACIONES DE LA ETAPA CRÍTICA | 43 |
| 2.1. EL P. FRANCISCO GINEBRA, S.I. | 43 |
| 2.2. EL CONGRESO DE VICH (1910) | 45 |
| 2.3. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO | 46 |
| 2.4. LA ESCUELA DE LOVAINA Y LA TEORÍA DE LAS TRES VERDADES | 49 |
| 2.5. LOS JESUITAS IGNACIO CASANOVAS Y MIGUEL FLORÍ | 53 |

**CAPÍTULO II: ETAPA DE EQUILIBRIO Y DE RECONOCIMIENTO DEL VALOR HISTÓRICO
DE BALMES 57**

| | |
|---|-----|
| 1. VAN RIET Y BATLLORI: BALMES Y LA ESCOLÁSTICA | 58 |
| 2. SAURET Y OTROS: BALMES FRENTE A LA CRÍTICA KANTIANA Y AL IDEALISMO | 75 |
| 3. EL P. JESÚS MUÑOZ, S.I.: ESCOLASTICISMO EN LAS SOLUCIONES GNOSEOLÓGICAS DE BALMES | 81 |
| 4. MARCEL DE CORTE: DOCTRINA BALMESIANA DEL “INSTINTO INTELECTUAL” | 88 |
| 5. LUIS BOGLIOLO: PLATONISMO CRISTIANO EN EL PENSAMIENTO DE BALMES | 95 |
| 6. ROIG GIRONELLA: SENTIDO DE LA CRITERIOLOGÍA DE BALMES | 103 |
| COROLARIO: ETAPAS DE LA CRÍTICA Y APOLOGÍA A LA FILOSOFÍA BALMESIANA | 106 |

| |
|--|
| PARTE II: ESPACIO Y TIEMPO SEGÚN EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE JAIME BALMES E IMMANUEL KANT 109 |
|--|

| | |
|--|-----|
| PREÁMBULO: ALGUNOS TRAZOS SOBRE LAS NOCIONES DE ESPACIO Y TIEMPO EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL | 110 |
|--|-----|

**CAPÍTULO III: EXPOSICIÓN Y ANÁLISIS DEL ESPACIO Y EL TIEMPO CONFORME AL
IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO 114**

| | |
|---|-----|
| 1. PENSAMIENTO PRE-CRÍTICO | 115 |
| 1.1. INFLUENCIA DEL RACIONALISMO Y EL EMPIRISMO | 116 |

| | |
|---|------------|
| 1.2. HACIA LA BÚSQUEDA DE LA NOCIÓN DE <i>ESPACIO</i> | 118 |
| 1.3. UN <i>ESPACIO</i> ENTRE LA RAZÓN Y LA EXPERIENCIA | 121 |
| 2. PENSAMIENTO CRÍTICO | 123 |
| 2.1. <i>CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA</i> : RASGOS DE INTERÉS | 123 |
| 2.2. EL GIRO COPERNICANO O UNA “CUESTIÓN DE SITUACIÓN” | 127 |
| 2.3. LA GENIALIDAD DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS <i>A PRIORI</i> | 129 |
| 3. ESTÉTICA TRASCENDENTAL | 132 |
| 3.1. ASPECTOS GENERALES | 132 |
| 3.2. ESPACIO Y TIEMPO COMO FORMAS <i>A PRIORI</i> DE LA SENSIBILIDAD | 135 |
| 3.3. ESPACIO Y TIEMPO COMO INTUICIONES PURAS Y FUNDAMENTO DE LAS INTUICIONES EXTERNAS | 138 |
| CAPÍTULO IV: EXPOSICIÓN Y ANÁLISIS DEL ESPACIO Y EL TIEMPO CONFORME AL REALISMO CRÍTICO BALMESIANO | 145 |
| 1. UNA “ANTI-CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA” KANTIANA | 146 |
| 1.1. OPINIÓN DE BALMES SOBRE KANT | 146 |
| 1.2. NEGACIÓN DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS <i>A PRIORI</i> | 149 |
| 1.3. CRÍTICA A LA DOCTRINA KANTIANA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO | 154 |
| 2. LA NOCIÓN DE ESPACIO LIGADA A LA DE EXTENSIÓN | 162 |
| 2.1. SE PLANTEA LA CUESTIÓN DEL ESPACIO | 162 |
| 2.2. PROPUESTAS ALTERNATIVAS SOBRE LA CUESTIÓN DEL ESPACIO | 165 |
| 2.3. SE RESUELVE LA CUESTIÓN DEL ESPACIO | 168 |
| 3. LA NOCIÓN DE TIEMPO LIGADA A LA DE SUCESIÓN | 172 |
| 3.1. SE PLANTEA LA CUESTIÓN DEL TIEMPO | 172 |
| 3.2. PROPUESTAS ALTERNATIVAS SOBRE LA CUESTIÓN DEL TIEMPO | 180 |
| 3.3. SE RESUELVE LA CUESTIÓN DEL TIEMPO | 185 |

| | |
|---|-----|
| COROLARIO: LA CONCEPCIÓN BALMESIANA DE LA REALIDAD | 191 |
| α) OBJETIVIDAD DE LA EXTENSIÓN Y LA SUCESIÓN | 191 |
| β) EXTENSIÓN Y SUCESIÓN. FUNDAMENTOS DE TODA REALIDAD | 195 |
| γ) CONDICIÓN <i>SINE QUA NON</i> | 198 |

| | |
|---|------------|
| PARTE III: DIOS EN LA OBRA DE JAIME BALMES E IMMANUEL KANT Y SU RELACIÓN INTRÍNSECA CON EL ESPACIO Y EL TIEMPO | 205 |
|---|------------|

| | |
|--|-----|
| PREÁMBULO: EL LUGAR DE DIOS EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA | 206 |
|--|-----|

CAPÍTULO V: LA PRESENCIA DE UNA NOCIÓN DE DIOS EN LA REFLEXIÓN KANTIANO-BALMESIANA Y SU DETERMINACIÓN PARA UNA CONCEPCIÓN DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

211

| | |
|---|-----|
| 1. DIOS EN EL IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO. DIOS COMO TAREA DE LA RAZÓN. | 212 |
| 1.1. LA CUESTIÓN KANTIANA DE DIOS. APROXIMACIÓN Y ESTUDIO PRELIMINAR | 212 |
| 1.2. APARENTE AUSENCIA DE DIOS EN LA <i>CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA</i> | 217 |
| 1.3. NECESARIA RECUPERACIÓN DE DIOS EN LA <i>CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA</i> | 221 |
| 1.4. TOTAL PÉRDIDA DEL DIOS DE LA REVELACIÓN CRISTIANA EN <i>LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN</i> | 230 |
| 2. DIOS EN EL REALISMO CRÍTICO BALMESIANO. LA EXISTENCIA DEL SER NECESARIO .240 | |
| 2.1. LA CUESTIÓN BALMESIANA DE DIOS. APROXIMACIÓN Y ESTUDIO PRELIMINAR .240 | |
| 2.2. LA EXISTENCIA DE DIOS EN LOS ESCRITOS APOLOGÉTICOS | 245 |
| 2.3. LA EXISTENCIA DE DIOS EN LAS OBRAS FILOSÓFICAS | 249 |
| 2.4. LA EXISTENCIA DE DIOS EN EL SUB-GÉNERO DE LA <i>POLÉMICA RELIGIOSA</i> O GÉNERO <i>PSEUDO-EPISTOLAR</i> | 260 |

| | |
|---|------------|
| 3. LA DETERMINACIÓN DE LA NOCIÓN DE DIOS PARA UNA CONCEPCIÓN DEL ESPACIO Y EL TIEMPO COMO EL FUNDAMENTO CATEGÓRICO DE LA RELACIÓN INTRÍNSECA ENTRE DIOS, ESPACIO Y TIEMPO EN EL RAZONAMIENTO FILOSÓFICO DE IMMANUEL KANT Y JAIME BALMES | 267 |
| 3.1. EL CONCEPTO FILOSÓFICO <i>SUB SPECIE AETERNITATIS</i> . APROXIMACIÓN Y ESTUDIO PRELIMINAR | 268 |
| 3.2. ARGUMENTACIÓN PARA UNA DEMOSTRACIÓN DE QUE LA NOCIÓN DE DIOS COMO DETERMINANTE PARA UNA CONCEPCIÓN SUBJETIVA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO ES EL FUNDAMENTO CATEGÓRICO DE LA RELACIÓN INTRÍNSECA ENTRE DIOS, ESPACIO Y TIEMPO EN LA REFLEXIÓN KANTIANA | 276 |
| 3.3. ARGUMENTACIÓN PARA LA DEMOSTRACIÓN DE QUE LA NOCIÓN DE DIOS COMO DETERMINANTE PARA UNA CONCEPCIÓN OBJETIVA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO ES EL FUNDAMENTO CATEGÓRICO DE LA RELACIÓN INTRÍNSECA ENTRE DIOS, ESPACIO Y TIEMPO EN LA REFLEXIÓN BALMESIANA | 293 |
| COROLARIO: OBJETIVISMO Y SUBJETIVISMO. DOS MODELOS GNOSEOLÓGICOS PRESENTES EN LA REFLEXIÓN KANTIANO-BALMESIANA | 306 |
| CONCLUSIONES | 311 |
| I. APORTACIONES BALMESIANAS RESPECTO AL ESPACIO Y EL TIEMPO | 313 |
| II. APORTACIONES KANTIANAS RESPECTO AL ESPACIO Y EL TIEMPO | 315 |
| III. ESPACIO Y TIEMPO COMO DETERMINANTES METAFÍSICO-EPISTEMOLÓGICOS | 316 |
| IV. SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL ESPACIO Y EL TIEMPO | 321 |
| V. INFERENCIAS DE UNA CONCEPCIÓN KANTIANO-BALMESIANA DE DIOS | 325 |
| COLOFÓN: NECESIDAD DE UNA INVESTIGACIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO Y LAS OBRAS DE JAIMEBALMES | 327 |

| | |
|-------------------------------|------------|
| BIBLIOGRAFÍA | 329 |
|-------------------------------|------------|

INTRODUCCIÓN

I. PRESENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.

Reiteradas veces se ha considerado a Jaime Balmes, dentro de la filosofía española, como una figura paradójica. Se dice que, siendo un autor considerado por la mayoría “neoescolástico”, presenta una filosofía, estudios sociales, escritos políticos y otras muchas obras todas ellas innovadoras para aquella época del XIX español. Su planteamiento filosófico puede resultar subjetivista, fideístas, influenciado sobremanera por la reflexión cristiana tradicional, equivocado o simplemente desfasado, e incluso poco práctico para el pensamiento actual y sus enfoques científicos; sin embargo, basta hacer una valoración histórica de las ideas balmesianas para desmentir tales opiniones, y poder comprobar, por otra parte, la apología que también se ha hecho de tales razonamientos filosóficos, los cuales no han sido únicamente objeto de dura crítica. Y es que, más bien, el pensamiento balmesiano, habiendo alcanzado una etapa de equilibrio y reconocimiento por parte de los filósofos que a él se han acercado, plantea, asumiendo todo el avance ya alcanzado por la filosofía moderna¹, fundamentos enteramente nuevos para una filosofía, como analizamos en esta investigación, *realista*. Es por ello que el sistema filosófico de Balmes merece toda la atención de la disciplina filosófica.

Toda cuestión de índole metafísica y epistemológica constituye los fundamentos para una determinada concepción de la realidad y del conocimiento humano; el pensador español plantea tales cuestiones en su filosofía, llevándole, pues, a afirmar de manera categórica un conocimiento concreto de la realidad, y definiendo con ello también las estructuras mismas de la realidad. Balmes, a lo largo de todo un itinerario crítico, confronta sus ideas con una gran variedad de pensadores que, como él, reflexionan sobre dichas cuestiones ontológicas y gnoseológicas; entre estos autores se halla Immanuel Kant, con el que en un gran número de pasajes de su obra filosófica establece una confrontación metafísico-epistemológica sobre las nociones de espacio y tiempo.

¹ Jaime Balmes asume de la filosofía moderna, fundamentalmente, la visión cartesiana (racionalista) sobre la *extensión*; y la visión kantiana (empirista) sobre una actitud modesta ante un mundo que no se puede llegar a conocer en sí mismo.

La presente investigación, precisamente, se adentra en el estudio del espacio y el tiempo, nociones metafísico-epistemológicas que esperan poder responder al interrogante que plantea por qué la concepción de la realidad y del conocimiento que Balmes y Kant mantienen. La respuesta apunta a otra noción de la cual depende la concepción espacio-temporal que ambos autores sostienen, en la cual encuentran en tales nociones su fundamento categórico y por la cual se genera un vínculo entre ellas tres. Esta última noción, que ejerce como determinante esencial para una concepción del espacio y el tiempo es la de Dios, presente ella, de alguna manera, en toda la obra kantiana y balmesiana.

II. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN.

Presentada la investigación, ofrecemos los objetivos de esta Tesis Doctoral, expuestos en tres concisas partes. En una primera parte, presentamos el objetivo de nuestras pesquisas, en relación a la valoración histórica de la filosofía balmesiana; en una segunda parte, el objetivo se centra en relación a las nociones de espacio y tiempo; y en una tercera parte, el objetivo de nuestra investigación se realiza en relación a la noción de Dios, en estrecha vinculación con las nociones de espacio y tiempo.

A) QUÉ SE HA DICHO DE LA FILOSOFÍA BALMESIANA. CRÍTICA, APOLOGÍA Y RECONOCIMIENTO DEL VALOR HISTÓRICO DE BALMES.

La tesis central de la presente investigación reside tanto en la exposición y análisis del espacio y el tiempo conforme al Idealismo Trascendental de Kant y al Realismo Crítico de Balmes, como en el estudio de la presencia de una noción de Dios en la obra de ambos pensadores, y en la determinación de dicha noción para una concepción del espacio y el tiempo, fundamento categórico de la relación intrínseca entre Dios, espacio y tiempo en la reflexión kantiano-balmesiana.

No obstante, toda esta tesis central queda introducida por una valoración histórica de la filosofía balmesiana, basada ésta tanto en una crítica y apología sobre un posicionamiento respecto a Balmes, como en una etapa de equilibrio y reconocimiento del valor histórico dicho pensamiento balmesiano. Así pues, tenemos que el **primer objetivo** de esta investigación reside en poner de relieve la valoración que históricamente se ha hecho de la filosofía del pensador del diecinueve español. Para lograrlo, era necesario exponer y analizar lo que se ha pensado de la filosofía balmesiana a través de una selección de autores que se posicionan frente a ella, sometiendo su doctrina filosófica a crítica o haciendo de ella apología. Finalmente, esta valoración histórica alcanza su culmen en un reconocimiento del pensamiento balmesiano en el contexto de una etapa de equilibrio sobre el valor que poseen las ideas del filósofo catalán.

B) LAS NOCIONES DE ESPACIO Y TIEMPO EN EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE JAIME BALMES E IMMANUEL KANT. ANTAGONISMO METAFÍSICO-EPISTEMOLÓGICO.

A partir de lo expresado en la parte anterior, establecemos el objetivo de nuestra investigación en lo referente al espacio y el tiempo, y las razones de por qué centrar nuestro estudio sobre tales nociones en el marco de la filosofía balmesiana. A la hora de fijar nuestra investigación en la filosofía de este pensador español, se tiende comúnmente a pensar en un realismo balmesiano, basado en el criterio del Sentido Común; y, aunque no les falta razón a quienes así lo interpretan, no basta tal visión tradicional para hacer justicia al planteamiento filosófico de Balmes. Por lo tanto, es necesario adentrarse en la *Filosofía Fundamental* y en la *Filosofía Elemental* del autor vicense, para poder plantear un auténtico “Realismo Crítico”; una postura filosófica que se posiciona frente a un “Idealismo Trascendental” o, dicho de otra manera, una “anticrítica a la razón pura” en confrontación metafísico-epistemológica con una “crítica de la razón pura”. Así pues, tenemos que el **segundo objetivo** de esta investigación reside en poner en relevancia dicha confrontación metafísico-epistemológica de la filosofía balmesiana en contraposición al pensamiento kantiano respecto a las nociones de espacio y tiempo; como resultado de este subrayado “antagonismo

metafísico-epistemológico” será una concepción objetivista por parte de Balmes y una concepción subjetivista por parte de Kant, no sólo en cuanto al modo de conocer la realidad, sino también en cuanto al modo de considerar las estructuras mismas de la realidad; de ahí la “... confrontación metafísico-epistemológica de Jaime Balmes con Immanuel respecto a las nociones de Dios, espacio y tiempo” que expresa una parte del título oficial de esta Tesis Doctoral. Para lograrlo, es necesario exponer y analizar las nociones de espacio y tiempo que los autores de una y otra filosofía crítica poseen; para que así, yuxtapuestos ambos planteamientos, quede con mayor claridad la doctrina propuesta por Balmes frente a la visión kantiana del espacio y el tiempo, y, por ende, de la concepción misma de la realidad y del conocimiento humano. A sabiendas de que el planteamiento Idealista de Kant y el Realismo de Balmes es bastante amplio, incluso en este punto concreto, exponemos y analizamos de la forma más completa posible los dos puntos de referencia a partir de los cuales ambos autores mantienen su divergente visión filosófica; nos referimos a las nociones de *espacio* y *tiempo*. Mas, estas dos nociones quedan complementadas por la noción de Dios, la cual, a modo de último objetivo, pasamos a presentar.

C) LA NOCIÓN DE DIOS EN EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE JAIME BALMES E IMMANUEL KANT. DIFICULTAD DE LA CUESTIÓN.

Llevar a cabo un estudio sobre Dios en pensadores como Jaime Balmes e Immanuel Kant es tarea difícil. Efectivamente, todo aquél que se propone hacer una investigación acerca de Dios en un filósofo de la altura del gran crítico y apologeta español, o del afamado “autor de las tres Críticas”, acaba admitiendo, tras un profundo análisis, que nunca se conoce a la perfección el complejo sistema de ideas que envuelve a esta cuestión tan discutida, si es que quizá se ha llegado a entender algo de la misma. De ahí que, como **tercer objetivo** de esta investigación, no nos propusimos desarrollar de forma acabada un estudio sobre Dios en el pensamiento crítico de Balmes y Kant, pretendiendo con ello ofrecer la “panacea” para entender dicho estudio; sino, más bien, evidenciar el puesto que Dios ocupa en el pensamiento balmesiano y kantiano para plantear, a

partir de ello, sus consecuencias en las dos nociones metafísico-epistemológicas ya expuestas y analizadas en la filosofía dichos pensadores, a saber: el espacio y el tiempo. Para ello, fue necesario plantear, por una parte, la cuestión de Dios en el marco tanto metafísico y epistemológico, como moral y religioso en el sistema crítico de una de las mentes alemanas ilustradas más brillantes de la historia universal del pensamiento; y, por otra parte, plantear de igual modo el carácter ontológico de Dios en el también sistema crítico de una de las figuras más relevantes de la filosofía del diecinueve español.

El estatuto y la función que Dios posee tanto en el pensamiento metafísico-epistemológico, moral y religioso de Kant, como en la onto-epistemología y teología natural de Balmes, y la influencia que tal noción metafísica y teológica ejerce en la concepción que ambos filósofos tienen del espacio y el tiempo, es la tesis fundamental de un estudio que se propone relacionar Dios, espacio y tiempo en dos pensamientos cuyos fundamentos son tan dispares, y al cual, como se pone de manifiesto, acompaña gran dificultad.

III. JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.

Los tres objetivos esenciales que hemos presentado quedan justificados por tres razones fundamentales. En primer lugar, el hecho de que haya caído en el olvido durante muchos años la filosofía y, en general, el pensamiento de Jaime Balmes justifica que nuestra investigación tenga la pretensión de reivindicar la filosofía de este pensador español del siglo XIX, ofreciendo con su propuesta una nueva lectura e interpretación de sus ideas a la luz de un Realismo Crítico sin la visión escolástica que tradicionalmente ha caracterizado a la Metafísica y Epistemología balmesianas.

En segundo lugar, la presencia de una noción de Dios en la obra balmesiana y kantiana justifica que nuestra investigación tenga la pretensión de poner de manifiesto la importancia que la noción de Dios tiene en el sistema filosófico de Balmes y Kant; así como la función reguladora que dicha noción ejerce en la reflexión de ambos pensadores.

Ahora bien, rescatar la importancia de la filosofía balmesiana por medio de una confrontación metafísico-epistemológica que Balmes establece con Kant respecto a las nociones de Dios, espacio y tiempo, justifica, en tercer lugar, que nuestra investigación tenga también la pretensión de centrarse en la argumentación de una relación intrínseca entre las nociones de Dios, espacio y tiempo, cuyo fundamento categórico reside en la determinación de la noción de Dios para una concepción del espacio y el tiempo, bien subjetivamente, al modo de Kant, bien objetivamente, al modo de Balmes.

Y es que, en definitiva, tomar la filosofía trascendental de Kant como el contrapunto² de la filosofía realista de Balmes, tal y como puede comprobarse en la misma obra balmesiana, nos resulta un estudio apasionante que descubre una faceta de Balmes que hasta ahora pocos han puesto de relieve y usado como objeto de investigación. Pues, con ello, se aporta la novedad de la filosofía realista de Balmes y del pensamiento idealista de Kant en lo que respecta al conocimiento de la realidad y a las estructuras de la realidad misma.

IV. METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN.

El método científico por el que se guía la presente investigación corresponde al de las ciencias humanas y sociales. La *deducción*, por tanto, es el principio metodológico que rige nuestra

² Cfr. A. LANDA, "Columna al prof. Emilio López Medina de la Universidad de Jaén en su libro *El sistema filosófico de Balmes*, con ocasión del 150 aniversario de la muerte de Balmes", en *La Razón española* (1998).

investigación, ya que, siguiendo dicho principio metodológico, y tras formular la presente investigación, se exponen y analizan las nociones de Dios, espacio y tiempo, y desde ellas se deduce la determinación que la noción de Dios ejerce sobre el espacio y el tiempo, concluyendo así que Dios, espacio y tiempo mantienen una relación intrínseca. Así pues, en este principio deductivo, operación, por otra parte, que emplea nuestra capacidad racional para avanzar en esa búsqueda incesante y crítica del saber, nos basamos para establecer la estructura de ésta.

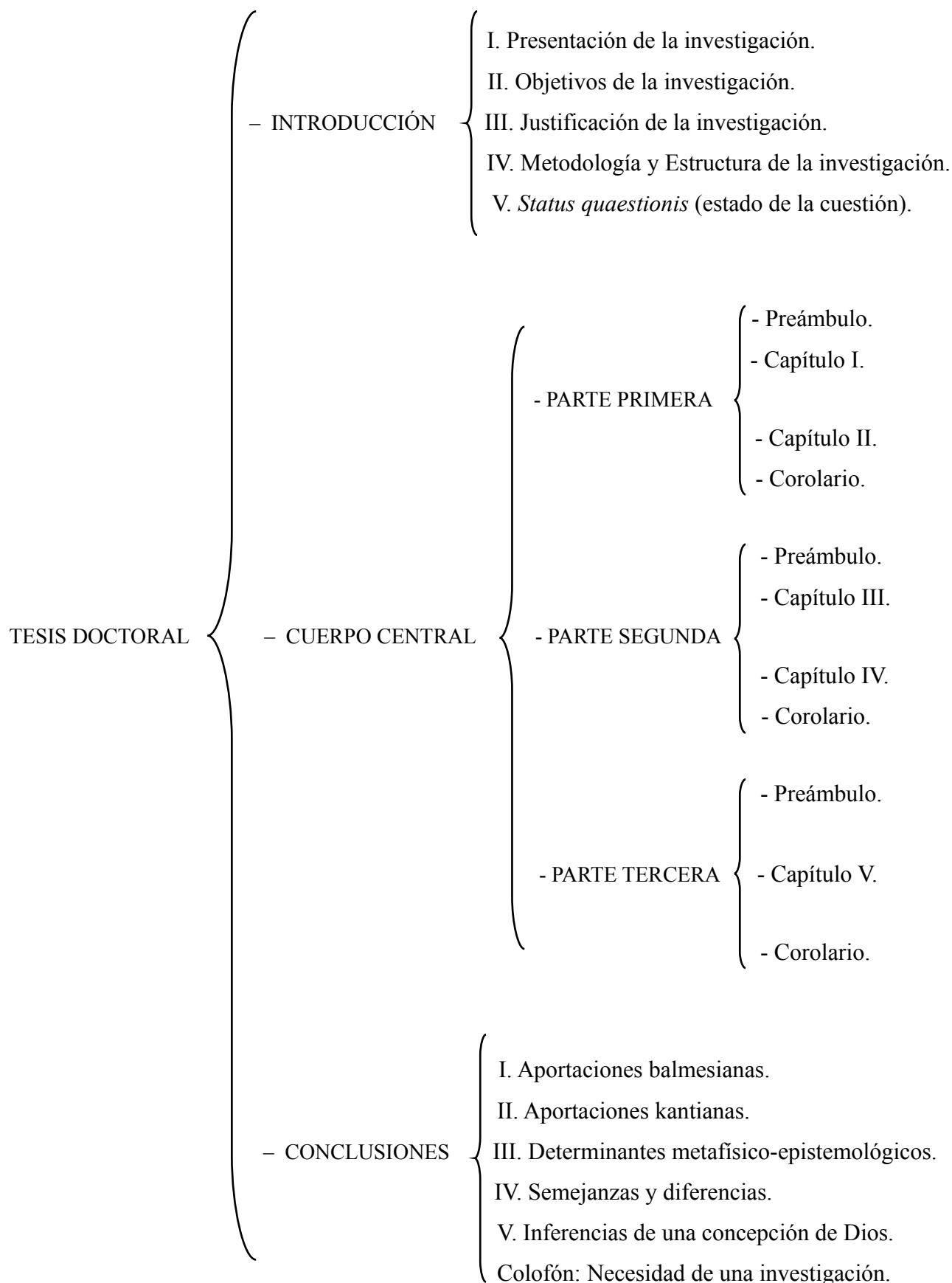
De este modo, la estructura de la investigación es la siguiente:

- *Introducción* (Formulación de la Investigación): un planteamiento de la cuestión no sólo aborda los puntos esenciales de la investigación presentándola, planteando sus objetivos fundamentales, justificándola y desarrollando su metodología y estructura, sino que, además, la contextualiza y propiamente la introduce. El *status quaestionis* (o estado de la cuestión), precisamente, nos sitúa, por un lado, en la figura polifacética de Balmes, un pensador español, que intenta armonizar razón y experiencia en el sujeto, y cuyo pensamiento y obras son fruto de la influencia de la Escuela Catalana de corte realista y de su mirada filosófica hacia Europa; y, por otro lado, nos sitúa en los antecedentes de Kant, esto es, en la Metafísica Moderna entendida como *filosofía del sujeto*, por la cual el pensador alemán asume en su filosofía trascendental la idea del papel central del sujeto frente a la realidad. Estas dos partes del estado de la cuestión marcarán el punto de partida de la confrontación metafísico-epistemológica de Balmes con Kant en torno a las tres nociones de Dios, espacio y tiempo.
- *Cuerpo central* (Exposición/Análisis y Proposición/Argumentación de la Investigación): la valoración histórica que una selección de autores de los siglos XIX y XX emiten acerca de la filosofía balmesiana, bien sometiéndola a una crítica, bien haciendo de ella una apología (Capítulo I), fructifica dando lugar a una etapa de equilibrio y reconocimiento de la importancia

que supone para la filosofía el pensamiento de Jaime Balmes (Capítulo II); en la **Parte Primera** queda presentado esto. En el contexto de esta valoración de las ideas del pensador español se exponen y analizan las nociones de espacio y tiempo, plasmando la confrontación metafísico-epistemológica entre el pensamiento idealista de Immanuel Kant (Capítulo III) y la visión realista de Jaime Balmes (Capítulo IV), dos posturas filosóficas contrapuestas; en la **Parte Segunda** queda presentado esto. Ahora bien, la presencia de una noción de Dios en la obra kantiana y balmesiana y la argumentación de una determinación por parte de la noción de Dios para una concepción del espacio y el tiempo, convirtiéndose ello en el fundamento categórico de la relación intrínseca entre Dios, espacio y tiempo (Capítulo V). Cada una de las partes comienza con un **Preámbulo**, donde se introducen concisa y parcialmente sus contenidos, y acaba con un **Corolario**, donde se concluye parcialmente y de manera sistemática con una síntesis de todas las tesis que se infieren de cada parte de la investigación.

- *Conclusiones* (Aportaciones, Inferencias y Propuesta de la Investigación): la presentación de las **Aportaciones** tanto balmesianas, como kantianas; las **Inferencias** de la relación entre espacio y tiempo en la reflexión kantiano-balmesiana, y de la concepción de Dios que ambos pensadores tienen; y la **Propuesta** de una necesaria investigación sobre el pensamiento y las obras de Jaime Balmes. Las aportaciones e inferencias sobre el espacio y el tiempo apuntan a *cuestiones intrínsecas* a la presente investigación; sin embargo, las inferencias sobre la concepción de Dios que Balmes y Kant tienen, y la propuesta final apuntan a *cuestiones extrínsecas* a la presente investigación.
- *Bibliografía*: un listado ordenado alfabéticamente con las obras que nos han ayudado para la composición de esta Tesis Doctoral sirve de instrumento de trabajo a futuras investigaciones.

ESTRUCTURA GRÁFICA DE LA INVESTIGACIÓN



V. STATUS QUAESTIONIS.

Para establecer el *status quaestionis* de nuestra investigación, es necesario presentar una síntesis expositiva del pensador español Balmes, figura polifacética; de la influencia que sobre él tuvieron las diversas corrientes filosóficas tanto españolas, como europeas; y de su amplia producción literaria, la cual plasma la relación de éste con el pensamiento filosófico, teológico, sociológico, político, poético, etc. De esta forma podrán entenderse los contenidos que constituyen la esencia de esta investigación. También es necesaria la contextualización de la filosofía idealista de Kant, a partir de un resumen de las ideas más fundamentales del pensamiento metafísico moderno, que coloca al sujeto cognoscente como el centro desde el cual ha de entenderse la realidad, entendida ésta no ya como ente, sino, más bien, como objeto de conocimiento. Así pues, procedemos a presentar, en dos partes, la figura de un pensador español y la Metafísica Moderna entendida como *filosofía del sujeto*.

A) LA FIGURA DE UN PENSADOR ESPAÑOL.

El Dr. Jaime Balmes y Urpía es una figura polifacética. Este pensador, que murió con tan sólo treinta y ocho años de edad, presenta una serie de estudios y escritos que demuestra el cultivo de casi todas las ramas del saber, no sólo del filosófico. Tenemos en Balmes estudios sociales (que llamaríamos, ahora, sociológicos), escritos políticos, obras apoloéticas en las que se concentran sus investigaciones en el campo de la Teología, miscelánea, un amplio epistolario, poética, análisis biográficos, entre otros. Así podíamos continuar enumerando una extensa temática escriturística en múltiples formas y estilos, fruto de su gran dedicación al estudio y al saber en general.

Entonces, la pregunta que surge es, ¿cómo un hombre que murió tan joven ha podido desarrollar una vida productiva tan abundante? Esto que parece ser contradictorio, tiene una explicación. Si echamos un vistazo a la biografía del autor, vemos que sus escritos más importantes

están reunidos en un período de tres años; nos referimos al famoso libro *El Criterio*, publicado en 1845, a la primera edición de la *Filosofía Fundamental*, en 1846, y a su *Filosofía Elemental*, en el año 1847. Hemos mencionado estas obras por ser la primera de ellas la más conocida, ya que ha sido libro de cabecera en el sistema educativo hasta hace bien poco; y la segunda y tercera de ellas por ser las que nos interesan para nuestro estudio analítico sobre su faceta filosófica.

Sus escritos políticos se redactaron al par que los filosóficos; esto se debe, según nos cuentan algunos biógrafos, al hecho de que Balmes desahogaba en los escritos filosóficos toda aquella agitación que le producían sus reflexiones políticas. No debemos subestimar al genio de Balmes, ya que también otras obras importantes suyas, como las sociológicas y las de tipo apologético, se escribieron unos cuatro años antes de las ya mencionadas anteriormente. Con lo cual, tenemos a una persona que se dedicó en cuerpo y alma al estudio y la investigación.

En cuanto al Balmes filósofo, vemos que su pensamiento estaba rodeado de una filosofía catalana de corte realista, pero a la que también había precedido el Escolasticismo. El sentido de observación de la Escuela Catalana, de interna introspección o experimentación psicológica, se aprecia de forma clara en el pensador español; no obstante, dicha escuela filosófica no le satisfacía lo suficiente por su falta de fundamento metafísico. Sin embargo, Balmes nunca llegó a ver en esta carencia de fundamentación metafísica, peligro de una “desviación trascendental”. Es por ello que el autor vicense busca ensanchar su mirada filosófica hacia Europa³. Este continente que se encontraba en medio de una constante contraposición entre espíritu y materia, alma y cuerpo, Idealismo y Materialismo, será quien estimule sobremanera a Jaime Balmes. Como resultado de todo este impacto, tenemos una filosofía totalmente humana y fuertemente realista, la cual busca a la humanidad.

³ Cfr. J. BALMES, *Biografía de Balmes*, en *Obras Completas. Tomo I: Biografía y Epistolario*, B. A. C. Madrid 1948; L. IV, c. IV, pp. 489 y s. En adelante, abreviado *Biogr.*, y acompañado del libro (L.), del capítulo (c.) y del número de página correspondiente a la edición de las *Obras Completas* de la B. A. C., Madrid 1948.

La filosofía de Balmes se encuentra entre dos polos: por un lado, los que idolatran el entendimiento, creyendo que pueden saltar cualquier barrera; y, por otro lado, la timidez tradicionalista y escéptica de los que desprecian la razón. Balmes no quiere ni menospreciar la ciencia, ni tampoco la ensalzarla, únicamente pretende que ella encuentre el objeto de su conocimiento no en sí misma, sino en la realidad; que sea un poco más humilde. De aquí deducimos que el filósofo catalán no admite un entendimiento que prescindiera de los datos de la experiencia, por muchos conocimientos apriorísticos que en él se hallen. Vemos aquí una de las razones de la confrontación que mantiene con Kant que, como sabemos, pretende en su *Crítica* garantizar todo conocimiento al que puede aspirar la razón independientemente de la experiencia. También tenemos una filosofía balmesiana equilibrada por el *Sentido Común*, que pone al mismo nivel hombre y filósofo, y el *Sentido de Armonía*, que pretende hermanar, en un intento continuo e incansable, al hombre con las cosas que le rodean. Para tener una idea más clara y sintetizadora de aquello que constituye el perfil intelectual de nuestro autor, concluimos con un pasaje en el que el mismo Balmes nos expone lo que él entiende por “filosofía”.

Dicho fragmento versa así:

“Ver en cada objeto todo lo que en él hay, y sin más de lo que hay. [...] Y el filósofo es un hombre que sabe dar a las cosas su verdadero valor, que nada desquicia ni exagera... que lo clasifica todo cual conviene y lo deja en su verdadero lugar y punto de vista”⁴.

Tras exponer la primera parte del estado de la cuestión, la cual nos ha introducido en las múltiples facetas del genio español del diecinueve, nos disponemos a presentar la segunda parte de este estado de la cuestión, la cual está, ahora, enfocada a una contextualización del genio alemán de la Ilustración.

⁴ *Biogr.*, L. IV, c. IV, pp. 506 y s.

B) LA METAFÍSICA MODERNA COMO *FILOSOFÍA DEL SUJETO*.

Puesto que Kant es un filósofo que se pregunta por la realidad, o lo que es lo mismo, cómo el sujeto conoce el ámbito de lo real, para desde ahí analizar el conocimiento en sí, nos atrevemos a contemplarlo como un pensador metafísico, ya que así quiso él serlo. Precisamente las cuestiones metafísicas han estado revoloteando sobre la filosofía desde Parménides, pasando por Platón y Aristóteles hasta Tomás de Aquino y más allá de éste; y así, podríamos seguir enumerando autores a los que les ha interesado la metafísica. El filósofo, tanto aquél que piensa la vida, como aquél que se adentra en el conocimiento de la realidad, en el conocimiento del mundo en su totalidad (esto es, tanto lo que se ve como lo que no se ve en él), como aquél que se piensa a sí mismo, cuya razón autónoma puede conducirse a sí misma y atreverse a pensar por sí misma, se pregunta constantemente por cuestiones que la metafísica siempre ha abordado, y plantea desde ella una epistemología determinada, un tipo de antropología, una lógica o una estética concretas, las cuales le llevan a plantear correctamente los interrogantes que se hace y poder respondérselos. Pero todo, como vemos, con la pretensión de interpretar, reflexionar, analizar e intentar dar respuesta o tener una certeza sobre las cuestiones inicialmente planteadas por la metafísica.

A partir de esta reflexión preliminar, vemos que, en la historia de la filosofía, la metafísica anterior a Kant se planteaba de una determinada forma, incluso de otra también muy distinta en el ambiente en el que evoluciona la figura del pensador alemán. La metafísica anterior a Kant es una metafísica en la que el sujeto piensa lo que existe, es decir, el *ser*. Pero el sujeto que piensa la realidad se mueve en un doble plano: aquél que no se le da inmediatamente, esto es, el plano ontológico; y aquél otro que se le presenta tal cual a los sentidos, como aquella “realidad tal cual se nos es dada”⁵, esto es, el plano óntico. Por tanto, el metafísico, movido por la necesidad de encontrar aquella esencia “necesaria” que es el fundamento trascendente de todo lo que hay (así lo

⁵ E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero: La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona 1986, p. 8.

denomina, por ejemplo, Tomás de Aquino), queda determinado por ésta⁶. En cambio, a la hora de abordar la metafísica en la época moderna, vemos cómo se produce un cambio radical, innegable, opuesto. Ahora la metafísica gira en torno al sujeto y la realidad no es la que determina a dicho sujeto que piensa, ni desde ella y dentro de ella se entiende al hombre, como veíamos anteriormente, sino que él pasa a ser el centro. Es a partir del sujeto desde donde se piensa ya “el todo”, esto es, no sólo al hombre, sino también a la misma realidad. Pero esto no hay que verlo solamente como que el sujeto sustituye al ente, el cual ocupaba un puesto central en la metafísica antigua y medieval, sino que aquello que concebía el hombre antes como *ente*, ahora pasa a considerarlo como *objeto*, fuera y frente a él. Ya no se trata de una realidad (ente) que existe con independencia de mí (a la manera balmesiana de realidad), sino que es *objeto* frente a mí, un *sujeto* que lo aprehende.

Así pues, se va a producir, definitivamente, a partir de esta relación sujeto-objeto, la ruptura del ser. Y ésta es la razón por la que tenemos, con Descartes, a un *yo* que se auto-fundamenta a sí mismo, que se auto-comprende a sí mismo, que se constituye él mismo poseedor de la certeza y que, por consiguiente, se convierte en condición de posibilidad de todo conocimiento del mundo. La intención cartesiana fue precisamente reconstruir el universo entero a partir de sí mismo, ya que su autoconciencia le daba esa seguridad.

Ahora bien, el sujeto, con Kant, es *sujeto trascendental*, es decir, es condición de posibilidad⁷ para el conocimiento del objeto; y aquí es a dónde queremos llegar, ya que dos de las condiciones que posibilitan el conocimiento, en este caso el *sensible*, son el *espacio* y el *tiempo*, según el filósofo de Königsberg. Pues bien, desde esta *filosofía de la subjetividad* y dentro de este clima metafísico, Kant entra en escena.

⁶ El *ser* determina al sujeto, éste se pregunta y reflexiona sobre aquello que se da.

⁷ El sujeto es concebido por Kant como un conjunto de estructuras *a priori* que posibilitan el conocimiento del objeto.

Así pues, con la exposición del *status quaestionis* hemos introducido la figura, el pensamiento y las obras más significativas de una de las figuras más relevantes del pensamiento español, Jaime Balmes. La filosofía balmesiana de corte realista coloca como fundamento ontológico de la realidad las nociones del espacio y el tiempo, identificados éstos con la *extensión* y la *sucesión*, y constituyendo con ello una realidad objetiva, distinta, real y externa al sujeto cognoscente. Sin embargo, no hemos de olvidar que, para Balmes, el espacio representa una cuestión de mayor enjundia en la metafísica y epistemología balmesianas.

En relación al Espacio-Extensión, Balmes destaca el papel tan esencial que dicha noción metafísico-epistemológica desempeña en el conocimiento del ser, definiendo y constituyendo fundamentalmente las estructuras mismas de la realidad:

“Como se puede apreciar, 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”⁸.

Este Realismo Crítico Balmesiano que ha podido comprobarse en el texto anterior, es confrontado con el Idealismo Trascendental de Kant, el cual aborda la cuestión del espacio y el tiempo de manera totalmente opuesta a Balmes. Para el pensador alemán, el modo en cómo el sujeto cognoscente entra en relación con la realidad reside en las llamadas formas *a priori*⁹ que hay en el sujeto, gracias a las cuales él constituye la realidad que le es posible especular con la razón. Estas estructuras trascendentales, llamadas también intuiciones puras, son puestas por el sujeto sobre un mundo nouménico que ha de ordenar.

⁸ E. LÓPEZ MEDINA, “Balmes: la opción realista”, en *Espíritu*, XLVII., (1998), p. 51.

⁹ Kant considera en la parte *Estética trascendental* de la “*Crítica de la Razón Pura*” que las formas *a priori* de la Sensibilidad son: el Espacio y el Tiempo.

Efectivamente, espacio y tiempo representan, de alguna manera, tanto para Balmes, como para Kant fundamentos de la realidad, pues sin estas dos nociones es imposible darse el conocimiento de la realidad y la realidad misma; mas, *¿cuál es el fundamento de aquello que ambos pensadores denominan espacio y tiempo?* Balmes y Kant conciben el espacio y el tiempo desde posturas filosóficas antagónicas; mas, *¿qué es aquello que determina en ambos filósofos su concepción del espacio y el tiempo?*

Desde distintas ópticas metafísico-epistemológicas, Jaime Balmes e Immanuel Kant entienden el espacio y el tiempo; en la noción de Dios se halla la respuesta a tales interrogantes, constituyendo, de este modo, la tesis central de la presente investigación.

En ello, pues, radica la cuestión fundamental.

PARTE PRIMERA

QUÉ SE HA DICHO DE
LA FILOSOFÍA BALMESIANA

PREÁMBULO: LA PERSONALIDAD FILOSÓFICA DE JAIME BALMES BAJO PERSPECTIVA.

La personalidad filosófica de Jaime Balmes -su pensamiento, su sistema más o menos perfilado- está oscurecida por una sutil leyenda gris, que resta brillo a lo original y avanzado de sus ideas con relación a su tiempo, y que le mantiene postergado en la actualidad filosófica, víctima de un silencio consciente, cuando no de una cita recelosa¹⁰. Los temas filosóficos que han tejido la malla de esta leyenda gris pueden reducirse a los siguientes:

1. Una cuestión biológica sobre el alma de los brutos¹¹.
2. Un tema de criteriología¹², que es en el que nosotros nos vamos a detener un tanto en examinar.

Este tema de criteriología ha sido la cuestión de la evidencia, eje central en cualquier doctrina epistemológica. Sin embargo, creemos que la crítica hecha a Balmes y, en general, a su criteriología ha tenido un frente de ataque más extenso y amplio que el agudo e incisivo que se podría hacer de un único punto de su doctrina epistemológica. A nuestro modo de ver, los puntos neurálgicos de la crítica negativa que se le han hecho al pensador español del XIX están enmarcados en:

1. La teoría de las tres verdades como solución integral al problema epistemológico.
2. El concepto de sentido común e instinto intelectual fácilmente catalogable en la terminología de la escuela escocesa.
3. Y, finalmente, la forma peculiar de entender la evidencia, en la que se apartó del sentido usual con que se interpretaba y se interpreta dicho motivo de certeza.

¹⁰ Cfr. *Biogr.*, L. IV, c. IV, p. 500.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 507.

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 513.

Después de recorrer, históricamente, la crítica que sobre este tema se le ha hecho, intentaremos exponer su doctrina epistemológica tal como la encontramos en la *Filosofía Fundamental*, señalando finalmente las interpretaciones positivas o negativas que nos parezcan más de acuerdo con el pensamiento balmesiano, y estableciendo el punto de vista histórico con el que creemos que hay que mirar la personalidad de Balmes en esta materia.

La crítica filosófica sobre Jaime Balmes lleva solamente poco más de un siglo de tarea, y no muestra aún los síntomas de una maduración definitiva. El pasado siglo XX se nos ha presentado con los claroscuros de una gestación, momentos positivos y negativos, que es la pauta normal de toda dialéctica crítica. Hemos de afirmar que la influencia de Balmes no ha trascendido al gran mundo de la Filosofía¹³. En las grandes Historias de la Filosofía no se le menciona; se le menciona solamente en los diseños de Historia de la Filosofía Española. La razón es que, visto desde fuera, a Balmes se le enumera entre los escolásticos, entre esa masa indiferenciada de sujetos que concuerdan sustancialmente en un mismo pensar; por lo tanto, no posee, como personalidad individual, suficiente relevancia histórica. A lo sumo, cabría citarle como iniciador del nuevo renacer escolástico del siglo XIX. Pero esto pocas veces se hace, y el motivo es obvio. El gran impulso de restauración de la Escolástica, con sentido masivo, vino de Italia; Balmes estuvo sólo en España. Es, sin embargo, interesantísimo señalar históricamente la coordinación de ambos movimientos. Esto lo ha hecho notar Batllori¹⁴ y, también, Van Riet¹⁵.

Visto desde fuera, como elemento integrante del secular edificio de la Escolástica, ha tenido la desgracia de estar situado inmediatamente después de la maravillosa crisis del Escolasticismo, durante el siglo XVIII, siglo en el que se encuentra inmerso, precisamente, su oponente intelectual Immanuel Kant. No cabe duda que Balmes está en la zona turbia de un resurgimiento.

¹³ Aunque consideremos que es el primer *homo europeus* de España.

¹⁴ Cfr. M. BATLLÓRI, S.I., “Balmes en la historia de la filosofía cristiana”, en *Razón y Fe* (1946), n. 134.

¹⁵ Cfr. G. VAN RIET, *L'epistemologie Thomiste*, Lonvain 1946, pp. 281-285.

La proyección histórica de Balmes es más recortada, nacional, eclesiástica y -diría interpretando a Ignacio Casanovas- jesuítica. Balmes, filosóficamente, no rebasó nunca los marcos de la filosofía española, con las excepciones honrosas de su influencia en los escolásticos italianos del siglo XIX, y algo -porque el estudio de esta influencia está nada más diseñado por Van Riet- en la escuela lovaniense¹⁶. En este ambiente reducido se le ha recibido a Balmes con cariño. Sobre todo, se le ha recibido con cariño por la enorme masa anónima del intelectual eclesiástico español, de considerable altura filosófica. Éste ha dialogado con él en la sobremesa burguesa de unas conversaciones filosóficas, no transidas de grandes apasionamientos ni de remilgos ni quisquilleos de escuela, sino de la atmósfera cálida de una comprensión y de un gran sentido humano de la vida. Para éstos, Balmes ha sido “noster Balmesius”.

Pero a nosotros no nos interesa, ahora, esta crítica real, objetiva, sensata y cariñosa. A nosotros ha de interesarnos la crítica fina, la crítica científica, la crítica detallista -aquella que pulsa los perfiles-, la significación histórica y la aportación que el autor hace al gran avance del pensar filosófico, sobre todo, al pensar filosófico español. De esta aportación nos vamos a preocupar a continuación.

¹⁶ Nos referimos a la Filosofía Lovaniense.

CAPÍTULO I

CRÍTICA Y APOLOGÍA SOBRE UN POSICIONAMIENTO RESPECTO A BALMES

1. CRÍTICA: EL SUBJETIVISMO DE BALMES.

Una serie de autores se posicionan frente a Balmes para someter a examen crítico su filosofía. El Jesuita José Fernández Cuevas, el Cardenal e historiador de la filosofía Ceferino González, José Mendive y Comellas analizan el pensamiento balmesiano, poniendo en evidencia aquellos puntos que, a juicio de estos filósofos, presentan cierta debilidad. A continuación, desarrollamos, de manera concisa, la postura de cada uno de los mencionados pensadores.

1.1. EL JESUITA JOSÉ FERNÁNDEZ CUEVAS.

Antes de que muriese Balmes, hubo quien receló de la exactitud de su doctrina sobre la evidencia. Fue el jesuita José Fernández Cuevas, quien expuso sus sospechas a Andrés Artola, jesuita también y estudiante en la Universidad de Lovaina¹⁷, sobre lo que creía haber de fideísmo en el principio de evidencia de Jaime Balmes. Publicó aquel padre de la Compañía de Jesús, en su filosofía¹⁸, esta cuestión balmesiana, en donde expuso el mismo pensamiento que anteriormente, en carta privada, le había expuesto a este otro padre de la misma compañía jesuítica.

El núcleo fundamental de la acusación que le hace Fernández Cuevas a Balmes, arriba mencionada, es el siguiente:

“(La) evidencia (balmesiana) es la clara percepción no del objeto en sí mismo, sino del concepto o idea donde aquel se nos presenta como en una imagen. Cuando vemos con evidencia una identidad no es la del sujeto y predicado en sí mismo, sino la de sus conceptos; pero tenemos un impulso o instinto natural que nos hace afirmar del sujeto y del predicado en sí mismos la identidad que vemos en el concepto”¹⁹.

¹⁷ Es la primera acusación de fideísmo que recibe Balmes por su afirmación de que el principio de evidencia no es evidente. Véase, J. BALMES, *Biogr.*, L. IV, c. IV, p. 514.

¹⁸ Cfr. J. FERNÁNDEZ CUEVAS, *Philosophiae rudimenta ad usum academicae inventutis*, Madrid 1856, pp. 82 y 100.

¹⁹ *Biogr.*, L. IV, c. IV, p. 514.

Éste es el núcleo central de la acusación del jesuita Fernández Cuevas, que se repetirá al unísono en todos los autores posteriores que acusen a Balmes: concepto erróneo de evidencia y, para subsanarlo, un instinto de la naturaleza que, como la escuela escocesa, nos lleva al borde del escepticismo.

1.2. EL CARDENAL CEFERINO GONZÁLEZ.

Llevado por una sana honradez científica, y por una adhesión incondicional a la verdad, así mismo como por un noble sentimiento de justicia en la crítica a los autores, el Cardenal Ceferino González advierte, al final de la recensión que hace de nuestro autor en su *Historia de la Filosofía*, “del grave defecto que entraña la doctrina filosófica de Balmes”²⁰. Para el Cardenal, este grave defecto es “la tendencia al escepticismo objetivo y al fideísmo de Jacobi”²¹. La piedra de escándalo es, de nuevo, la concepción criteriológica de Balmes, su Teoría del Sentido Común y del Instinto Intelectual. Y, claro, “no hay que llamar la atención sobre la afinidad [...] que existe entre esta tesis y el escepticismo objetivo, y más aún con el fideísmo de Jacobi y con el sentimentalismo de la escuela escocesa”²². Como dice el Cardenal, tanto “el empirismo de esta escuela (como) el psicologismo cartesiano entran por mucho en la concepción del autor de la *Filosofía Fundamental*”²³.

En su obra sistemática, el Cardenal tiene sitio sobrado para refutar con detalle la posición “gravemente defectuosa” de la gnoseología y criteriología balmesianas, y de este modo subsanar la brecha que él había notado en el edificio filosófico de Balmes, levantado por éste sobre la “base una, segura, anchurosa y firme del tomismo” con “notable variedad en su conjunto, en su organismo sistemático”²⁴. Así pues, nos vamos a detener en examinar estas acotaciones del

²⁰ CEFERINO GONZÁLEZ, O.P., *Historia de la Filosofía*, Madrid 1886, p. 455.

²¹ *Ibid.*, pp. 454 y s.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ El Cardenal Ceferino González hace notar de la composición filosófica Balmes la variedad en su conjunto, en su organismo sistemático, edificado, de antemano, sobre la “base una, segura, anchurosa y firme” del tomismo.

Cardenal Ceferino González a la *Filosofía Fundamental* de Balmes, pues han sido éstas el origen formal de la *excesiva* crítica negativa que rutinariamente y precipitadamente se ha hecho de nuestro autor²⁵.

Como cuestión de menor importancia, señalamos, primero, la acotación que el Cardenal hace al criterio de conciencia de nuestro filósofo. El modo de explicar Balmes la conciencia directa y la refleja -en lo cual está de acuerdo con nuestra terminología actual: directa es “la presencia misma del fenómeno al espíritu” y refleja “el acto con que el espíritu conoce explícitamente algún fenómeno”²⁶- le parece a Ceferino González “menos filosófico”²⁷ que el modo por él expuesto. El definir la conciencia directa como la “presencia misma del fenómeno al espíritu” le parece al Cardenal “inexacto”, pues “en el yo humano existen fenómenos que pueden decirse presentes al espíritu, puesto que se realizan en él, y que, sin embargo, no están sujetos a la conciencia directa”²⁸. Lo mismo le parece inexacta la distinción entre ambas conciencias pues, “lo que, según Balmes, caracteriza y distingue la conciencia refleja, conviene también a la directa”²⁹. Ambas acotaciones nos parecen infundadas y su error proviene de la concepción original que sobre ambas conciencias tiene el Cardenal. Para él, la conciencia directa es la percepción del acto, y la refleja es la percepción del sujeto que produce el acto, lo cual no está de acuerdo con la terminología usual y corriente, empleando, más bien, una terminología un tanto *sui generis*.

Uno de los casos en que el sentido común ejerce su papel de objetivización es en el caso de los sentidos externos³⁰, lo cual le parece al Cardenal “ciertamente extraño, a la vez que sensible”³¹. Es palmaria “la falsedad de semejante opinión y las consecuencias idealistas a que conduce

²⁵ *Biogr.*, L. IV, c. IV, p. 500.

²⁶ J. BALMES, *Filosofía Fundamental*, en *Obras Completas. Tomo II: Filosofía Fundamental*, B. A. C., Madrid 1948; L. I, c. XXIII. En adelante, abreviado *F. F.*, y acompañado del libro (L.), del capítulo (c.), del parágrafo (§) y del número de página correspondiente a la edición de las *Obras Completas* de la B. A. C., Madrid 1948.

²⁷ L. GONZÁLEZ, “Libro II de la *Lógica* de Balmes”, n. 1, en *Pensamiento* (1947); vol. I (n. extraordinario), p. 170. Véase, J. BALMES, *Curso de Filosofía Elemental*, Libro II de la *Lógica*, Madrid 1884.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. *F. F.*, L. I, c. XXXII, § 320.

³¹ L. GONZÁLEZ, *art. cit.*, pp. 186 y s.

inevitablemente³². Todo el fundamento de la diversidad que media entre Jaime Balmes y Ceferino González radica en la definición de sensación que ofrece Balmes. Para éste, “la sensación, considerada en sí, es una mera afección interior”³³. Para aquél, sí “es una mera afección interior, la sensación nada puede enseñarnos con certeza y claridad acerca de los cuerpos [...]”³⁴. La afirmación de subjetividad lleva, desde luego, al Idealismo. Y ésta es, precisamente, la pesadilla del Cardenal.

Todo el género humano tendrá consecuentemente que dudar de la objetividad de las sensaciones, y por consecuencia de una serie de juicios que versan sobre tales sensaciones, aunque quede la escapatoria de probar la objetividad de las sensaciones por medio del raciocinio. Pero es indudable que este camino es inaccesible a la mayoría del linaje humano, el cual tendría que dudar de la existencia de los cuerpos; y esto es contra la experiencia común de todos los mortales³⁵.

Tal vez no advirtió el Cardenal que Balmes, presionado por esta misma dificultad, es por lo que admitió el sentido común, que es un impulso natural que trasciende la representación meramente subjetiva de la sensación, hasta llegar al campo de la realidad objetiva; y todo esto se realiza inmediatamente, dándonos la absoluta certeza de la existencia real de lo que percibimos, sin que sea necesaria una prueba racional para la consecución de dicha certeza³⁶. Prueba, sin embargo, requerida científicamente como justificación, ante la inteligencia, de la veracidad del criterio susodicho³⁷. Pero claro, ¡quién se atreve a indicarle al Cardenal la necesidad de un sentido común! Es más, el Cardenal Ceferino González llega a deducir de la posición subjetivista de Jaime Balmes al concebir la sensación, la repercusión que en la Cosmología tendrá dicha posición. La noción de cuerpo quedará viciadamente definida, dando pie al craso error de poder considerar a Dios -que puede ser autor de la sensación- como cuerpo físico³⁸.

³² *Ibid.*

³³ *F. F.*, L. II, c I, § 1.

³⁴ L. GONZÁLEZ, *art. cit.*, p. 186.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 186 y s.

³⁶ Cfr. *F. F.*, L. I, c XXXII, § 370.

³⁷ Cfr. *F. F.*, L. I, c XXXIV, § 335.

³⁸ Cfr. L. GONZÁLEZ, *art. cit.*, pp. 187, 109 y 156. Este autor cree que la *Filosofía Fundamental* de Balmes está levantada contra la *Crítica de la Razón Pura* de Kant.

En esta materia nos parece que el Cardenal está barajando ideas demasiado gruesas para que atine en el verdadero sentido de las palabras de Balmes. Su crítica nos parece precipitadamente apologética. Es un craso error de perspectivismo pretender colocar a Balmes en el umbral del Idealismo, precisamente cuando su concepción filosófica es netamente realista y resueltamente antiidealista³⁹.

Como podemos ver, por lo anteriormente expuesto de la acotación que el Cardenal hace a la *Estética* de Balmes, el núcleo central de su impugnación es la acusación de subjetivismo. Ahora vamos a ver, en la acotación que hace al criterio de sentido común, la refutación definitiva de la criteriología balmesiana, en lo que tiene de original, que es su aportación de la teoría del Sentido Común y del Instinto Intelectual.

Reid y la Escuela Escocesa propugnaban, en su refutación del Empirismo psicologista de Locke y Hume, la virtualidad “de un instinto espontáneo y ciego de la naturaleza”⁴⁰ que nos proporcione “el ascenso a las verdades de sentido común”⁴¹. Dichas verdades son las que pudiéramos llamar patrimonio del linaje humano, y pertenecen tanto a la vida intelectual, como a la moral y a la sensitiva. Pero esta doctrina “se debe rechazar como falsa”⁴², según Ceferino González. La razón que aduce es convincente: “Todo criterio de verdad y todo ascenso del entendimiento debe ser *intelectual*, por consiguiente *racional*”⁴³. Admitir un conocimiento en el que no entre un motivo racional “es confundir y equiparar la inteligencia con las percepciones instintivas de los animales”⁴⁴. Esto es lo que escandaliza a nuestro Cardenal español: el dotar a la inteligencia de una fuerza instintiva, y que nos la presente en su actuar como sometida a un mecanismo automático de tendencias ciegas. Esta manera de explicar el sentido común se halla en nuestro filósofo de Vich,

³⁹ Cfr. J. SAURET S.I., “La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la estética trascendental. Dos teorías opuestas. La sensibilidad externa en Balmes y Kant”, en *Pensamiento* (1947); vol. 3.

⁴⁰ L. GONZÁLEZ, *art. cit.*, p. 176.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

aunque no de la forma en cómo lo expresa exactamente el Cardenal, ya que, para Balmes, no es “ciego” dicho conocimiento. Así es, Balmes “no ve en el criterio de sentido común más que una *inclinación* necesaria de la naturaleza, un ascenso procedente del *instinto intelectual*, un *irresistible impulso de la naturaleza*”⁴⁵.

En esta misma idea insiste el Cardenal cuando quiere hacer una reducción de los diversos criterios de certeza. Para Balmes, el criterio de evidencia no contiene más que la conciencia y el instinto intelectual. “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”⁴⁶. Esta opinión le parece al Cardenal “inexacta y absolutamente falsa”⁴⁷. Veamos las razones.

Ante todo, le parece al Cardenal que la evidencia es un criterio completamente independiente de la conciencia y del instinto intelectual, “según es fácil observar en los primeros principios, a los cuales asentimos con absoluta certeza, no a causa de la conciencia o del instinto intelectual, sino a causa y en virtud de la verdad objetiva que en ellos brilla y se presente con toda claridad”⁴⁸. Aquí late, en el fondo de esta refutación, concepciones de la evidencia diametralmente opuestas, que analizamos más adelante.

Además, es “absolutamente falsa” esta opinión “porque destruye la ciencia como adquisición *racional*, como perfección *intelectual*”⁴⁹. Aquí introduce el Cardenal Ceferino González las últimas consecuencias de su impugnación a la criteriología de Jaime Balmes, pues para él, en el caso de nuestro pensador, “la certeza científica, en cuanto se refiere a la realidad objetiva de las cosas, no tiene más fundamento o razón de ser que un impulso ciego e irresistible”⁵⁰; y, por

⁴⁵ *Ibid.*, p. 176. Véase, *F. F.*, L I, § 156, 323 (Nota 1ª).

⁴⁶ *F. F.*, L I, c. XXXIV, § 337.

⁴⁷ L. GONZÁLEZ, *art. cit.*, p. 202.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁰ *Ibid.*

consiguiente, “esto, si no es Escepticismo e idealismo puro, es camino llano y lógico para llegar a estos sistemas”⁵¹, concluirá el Cardenal español. Solamente como índice de la diversidad de opiniones, acerca de la criteriología balmesiana, citamos esta frase categórica de Ignacio Casanovas: “(Balmes es) un fuerte intelectualista, sin una sola fibra escéptica en su organismo”⁵².

Resumiendo las impugnaciones hechas por el Cardenal Ceferino González, podemos cifrarlas en los siguientes puntos:

1. Balmes es subjetivista en la sensación.
2. Balmes es fideísta, asociado al sentimentalismo de Jacobi, o al sentido común de Reid y de la Escuela Escocesa.

1.3. JOSÉ MENDIVE.

Con una gran claridad y precisión, expone José Mendive su impugnación, y creemos que es el que más netamente perfila su acusación contra la doctrina criteriológica de Balmes. Es de advertir que Mendive defiende, como último criterio de certeza, la evidencia subjetiva; éste se halla, doctrinalmente, en la primera etapa del desarrollo dialéctico que ha venido sufriendo el criterio de la evidencia ya desde principios del siglo XIX.

Desde esta posición, Mendive refuta a Balmes, porque éste impugna la consagrada fórmula de la evidencia subjetiva. Este punto de ataque de Mendive es interesantísimo, porque es diametralmente opuesto al de otros autores, los cuales impugnan a Balmes por su subjetivismo cartesiano.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² MURATUM, *Log., Baior.*, L. I, Disputa 2^a, c. III.

Balmes es, pues, para Mendive, un revolucionario que pretende derribar el edificio secular de la evidencia subjetiva, pues “hasta mediados de este siglo (XIX) no se conocía entre los sabios otra evidencia en razón de criterio que la subjetiva” y “Balmes ataca el criterio de la evidencia subjetiva”⁵³.

Uno de los momentos en que Balmes fractura el esqueleto de la evidencia subjetiva es cuando afirma categóricamente que el principio “lo evidente es verdadero” no es evidente. “Evidente es lo mismo que visto con claridad. Ahora bien, *visto con claridad* quiere decir: *visto con una gran luz intelectual* semejante a la luz con que solemos ver en día claro los objetos sensibles, y *visto con una gran luz* no es lo mismo que *visto como es en sí*, o sea con visión verdadera y conforme al objeto”⁵⁴.

La objetividad, pues, se postula porque “nos adherimos a los mismos objetos evidentes sin temor de equivocarnos por instinto ciego de la naturaleza y no porque veamos que lo evidente es verdadero”⁵⁵. Como puede apreciarse, es la misma impugnación de Ceferino González. Adhesión al objeto por un instinto *ciego*. Fideísmo, en definitiva.

Mendive había advertido, con una claridad especial, el lugar trascendental que el instinto intelectual tiene en la criteriología reidiana. Según él, Reid buscaba una legitimación del paso de la idea al objeto y “no puede hallar otra razón que lo legitime si no es el impulso ciego de la naturaleza racional a ejecutarlo”⁵⁶. Este tránsito es forzoso hacerlo por el camino de la tendencia instintiva, pues “el entendimiento humano no puede probar la veracidad de sus ideas”⁵⁷. Y nos vemos necesitados a admitir la veracidad de nuestras ideas, “para no caer en la sima del escepticismo”⁵⁸. Esta disyuntiva de los reidianos nace de una concepción errónea de lo que es la

⁵³ J. MENDIVE S.I., *Elementos de Lógica*, Valladolid 1883, p. 331, § 586.

⁵⁴ J. MENDIVE S.I., *op. cit.*, p. 209. Véase, *F. F.*, L. II, c. XXII, § 221.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.* Aduce en nota los textos de Balmes. Véase: *F. F.*, L. II, c. XXIV, § 245, 249.

idea, pues piensan “que nuestro entendimiento no percibe realmente la identidad o no identidad de las cosas en sí mismas, sino sólo la de sus representaciones subjetivas o ideas”⁵⁹. Creemos que Mendive profundiza en la cuestión al señalarnos éste que a él le parece un error original de los reidianos y, por lo tanto, de nuestro pensador.

1.4. COMELLAS, PBRO.

Se lamenta Comellas, en el prólogo de su obra, de tener que impugnar “ciertas doctrinas profesadas por personas a quienes amamos y respetamos en alto grado. De un modo sentiríamos en el alma que se nos tuviese por poco afectos al insigne Balmes, a quien alguna vez impugnamos en la presente obra”⁶⁰. Se le impugna a nuestro autor, precisamente, en la materia de que nos ocupamos. La impugnación que hace Comellas es ordenada y sistemática, y tal vez sea las más conscientemente formulada. Su impugnación es desde la acera de la evidencia objetivo-subjetiva o, como diríamos ahora, formal⁶¹.

El error fundamental que encuentra Comellas en Balmes es el de haber “confundido la verdad subjetiva con la objetiva, entendiendo la verdad en sentido de realidad”⁶². Esta frase de escaso sentido, a primera vista, es una frase clave en la materia que tratamos, y que ha sido ya apuntada por Mendive. Aquí hay dos mundos distintos en los que se desenvuelven nuestros autores. Hay la escisión brutal de considerar la evidencia conceptualmente, y el considerar la evidencia como cualidad esencial de los juicios de universalidad. Comellas mismo adivina la consecuencia: “A causa de esta confusión, parece haber limitado lo evidente a juicios y proposiciones, porque en éstas y en aquéllos es donde se encuentra la verdad del sentido de conformidad con el objeto”⁶³.

⁵⁹ J. MENDIVE S.I., *op. cit.*, p. 211.

⁶⁰ Todas las citas que hacemos están tomadas de la obra de A. COMELLAS CLIVET, PBRO., *Introducción a la Filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia*, Barcelona 1883; y del artículo M. SOLANA, “Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia”, en *Pensamiento* (1947); vol. 3 (n. extraordinario), pp. 73-108.

⁶¹ Ésta es la opinión de Comellas.

⁶² J. MENDIVE S.I., *op. cit.*, p. 223.

⁶³ *Ibid.*

Sin embargo, “aun cuando la evidencia se refiera a juicios y proposiciones, la verdad de lo evidente ha de entenderse en sentido objetivo”⁶⁴.

Para Comellas, en una proposición se pueden considerar tres cosas: "el juicio o la locución mental, la exposición de este juicio o la locución externa y lo expresado con el juicio o la locución externa, o sea el contenido de la proposición"⁶⁵. En ninguno de los dos primeros elementos, "que son cosas subjetivas", está para Comellas la evidencia. Hay evidencia "del contenido de la proposición o de lo expresado por ella, lo cual es cosa objetiva"⁶⁶. No se le puede negar a Comellas que la evidencia se le atribuya al objeto, y que digamos que el objeto es evidente, pero de esto a gravitar *totalmente* la evidencia sobre el objeto escueto, como parece significa su expresión, hay un abismo. La evidencia dice relación tanto al objeto como a la facultad, y más que nada al acto de la visión, a la copulación luminosa del objeto con la facultad; y no sólo significa la virtud deslumbradora y fosforescente del objeto que irrumpe en la facultad. A mi modo de ver, Comellas defiende la evidencia objetiva y no la objetivo/subjetiva como pretende atribuirle Marcial Solana⁶⁷. Veámoslo.

Una vez atribuida la evidencia al contenido de la proposición y no a la proposición “que es cosa subjetiva”, la consecuencia que saca Comellas es obvia. “Por tanto, la verdad de una proposición evidente viene a reducirse a la verdad del *contenido evidente*⁶⁸ de una proposición, a la verdad de una cosa vista”⁶⁹.

Al afirmar, pues, el principio de que “lo evidente es verdadero” no se hace un tránsito de la idea de su objeto, sino del objeto a su realidad, considerando al objeto en cuanto tiene el carácter de

⁶⁴ *Ibid.* Hay que señalar, como dato importante, que no todos los juicios gozan de evidencia para Balmes.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.* Este punto lo trataremos más detenidamente cuando examinemos la doctrina de balmesiana.

⁶⁷ Una vez atribuida la evidencia al contenido de la proposición y no a la “que es cosa subjetiva” la consecuencia que saca Comellas es obvia.

⁶⁸ La cursiva es nuestra.

⁶⁹ J. MENDIVE S.I., *op. cit.*, p. 223.

término. El sujeto no pasa de sí al objeto, “sino del objeto a la realidad de éste”⁷⁰. Comellas, a mi modo de ver, no ha entendido el estado de la cuestión que proponía Balmes al afirmar que el principio de que “todo lo evidente es verdadero” no era evidente. Quiere decir que no es analítico, es decir, que por la mera consideración de los términos no se puede deducir su veracidad, todo lo cual lo analizaremos posteriormente cuando exponamos la doctrina sobre la evidencia.

Comellas tampoco admite que la evidencia esté fundamentada en la inclinación natural o irresistible de nuestro espíritu a dar su asentimiento a ciertas verdades, ni que la evidencia se fundamente en la conciencia. La misma virtud en orden a la verdad tiene para Comellas la evidencia y la conciencia. “Así la una como la otra son aprehensión de alguna cosa (bien de un objeto abstracto como sucede en la evidencia, bien de una perfección que recae sobre nosotros mismos, como es la conciencia); y por esto cada una de por sí basta para hacernos conocer la verdad de su objeto y llevarnos a asentir al mismo”⁷¹. Por lo tanto la evidencia no se fundamenta sobre la conciencia, y “quien niega esta fuerza a la evidencia intelectual, para ser consecuente, ha de negarla también a la conciencia”⁷². Como, para Balmes, del criterio de conciencia y del instinto intelectual surge la evidencia, y como la conciencia tiene absolutamente las mismas prerrogativas que la evidencia, resulta que tanto la evidencia como la conciencia se fundamentan en el instinto intelectual, en la inclinación irresistible y natural al asentimiento de alguna verdad, luego “no habrán de ser dos los criterios fundamentales, sino uno solo, el de la inclinación irresistible; habrá de aceptarse pura y simplemente la doctrina de la escuela escocesa”⁷³.

De nuevo tenemos el mismo tema: Balmes es reitidiano. Habría que analizar lo que entiende Comellas por objeto, y por realidad del objeto.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 224. Habría que analizar lo que significa para Comellas «objeto».

⁷¹ *Ibid.*, pp. 283 y s.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

1.5. EL P. URRÁBURU.

Es muy suscinto el P. Urráburu en citar a Balmes. Las citas que hace de nuestro autor son escasísimas. No tiene la intención de estudiarlo directamente, sino que en el transcurso de su exposición sistemática lo cita raras veces; y precisamente para impugnarle, cuando pretende establecer que el principio de que “todo lo evidente es verdadero”⁷⁴.

“Prima par huius assertionis est contra clarissimum Jacobum Balmesium, qui quamquam fateatur, quidquid evidens est, verissimum quoque esse ita, ut, hoc principio non admissio, ipsum contradictionis principium ruat, tamen ex altera parte contendit: «evidens non esse ejusmodi principium»⁷⁵.

La impugnación de Urráburu es muy reducida, y no tiene la amplitud de frente que tienen las del Cardenal González, Mendive y Comellas.

⁷⁴ “Evidentissimum est atque indesmostrabile”.

⁷⁵ *Ibid.* p. 518.

2. APOLOGÍA: DESHACIENDO LAS IMPUGNACIONES DE LA ETAPA CRÍTICA.

A diferencia de Fernández Cuevas, Ceferino González, Mendive, Comellas y Urráburu, que presentan una posición crítica frente a Balmes, otra serie de autores estudiosos del pensamiento del filósofo catalán se posicionarán respecto a este genio español del diecinueve, pero ahora desde una postura apologética. Así pues, Francisco Ginebra, los componentes del Congreso de Vich, Marcelino Menéndez y Pelayo, los pensadores de la Escuela de Lovaina y los jesuitas Ignacio Casanovas y Miguel Florí son los protagonistas de una defensa de la filosofía balmesiana.

2.1. EL P. FRANCISCO GINEBRA, S.I.

El poner en tela de juicio la doctrina de la evidencia, el mirar con cierto recelo – nacido en mucho de la ortodoxia ibérica – en instinto intelectual y el sentido común, fue en general la actitud –actitud de reserva– tomada ante su pensamiento criteriológico. El primero que contrarrestó un tanto la avalancha de esta primera interpretación (1915) marcadamente subjetivista fue el P. Francisco Ginebra, S.I.⁷⁶. Aunque le había precedido en la vindicación de nuestro filósofo Menéndez y Pelayo, cuyo juicio sobre el pensamiento de Balmes trataremos a continuación⁷⁷.

Ginebra recalca la posición de reivindicador que toma ante Balmes, y propugna que éste tanto en su Estética como en su Filosofía Fundamental intentó demostrar contra el idealismo la objetividad del mundo exterior, y con esta observación quiere “vindicarlo de la nota subjetivista, con que algunos filósofos de nuestros días han querido notarlo”⁷⁸. Al proponer la tesis de que la evidencia subjetiva no es criterio de certeza, “porque no es lógico de lo puramente subjetivo pasar a lo objetivo”, anota que “tomado en este sentido el discurso de Balmes en su *Filosofía*

⁷⁶ F. GINEBRA, S.I., *Elementos de Filosofía*, Santiago de Chile 1889.

⁷⁷ Lo citamos después por su intervención en el *Congreso Internacional de Apologética*, en 1910. La primera edición de la obra de F. Ginebra es anterior a la fecha de este congreso.

⁷⁸ F. GINEBRA, S.I., *op. cit.*, p. 114.

*Fundamental*⁷⁹, para demostrar que el *principio de evidencia no es evidente*, me parece irrefutable⁸⁰. Es, a mi modo de ver, el sentido en que hay que tomar el razonamiento de Balmes, como intento probar exponiendo la doctrina de éste.

Más adelante analiza el P. Ginebra este mismo punto de vista de la Filosofía de Balmes⁸¹ y después de afirmar que nuestro autor adolece de alguna obscuridad en esta materia nos recalca de nuevo el papel que adopta de reivindicador pues cree “que la doctrina de este esclarecido filósofo, abarcada en su conjunto no merece la severidad con que algunos la atacan (pensaría entre otros en González)”⁸² y nos hace “algunas observaciones oportunas para su inteligencia”⁸³. Estas observaciones no son de un grandísimo interés, pues son puntos de vista definitivos en la interpretación de Balmes:

1º.- No hay suficiente claridad en sus formulaciones sobre la evidencia; pero “ni había de la subjetiva en el sentido de Descartes, ni excluye la objetiva, antes bien explícitamente la admite, pues demuestra de propósito la objetividad de las ideas”⁸⁴.

2º.- Balmes sólo habla de la “evidencia *metafísica*, o sea, la de las *verdades analíticas*; por eso señala como caracteres de la evidencia *la necesidad y la universalidad*”⁸⁵. Respecto al instinto intelectual hay que advertir que no es una facultad distinta del entendimiento y que no implica el que el asentimiento se ponga sin motivo objetivo; “puede, por tanto, interpretarse en buen sentido, ya que en toda facultad hay tendencia natural a descansar en su objeto propio, como admite Santo Tomás en muchos lugares, y no puede ser negado por nadie...”⁸⁶.

⁷⁹ Cfr. *F. F.*, L. I. c. XXII, § 331.

⁸⁰ F. GINEBRA, S.I., *op. cit.*, pp. 137 y s.

⁸¹ No analizo detenidamente la refutación que hace Ginebra del principio “lo evidente es verdadero” no es evidente porque pienso analizarlo posteriormente.

⁸² F. GINEBRA, S.I., *op. cit.*, p.144.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

3º.- El subjetivismo de Balmes puede disculparse por su intento de refutar *ad hominem* a los idealistas y escépticos.

4º.- Además “no escribió una obra didáctica, y, por eso, su estilo no es el de la escuela, sino el académico”⁸⁷.

Estas son las observaciones orientadoras que para la interpretación de Balmes nos da Ginebra, que cita por todos los rincones de su obra la Filosofía Fundamental.

2.2. EL CONGRESO DE VICH (1910).

“El congreso celebrado en Vich el año 1910, en conmemoración del primer centenario de su nacimiento, señala un dique de contención y un esfuerzo de revisión en este concepto vitalísimo de la filosofía balmesiana”⁸⁸. En dicho congreso tres balmesistas insignes trataron sobre la doctrina epistemológica de Balmes: P. Erundino Maestro, S.I., Buenaventura Pelegrí⁸⁹, y el mismo Ignacio Casanovas S.I.

La conclusión fue que: “hay indudablemente diferencias de términos entre Balmes y la escuela, de manera que necesariamente tienen que confundirse el que quiera juzgar la doctrina del primero con la nomenclatura de la segunda; pero comparando directamente las doctrinas prescindiendo del lenguaje, no hay discrepancia esencial”⁹⁰.

Tenemos ya en la crítica histórica de la criteriología balmesiana un brote de interpretación positiva que se destaca en el trasfondo oscuro de la interpretación negativa, originada por la impugnación de Comellas y González especialmente.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Biogr.*, L. IV, c. IV, p. 514.

⁸⁹ Su trabajo sobre Balmes está publicado en las Actas de dicho Congreso.

⁹⁰ *Biogr.*, L. IV, c. IV, pp. 514 y s.

2.3. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO.

En el mismo congreso de Vich (1910) resonó la voz del insigne polígrafo montañés, cuyas palabras sobre Balmes nos dibujan una semblanza encantadora, dibujada sobre las coordenadas históricas del pensamiento español, y matizada magistralmente en la galería enorme de autores españoles que tuvieron cabida en la mente hospitalaria de Marcelino Menéndez y Pelayo. Este significa un momento de dilatación en la crítica encajonadamente escolasta que se hacía Balmes. Repetidas veces nos lo dibuja; principalmente en el recorrido por los autores españoles heterodoxos en 1882, y otra en el Congreso de Apologética celebrado en Vich en 1910. Casanovas juzga trascendentales las líneas que sobre Balmes escribió Menéndez, pues con ellas “rompió el silencio receloso (que existía alrededor de Balmes) con la libertad de espíritu en él tan característica”⁹¹. En estas líneas “dio el último y definitivo juicio de escolasticismo”⁹². Vamos a seleccionar los rasgos que nos aporten algo al tema de la criteriología.

Ante todo nos interesa señalar la amplitud que juzga tener la mentalidad de Balmes. “Balmes fue filósofo ecléctico, fue espiritualista cristiano independiente, con un eclecticismo que está en las tradiciones de la ciencia nacional”⁹³. A pesar de este eclecticismo Balmes “admiraba (por encima de todos los sistemas) a la Escolástica, y se había educado en la Summa de Santo Tomás; y encontraba en ella elementos adaptables e incorporables a la filosofía moderna; pero al examinar con libre juicio las cuestiones fundamentales de la filosofía, no entendió, ni por un momento, abdicar su espíritu crítico en aras de ningún sistema”⁹⁴. Por eso su eclecticismo: “Balmes hace grande aprecio de Descartes, objeto de las iras de otros neoescolásticos, aprovecha lo que puede de los análisis de la escuela escocesa, siguiendo en esto la general tendencia de los pensadores catalanes, y tampoco mira de reojo ciertas concepciones armónicas de Leibnitz. De aquí que no

⁹¹ *Biogr.*, L. IV, c. IV, p. 502.

⁹² *Ibid.*

⁹³ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Estudios y discursos de Crítica histórica y literaria*, Edición Nacional de las obras de Menéndez Pelayo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942; vol. V, pp. 215 y s.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 215.

debe llamarse filósofo tomista a Balmes, sino con ciertas atenuaciones fuera de que en las cuestiones pendientes entre las escuelas, no suele inclinarse al parecer de los más rígidos, y así, v.gr., se le ve defender, siguiendo a Suárez, la no distinción ontológica de la esencia y la existencia”⁹⁵. Conexa así mismo con su eclecticismo está la toma de contacto que tuvo con el idealismo alemán⁹⁶.

Su significación filosófica es un auténtico resurgir, un despertar en medio de las lobregueces del s. XVIII⁹⁷, es una muestra palmaria de la pujanza del pensamiento español. Apenas fue entrevista su significación por sus contemporáneos. Balmes hizo “un esfuerzo propio e independiente para llegar a la verdad metafísica”⁹⁸ sobre todo en la Filosofía Fundamental, libro que precisamente, por su originalidad no ha encontrado mucho favor entre los neoescolásticos”⁹⁹. No se le valora en su pleno valor si se le considera como “precursor tibio e inconsecuente de la restauración escolástica”¹⁰⁰, pues desde este punto es vulnerable, “puesto que este libro está lleno de capitales infracciones a la doctrina y al método de la escuela”.

Como vemos Menéndez no quiere colocar en un primer plano de la semblanza balmesiana este rasgo de restaurador de la escolástica; esto se advierte en otros pasajes; nos afirma que Balmes “puso mano en la restauración de la escolástica” pero... esta fue “llevada a término por otros pensadores...”¹⁰¹. En otra ocasión nos dice que Balmes “presintiendo una revolución filosófica en España, trató de ahogar el mal con la abundancia de bien, restaurando, aunque *no sistemáticamente*, la escolástica...”. Balmes “es una independiente manifestación del espiritualismo cristiano”¹⁰², fue *espiritualista cristiano independiente*¹⁰³.

⁹⁵ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Edición Nacional de las obras Menéndez y Pelayo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1948; vol. VI, p. 405.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 403.

⁹⁸ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Estudios y discursos...*, *op. cit.*, p. 215.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, *op. cit.*, p. 404.

¹⁰² M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Ensayos de Crítica filosófica*, Edición Nacional de las obras Menéndez y Pelayo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1948, vol. 43, p. 357. La cursiva es nuestra.

¹⁰³ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Estudios y discursos...*, *op. cit.*, pp. 215 y s.

Este es el signo positivo del filosofar balmesiano, finamente delineado por Menéndez. Esta posición de Balmes en el filosofar es sumamente interesante como índice del pensamiento español, dotado de siempre de cierto eclecticismo que se fundamenta en una cierta independencia doctrinal, con la tendencia marcadamente intencionada siempre hacia soluciones cristianas y espiritualistas; y también como tipo nuevo en el pensar cristiano moderno, con unas orillas intelectuales dilatadísimas, que permite el diálogo con toda otra filosofía.

A raíz del Congreso Internacional de Apologética celebrado en Vich continuaron escribiendo los PP. Miguel Florí, insigne balmesista, y Francisco Marxuach, el cual repite literalmente en latín las observaciones que para una recta interpretación de Balmes nos habían dicho en castellano el P. Ginebra.

Categorícamente afirmó Menéndez la positiva influencia de Balmes en el fundador de la Escuela de Lovaina¹⁰⁴. El P. Geny después de haber considerado detenidamente el proceso que siguen Tongiorgi y Mercier en la solución del problema criteriológico rectificó su primer juicio afirmándonos que apenas ve disparidad entre ambos autores¹⁰⁵. Es más que Mercier sigue a Tongiorgi; y conociendo la comunidad de pensamiento que existe entre Tongiorgi y Balmes, fácil es deducir el influjo balmesiano. Sin embargo, creemos que discrepan bastante. Sería, además, conducente examinar detenidamente la diversidad de formulación que pudiera existir entre Tongiorgi y Balmes en el planteamiento del problema criteriológico, cosa que intentaremos hacer cuando exponamos sistemáticamente el pensamiento de Balmes, pues parte de la crítica negativa que se le ha hecho a Balmes en la solución del problema crítico, proviene de considerar toda la cuestión bajo el planteamiento del problema formulado por Tongiorgi, abiertamente dogmatista, exagerado o naturalista.

¹⁰⁴ Nicolas Balthasar (1882-1959) es considerado el verdadero fundador de Escuela metafísica de Lovaina.

¹⁰⁵ F. GÉNY, *Critica de cognitionis humanae valore disquisitivo*, Romae 1932; Parte III: "Olim nobis visis visa erat pro parte saltem".

2.4. LA ESCUELA DE LOVAINA Y LA TEORÍA DE LAS TRES VERDADES.

El mismo P. Picard nos afirma que tanto la escuela de Lovaina, como Balmes y Tongiorgi entienden que no se puede poner en duda el valor objetivo de la razón y que el verdadero problema consiste para ellos en “aplicar bien la razón”¹⁰⁶. Aunque repito que existen sus palmarias diferencias. Por eso, a pesar de estas influencias entre nuestros autores y de las concordancias que verdaderamente existen entre ellos, y que analizaremos más detenidamente cuando exponamos el pensamiento de Van Riet, Mercier se cría situado en una posición fundamentalmente distinta a la de Balmes. Critica a éste como si se hubiese estancado en un dogmatismo exagerado y no hubiese avanzado hasta plantearse crudamente el problema epistemológico.

El aspecto bajo el que enfila Mercier a Balmes es el de su teoría de las *tres verdades fundamentales*. Esta teoría está construida cara a cara de la fundamentación que quería hacer Descartes de todas las verdades en una que fuese fundamental y que poseyésemos con absoluta certeza. “Une vérité si ferme et assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des esceptiques ne sont point capables de l'ébranler”¹⁰⁷. Este primer principio fundamental fue “cogito ergo sum”. Balmes al plantearse la cuestión de si existiría un principio fundamental del que se derivarían lógicamente – more geometrico – todas las otras verdades, respondió que “oui, dans l'ordre *intellectuel universel*, car, de l'intuition de l'essence divine jaillit nécessairement l'intuition de l'ordre *intelligible universel*; non dans l'ordre *intellectuel humain*”¹⁰⁸. En el orden intelectual humano no es posible un principio fundamental. “Aussi bien, toutes nos connaissances sont d'ordre *réel*, portant sur une existence, ou d'ordre *idéal*, portant sur des quiddités abstraites, indépendantes des existences contingentes.

¹⁰⁶ J-L. PICARD, *El problema crítico fundamental*, París 1923, pp. 19 y s.

¹⁰⁷ Une vérité si ferme et assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des esceptiques ne sont point capables de l'ébranler.

¹⁰⁸ J. BERCIER, *Criteriologie Generale*, París, 1923, p. 94.

Les premières peuvent nous informer de ce qui est, elles ne formulent point ce qui doit être; les secondes énoncent des rapports abstraits, elles ne nous renseignent point sur les existences. Donc ni les premières ne peuvent suppléer les secondes, ni celles – ci les premières. En conséquence, ni les unes ni les autres ne peuvent constituer une source d’où jaillirait pour l’esprit humain *toute vérité*¹⁰⁹”. Porque las verdades reales nos informan de lo que existe y no de las relaciones ideales; y de las ideales nos informan de las relaciones abstractas de los seres y no implican la existencia actual. Luego ninguna verdad puede ser al mismo tiempo en el orden intelectual humano fundamento para las verdades reales y para las ideales. “Après avoir victorieusement établi qu’il n’y a pas une base unique au savoir humain, attendu que les vérités de l’ordre réel et celles de l’ordre idéal ne se ramènent pas à un même principe, il conclut que la science repose sur *plusieurs principes fondamentaux*, nécessaires chacun dans son espèce, et en son lien¹¹⁰”.

Afirma, pues, Balmes la pluralidad de verdades fundamentales, aunque el sentido de esta verdad fundamental no es el mismo que le daba Descartes. Estas verdades fundamentales corresponden a diversos medios de percibir la verdad que son “aun nombre de trois: conscience évidente, instinct intellectuel. Les vérités correspondantes sont: vérités de sens intime, vérités nécessaires, vérités de sens commun”¹¹¹. Esta teoría de las tres verdades no nos soluciona el problema de la certeza, y por tanto la ansiedad de los escépticos, pues “la vraie question entre lui et nous n’est pas de savoir si nous éprouvons des assentiments spontanément irrésistibles, psychologiquement indéniables, c’est chose accordée, ce sont les données mêmes du problème; il s’agit de connaître la cause de ces assentiments, de savoir si la nécessité indéniable d’affirmer telle proposition spontanément certaine résulte adéquatement de la constitution du sujet pensant, ou si elle est déterminée par l’influence d’une cause objective”¹¹².

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 95.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, p. 106.

Además nos podemos preguntar a la fundamentación de dicha teoría. Ante todo hay que negar que la afirmación de la existencia del sujeto pensante sea una verdad primitiva. Pues verdad primitiva “au sens absolu du mot”¹¹³ es el fundamento “nécessaire de toute certitude”¹¹⁴. Y de ninguna manera el conocimiento de que yo existo puede darme el conocimiento ni de los principios ideales, ni de los objetos exteriores. Aunque “dans l’ordre antologique il existe une pensée, il ne suit pas que la connaissance et la certitude relatives à la chose pensée soient logiquement subordonnées à la connaissance et à la certitude de l’existence du sujet pensant”¹¹⁵. Por lo tanto la afirmación de la existencia del yo pensante no es una verdad primitiva, según cree el Cardenal Mercier. Desde luego el Cardenal está diciendo lo mismo que nuestro Balmes, y además éste no concibe la verdad primitiva como la interpreta el Cardenal, pues ésta no es una verdad de cuya fecundidad interna, por sucesivos desarrollos, se originan todas las otras verdades, sino que es un simple punto de apoyo, un elemento que interviene en todo conocimiento humano. Todo esto lo expondremos más claramente cuando exponamos el pensamiento de Balmes.

El mismo principio de contradicción como verdad primitiva “importe de préciser”¹¹⁶. El principio de contradicción “est logiquement antérieur à toutes les autres vérités”¹¹⁷ y “est une erreur” colocarlo “ainsi sur le meme pied l’affirmation de l’existence du moi pensant et le principe de contradiction, et pretend (re) faire jouer à celui-ci et à celle-là un role identique en critériologie”¹¹⁸, como hacen los programadores de las tres verdades. (Recuérdese la formulación de las tres verdades que hace Tongiorgi). La conciencia es una premisa lógica de la verdad de la experiencia, y el principio de contradicción “n’est point, à propoment parler, une prémissse”¹¹⁹, pues es inútil anunciar como premisa en un silogismo el principio de contradicción.

¹¹³ *Ibid.*, p. 107.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 108.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

“Le principe de contradiction est preimier, dans l’ordre logique, non á titre de prémisses, mais á trite de *normedirectrice* du travail de la penaée...il est, en ce sens, d’une façon *absolue*, le *premier principe*”¹²⁰.

Finalmente, la verdad de la aptitud de la mente la han hecho los autores de la teoría de las tres verdades, una verdad lógica, cuando no es sino una condición ontológica. Yo no puedo afirmar la aptitud de la mente mientras no sepa ciertamente si mis representaciones concuerdan con la realidad, con los objetos representados; hasta que no tenga el efecto experimentado no puedo argüir la existencia de la causa adecuada. No puedo afirmar a priori la aptitud mental¹²¹. En la presente refutación, Mercier confunde a Balmes con Tongiorgi, que, aunque presenten concordancias más que manifiestas en la solución del problema criteriológico, no creemos que concuerden, como he dicho antes, especialmente en la inteligencia de la tercera verdad¹²².

Nadie ha influido con su labor más en el realce de la persona de Balmes que nuestro P. Casanovas. Ante todo ha contribuido el entusiasmo sincerísimo que durante toda su vida mostró por Balmes, y el punto tan preeminente que en su formación ocupan los escritos y los pensamientos de Balmes. Su autor preferido al que se entregó plenamente en la ardua tarea de su autoformación. En él lo encontró todo: “Balmes fue el primer autor –escribe el mismo Casanovas– que providencialmente vino a nuestras manos tan pronto como dejamos los libros obligados de la formación escolar, para guiar aquella segunda formación más autónoma, que todo hombre se da a sí mismo; y en Balmes lo encontramos todo: luz intelectual, rectitud moral, temple de carácter, vida espiritual, espíritu apologético, ideal patriótico, sentido social y político: y todo ello transfigurado por una perfecta vida sacerdotal”¹²³.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, pp. 111 y ss.

¹²² Para completar esta exposición puede confrontarse la discusión que mantuvo J. Bercier con el P. Potuain en los años 1896-1897 en REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, Febrero 1897.

¹²³ M. FLORÍ, “Prólogo”, en *Biografía de Balmes, Obras Completas. Tomo I: Biografía y Epistolario*, B. A. C., Madrid 1948.

Todo este entusiasmo, que le llevó a conocer perfectamente la personalidad de Balmes, en sus múltiples facetas, y plasmarla con rasgos muy semejantes en su propia personalidad, le ha hecho el intérprete nato de Balmes. No creo que nadie haya abarcado más complejivamente a nuestro autor que Casanovas, sobre todo en captar la personalidad humana y sobrenatural de Balmes. Filosóficamente creo que el más profundo conocedor del pensamiento balmesiano es Miguel Florí, a quien siguen Ramón Rosés y José Sauret, todos ellos jesuitas.

Todo este ideal quedó cuajado en la edición crítica de las obras completas de Balmes, dirigida concienzudamente y minuciosamente perfilada por Casanovas, - el más decisivo paso hasta ahora en la vindicación de Balmes en 1924, seguida a los pocos meses por los dos tomos de la biografía donde queda plasmada eternamente la personalidad de Balmes.

En ella se dedica un largo artículo al “Ciclo filosófico” de la pluriforme actividad de Balmes, y se recoge sintéticamente la crítica histórica que hasta aquel entonces se había hecho de Balmes. Casanovas recoge la opinión de los PP. Ginebra, Marxuarch, Florí, S. I. y del doctor Buenaventura Pelegrí.

2.5. LOS JESUITAS IGNACIO CASANOVAS Y MIGUEL FLORÍ.

Siguiendo una misma línea de interpretación positiva y de vindicación ardorosa de la criteriología balmesiana el P. Miguel Florí habló en el Segundo Congreso Tomístico Internacional, celebrado en Roma en 1936. Su tema fue “Revaloración de la Criteriología Escolástica”.

Levemente en desacuerdo con Menéndez, Florí quiere tajantemente afirmar la significación histórica de Balmes en el nacimiento de la neoescolástica. “No dudamos en afirmar que Balmes fue ya en su tiempo restaurador ideal de la filosofía cristiana ad mentem D. Thomae...”¹²⁴.

¹²⁴ ACTA SECUNDI CONGRESSUS THOMISTICI INTERNATIONALIS // Taurini, Romae 1937, p. 156. En adelante, A. S. C. T. I.

“Particularmente por lo que toca al problema de la certeza, Balmes verdadero precursor de Mercier, supo apreciar tanto o más que el fundador de la escuela Lovaina todo su alcance dándole la preeminencia sobre todos los demás problemas y arriesgándose el primero a exponerlo lealmente, casi con las mismas palabras con que Kant lo había planteado y a tratarlo con toda su amplitud a fin de vindicar la objetividad del conocimiento”¹²⁵.

El P. Florí en la atmósfera del Congreso, cálidamente tomista, nos ha querido subrayar en negro esta faceta de Balmes, en lo que tiene de escolástico y tomista. El problema crítico sobre la aptitud de la mente tiene para Balmes signo interrogativo en el terreno de una mera investigación, y no atisbos angustiosos en el laberinto sin salida de una duda universal. La solución se “reducirá a una brevísima reflexión para ver la inmediata evidencia de los primeros principios”¹²⁶, no por una “vía demonstrationis”, sino sólo por una “via declarationis”, “que, según Balmes, habrá de consistir en la explicación del hecho mismo de la certeza y en la declaración de los fundamentos de su objetividad”¹²⁷. “Por medio de la reflexión hállese contenida en todo juicio la aptitud de la mente, lo mismo que el principio de contradicción y el hecho de la existencia propia”¹²⁸. He aquí delineada la solución balmesiana al problema crítico.

El criterio que usamos en esta reflexión es el de la evidencia, cuya justificación tiene lugar por medio de un instinto intelectual “que nos hace creer que lo evidente es verdadero”¹²⁹. Por su medio “convertimos el ‘me parece de la conciencia’ en un ‘así es’... (y esto refiriéndose no sólo) a las sensaciones, (sino que) se extiende (también) a las ideas puramente intelectuales...”¹³⁰. Este instinto intelectual “no es un impulso ciego, sino visión intelectual clarísima; si se llama «instinto», la palabra debe tener una acepción muy diferente de la que le damos al aplicarla a los brutos”¹³¹.

¹²⁵ A. S. C. T. I., p. 155.

¹²⁶ A. S. C. T. I., p. 157.

¹²⁷ A. S. C. T. I., p. 157.

¹²⁸ A. S. C. T. I., p. 157.

¹²⁹ A. S. C. T. I., p. 157.

¹³⁰ A. S. C. T. I., p. 157.

¹³¹ A. S. C. T. I., p. 159.

“El es una feliz aplicación del principio de finalidad tan importante en la filosofía aristotélico – tomista y que en nuestros días una axiología subjetivística ha obligado a revalorizar”¹³². Esta es la aportación más sugestiva que nos trae el P. Florí. Hace coincidir la teoría del instinto intelectual con la moderna orientación del dinamismo intelectual, versión del principio de finalidad, propugnada por el R. P. De Vries en sus “Theses ex Critica Rationis” (Valkenburg, 1929), por el P. Maréchal, en “Le oint départ de la Métaphysique” y por Garrigou – Lagrange, en “Le Réalisme du Principe de finalité” (París, 1932), los cuales son los neoescolásticos “que dirigen su particular atención a vindicar el valor ontológico del concepto de bien y del principio de finalidad, para fundar en él, como ya lo hacían los grande escolásticos, un realismo crítico contra el subjetivismo moderno nuevamente reforzado en el orden de los valores por la reciente filosofía axiológica”¹³³.

En el mismo Congreso, el P. Rubí, P. M. Cap., nos perfilarán el concepto de instinto intelectual demostrándonos “esse aberrationem nisi forsan gravem calumniam, affirmare sensum communem Balmesii et eius instinctum intellectualem quandam affinitatem habere, intimasque relationes cum scepticismo obiectivo, vel potius cum fideismo Iacobi et cum sentimentalismo scholae”¹³⁴. Se refiere por supuesto a González, lo mismo que a Geny por haber afirmado que “ad aliquem instinctum naturae *coecum*, sub alia aut sub alia forma, recurrerunt Reid... Iacobi; a sententia Reidii non satis recedit Balmes”¹³⁵.

Sin embargo, Balmes “de suo instinctu intellectuali loquendo, nec a scepticismo obiectivo favet, nec minus fideismo, sed utpote praecursor insignis restorationis thomosticae, per suum sensum communem, ac per intellectualem instinstum, audacter petram angularem ponit hodierni realismi”¹³⁶.

¹³² A. S. C. T. I., p. 159.

¹³³ A. S. C. T. I., pp. 160 y s.

¹³⁴ A. S. C. T. I., p. 165.

¹³⁵ La cursiva es nuestra.

¹³⁶ A. S. C. T. I., p. 167.

Como vemos, tanto Miguel Florí como el P. Rubí nos han insistido en poner de relieve el entronque de la original teoría del “Sentido Común” y del “Instinto Intelectual” con el actual Realismo Neoescolástico.

CAPÍTULO II

ETAPA DE EQUILIBRIO

Y DE RECONOCIMIENTO

DEL VALOR HISTÓRICO DE BALMES

1. VAN RIET Y BATLLORI: BALMES Y LA ESCOLÁSTICA.

Sin embargo, en nombre de una escrupulosa ortodoxia tomista – aunque tratará con notable comprensión a nuestro Balmes.- Van Riet prefiere llamar la filosofía balmesiana más bien *cristiana* que tomista. Es el mismo pensamiento de Menéndez. “Si l’on tient compte de la variété des éléments que comporte sa philosophie, il faut ranger Balmés parmi les éclectiques”¹³⁷. Sin embargo, dada su intención de reconstruir la escolástica, “et si l’on songe á l’ingluence qu’il exerça sur les auters néothomistes, on doit lui réserver una place de choix dans la renaissance thomiste: nous le considérons comme un précurseur”¹³⁸.

Van Riet estudia detenidamente todo el problema criteriológico de Balmes. Anotaremos las observaciones que hace más importantes a la doctrina de Balmes, dejando intencionadamente la exposición ordenada y sintética que hace de la misma.

Todo no es claro en el enunciado mismo del problema crítico “et les obscurités proviennent, croyons-nous, de la distinction entre certitude du genre humain et certitude philosophique”¹³⁹. Para Balmes la certeza natural es espontánea, instintiva, imposible de analizar, inconsciente en su modo de adquisición y sin embargo ella no es ciega, sino motivada por una luz intelectual. “Ne pourrait-on penser que la certitude naturelle est un phénomène suffisamment conscient pour qu’une réflexion ultérieure soit capable de l’expliciter, - mais normalement inconscient, en ce sens que cette réflexion fait défaut chez la plupart des hommes?”¹⁴⁰. Así se soluciona – según Van Riet – “les attributs á première vue contradictoires dont Balmés revêt la certitude de genre humain”¹⁴¹. Esta sería la solución satisfactoria. Sin embargo es cierto que para Balmes “la certitude philosophique se

¹³⁷ Categóricamente afirmó Menéndez Pelayo la positiva influencia de Balmes en el fundador de la Escuela de Lovaina. Véase, G. VAN RIET, *L’epistemologie Thomiste*, Lonvain 1946, p. 3.

¹³⁸ G. VAN RIET, *op. cit.*, p. 3.

¹³⁹ *Ibid.*, p.6.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

développe sur un autre plan que la certitude naturelle”¹⁴². “La certitude réfléchie ne prend donc pas la certitude spontanée comme matière de sa réflexion; elle ne recherche pas la solution d’un problème dont la certitude spontanée constituerait les données”¹⁴³. Bajo estos supuestos se le puede objetar a Balmes que “comment l’existence de la certitude spontanée exclut-elle le doute universel?. Le scepticisme ne se place d’il pas tout entier dans l’ordre de la réflexion?. Si cet ordre est radicalement distinct de celui de la connaissance directe, comment expliquer une limitation de l’un par l’autre?”¹⁴⁴. Entonces recurre Balmes a una de sus ideas “les plus chères”: “Les philosophes eux-mêmes ne se peuvent dépouiller de la nature”. Con lo cual parece solucionar inversamente el problema, pues en lugar de justificar la certeza natural por la filosófica, lo cual sería la solución adecuada al planteamiento del problema, recurre para apoyar la certeza filosófica – donde están situados los escépticos – a la naturaleza, a la certeza natural del género humano.

Esto se ve claro, viendo la preferencia que guarda Balmes para la certeza natural. Él afirma que “les conclusions de la réflexion philosophique doivent se conformer à celles de la connaissance spontanée, sous peine d’être rejetées. Avant de commencer les recherches, dit-il, la philosophie et le bon sens contractent alliance et se promettent de marcher d’accord”¹⁴⁵.

Hace, pues, gravitar Balmes extrañamente, todo el problema de la certeza filosófica – al que había reducido anteriormente todo el problema de la certeza – sobre la certeza natural. ¿Cómo justificar ésta?. “Repondre qu’elle a Dieu pour auteur, risque de ne pas convaincre les philosophes; Balmés, (sin embargo), trouve plus sage d’affirmer qu’elle porte en elle-meme sa justification: l’évidence ou l’instinct rationel”¹⁴⁶.

¹⁴² *Ibid.*, p. 6.

¹⁴³ Bajo estos supuestos se le puede objetar a Balmes que “comment l’existence de la certitude spontanée”.

¹⁴⁴ G. VAN RIET, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴⁵ *F. F.*, L. I. § 339.

¹⁴⁶ G. VAN RIET, *op. cit.*, p. 8.

Señala también cuidadosamente Van Riet una distinción clara y luminosa en Balmes, pero que no han tenido en cuenta los críticos anteriores. En la distinción entre “instinto intelectual” y “sentido común”.

“Notre interprétation du troisième critère de certitude nous amène donc à la conclusion suivante. En tant qu’il objective les idées -et par voie de conséquence, les vérités idéales – le troisième critère a vraiment une fonction propre; nous le désignons alors par le terme d’*instinct intellectuel*”¹⁴⁷. Su valor crítico es tan indubitable como el de la conciencia, pues ambos son productos de una necesidad psicológica, están necesariamente unidos. “Mais Balmés attribue su troisième critère, auquel nous réservons alors le nom de *sens commun*, une seconde fonction, toute différente de la première, à savoir: la justification de certaines¹⁴⁸ certitudes spontanées. Pour devenir ‘infaillible’, le sens commun doit passer sous les fourches caudines de la philosophie; celle-ci exige certaines conditions qui font de cette tendance naturelle un critère de certitude pratique. Il semble donc que, pour Balmés, la valeur critique du sens commun soit suspendue à sa vérification par la philosophie”¹⁴⁹. Aquí tenemos finalmente delimitadas las funciones y la validez científica tanto del “instinto intelectual” como del “sentido común”.

Coronando la limpia y nítida exposición, sin escrúpulos de ortodoxia, que hace en líneas generales Van Riet de la criteriología balmesiana, –que es un esbozo de crítica fundamental, cuya cohesión y fuerza sintética repetidas veces subraya el autor –, nos da en un golpe de vista el croquis de todas las ideas balmesianas, que se polarizan alrededor de dos puntos cardinales de la filosofía: Dios y la conciencia humana. “Dieu et la conscience humaine: voilà les deux poles autour desquels gravite la pensée de Balmés”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁸ La cursiva es nuestra.

¹⁴⁹ G. VAN RIET, *op. cit.*, p. 26.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

Dios, principio en el orden ontológico, Idea única en la que se fundamentan todas las inteligencias: “voilà le vrai principe d’unité de la philosophie de Balmès”¹⁵¹. Este Dios es el Creador de nuestra inteligencia, que la ha dotado de virtud para representar los objetos y que le ha dado un instinto intelectual, garantía de la veracidad de sus representaciones.

“La conscience, le moi: telle est la raison prochaine de l’unité que nous découvrons chez Balmès”¹⁵².

Van Riet es el único autor que nos ha señalado más detenidamente la línea de influencias que ha ejercido Balmes en toda esa selva enmarañada de autores escolásticos que se han preocupado de los problemas criteriológicos, desde mediados del siglo XIX, y también el que nos ha trazado las líneas de concordancia –lo mismo que las de discordancia– entre nuestro autor y el resto de estos autores neotomistas. Reseñamos a continuación estas líneas de influencia y de vecindad ideológica, según las describe Van Riet.

“L’idéologie de Liberatore est fort voisine de celle de Balmès”¹⁵³. Para ambos la misma definición de la idea y la misma explicación del origen de la misma; para ambos la abstracción es el paso de una idea a otra; “mais la division des idées n’est pas identique, de une part et d’autre, et il y a une totale divergence dans la façon de comprendre le mécanisme de l’abstraction”¹⁵⁴.

Las obras de Balmes y Liberatore “présentent plus d’un point commun, nous avons eu l’occasion de signaler”¹⁵⁵. Sin embargo divergen grandemente en el sentido de la evidencia y la extensión que dan al criterio. Para Balmes la evidencia se reduce a las verdades ideales; es subjetiva y el problema de la objetividad de las ideas es “le problème le plus obscur de la philosophie”¹⁵⁶,

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵⁶ *Ibid.*

mientras que para Liberatore la evidencia es criterio universal, es objetiva y por lo tanto no hay lugar a dudas sobre el problema de la objetividad. “Comme on le verra par la suite, ces deux divergences marquent deux tendances distinctes qu’on rencontrera de manière plus ou moins nette à travers tout le XIX e siècle”¹⁵⁷.

Gaetán Sanseverino escribía en la revista “La Soienza e la Fede” (1852, vol. XXIV, p. 95) que “notre travail, depuis douze ans, revient à combattre les erreurs multiples et variées du plantheisme, du progrès et du rationalisme, cette triple hérésie selon le mot de Bautain, qui ont influencé les sciences ainsi que les lettres sacrées et profanes. Dans cette œuvre que deux papes ont louée, la revue est d’accord avec les cours philosophiques de... enfin avec le cours élémentaire que Balmés a écrit pour l’Espagne”¹⁵⁸. De inspiración balmesiana es el razonamiento de que la evidencia no es criterio absoluto de certeza.

Kleutgen “qui semble ignorer les travaux de Balmés”¹⁵⁹ señala un “monde idéal dont Balmés avait si fortement marqué la transcendance; chez Kleutgen, il jouit des memes prérogatives que chez le philosophe espagnol”¹⁶⁰. En el tratado de la certeza de Kleutgen “nous retrouvons des idées chères á Balmés”¹⁶¹. Como por ejemplo “un *sens commun* qui garantit certaines vérités...: douter de ces vérités tant qu’on n’en a pas fourni la justification réfléchie, c’est un péché contre l’esprit. Comme Balmés et Sanseverino, Kleutgen entend la *raison philosophique* dans un sens péjoratif.”¹⁶². Admitiendo, por consecuencia, un instinto intelectual, pero traducido a lo tomista en “la nature même de l’esprit”¹⁶³.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.70.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.73.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.74.

¹⁶² *Ibid.*, pp.76 y s.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 81.

Tongiorgi “avait fait sienne la doctrine de Balmés et il s’apprêtait à mériter le titre de Balmés italien”¹⁶⁴, y por lo tanto sus “*Institutiones philosophicae...* s’inspirent de Balmés”¹⁶⁵. Van Riet desarrolla a continuación la epistemología de Tongiorgi comparándola con la de Balmes y que ya antes he señalado yo cuando exponía el juicio de Mercier sobre la teoría de las tres verdades.

“C’est la force conjointe de ces deux vérités qui me contraint d’affirmer la troisième: ce qui est évident est vrai; l’esprit ne peut pas unir l’être, éprouver un fait qu’il n’éprouve pas, considérer comme faux ce qui lui apparaît nécessaire. Balmés n’eut jamais subordonné l’instinct à la conscience et à l’évidence réunies”¹⁶⁶. Punto interesante de diversidad, cuya no atención ha hecho interpretar torcidamente la solución balmesiana al problema crítico. “Infidèle à son inspiration, Tongiorgi essaie de rationaliser l’aptitude au vrai (convierte en premisa lógica, diría Mercier, una condición ontológica), en la faisant dépendre du principe de contradiction et du sentiment de présence à soi. Après ce que nous avons dit, on voit de quel côté se trouve la rigueur logique”¹⁶⁷. Palmieri, sin embargo, afirma que el principio de evidencia es evidente por sí mismo, pues es analítico¹⁶⁸.

Como características especiales de toda la primera etapa de la epistemología tomista (siglo XIX), en cuanto relacionada con Balmes, hay que señalar el medio de solución al problema crítico que suele ser “un appel ou bon sens. La philosophie n’a pas pour mission d’entasser des ruines, affirmait Balmés; en fait... (pour les philosophes néothomistes) la vision familière du monde se justifie... parce qu’elle est familière”¹⁶⁹. Esto implica la confianza que tienen todos en la aptitud de la mente, pues ello no obsta a que no pongan este criterio como criterio último de certeza. “Le critère de toute connaissance, disent-ils, est l’évidence. Le plus épuvent, l’évidence se diversifie

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹⁶⁹ Esto implica la confianza que tienen todos en la aptitud de la mente, pues ello no obsta a que no pongan este criterio como criterio último de certeza.

selon nos moyens de connaître... Cette tendance s'explique d'abord par l'influence de la terminologie balmesienne: pour Balmés, l'évidence est le critère particulier de vérités générales¹⁷⁰.

Finalmente hay que reseñar la definición de ciencia que dan todos estos autores. Es, simplemente, la aristotélica. Por eso “la science est une connaissance évidente et certaine, qui se formule en énoncés généraux; cette définition, ils l'acceptent avec toutes les conséquences qu'elle entraîne aux yeux d'Aristote: point de départ indémontrable, résolution dans les premiers principes, évidence abstraite, division tripartite de la certitude, caractère analytique des propositions scientifiques, nécessité et universalité de tout énoncé certain¹⁷¹.

Mercier traza también una línea de división entre unas verdades de orden ideal y otras del real, “cette distinction est inspirée de Balmés et de Kleutgen”¹⁷². Pero ¿qué papel ocupa esta distinción en la obra de *Mercier*? “Les auteurs qui se préoccupaient de la valeur des idées, tels Balmés, Kleutgen, Tongiorgi, Lepidi, Pesch, distinguaient,...l'être *logique* de la pensée, l'être *physique* de la nature, et une troisième sorte d'être, qu'ils appelaient *métaphysique*”¹⁷³. Este mundo metafísico es el mundo de las esencias, que posee una realidad independiente del hecho de la existencia. “Le valeur ‘objective’ des idées est leur valeur pour ce monde métaphysique”¹⁷⁴. Este valor objetivo lo constituye la inteligencia “en prenant conscience de son pouvoir intellectuel (instinct intellectuel, ‘vérité’ de l'intelligence ou réflexion de l'esprit sur lui – meme)”¹⁷⁵. Para el Cardenal *Mercier*, es evidente que toda la idea es objetiva, pues las esencias para él son “des choses existantes *considérées par l'esprit* indépendamment de leur existence”¹⁷⁶.

¹⁷⁰ Cette tendance s'explique d'abord par l'influence de la terminologie balmesienne: pour Balmés, l'évidence est le critère particulier de vérités générales.

¹⁷¹ Point de départ indémontrable, résolution dans les premiers principes, évidence abstraite, division tripartite de la certitude, caractère analytique des propositions scientifiques, nécessité et universalité de tout énoncé certain.

¹⁷² Les auteurs qui se préoccupaient de la valeur des idées, tels Balmés, Kleutgen, Tongiorgi, Lepidi, Pesch, distinguaient,...l'être *logique* de la pensée, l'être physique de la nature, et une troisième sorte d'être, qu'ils appelaient *métaphysique*.

¹⁷³ G. VAN RIET, *op. cit.*, p. 150.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.* p.151.

¹⁷⁶ *Ibid.*

Mundo metafísico después inconsciente o inconsecuentemente negado por Mercier. Omitimos la demostración. Esto se hace más ostensible analizando la definición que dan ambos del juicio analítico.

“Pour Mgr. Mercier, comme pour le philosophe espagnol, la proposition «j’éprouve de la joie» exprime indivisiblement, d’une part, un simple fait donné au sens intime: «Là (en moi), de la joie», et, d’autre part, la loi d’identité concrétée dans ce fait: «La joie est la joie»¹⁷⁷. Sin embargo hay una fundamental diferencia: “chez Balmés, le principe ideal s’applique à un *simple fait*, tandis que chez Mgr. Mercier il s’applique à *une essence réelle* découverte dans ce fait”¹⁷⁸. De este modo, un poco inconsecuentemente, diríamos que el Cardenal ha anulado la anterior distinción que había formulado entre el orden ideal y el real, y así tiene camino para establecer la evidencia como criterio general de *toda* certeza. “Mgr. Mercier a accepté les bases de la théorie balmésienne, mais en prenant comme critère unique l’évidence, l’évidence abstraite de Balmés”¹⁷⁹. Él no necesitaba entonces del instinto intelectual para probar la objetividad de la idea, “puisqu’il posait autrement la question de l’objectivité des idées; d’ailleurs, depuis 1889, sa nouvelle théorie de la vérité lui permettait d’identifier l’évident avec la vrai, et de considérer le principe d’évidence comme évident”. Sans doute, il (Mercier) a plus confiance que Balmés dans le pouvoir de la raison”¹⁸⁰.

En la solución del problema crítico recurre *Albert Farges* a la teoría de las tres verdades, y afirma que “au fond et malgré des nuances qui nous séparent, telle est aussi la pensée des maîtres qui ont traité cette question, notamment de Balmés et de Tongiorgi”¹⁸¹. Por lo tanto no cree justo “le reproche de *dogmatisme exagéré* que certains ont adressé á Balmés et á Tongiorgi”¹⁸². Se refiere a Mercier.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 158 y s.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.159. Las cursivas son nuestras.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.176.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ A. FARGES, *La crise de la certitude*, Berche et Tralin, París 1907, p. 349.

¹⁸² *Ibid.*, p. 354 (nota).

El P. *Charles Boyer* defenderá, “moyennant une correction”¹⁸³, la posición de Balmes y Tongiorgi ante los escépticos, es decir, que “l’homme possède, de part de sa nature, une série de vérités absolument certaines, qu’aucune justification ultérieure ne peut renforcer”¹⁸⁴.

En las conclusiones generales, trazando curvas de aproximación de los autores, Van Riet cree “pouvoir ranger dans une meme catégorie: Balmés et Peillaube, la plupart des dominicains, notamment Lepidi, Gardeil, Garrigou-Lagrange et Roland-Gosselin, et, enfin, Maritain, Jolivet et Verneaux. Ces auteurs s’accordent pour voir dans le *concept* le moment essentiel de la connaissance (afirmación que habremos de poner en duda en la exposición sistemática que ulteriormente haremos de la doctrina balmesiana). Connaître, pour eux, c’est se faire une idée des choses...¹⁸⁵. históricamente la posición de estos autores está “dans la ligne cartésienne”¹⁸⁶. Su intento primordial, pues, “est établir l’objectivité des concepts, Balmés, ce précurseur du néothomisme, a éprouvé de manière très aiguë la nécessité d’affirmer l’objectivité de la pensée conceptuelle, et la difficulté que comporte cette entreprise”¹⁸⁷. Según Balmes, “seul un instinct intellectuel nous permet de croire à la valeur de nos conceptions idéales”¹⁸⁸. Dans cette théorie, tous les auteurs n’attribuent pas le meme rôle ou *jugement*. Le jugement est, chez Balmés, l’union de deux concepts; au fond, c’est l’appréhension d’un complexe... Ainsi elle saisit nettement la valeur extramentale de son concept; elle se sait capable de légiférer pour le réel; elle perçoit son aptitude à affirmer l’être métaphysique”¹⁸⁹.

Por esto, como hemos dicho anteriormente, que es más importante el juicio en la gnoseología balmesiana de lo que parece a primera vista.

¹⁸³ G. VAN RIET, *op. cit.*, p. 475.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 475.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 647.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 647.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 647.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 647.

¹⁸⁹ M. BATLLORI, S.I., “Balmes en la Historia de la Filosofía Cristiana”, en *Razón y Fe* (1946), n. 134, pp. 281-295.

Van Riet nos ha trazado la línea de influencia que Balmes ha ejercido en los autores posteriores neotomistas y nos ha señalado la posibilidad que tienen muchas de las ideas con las de estos autores. *Batllori*, a su vez, marcha hacia atrás, queriendo encontrar en la dieciochesca universidad de Cervera un primer impulso de renovación escolástica, que influyó decisivamente más que las ideas, en la actitud sanamente ecléctica, moderna y comprensiva de nuestro Balmes. Este primer impulso de renovación viene dado por los jesuitas Mateo, Aymerich, Tomás Cerdá, Bartolomé Fou, Cordoniu, Gallissá y Llampillas. El sentido de esta renovación viene dado por el plan de restauración que en dicha universidad se propuso, durante su profesorado, Aymerich: “recortar de las tesis tradicionales muchas que le parecían inútiles sustituyéndolas por una selección de problemas sacados de las ciencias naturales; elevar el nivel humanístico en el lenguaje escolar; inspirar el sentido crítico de la ciencia...”¹⁹⁰. Parte de esta renovación la consiguieron antes de la expulsión de la Compañía en 1767.

“Las ciencias naturales comenzaron a entrar en la filosofía, pero casi por pura yuxtaposición o, mejor dicho, por sustitución de algunas tesis de lógica o de metafísica por otros tantos teoremas de matemáticas o nociones de física, astronomía o historia natural, como hubieran podido hacer entrar en la filosofía, la geografía o la agricultura”¹⁹¹. Toda esta adquisición fue, sin embargo, bastante incompleta, pues, “la visión filosófica de las ciencias, el punto en que ellas desembocan en la corriente general del pensamiento, ni lo vieron, ni siquiera lo sospecharon...; había de transcurrir más de medio siglo para que viniese Balmes; éste sí que tuvo esta visión total y perfecta”¹⁹².

El contacto de Balmes con estos autores no fue el directo del magisterio, ni la coexistencia con tales profesores, sino que provino de la asidua asistencia de Balmes a la Biblioteca Episcopal de Vich, organizada por el exjesuita Luciano Gallissá, antiguo profesor de Cervera, biblioteca que

¹⁹⁰ M. BATLLORI, S.I., *art. cit.*, p. 283.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 285.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 285 y s.

estaba formada principalmente “con los fondos jesuísticos de Vich, Manresa y Sant Guim”¹⁹³. Allí estaban los libros de los célebres profesores jesuitas; cuya lectura podemos conjeturar *solamente*, dado que ninguna cita de estos autores ha dejado consignada Balmes en su obra. Podemos suponer su lectura, dada la costumbre que tenía Balmes de leer los libros que le llamasen la atención, y es indudable que las Prolusiones, de Aymerich, y las Dolencias de la crítica, de Codorniu, hubieron de llamarle profundamente la atención. Además de la predilección indisimulada de Balmes por la Compañía de Jesús, varias veces mostrada, le llevaría a leer a estos autores jesuitas, profesores de la Universidad en que él cursaba sus estudios teológicos. Y sobre todo, “la filosofía independiente de Balmes, sobre un fondo escolástico incommovible, lleva la impronta clara de la escuela cervariense del siglo anterior”¹⁹⁴. Esta influencia de la escuela de Cervera en el pensar balmesiano nos descubre que su neoescolasticismo no es un “movimiento paralelo al neotomismo italiano de los Sordi, Taparelli, Liberatore y Curci. Hoy puede asegurarse que ambas corrientes dimanen de un único caudal primigenio: la escuela de Cervera”¹⁹⁵. A continuación señala Batllori los contactos históricos entre los profesores jesuitas expulsos de España, y los medios ambientes escolásticos italianos. Detengámonos en señalar la semejanza que existe entre la actitud filosófica de la escuela cervariense y la que adopta, cincuenta años después, nuestro Balmes. Esta ha sido estudiada también por Batllori¹⁹⁶.

El tema de la filiación escolástica balmesiana ha sido siempre puesto en duda por los críticos. Si en lugar de dar a la palabra “neoescolástica” un contenido y un sentido temporal, se lo damos “*de actitud* –replanteamiento de los grandes problemas filosóficos actuales *desde* la escolástica– Balmes, dentro de su característica independencia, por encima de todo otro epíteto, merecería el de neoescolástico”¹⁹⁷. La neoescolástica de los jesuitas cervarienses se llamó *philosophía antiguo – nova*. Ante la filosofía “antigua” tenemos la misma posición en los jesuitas

¹⁹³ *Ibid.*, p. 287.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 288.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 289.

¹⁹⁶ M. BATLLORI, S.I., “Filosofía Balmesiana y Filosofía Cervariense”, en *Pensamiento* (1947); n. 3 (n. extraordinario), pp. 281-293.

¹⁹⁷ M. BATLLORI, S.I., *art. cit.*, p. 282.

cervarienses y en Balmes. De las soluciones típicas dadas a las principales ocho tesis, señaladas por Maurice de Wulff¹⁹⁸, como características de la escolástica medieval, nuestros autores conservan cinco. En las otras tres disienten sensiblemente –Balmes sólo en dos–. En la composición hilemórfica, con sus múltiples aplicaciones, Balmes no adopta una actitud “*antiescolástica*”, sino simplemente *agnóstica*, con un agnosticismo lleno de *respeto* y admiración hacia la metafísica de la escuela¹⁹⁹.

A la cuestión del acto y la potencia, tan genuinamente aristotélico-tomista, –lo mismo que los cervarienses–, “el filósofo de Vich no otorga especial importancia...” aunque siempre la trata “con un digno y humilde respeto”²⁰⁰. Sin embargo en la cuestión escolástica de la real o intencional distinción de la esencia y la existencia, Balmes se pronuncia decididamente –con independencia de sus profesores tomistas– por el bando suarista.

Finalmente, en la distinción entre la sustancia y accidente, Balmes es más escolástico, y no los cervarienses, “influidos a fondo por el entonces triunfante cartesianismo”. Como nota, pues, de concordancia en la tradición escolástica, hay que señalar la veneración que todos estos autores tenían por santo Tomás y Suárez; aunque estas invocaciones no tenían un sabor escolástico, haciendo polémica en los puntos y lucubraciones más debatidas, sino recurrían a ellos “en los problemas básicos de la filosofía”²⁰¹.

“La misma semejanza encontramos entre ambas filosofías en punto a cientismo”²⁰². La físico-temática adquirió gran importancia en la escuela jesuita de Cervera, lo cual lo notó nuestro Balmes, y lo consignó en el capítulo que concedió a los jesuitas en el Protestantismo.

¹⁹⁸ M. DE WULFF, “Notion de la scolastique médiévale”, en *Revue Néoscholastique de Philosophie* (1911), p. 189.

¹⁹⁹ M. BATLLORI, S.I., *art. cit.*, p. 284.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 285.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 288.

²⁰² *Ibid.*, p. 289.

Tanto para la escuela de Cervera, como para Balmes, los problemas científicos tenían un sobre valor: el apologético; y el filosófico, como cantera riquísima de elucubraciones metafísicas.

“En este aspecto hay que reconocer que ahonda mucho más ahincadamente y con mucha mayor vitalidad que los catedráticos dieciochescos de Cervera, (nuestro Balmes). Contentábanse éstos con rellenar, con los principios básicos de las ciencias modernas, los vacíos que dejaba en el tratado filosófico de *physica* la exclusión de las inútiles y trasnochadas triquiñuelas escolásticas. Balmes va mucho más allá, sobre todo en su Filosofía fundamental, buscando en el ensamblaje de la metafísica con las ciencias físico-matemáticas, y hallando en éstas, como hizo Descartes, nuevos campos a la elucubración filosófica”²⁰³.

Finalmente, hay una última coincidencia; es la abertura a lo extranjero. Casos concretos son la actuación de Pou, salvando de la inquisición zaragozana la Historia de la Filosofía de Bröker, y los viajes de Balmes a París. Balmes se pone en contacto con los principios enciclopedistas, con el racionalismo, con la filosofía social inglesa, con la frenología, con el antirracionalismo de De Bonald, con la filosofía alemana del romanticismo, con el espiritualismo francés... Captó todas las ondas de las corrientes intelectuales de su tiempo.

“En esta actitud de Balmes en su Filosofía fundamental señala ya el rumbo de la neoescolástica de la segunda mitad del XIX: el tomismo no será tanto una enmohecida coraza de defensa ni una pesada arma de combate, cuanto un campamento segurísimo y amplio desde donde emprender con seguridad todas las conquistas del pensamiento humano.

Y esta actitud la inaugura Balmes en Europa, parte por temperamento y por herencia racial, que le hace coincidir con la posición semejante de los viejos cervarienses; parte por influjo directo de aquella desmoronada universidad”²⁰⁴.

²⁰³ *Ibid.*, p. 290.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 292 y s.

Los neoescolásticos italianos –Buzzeti, los Sordi, Taparelli y Liberatore–, “después de un rígido regreso al puro tomismo doctrinal, seguirán también una trayectoria muy semejante a la de Balmes, a quien leen, admiran, citan y traducen constantemente”²⁰⁵.

Finalmente nos ha trazado Batllori el origen, aunque sea parcial, de la original e independiente postura del filosofar balmesiano. Entre él y Van Riet han situado, complementándose, el sitio adecuado en que hay que colocar a Balmes en relación con el movimiento neotomista y la antigua escolástica.

Fecha de alguna actualidad para la filosofía balmesiana fue el primer centenario de la cristiana muerte de Balmes en 1848. Algunas revistas dedicaron números extraordinarios a nuestro filósofo. “Estudios políticos”, “verdad y Vida”, “Pensamiento”... Esta dedicó un grueso volumen, con trabajos de singular significación crítica, y que tal vez sea, por hoy, la antología de los principales temas controvertidos de la filosofía balmesiana. Intentemos resumir las principales ideas que en estos trabajos se exponen, sobre la personalidad y el pensamiento de Balmes, ciéndonos obligatoriamente al tema gnoseológico, al que nos hemos reducido. De nuevo el P. Miguel Florí, S. I. salió a la palestra para defender a nuestro Balmes de las impugnaciones de escepticismo y fideísmo que algunos autores habían propalado²⁰⁶. Refuta concretamente a Picard²⁰⁷ y a Bonilla San Martín²⁰⁸.

Picard afirmaba “[...] que una posible especulativa sobre la certeza abstracta de los primeros principios sólo podía superarse con el recurso a una experiencia metafísica del yo”²⁰⁹. Este sería el único modo de solución al problema criteriológico; la solución de Balmes sería, pues, un tanto

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 293.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 149. Véase también, M. FLORÍ, en *Pensamiento* (1929); n. 3, pp. 103-128.

²⁰⁷ J-L. PICARD, S.I., “Réflexions sur le problème critique fondamental”, en *Archives de Philosophie*, 13, 1937, pp. 15 y S.

²⁰⁸ A. BONILLA SAN MARTÍN, “Lutrod y la teoría de la verdad en Balmes”, en *Biblioteca Filosófica de Autores Españoles y Extranjeros*, Vide 1923; vol. II.

²⁰⁹ M. FLORÍ, “El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana”, en *Pensamiento* (1947); vol. 3, (n. extraordinario), p. 48.

dogmatista: “constatación de una necesidad, mero acto de fe en la variedad de nuestro espíritu”²¹⁰. Sin embargo, esta afirmación de Picard está fundamentada en un párrafo de Balmes que él desencaja del contexto; pues después de afirmar Balmes que nosotros trasladamos las leyes necesarias de nuestro pensar a las cosas, y que no se puede pedir una explicación de tal hecho, pues estamos tocando los cimientos de la razón y más allá no se puede avanzar, “se apresura a vindicar el valor objetivo de las ideas frente al idealismo, siendo esto una de las principales preocupaciones a lo largo del tratado de la certeza, esto es, el legitimar el tránsito de la idea al objeto, de la evidencia subjetiva a la objetiva; la solución, en una palabra, del problema, en frase suya, `atormenta a la filosofía fundamental’”²¹¹.

Al plantearse Balmes el problema en tales términos, no intenta hacer un “mero acto de fe en la veracidad de nuestro espíritu”, sino que intenta justificar “reflexivamente las verdades primitivas, sin exceptuar el mismo principio de evidencia”²¹². Los motivos de la justificación son tres : “Primero, un irresistible instinto de la naturaleza que es fuente de luz; segundo, el ver que, no admitiendo la legitimidad del criterio de la evidencia, se arruina la misma facultad interactiva, y tercero, el notar la armonía maravillosa que resulta de la conexión de la evidencia con la verdad, poniéndose todo en orden en la inteligencia, que en vez de un caos haya un orden ideal...”²¹³. Y aún el mismo Picard, con su solución de la experiencia metafísica, “tendría necesidad, replica Balmes, de convertir *me parece* de la conciencia en un *así es*”²¹⁴.

Es más, hay que analizar detenidamente el papel que juega también en la ideología balmesiana la intuición. Sabido es que, refutando a Kant, Balmes estableció que no sólo en el orden sensible se dan intuiciones, sino también en el orden intelectual, como son los conocimientos reflejos que tenemos de los actos de la conciencia. Es más, en el orden intelectual puro cabe

²¹⁰ J-L. PICARD, S.I., “Reflexions sur le problème critique fondamental”, en *Archives de Philosophie*, 13, 1937, p. 16.

²¹¹ M. FLORÍ, “El sentido común...”, *art. cit.*, p. 49.

²¹² *Ibid.*, p. 50.

²¹³ F. F., L. I, c. XXII, § 224, p. 222.

²¹⁴ M. FLORÍ, “El sentido común...”, *art. cit.*, p. 50.

también una intuición: “[...] la diferencia entre la subjetividad y la objetividad cabe en el terreno de las ilaciones, mas no en el de la razón inmediata, o sea, en la inteligencia de las verdades necesarias”²¹⁵.

La acusación de escepticismo de Bonilla y San Martín que eran fruto de ciertas frases de Balmes, como por ejemplo, la de que “el estudio de la Filosofía y de su historia engendra en el alma una profunda convicción de la escasez de nuestro saber, de manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento *científico de nuestra ignorancia*” es infundada, pues Balmes, “solamente quiere expresar de una manera general la necesidad moral de para no errar miserablemente en verdades más fundamentales de la religión, tiene la filosofía que estar a la sombra de la religión católica”²¹⁶.

Aunque parezca un tanto ingenua esta interpretación de las palabras de Balmes, sin embargo, no creemos esté descaminada. Balmes terminará *Filosofía Elemental* con estas categóricas palabras: “En las regiones de la metafísica y de la moral, el espíritu humano se muestra tanto más poderoso cuanto más participa de la influencia del cristianismo”²¹⁷. En estas últimas páginas Balmes reseña las relaciones entre la ciencia y la religión.

Ya reseñamos detenidamente la refutación que de la evidencia balmesiana hacia Comellas. El estudio comparativo entre ambos autores lo ha hecho Marcial Solana²¹⁸, quien decididamente se pone de parte de Comellas, en la siguientes conclusiones :

²¹⁵ *F. F.*, L. IV, c. XXVII, § 172 p. 153.

²¹⁶ M. FLORÍ, “El sentido común...”, *art. cit.*, p. 54.

²¹⁷ J. BALMES, *Filosofía Elemental*, en *Obras Completas. Tomo III: Filosofía Elemental y El Criterio*, B. A. C., Madrid 1948; *Historia* (Ojeada sobre la Filosofía y su historia), LXIII, § 389, p. 297. En adelante, abreviado *F. E.*, y acompañado del nombre (o de una parte del mismo) del libro al que se haga referencia (p. ej. *Metafísica*, *Historia*...), así como del nombre (o de una parte del mismo) de su sección correspondiente (p. ej. *Estética*, *Ideología*...) presentada entre paréntesis, si procede; además del capítulo (c.), del párrafo (§) y del número de página correspondiente a la edición de las *Obras Completas* de la B. A. C., Madrid 1948.

²¹⁸ Cfr. M. SOLANA, “Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia”, en *Pensamiento* (1947); vol. 3 (n. extraordinario), pp. 73-108.

“1º.- Que Balmes no está en lo cierto al sostener el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, no es evidente; y sí lo está Comellas al defender que el principio de evidencia es evidente; porque en lo evidente siempre hay verdad trascendental, como prueba Comellas, y verdad lógica, como creo haber demostrado yo.

2º.- Que en sentido subjetivo y menos propio, la evidencia, contra la opinión de Balmes, puede residir en la simple aprensión y en las percepciones sensibles; y que en sentido objetivo, en cuanto que poseen aptitud para producir conocimientos evidentes, todas las cosas, ya sean proposiciones, ya hechos, ya sustancias o accidentes, pueden ser evidentes como sostiene Comellas.

3º.- Que en cuanto al fundamento último de la legitimidad de la evidencia no tiene razón Balmes al sostener que tal fundamento es esa fuerza o instinto interno, natural e irresistible, que ciegamente nos hace asentir a ciertas verdades que Balmes y la escuela escocesa llaman sentido común; y que Comellas tiene por completo razón al rechazar tal fundamento.

4º.- Que si la evidencia psicológica se entiende como conciencia directa, la conciencia va inseparablemente unida a ella; pero que si la conciencia psicológica se entiende como conciencia refleja, la evidencia no va inseparablemente unida a ella”²¹⁹.

Con Marcial Solana volvemos a la ancestral y decimonónica interpretación subjetivista y reidiana de Balmes.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 108.

2. SAURET Y OTROS: BALMES FRENTE A LA CRÍTICA KANTIANA Y AL IDEALISMO.

Ya en el Congreso Internacional de Apologética, en 1910, el P. Francisco Segarra, S. I.²²⁰ y García Matías, O. P.²²¹, establecieron las intenciones apologéticas de Balmes contra la filosofía alemana del romanticismo. En 1943, el P. Miguel Florí, S. I.²²² señalaba las influencias y ponía de relieve las intenciones apologéticas de Balmes, inspirando a su vez a José Sauret, S. I. en su tesis “Introducción a la Filosofía de Balmes”, una de cuyas partes es el trabajo profundo y definitivo que sobre la estética balmesiana nos presenta²²³. Sauret sostiene la tesis de que la Filosofía fundamental debe ser considerada como una *refutación* por *sustitución* de la Crítica de la razón pura. Y la sensibilidad balmesiana es “una *sustitución* de la primera parte de la *Estética* kantiana”²²⁴.

Kant en su Estética trascendental tiene tres afirmaciones categóricas.

- 1.- Que el espacio es *a priori*, o lo que es lo mismo, una determinación no derivada de la experiencia, sino lógicamente anterior a ella con aprioridad propia del universal y necesario sobre lo individual y contingente.
- 2.- Que el espacio es una *intuición pura*, esto es una forma de la sensibilidad; y finalmente, 3.- que el espacio es *subjetivo*, es decir, que no pertenece a la cosa en sí misma²²⁵.

Como nos podemos suponer Balmes salta el obstáculo de esta afirmación subjetivista de Kant, afirmando a su vez categóricamente el hecho de la certeza, originada por el sentido común, de la existencia del mundo externo. Balmes sólo intenta “buscar los fundamentos con que se puede

²²⁰ F. SEGARRA, S.I., “Balmes y Kant. La realidad de la metafísica”, en ACIA, II, pp. 181-182.

²²¹ M. GARCÍA, O.P., “Balmes y Kant. Notas para un discurso”. Trabajo presentado en el CIA.

²²² M. FLORÍ, S.I., “La crítica del Kantismo en la filosofía fundamental de Balmes, en *Estudios Eclesiásticos*, (1943); vol. 17, pp. 361-399.

²²³ J. SAURET S.I., “La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la estética trascendental. Dos teorías opuestas. La sensibilidad externa en Balmes y Kant”, en *Pensamiento* (1947); vol. 3. pp. 109-156.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 119.

afirmar con *certeza filosófica* la existencia del mundo externo. Para mejor llevarlo a cabo prescindimos de la certeza que ya tenemos, y hacemos como que la buscamos; pero ni la negamos ni la despreciamos”²²⁶.

Ambos parten de un mismo punto de partida. El hecho de la conciencia: el fenómeno interno, “[...] la unidad, la totalización, la síntesis que se manifiesta claramente en el contenido de la conciencia”²²⁷. Ahora que Kant, dada la rotunda negativa que le ha dado a la ciencia metafísica, se ve obligado “a dar al fenómeno un significado que por lo menos prescinda de toda afirmación ontológica de su inherencia a un sujeto psicológico, (y) del valor representativo de un objeto trascendente”²²⁸. Balmes, por el contrario, afirma que en la sensación: “[...] la conciencia, la realidad y la apariencia se confunden: no puede ser aparente sin ser real”²²⁹. Por lo tanto, desde un primer momento, se distancian, aunque hayan partido de un mismo punto.

“Balmes, pues, lo mismo que Kant, parte de la percepción sensible. Kant la descompone tratando de investigar, por medio de un *análisis trascendental*, las condiciones de posibilidad del objeto en cuanto tal, y con ello definir precisamente las determinaciones provenientes del sujeto cognoscente. Balmes prescinde del postulado que informa las investigaciones kantianas, es a saber, el de que cuanto hay en el objeto fenoménico de universal y necesario es aportación de la sola facultad; y observa más bien atentamente las características que presentan nuestras sensaciones, comparando las unas con las otras, para investigar si las representaciones externas en *cuanto tales*, tienen el carácter de *dadas* o impuestas al sujeto cognoscente.

Según Balmes, lejos de aparecer como determinación *a priori*, aparecen más bien como efectos de una verdadera acción extrínseca sobre nuestras facultades”²³⁰.

²²⁶ *Ibid.*, p. 122.

²²⁷ *Ibid.*, p. 123.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 124.

Al definir las sensaciones, Balmes lo hace descriptivamente, señalando la nota de “conscientes que tienen todas”, y trazando de una manera vaga “una línea de separación entre las sensaciones y las ideas”²³¹, separación que tiene los mismos caracteres de distinción radical que pone Kant. Es interesante advertir que la sensación, considerada fenoménicamente “no es un acto que atestigüe o afirme la existencia del objeto extramental; esta afirmación es fruto de un juicio, más o menos notado, que lo acompaña”²³².

¿Tienen alguna relación con los objetos externos estas sensaciones o son puros fenómenos de nuestra naturaleza? “[...] la respuesta de ambos filósofos, verbalmente idéntica, difiere esencialmente. Para Balmes la relación de nuestras sensaciones con objetos trascendentes es una verdad válidamente demostrable por la razón; para Kant, en cambio, un postulado de nuestro entendimiento, y una hipótesis para la razón, que solamente, en fuerza de la *Razón práctica*, pasará al rango de tesis”²³³.

Una vez afirmada la demostrabilidad de la objetividad de las sensaciones, objetividad poseída anteriormente por sentido común, se puede pasar a desarrollar unos argumentos que convaliden la certeza natural y espontánea de la existencia del cuerpo exterior, en certeza filosófica. Como hemos anotado anteriormente, Balmes parte del fenómeno interno, pero sin analizarlo trascendentalmente, sino observando la variadísima gama de los fenómenos sensitivos. Esta observación de laboratorio psíquico, que consiste en un careo comparativo de las diversas sensaciones, nos da las características de las mismas en cuanto tales sensaciones, y podemos advertir si entre tales características se halla la de ser “dadas”. En un primer golpe de vista la multitud de fenómenos sensitivos, que se anidan en mi interior, los encuentro escindidos en dos grupos: unos que son regidos a merced de mi voluntad, y que son objetos imaginados que no pongo en la realidad; y otros que se escapan al dominio de mi voluntad, y que refiero a objetos externos.

²³¹ *Ibid.*, p. 125.

²³² *Ibid.*, p. 125.

²³³ *Ibid.*, p. 130.

“Estas sensaciones no dependen inmediatamente de mi voluntad, sino que están sometidas a ciertas condiciones de las cuales no puedo prescindir, so pena de no alcanzar lo que me propongo”²³⁴. “Esta clase de fenómenos están por otro lado relacionados y encadenados entre sí con eslabones de hierro”²³⁵.

Una vez asentadas las peculiares características de esta serie de fenómenos sensitivos, cuyas condiciones de existencia se escapan al dominio arbitrario y despótico de la voluntad propia, cabe preguntarse por la causa *total* de tales fenómenos. Esta puede ser o bien la naturaleza propia, el yo, de quien tenemos conciencia como principio de nuestros actos, aunque sea obrando determinísticamente; o bien, puede darse la causación concatenada de los actos posteriores con respecto a los anteriores; o, finalmente, tendremos que recurrir a agentes externos que los causen.

No somos “nosotros mismos la causa de estas sensaciones, aunque obrando de una manera completamente involuntaria”, porque “existimos muchas veces sin ellos”²³⁶. Ni tampoco puede ser un fenómeno sensitivo efecto de otro en el orden puramente interior, porque se tendría que dar una sucesión necesaria e ininterrumpida de fenómenos sensitivos, con un contenido representativo existente en el anterior, lo cual va contra la diversidad representativa de las sensaciones. No queda, por tanto, otra hipótesis que admitir la existencia de agentes externos.

Pero la influencia de los objetos externos en nuestros sentidos se ve obstaculizada por la interpretación idealista de Berkeley; idealismo material, distinto al idealismo formal de Kant. Balmes recurre primero al argumento moral de la veracidad divina, de cuño cartesiano, que elimina de la intención divina el engañarnos constante y universalmente, haciéndonos caer en la ilusión de la existencia de los cuerpos. En este argumento Balmes no comete círculo vicioso, como le achaca Gilson, pues no prueba la existencia de Dios por la realidad física. Pero no queda satisfecho

²³⁴ *Ibid.*, p. 132.

²³⁵ *Ibid.*, p. 133.

²³⁶ *Ibid.*, p. 134.

completamente Balmes de la rotundez de este argumento, y recurre a la naturaleza misma de las cosas para demostrar que las sensaciones no provienen de agentes libres. Las sensaciones están sometidas a leyes fijas, y a una regularidad que excluye la espontaneidad y arbitrariedad de una causa libre; además, muchas veces, ciertas impresiones y sus causas están sujetas a nuestra acción; finalmente, “la especial sujeción de la causa trascendente a leyes necesarias, por lo que se refiere a producir un orden determinado de sensaciones, manifiesta la existencia de un enlace necesario trascendente”²³⁷. Ya tenemos, pues, probado el enlace cualitativo entre el objeto trascendente y la modalidad de la sensación. Queda probar, particularmente, para que la estética balmesiana sea una “refutación por sustitución” de la kantiana, la objetividad de la extensión.

Primeramente, la prueba de recurrir a la necesidad ineludible que todo hombre encuentra de objetivar la sensación. “Este argumento, apoyado en una necesidad psicológica, nos *recuerda* al empleado por Kant, que se apoya también en una necesidad subjetiva para probar precisamente la aprioridad del espacio”. Pero son dos argumentos diametralmente opuestos. “Kant concluye de la *necesidad* de representarse el *espacio* a lo menos vacío, la independencia del mismo respecto de la experiencia. Balmes se apoya en la *necesidad* de atribuir la *extensión* al objeto, para deducir que es ésta una afirmación que lleva todas las garantías de la naturaleza”²³⁸.

En segundo lugar, “se fija en las consecuencias absurdas que se siguen de negar la extensión a las cosas en sí”²³⁹. Arruina nuestros conocimientos geométricos y físicos, a los cuales tan a ciegas había admitido Kant en el campo de la realidad. Es un argumento *ad hominem*. Kant, al admitir las matemáticas y la física por la estima universal de que gozan, debería dejar fuera ya de discusión la existencia misma de la extensión real.

²³⁷ *Ibid.*, p. 141.

²³⁸ *Ibid.*, p. 143.

²³⁹ *Ibid.*, p. 144.

Finalmente, el carácter de *dadas* que tienen nuestras sensaciones, tiende, en el caso particular de la extensión, “a considerar los seres trascendentes que determinan nuestras sensaciones, por lo menos visuales y táctiles, no solamente como causas en general de estas sensaciones, sino también como `principio de causalidad de la extensión subjetiva”²⁴⁰.

Aquí termina la estética balmesiana. Hemos podido observar sobradamente el cariz histórico que le da Sauret presentándola como “refutación por sustitución” de la estética kantiana.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 149.

3. EL P. JESÚS MUÑOZ, S.I.: ESCOLASTICISMO EN LAS SOLUCIONES GNOSEOLÓGICAS DE BALMES.

Uno de los puntos de coincidencia de Balmes con Kant es el haber resaltado la separación radical que existe entre el orden sensitivo y el ideal. Esta escisión, con caracteres de fundamental, la encontramos siempre en el pensamiento escolástico, siendo éste uno de sus presupuestos doctrinales más esforzadamente defendidos. El estudio de la proximidad de la gnoseología balmesiana con respecto a la escolástica la ha trazado el P. Jesús Muñoz, S.I.²⁴¹, fijándose especialmente en el nudo gordiano de la cuestión, que es el paso de la sensación a la intelección – dado que se descarta el innatismo, lo mismo que el sensismo de Condillac –. Este paso lo da la gnoseología escolástica recurriendo al entendimiento agente, entidad enigmática, que opera sobre el fantasma sensible, produciendo la especie impresa, inteligible ya por el entendimiento posible. Balmes, por el contrario, profesa decididamente la unidad total del entendimiento humano, sin diversidad de funciones, y se mantiene agnósticamente reservado al determinar sobre el paso de la sensación a la intelección.

¿Conoció Balmes la teoría escolástica? y ¿qué actitud adoptó ante ella?

Ante todo, Balmes no desprecia nunca, antes defiende de las risas burlonas de muchos indoctos, la teoría del entendimiento agente –contra lo que se ha escrito en muchos manuales–, pues su concepción “envuelve un sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor importancia, ya también porque indica el *verdadero camino* para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible”²⁴².

²⁴¹ J. MUÑOZ, S.I., “¿Qué piensa Balmes del entendimiento agente?”, en *Pensamiento* (1947); vol. 3 (n. extraordinario), pp. 157-184.

²⁴² *F. F.*, L. IV, c. VII, § 50.

Por las palabras de Balmes se deduce “que conoce la explicación escolástica, presenta bien sus líneas fundamentales y muestra hacia ella considerable estima”²⁴³. Pero hay, sin embargo, que precisar esta afirmación, pues en algunos puntos de la intrincada y escarpada teoría, Balmes da una interpretación distinta de la usual de la escuela. Primeramente, por razón de su limitación, el entendimiento para conocer los objetos materiales, ha de intuirlos en el fantasma, “a lo que se denomina *conversio ad phantasmata* (...) Según esto, previamente al acto intelectual propiamente dicho, tenemos un conocimiento intelectual propiamente dicho, tenemos un conocimiento al que Balmes aplica la expresión *conversio ad phantasmata*”²⁴⁴. Este conocimiento intelectual es un divisar en lontananza unas especies sensibles a las que no se puede acercar. El entendimiento “para conocer, -nos dice Balmes exponiendo la teoría escolástica-, necesitaba formas que se le uniesen íntimamente, y si bien es verdad *que las divisaba allá a lo lejos*, en las bajas regiones de las facultades sensitivas...”²⁴⁵. Por lo tanto, el entendimiento, antes de que exista ningún conocimiento intelectual, “ha conocido ya algo (aún) antes de estar informado por la especie inteligible y (aún) antes de que haya ejercitado cualquier actividad el entendimiento agente”²⁴⁶.

En un segundo paso, al actuar el entendimiento agente sobre la especie sensible, parece que en la interpretación de Balmes: “la misma entidad que constituye el fantasma es la que, transformada por obra del entendimiento agente, pasa realmente al entendimiento, de modo que algo que física y realmente estaba en la imaginación es lo que, una vez segregadas las circunstancias individuantes, pasa o es transportado al entendimiento posible”²⁴⁷. Parece que Balmes concibe el fantasma no como pura materia, sino como revestido de formas materiales, de las cuales es desnudado por la labor del entendimiento agente.

²⁴³ J. MUÑOZ, S.I., “¿Qué piensa Balmes...”, *art. cit.*, p. 163.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 164.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 165.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 165.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 165.

El acto mismo de la intelección formal lo concibe Balmes un tanto pasivamente, como mera recepción de la forma previamente elaborada por el entendimiento agente, sin que haga ningún hincapié en la actividad específica del entendimiento posible.

Finalmente el origen de la hipótesis del entendimiento agente hay que ponerlo, “aparte de lo exigido por la diferencia esencial entre órdenes sensitivo e intelectual y la influencia de aquél en éste, en la `idea favorita de los aristotélicos de explicarlo todo por materia y forma’”²⁴⁸.

Estos rasgos característicos de la interpretación balmesiana de la teoría del entendimiento agente, unos están suficientemente fundados, pues algunos de los autores escolásticos dan pie para dicha interpretación, otros parecen ser interpretaciones completamente erróneas, pues ni pudo hallar fundamento para ellas en los autores escolásticos. En el sentido que da a la “*conversio ad phantasmata*” se aparta de todas las escuelas que coinciden en que “antes de que el entendimiento agente ejercite su actividad característica de producir la especie impresa, el entendimiento posible no conoce nada ni el objeto externo, ni del fantasma”²⁴⁹. Aunque algunos pasajes de Santo Tomás parecen insinuar la interpretación balmesiana, que por otra parte convenía a las ansias de Balmes de eliminar del mecanismo cognoscitivo el fárrago de especies que ponían los escolásticos.

Respecto a la interpretación que da Balmes de la “*iluminatio phantasmatis*” no le falta fundamento. “El modo de hablar de diversos autores antiguos y actuales lleva a pensar en esta traslación. Y en el siglo XIII habían quienes lo entendían literalmente, y, por tanto, de modo erróneo, a juzgar por la apremiante argumentación de Durando contra tal concepción”²⁵⁰.

“Más difícil debiera de ser encontrar alguna explicación para la tercera de las inexactitudes notadas; cómo identifica Balmes la especie producida por el entendimiento agente con la idea o

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 167.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 168.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 171.

verbum mentis; pues el modo de hablar de todas las escuelas en este punto no deja lugar a duda”²⁵¹. Balmes está empeñado en simplificar la variedad y multiplicidad de especies que ponen los escolásticos.

Finalmente, en cuanto a establecer el origen de la teoría en la idea predilecta de los aristotélicos de la materia y la forma “no le faltaban autores en que fundarse para asentar esa proposición”²⁵².

En esta misma línea de estudio sobre la afinidad escolástica de Balmes, nos presenta el P. Muñoz un trabajo comparativo sobre la esencia del conocimiento en Balmes y Suárez²⁵³, que nos pone de relieve no ya el conocimiento que de las doctrinas escolásticas tenía Balmes, sino que nos hace ahondar un tanto, -conociendo el pensamiento balmesiano sobre la esencia del conocimiento-, en el escolasticismo básico y fundamental que entrañan medularmente todas las soluciones que Balmes da a los principales problemas filosóficos.

Para Suárez la idea es una imagen *intencional* del objeto, con el doble matiz que tiene de representación y de origen del objeto representado. Balmes tiene afirmaciones categóricas en que nos dice que toda idea es una representación, y otras en las que de alguna manera se retracta, negando el que todas las ideas sean representativas, pues no se concibe cómo se puedan representar una relación, el ente, la sustancia, lo simple, etc... La idea se representaría como imagen si representase objetos sensibles, pero cuando representa objetos espirituales y simples, ello sería inconcebible.

La solución está en profundizar en el concepto de semejanza intencional. “La semejanza unívoca y propiamente tal debe ser real, como al que se observa entre dos seres que, cada uno por

²⁵¹ *Ibid.*, p. 172.

²⁵² *Ibid.*, p. 174.

²⁵³ J. MUÑOZ, S.I., “Nuestras ideas y su origen en Suárez y Balmes”, *Pensamiento* (1949); vol. 5, pp. 297-317.

su parte, tienen la misma naturaleza sustancial o accidental, como queda explicado; y que la otra semejanza, la intencional, se llama así analógicamente”²⁵⁴. Para Suárez, pues, la similitud intencional presenta características distintas de la semejanza real. “Se llama esta semejanza intencional [...] porque donde propiamente se halla es dentro de las *potencias que tienden hacia objetos*: cuales son *todas las facultades cognoscitivas*”²⁵⁵. En esto plenamente coincide Balmes con Suárez cuando afirma que “las afecciones de nuestra alma no son *ideas*, sino en cuanto *representan* un objeto en la realidad o en la apariencia...”²⁵⁶.

“La discrepancia queda, pues, reducida a esta cuestión: la idea, que, como tan expresa y acertadamente acaba de decirnos Balmes, es *representación* del objeto al que tiende o con el que nos une, ¿*puede llamarse semejanza* de su objeto o no puede llamarse así?”²⁵⁷. Por lo menos podría llamarse semejanza de un modo analógico, como insinúa Suárez, “imagen es lo que representa *como semejanza* (subraya Balmes). En el orden intelectual hay semejanzas [...]. Yo entiendo, otro hombre entiende también; en esto tenemos una semejanza, pues que se halla en el uno lo mismo que en el otro, no idéntico en número, sino en especie. Pero esta semejanza es de un orden muy diferente de las sensibles”²⁵⁸. Aquí tenemos en Balmes una semejanza que se podría identificar con la semejanza analógica de que nos habla Suárez, dado que si existe semejanza entre lo que yo entiendo y lo que entiende otro es porque ambas ideas concuerdan con el objeto, representándolo exactamente. Sin embargo, yo no me atrevería a establecer una identificación absoluta, pues Balmes bien podría hablar de una semejanza específica en el conocer humano, sin que esta infriese necesariamente la semejanza intencional de la idea con el objeto, que es de la que tratamos ahora.

Balmes en el fondo cuando ataca la idea-imagen, persigue la concepción de la idea como un “medium in quo”, conozco el objeto. “El pensamiento de Balmes es clarísimo e inexorable contra la

²⁵⁴ F. SUÁREZ, *De anima*, B. A. C., Madrid 1959; L. III, c. V, § 21.

²⁵⁵ *Ibid.*, § 25.

²⁵⁶ F. E., *Metafísica (Ideología)*, c. III, § 27.

²⁵⁷ J. MUÑOZ, S.I., “Nuestras ideas...”, *art. cit.*, p. 309.

²⁵⁸ F. F., L. IV, c. IV, § 25.

idea como imagen que hay de ser conocida por el entendimiento como algo intermedio entre el acto cognoscitivo y el objeto. Su argumentación en este punto combate tanto la idea-imagen medio *quod* como medio *in quo...*²⁵⁹.

Suárez le concede todo a Balmes y avanza hasta formular el medio *quo* de origen escotista.

En algo avanza Balmes, sin embargo, sobre Suárez, y es en el análisis minucioso que hace del conocimiento que tenemos de las ideas de los demás. Cuando conocemos lo que se nos dice, las reflexiones que se nos hacen, existe una perfecta semejanza con las ideas del otro. Aunque de estas conclusiones no saca Balmes la afirmación universal de la idea-imagen; no generaliza sin límites. En esta cuestión, un poco contradictoriamente, parece insinuar Balmes el medio *in quo* con la siguiente afirmación: “[...] en la conciencia propia no sólo conocemos, sino que vemos la conciencia ajena, *siendo a veces tan perfecta la semejanza* que adivinamos todo lo que se nos va a decir”²⁶⁰.

Con lo expuesto podemos afirmar la coincidencia fundamental que existe entre la concepción del conocimiento que tiene Suárez y la que tiene Balmes, aunque en algunos puntos falta a Balmes la seguridad y decisión que se observa en Suárez. Si hubiese conocido a fondo la doctrina suareciana “sin duda se hubiera puesto de perfecto acuerdo con el Doctor Eximio”²⁶¹.

Con estos trabajos nos pone de relieve el P. Muñoz la admiración y el digno respeto que guarda Balmes a la teoría del entendimiento agente, corrigiendo así un tanto las afirmaciones rutinarias y categóricas de muchos manuales, y así mismo ha resaltado el hondo y medular escolasticismo de Balmes, que le lleva a establecer, casi con las mismas palabras que Suárez, en qué consiste la esencia del conocimiento.

²⁵⁹ J. MUÑOZ, S.I., “Nuestras ideas...”, *art. cit.*, p. 311.

²⁶⁰ *F. F.*, L. IV, c. XIII, § 85 y s.

²⁶¹ J. MUÑOZ, S.I., “Nuestras ideas...”, *art. cit.*, pp. 316 y s.

Con el motivo del centenario, juntamente con el de celebrarse también precisamente en ese mismo año el centenario del gran jurista y filósofo español de la Alta Escolástica, Francisco Suárez, se celebró en Barcelona un Congreso Internacional de Filosofía, consagrado a estas dos grandes figuras de la Filosofía Española. Aunque fue un timbre de gloria para nuestro filósofo, el ser homenajeado juntamente con el filósofo jesuita, sin embargo no salió triunfante del forzado careo a que se vio obligado en el seno mismo del congreso. La atención masiva de éste creo que gravitó con mucho sobre la personalidad clásicamente consagrada del filósofo jesuita. Reseñaremos algunas de las aportaciones que allí se hicieron, con el afán de registrar, en esta concisa recensión histórica de la crítica que se ha hecho a Balmes, todos los puntos de vista que se hayan insinuado sobre la gnoseología y criteriología de nuestro autor.

4. MARCEL DE CORTE: DOCTRINA BALMESIANA DEL “INSTINTO INTELECTUAL”.

Marcel de Corte después de buscar algunas razones satisfactorias para explicar el silencio que rodea a la personalidad de Balmes, aduce como respuesta plausible el “sens balmésien de la tradition”²⁶², –a lo cual todos apodarían dogmatismo–, y que es para él precisamente el indicio más representativo de la egregia personalidad de Balmes. Este “sens balmésien de la tradition” consiste “en un *consetement actif*, issu des profondeurs de l’être et de la Grace, á la *présence permanente* de la Réalité naturelle et surnaturelle qui les couronne”²⁶³. En el orden de la naturaleza la certeza “existe indépendamment de tous les systèmes”²⁶⁴, no es producida por la reflexión y se impone a la naturaleza con una fuerza irresistible; en el orden de la fe la certeza “existe indépendamment de tous les individus croyants, [...] elle n’est pas le produit du libre examen”²⁶⁵, sino que se nos aparece –son las palabras de Balmes– como “un phénomène tellement extraordinaire qu’on ne saurait en trouver un semblable nulle part, et que tout l’effort de la raison est incapable de l’expliquer, dans l’ordre habituel des choses humanines”²⁶⁶. Todas estas ideas claves de Balmes las sintetiza Marcel de Corte en esta, llena de sentido, definición de la tradición balmesiana: “La tradition est une certitude continue, alimentée par une communion vivante á la permanence de l’être et de l’Église, et, en définitive, aux desseins mystérieux de Dieu sur l’univers de la Nature et de la Grace”²⁶⁷. Esta certeza está fundamentada en la comunión viva de todos los seres, y cuando Balmes nos insiste en que reparemos en el resorte secreto al que obedecemos en todas nuestras acciones, a esa luz que se extiende por cada uno de nosotros y nos pone en la existencia, “unifie notre dispersion, repousse les forces de dissolution qui nous assaillent, dissont la cuirasse paralysante dont nous entoure l’exercice exclusif de telle ou telle faculté, et nous permet d’entrer en communication avec l’univers et avec Dieu”²⁶⁸.

²⁶² ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, Tomo I, p. 142. En adelante, A. C. I. F.

²⁶³ A. C. I. F., Tomo I, p. 142.

²⁶⁴ A. C. I. F., Tomo I, p. 143.

²⁶⁵ A. C. I. F., Tomo I, p. 143.

²⁶⁶ A. C. I. F., Tomo I, p. 143.

²⁶⁷ A. C. I. F., Tomo I, p. 143.

²⁶⁸ A. C. I. F., Tomo I, p. 144.

Si nosotros fuésemos contracorriente hasta llegar al momento mismo de la concepción del Criterio, de la Filosofía fundamental, del Protestantismo, hallaríamos en la mente de Balmes la fuente misma de esta comunicación viva que es la “expérience de l’unité de l’ame immergée dans l’univers et en Dieu grace á une sorte de *coesse* préalable á tout raisonnement, que nous retrouvons á l’état natif”²⁶⁹. Todos los escritos de Balmes no son más que “le développement, parfois fulgurant et parfois informe, de cette affinité et de cette relation congénitale de l’ame unifiée á l’univers de la Nature et, si elle a reçu le don de Dieu, á l’univers de la Grace”²⁷⁰. Balmes ha sentido hondamente “ce rapport *sui generis*, antérieur á toute philosophie et á toute critique, qui relie l’ame au réel et á Dieu”²⁷¹. Con esto Marcel nos da el fundamento ontológico sobre el que gravita la posterior formulación criteriológica del “instinto intelectual” en el orden de la Naturaleza y que puede “constituer la base d’une philosophie authentique”²⁷². De tal manera que “la négation de ‘la loi de notre être’, la rupture du pacte nuptial qui nous unit á la création, au Créateur, au Sauveur, (...), engendre l’*idéologie*”²⁷³. Esta ley de nuestro ser, pues, este orden ontológico “n’est le produit d’une raison séparée, anonyme, et autonome... C’est un ordre qui n’affecte pas seulement l’armature abstraite de notre essence, mais qui se confond concrètement *avec notre existence*. C’est un ordre que le créé-auteur a inscrit, par l’acte de *coesse* de la création, en caractères ‘innés, indélébiles, indépendants de la réflexion’, dans l’intimité abyssale de notre être”²⁷⁴. Ante orden pre-establecido, que él no estructura, el hombre no tiene otro remedio que “accepter en coïncidant avec lui et en le réalisant de plus en plus en nous”²⁷⁵ o “le refuser en construisant de toutes pièces un *autre* ordre qui sera *notre œuvre*” a la cual se acomode. Esta es la tremenda opción radical a la que nos vemos sometidos continuamente, es decir: “*devenir ce que je suis [...] ou devenir ce que je ne suis pas*”²⁷⁶. Esta existencia “a priori” de la “Verité” es la que establece el sentido de nuestra posición de la verdad.

²⁶⁹ A. C. I. F., Tomo I, p. 145.

²⁷⁰ A. C. I. F., Tomo I, p. 145.

²⁷¹ A. C. I. F., Tomo I, p. 145.

²⁷² A. C. I. F., Tomo I, p. 145.

²⁷³ A. C. I. F., Tomo I, pp. 145 y s., 150.

²⁷⁴ A. C. I. F., Tomo I, p. 150.

²⁷⁵ A. C. I. F., Tomo I, p. 150.

²⁷⁶ A. C. I. F., Tomo I, pp. 150 y s.

Nosotros no hacemos la verdad, no la creamos; sino que damos testimonio de su existencia. Y ¿qué es ser testigo de la Verdad? “La notion de témoignage inclut de soi l’expérience d’un fait”²⁷⁷. Pero no se trata de una experiencia “où j’interviendrais en qualité de spectateur ou d’observateur impartial [...] Témoigner pour la Vérité signifie que j’y suis mele, que j’y participe, que je suis enveloppé par elle et que mon existence est indissociable de la sienne. Par cette relation, la Vérité me constitue son *dépositaire actif*”²⁷⁸. Y yo tengo que ser depositario de la Verdad, tengo que dar mi testimonio con “tout mon être et [...] toute mon âme”²⁷⁹. El contenido de esta Verdad, de la cual yo soy testigo, n’est en aucune façon une idée ou principe abstrait. Elle est une présence concrète et en quelque sorte personnelle... il est impossible de témoigner, au sens authentique du mot, pour une idée: tout témoignage s’effectue en faveur de *quelqu’un*, d’un être vivant, d’une Vérité existante et vivante²⁸⁰.

Con estas insinuaciones sugestivas de Marcel de Corte tenemos esbozado el pensamiento metafísico que fundamentó los elementos característicos de la gnoseología y criteriología balmesiana, que desarrollará poco después el P. Roig Gironella, S. I. Creo que con la interpretación de Marcel de Corte, profundamente original, descubridora del hondo espiritualismo de la filosofía balmesiana, y con la interpretación, que más adelante desarrollaremos, del pensamiento de Balmes, hecha por Roig Gironella, entramos definitivamente en el recto sendero, con acertada perspectiva histórica, para entender el pensamiento de Balmes. Sin embargo no quiere dejar de notar el resabio de filosofía heideggeriana que hay en toda la exposición de Marcel de Corte.

Para Octavio Nicolás Derisi, Balmes “adopta en algunos puntos posiciones modernas o personales enteramente inaceptables para un tomista que conoce bien el espíritu de esa filosofía”²⁸¹. Ningún tomista podrá aceptar consecuentemente el fundamentar la solución del problema crítico en

²⁷⁷ A. C. I. F., Tomo I, p. 152.

²⁷⁸ A. C. I. F., Tomo I, p. 152.

²⁷⁹ A. C. I. F., Tomo I, p. 152.

²⁸⁰ A. C. I. F., Tomo I, p. 152.

²⁸¹ A. C. I. F., Tomo I, p. 347.

el sentido común; “y mucho menos podrá aceptar la noción de conocimiento, que desde Descartes a Kant, y desde Kant a nuestro días pesa sobre la filosofía moderna, que lo concibe como una imagen y no como identidad intencional y penetración en la realidad trascendente del objeto,...²⁸². Hace unas líneas hemos podido advertir que precisamente se duda que Balmes concibiese toda idea como imagen.

Para Ribelles Barrachina, Balmes fue el primer filósofo que puso en entredicho el racionalismo, resquebrajando el encanto de la *ratio*. “Para ello Balmes demarcó escrupulosamente el ámbito de la *ratio*. Para el racionalismo no había más que dos criterios de verdad: la evidencia (Descartes) y el principio de contradicción (Kant). Nuestro filósofo fundió ambos en la evidencia, y liquidó el pleito de la razón. Pero, además, estableció la diferenciación y preferencia de otros dos criterios de verdad: el hecho de conciencia pura (que él llama pura ‘presencia de afección’) que desencajó de la evidencia cartesiana, y el del sentido común o instinto intelectual irresistible que obliga a admitir las verdades evidentes y nos encadena a creer en la realidad sensible y en la autoridad de otro. Estos dos criterios fundan toda la verdad, aun las racionales. La razón no se basa en sí misma, sino en el instinto intelectual”²⁸³. Esta es la gran misión histórica de Balmes: rellenar las enormes deficiencias del racionalismo con su intelectualismo; por eso “el intuicionismo francés, la fenomenología o conciencia pura descriptiva o interpretativa, el vital-realismo, el realismo volitivo y la axiología ética alemanas, reconocen a nuestro admirable Balmes por su más genial y profético antecesor”²⁸⁴. Esto es, desde luego, exagerar la significación histórica de Balmes.

El mismo Sr. Ribelles, después de este canto introductorio de ensalzamiento desmedido, recoge velas refutando un poco, a veces contradictoriamente, algunas aserciones de Balmes. Nuestro filósofo admite pluralidad de órdenes en el conocimiento antropológico, por lo tanto, pluralidad de criterios en la certeza humana. Señala el papel que cada uno desempeña en su orde;

²⁸² A. C. I. F., Tomo I, p. 347.

²⁸³ A. C. I. F., Tomo I, pp. 470 y s.

²⁸⁴ A. C. I. F., Tomo I, p. 471.

pero nos señala también la interdependencia que existe entre ellos. El carácter exclusivamente antropológico de la pluralidad de criterios, y su interna dependencia “nos hace creer que no es exacto el establecimiento de su pluralidad... Si los criterios se necesitan unos a otros no es posible mantenerlos tan diferentes y exclusivos como quiere Balmes. Acaso se establece una separación artificiosa en lo que no son más que aspectos de un solo criterio: la *evidencia*. Para nosotros no hay más que un solo criterio de verdad: la evidencia”²⁸⁵. Con esto se sitúa el Sr. Ribelles en las antípodas de Balmes; Balmes pluralidad, él unidad.

Hay que advertir que es un poco ingenuo creer “que es destruir la unidad funcional cognoscente del sujeto” el establecer pluralidad de criterios como establece Balmes, creyendo que con ello se transforma “el campo posible de sus conocimientos en especie de compartimentos estancos, no unificados esencial y originariamente”²⁸⁶.

Al negar la pluralidad y establecer la hegemonía absoluta del criterio de la evidencia para todos los órdenes del conocimiento humano se ha modificado la naturaleza de la evidencia balmesiana, resultando que estos autores juzgan con definiciones distintas la criteriología balmesiana, dándose así pie a refutaciones más o menos arbitrarias, dado que es arbitrario el punto de partida definicional.

Para clasificar la actitud que ante el problema crítico adoptó nuestro Balmes son orientadoras las palabras de Camilo Riera que analiza minuciosamente los diversos y ambiguos pasajes de la Filosofía fundamental, que tan pronto especifican una posición dogmatista naturalista como dogmatista crítica. Camilo Riera cree que “Balmes de hecho e inconscientemente es un dogmatista y realista crítico, por cuanto sienta las bases y los principios de un tal dogmatismo y realismo. Pero conscientemente y de palabra es dogmatista y realista natural, por cuanto abunda en

²⁸⁵ A. C. I. F., Tomo I, p. 472.

²⁸⁶ A. C. I. F., Tomo I, p. 472.

explícitas afirmaciones de un tal dogmatismo y realismo”²⁸⁷. Esto nos hace recordar la instancia que Van Riet hacía a Balmes sobre la certeza natural y la científica y como veremos es la pauta de interpretación que nos propondrá Roig Gironella al decirnos que Balmes no hace crítica, sino metacrítica, es decir, pone los fundamentos de la fundamentación crítica. Por tanto no se le puede juzgar en la solución del problema crítico como un autor más que quiera establecer ordenadamente y sistemáticamente la veracidad de los diversos criterios. Así me lo confirman las palabras de Camilo Riera en la opinión de que hay que juzgar por separado a Balmes en su solución del problema crítico con la teoría de las tres verdades, y no refutarle globalmente junto con Palmieri y Tongiorgi, dogmatistas naturalistas. De la misma interpretación es Camilo Riera: “Creemos errónea la interpretación, que tiene a Balmes por simplemente dogmatista natural, al modo que lo fueron Palmieri y Tongiorgi”²⁸⁸.

Rosés es uno de los que más detenidamente han estudiado el pensamiento criteriológico de Balmes. Su tesis doctoral sobre este tema, resumida en su comunicación al Congreso, nos delinea los rasgos esenciales del pensar balmesiano.

El mundo ideal de las verdades hipotéticas no realiza su función científica en el orden intelectual humano hasta que no se realice la condición, que las tiene subyugadas. Esta condición es la existencia. Pues, hasta que no se experimente íntimamente la existencia de algo, todo el potencial científico de las verdades ideales estará reprimido. Con esta experiencia se establecería el maridaje necesario entre el pensar y la realidad.

¿Para experimentar la condición de la existencia hace falta extra-vertirse? De ninguna manera. Basta simplemente con aprovechar la energía existencial que el entendimiento ha consumido al pensar la verdad ideal. La misma entidad diminuta del acto intelectual,

²⁸⁷ A. C. I. F., Tomo I, p. 472.

²⁸⁸ A. C. I. F., Tomo I, p. 486.

intelectualmente intuida, sobra para ello. “Esto es a mi parecer el *descubrimiento* balmesiano: la transparencia esencial de la naturaleza de la inteligencia, en virtud de la cual, el dinamismo del ser inteligente, al irrumpir en la conciencia, manifiesta inevitablemente la identificación del orden del pensamiento con el orden de la realidad. Kant tiene razón al exigir una intuición intelectual como puente entre el mundo lógico y la cosa en sí; pero se equivoca al creer que esa intuición no existe. No existe en el conocimiento del cosmos, pero sí en el conocimiento de la psique; y la psique también es *algo*”²⁸⁹.

El olvido de esta intuición de la psique, que es la operación justificativa de la veracidad del conocimiento, ha hecho desviarse a Tongiorgi del planteamiento formulado por Balmes. “Las tres verdades son para Balmes el *non plus ultra* de la inteligencia humana, no porque se *deban aceptar ciegamente* –acabamos de ver cómo exige la contraprueba de la existencia numenal–, sino porque no son término *de una deducción*”²⁹⁰. El ser indemostrable no significa gratuidad. La objetividad se ha de demostrar por la “luminosa presencia de una realidad que se trasparenta sin necesidad de idea vicaria”²⁹¹.

“El análisis de las tres verdades fundamentales, en la concepción balmesiana, representa solamente el planteo del problema; la solución es la experiencia del ser consciencial. Tongiorgi y su escuela han confundido *el pórtico* con el *edificio*”²⁹².

²⁸⁹ A. C. I. F., Tomo I, p. 501.

²⁹⁰ A. C. I. F., Tomo I, p. 502.

²⁹¹ A. C. I. F., Tomo I, p. 502.

²⁹² A. C. I. F., Tomo I, p. 502.

5. LUIS BOGLIOLO: PLATONISMO CRISTIANO EN EL PENSAMIENTO DE BALMES.

Luis Bogliolo tuvo una sugestiva comunicación en la que logró sintetizar sistemáticamente una faceta indiscutible del pensamiento balmesiano: el platonismo, expresado en una frase clave de la filosofía balmesiana: “Con Dios todo se aclara, sin Dios todo es un caos”²⁹³.

Choca, a primera vista, la condición de absoluto que el platonismo concede al mundo ideal, con el escepticismo objetivo que muchos autores insinúan en Balmes. Pero el Sr. Bogliolo nos da la verdadera dirección del escepticismo balmesiano: “Si de cuando en cuando se encuentran expresiones de desconfianza, de pesimismo, de incertidumbre, de vacilación en sus escritos, todo esto se refiere al aspecto aristotélico, a la consideración *horizontal*, al estudio de la estructura, jamás a su filosofía *vertical* en el sentido platónico, cual es indudablemente el aspecto principal de su filosofía”²⁹⁴. Es cierto que “cuando se coloca desde el punto de vista platónico, no vemos en él ni la menor sombra de pesimismo, sino de confianza ilimitada y entusiasmo en el poder de la razón humana”²⁹⁵. Esta confianza se manifiesta sensiblemente, –como sucede a todos los secuaces del platonismo–, “cuando la razón considera la relación entre lo particular y lo Absoluto. Lo particular necesita del Total, del Infinito, y solamente se explica cuando nos referimos a él”²⁹⁶. Al probar, pues, la existencia de Dios “Balmes está, sin duda alguna, en la línea de S. Agustín y de la corriente agustiniana”²⁹⁷.

Cosmológicamente al fundir Balmes la noción de simplicidad con la de unidad, y por consiguiente la de composición con la de pluralidad, niega la existencia de una naturaleza *una* y metafísicamente al mismo tiempo compuesta de partes físicas. Aunque en el platonismo se propugne una armónica correlación de partes físicas y metafísicas, en realidad lo que

²⁹³ *F. F.*, L. IV, c. XXVII, § 173, p. 154.

²⁹⁴ *A. C. I. F.*, Tomo II, p. 653.

²⁹⁵ *A. C. I. F.*, Tomo II, p. 655.

²⁹⁶ *A. C. I. F.*, Tomo II, pp. 655 y s.

²⁹⁷ *A. C. I. F.*, Tomo II, p. 654.

paradójicamente se sigue es la consabida desarmonía que entre el mundo físico y el metafísico establece todo platonismo. La cual desarmonía se traslucirá en cierto agnosticismo cosmológico, y en cierta clarividencia metafísica.

Por otra parte, situándose en la misma línea platónica, propugnará una concepción matemática del mundo corpóreo, herencia del pitagorismo y del cartesianismo.

Antropológicamente Balmes, como todo platónico, pondrá en especial relieve el alma, mientras despreciará un tanto el cuerpo, de cuyo desequilibrio se seguirá un cierto agnosticismo que desconocerá el modo de unión entre el alma y el cuerpo, –caso particular del hilomorfismo no aceptado–, y que concluirá estableciendo la realidad absoluta y diferenciada de dos seres completos, misteriosamente enlazados entre sí. “De hecho Balmes se haya reducido a una concepción dualista del hombre”²⁹⁸.

Este dualismo antropológico repercutirá inevitablemente en otro dualismo: el psicológico. Distinción exagerada entre sensación e inteligencia, entre el orden ideal puro, y el orden sensible, aunque Balmes pruebe sobradamente la unidad de consciencia del ser humano

A su vez este dualismo psicológico se traslucirá en un nuevo dualismo, ahora el gnoseológico: “hay en nosotros una dualidad primitiva entre el sujeto y el objeto; que sin ésta no se concibe el conocimiento”²⁹⁹. Balmes nos quiere hacer resaltar la trascendencia del objeto, y la inmanencia del sujeto sin llegar a la concepción –digamos hilemórfica– del conocimiento, en que se funden en una unidad –al parecer paradójica– elementos tan diversos como el objeto y el sujeto”. Trátase de estructura metafísica, análoga a la estructura aristotélica del ser material. El conocimiento es ‘synolon’ de sujeto y objeto, como el ser material es ‘synolon’ de materia y de

²⁹⁸ A. C. I. F., Tomo II, p. 663.

²⁹⁹ F. F., L. I, c. VIII, § 97, p. 96.

forma”³⁰⁰. Cuando no se admite la concepción hilemórfica del conocimiento, se abre entonces un inmenso abismo entre el objeto y el sujeto, una sima profunda que hay que pasar, y este “tránsito [...] constituye el problema más trascendental, más difícil, más oscuro de la filosofía”³⁰¹. Este dualismo gnosológico aparecerá en las frecuentes divisiones dicotómicas que, a través del desarrollo de la gnoseología, Balmes va reseñando: “fenómeno/realidad objetiva, exterioridad/interioridad, verdad real/verdad ideal, posibilidad/existencia, ideas generales/ideas particulares, principios ideales/principios experimentales, y, en general acepta y acentúa, como ya vimos la dualidad entre sensación e intelección. De este mismo dualismo se desprende el dualismo evidencia/consciencia”³⁰². Sin negar este dualismo gnosológico que nos indica Bobgliolo, sin embargo parece exagerada que todas estas divisiones tengan un origen inmediato en el platonismo. Ahora, bien, es de sobra conocido cómo Balmes hace el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, entre lo fenomenológico y lo real, entre la consciencia y la verdad”³⁰³.

Estas afirmaciones están fuertemente emparentadas con algunos principios doctrinales de Santo Tomás. Lo que en Balmes es “instinto intelectual”, en Santo Tomás es “naturaleza intelectual”. El entendimiento conoce el ser por impulso y tendencia natural, afirma Balmes. El entendimiento, dice Santo Tomás, conoce el ser por naturaleza. Las dos afirmaciones se equivalen; hay una diferencia sola: suponen una metafísica distinta. La afirmación balmesiana del instinto intelectual supone dualísticamente una separación entre el pensar y el ser, entre el sujeto y el objeto.

La afirmación tomista ante la dualidad supone una unidad metafísica subjetivo-objetiva, Balmes pone el primado metafísico de la dualidad sobre la unidad, la cual se alcanza por instinto intelectual; Santo Tomás pone el primado de la unidad: he aquí la metafísica de Santo Tomás.

³⁰⁰ A. C. I. F., Tomo II, p. 665.

³⁰¹ *F. F.*, L. I, c. XXII, § 221; L. V, c. XVI, p. 220.

³⁰² A. C. I. F., Tomo II, p. 666.

³⁰³ A. C. I. F., Tomo II, p. 667.

Balmes afirma el primado metafísico de la *tendencia*. Y Santo Tomás, en cambio, afirma el primado metafísico de la *naturaleza*³⁰⁴.

A pesar de todo no satisface plenamente a Balmes la fundamentación ontológica que ha hecho de nuestro conocer y por eso se remontará a Dios, en donde fundirá ontológicamente conocimiento y causalidad del ser.

“En Balmes se vislumbra, en fin, una solución más completa del gran problema de nuestro conocimiento”³⁰⁵.

Estos son, grabados a cincel, los rasgos indelebles que se encuentran en el pensamiento balmesiano, y que le colorean de un espiritualizante platonismo cristiano.

González Álvarez nos describe el alzamiento original y nuevo que hace Balmes del edificio de la metafísica. Partiendo del punto de arranque de la conciencia, cuya funcionalidad en la sistemática balmesiana nos ha puesto de relieve Rosés, y advirtiéndolo, como Kant, la interioridad y la exterioridad del acto cognoscitivo, empieza a construir su metafísica, pero alejándose fundamentalmente de Kant en los mismos cimientos del alzado metafísico. “[...] los dos elementos –materia y forma– de que habla Kant, son constitutivos del objeto consciente y no nos remiten al conocimiento del yo, sino a la pura función cognoscitiva. En Balmes, por el contrario, los aspectos subjetivo y objetivo de las sensaciones y las ideas como fenómenos del alma, no son constitutivos del que únicamente existe para mí, sino *consecutivos* a la realidad de las cosas y a la realidad del yo, y, en consecuencia, nos remiten al conocimiento de realidades en sí mismas e independientes entre sí”³⁰⁶. El mismo juicio que hemos encontrado en el P. Sauret.

³⁰⁴ A. C. I. F., Tomo II, p. 668.

³⁰⁵ A. C. I. F., Tomo II, p. 669.

³⁰⁶ A. C. I. F., Tomo II, p. 814.

La consideración de los fenómenos sensitivos será la Estética; la de los fenómenos intelectuales será la “Ideología pura”; la consideración de la expresión oral de estos fenómenos será la “Gramática General”; el análisis de lo que hay representado en lo sensitivo será la “Cosmología”; el de lo representativo de las ideas abstractas será la “Ontología”; el análisis de lo subjetivo de todos los fenómenos será la “Psicología”; finalmente, todo coronado por la “Teodicea”.

Aunque es exacto este croquis de la metafísica balmesiana y objetiva la afirmación de tal estructuración –originariamente kantiana– sin embargo, no es la expresión total del pensamiento metafísico de Balmes, que por estar transido de un sano eclecticismo, presenta numerosísimas facetas y matizaciones de difícil síntesis. La influencia kantiana es innegable en la disposición de los elementos del pensamiento filosófico de Balmes, pero es sólo una de las fachadas de su edificio metafísico, la que mira al idealismo; y por supuesto no agota la vena ecléctica balmesiana.

Esta misma relación con la Filosofía alemana la analiza D. Joaquín Carreras Artau, pero no desde el punto de vista de sistematización metafísica, sino más bien bajo el aspecto de influencias históricas. En un primer estadio de gestación de la Filosofía fundamental, Balmes tiene presente la intención “de prevenir [...] un grave peligro que nos amenaza: el de introducirsenos una filosofía plagada de errores trascendentales”³⁰⁷. Esto nos ilumina la actitud de Balmes ante el naciente idealismo alemán. Pero este fin apologeticamente anti idealista es pronto superado, alcanzando desde el libro segundo de la Filosofía fundamental un frente de ataque muchísimo más dilatado.

“La riqueza de motivos polémicos en la obra citada desborda el marco de la filosofía alemana idealista en términos tales que, cualquiera que haya sido el propósito inicial de Balmes, su realización se ha complicado con el examen de otras filosofías distintas”³⁰⁸.

³⁰⁷ “Prólogo de Balmes” a la *Filosofía Fundamental*.

³⁰⁸ A. C. I. F., Tomo III, p. 95.

“[...] surge, (por tanto), la sospecha de que Balmes se desviara de su primer propósito al terminar el libro primero; y, a partir del segundo, ampliara sus horizontes, que se le fueron ensanchando a medida que ahondaba en el estudio de los problemas”³⁰⁹.

El primer libro, de una apretada filosofía, queda, por lo tanto, total y exclusivamente consagrado a tratar los problemas suscitados por el idealismo; lo mismo que la casi totalidad del octavo, que está consagrado a “Lo infinito”. En el primero se forcejea con el idealismo en un terreno pre-ontológico, crítico, gnoseológico; en el octavo se analizan las consecuencias panteístas del idealismo alemán.

Al comenzar el libro octavo, Balmes hace una breve descripción del estado actual de la filosofía, escindiéndola en dos bloques compactos: la filosofía del XVIII, materialista, de la que considera a Locke y Condillac máximos expositores³¹⁰; y la filosofía del XIX que era una “reacción contra (la) filosofía tan degradante” del siglo anterior y cuyos autores “se apellidan los restauradores de la espiritualidad del alma”³¹¹. Balmes objeta que “su restauración es, con sobrada frecuencia una nueva revolución, a veces tan terrible como la que tratan de combatir”³¹². La Filosofía fundamental abarca, pues, complexivamente en su afán apologético, ambas revoluciones.

La posición de Balmes ante el idealismo trascendental reviste variadas matizaciones según el autor de que se trate. Por Kant, muestra marcada simpatía en un principio, corregida al ver las consecuencias desastrosas que de la posición crítica del mismo, dedujeron sus seguidores. “La lectura de Kant debió causar en Balmes una impresión profunda, que se transparenta en innumerables pasajes de la Filosofía fundamental. Su influencia explica, sin duda, la conversión al enfoque crítico de la filosofía, que es, a mi entender, la máxima aportación de Balmes a la tradición

³⁰⁹ A. C. I. F., Tomo III, p. 96.

³¹⁰ A. C. I. F., Tomo III, p. 97.

³¹¹ *F. F.*, L. VIII, c. I, § 9, p. 10.

³¹² *F. F.*, L. VIII, c. I, § 9, p. 10.

filosófica cristiana y escolástica”³¹³. Pero la “aproximación de Balmes a Kant topa siempre con su límite infranqueable: el subjetivismo del filósofo alemán”. Balmes se le opone rotundamente “en la afirmación de que las intuiciones de espacio y tiempo, lo mismo que la idea primaria del ser, no son independientes de la realidad de la cosa... (y en lo tocante) a la sustancialidad y simplicidad del alma humana, y a la validez de las pruebas de la existencia de Dios, que se halla vinculada a las ideas de necesidad y causalidad”³¹⁴.

Creo quedan suficientemente señaladas las relaciones históricas que existen entre la filosofía de Balmes y el entonces renaciente idealismo alemán.

En los manuales de Crítica más recientes, permanece aún enquistada la interpretación recelosa, que vimos formulada desde un principio. Se le cita las más de las veces presentándolo como una autoridad; pero, al llegar a los temas controvertidos, se le vuelve a señalar con el dedo, manifestación palmaria de un lamentable atavismo crítico.

José María Alejandro, S. I.³¹⁵, al analizar la posibilidad de la inquisición crítica, coloca bajo el título de dogmatismo exagerado a nuestro Balmes. “*Dogmatismus exaggeratus. Impossibile prorsus est ut mens de sua ipsa aptitudine dubitare possit, vel de propria existentia, vel de principio contradictionis* [...] Inter huius positionis patronos numerari solent `trium veritatum defensores`, scil., Balmes, Tongiorgi, Palmieri...”³¹⁶.

Así mismo, al establecer que se ha de comenzar en la inquisición crítica por los juicios inmediatos de la conciencia, afirma que su aserto lo niega resueltamente Balmes por la distinción abisal que establece entre la conciencia y la evidencia³¹⁷. El P. Alejandro no conoce la importancia

³¹³ A. C. I. F., Tomo III, pp.98 y s.

³¹⁴ A. C. I. F., Tomo III, p. 99.

³¹⁵ A. C. I. F., Tomo III, pp. 100 y s.; Cfr. J. M^a. ALEJANDRO, S.I., *Crítica*, Santander 1953.

³¹⁶ J. M^a. ALEJANDRO, S.I., *op. cit.*, pp. 19 y s.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 78 y s.

que en el problema criteriológico balmesiano tiene el acto de la consciencia, como nos ha hecho advertir el P. Ramón Rosés, S. I. Así mismo, parece ignorar el sentido de la evidencia balmesiana. Lógicamente consecuente, también le cita como adversario en la solución peculiar que él da al problema crítico³¹⁸, refutando de soslayo el instinto intelectual balmesiano.

Largamente expusimos la refutación que Comellas, entre otros, hacía de que el principio de evidencia no era evidente. Al pie de la letra la encontramos formulada también aquí³¹⁹.

Junto con esta afirmación de subjetivismo está la de redianismo. “Balmes nimis exaggerare videtur potentialitatem criticam *instinctus intellectualis*, et in modo loquendo nimis redolet scholam scotitamreidianam, de facto admissit evidentiam ut criterium ultimum ad iudicia ordinis idealis, sed ad iudicia ordinis realis recurrit ad *instinctum intellectualem*. Ideo aliquibus Balmes nimis adhesisse Cartesio visus est”³²⁰, cita a Urráburu. Por sus palabras se deduce que no conoce exactamente el oficio del instinto intelectual, como nos ha trazado, por ejemplo, Van Riet.

Cito al P. Alejandro, no con el deseo de desmerecer su obra, sino para exponer sinceramente el conocimiento tan rudimentario que de la doctrina balmesiana se tiene en los manuales escolares, donde no se da suficiente margen al estudio de los autores refutados, sino que se suele citar apoyándose confiadamente en autoridades, que muy bien pudieron no tener un conocimiento exacto de las doctrinas que refutaban.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*, p. 149.

6. ROIG GIRONELLA: SENTIDO DE LA CRITERIOLOGÍA DE BALMES.

Irritado un tanto por el defecto visual de estas interpretaciones superficiales, Roig Gironella, S.I. intenta exponer profundamente la criteriología balmesiana. La profundidad de su trabajo tiene el sesgo de una reivindicación definitiva. Roig Gironella intenta buscar –y creemos que lo halla– el sentido íntimo de la criteriología balmesiana³²¹.

“El primer rasgo que, a mi ver, define el sentido íntimo de la criteriología de Balmes es que no es tanto una crítica como una metacrítica; es decir, no intenta con plenitud la elaboración de un sistema de proposiciones concatenadas (que sería la criteriología y la justificación sistematizada del valor y del modo de nuestro pensar), sino la justificación de esta justificación, lo que es su fundamento previo³²². Balmes, pues, intenta establecer los fundamentos de la fundamentación que de los criterios debe hacer una crítica.

Ante el problema crítico cabe una doble actitud: “1º, es un hecho que hay aptitud para la verdad (entendida en sentido aristotélico) y sólo trato de explicarme el cómo la hay; 2º, no parto de este hecho, sino que investigo *si la hay*, y para ello hago depender la realidad de este hecho de la investigación sobre el *cómo*: si ésta fracasa, la afirmación misma del hecho fracasará”³²³. La primera actitud es la de Kant ante la matemática y la física; la segunda, ante la metafísica. Ambas posiciones admiten incondicionalmente unos presupuestos antes de comenzar la investigación crítica.

La primera es claro que acepta el valor científico del hecho y va tras explicar el *cómo*. La segunda tiene todo el presupuesto de hacer depender a priori de la explicación del *cómo* la realidad del hecho. ¿Presupuestos lógicos?.

³²¹ J. ROIG GIRONELLA, S.I., “La certeza moral, su naturaleza y sus grados”, en *Pensamiento* (1957); vol. 13, pp. 297-346.

* J. ROIG GIRONELLA, S.I., “El sentido íntimo de la Criteriología Balmesiana” (1948); vol. 4, pp. 405-443.

³²² J. ROIG GIRONELLA, S.I., “El sentido íntimo...”, art. cit., p. 408.

³²³ *Ibid.*

Puede darse el caso de que el presupuesto explícitamente tome parte en el raciocinio como elemento material del mismo, en cuyo caso el presupuesto sería, con todo rigor, presupuesto lógico. Puede darse el caso también de que el presupuesto esté implícitamente en el consejo racional, sosteniendo el armazón del raciocinio como un elemento formal del mismo, y entonces más que elemento lógico presupuesto, será elemento *subyacente*, en los que se incluirían todas las condiciones ontológicas humanas. El que se colocase en esta situación de admitir unos elementos subyacentes ontológicos y lógicos, y, poniendo uno o varios elementos previos en las premisas, elementos que se justificasen por sí mismos, implica que fuese deduciendo escalonadamente todo su sistema; “éste en rigor intenta elaborar propiamente la `crítica`. Pero, le advertiría que con esto no ha terminado su trabajo, que además de esta crítica hay una `metacrítica`, es decir, una ciencia que no examinará precisamente los supuestos que él *ponga*, sino los supuestos que *hay*, póngalos como premisa lógica o no. Pues bien, ésta es la labor de Balmes, harto desconocida, pero interesantísima, a mi ver”³²⁴. Es decir, Balmes examina las posibilidades ontológicas del filosofar crítico.

Seguiríamos desarrollando toda la exposición acertadísima y completa sistemáticamente que hace Roig Gironella de la criteriología balmesiana, a no ser que no pensásemos desarrollarla nosotros personalmente. Nosotros seguiremos la línea de interpretación trazada por Roig, aunque abarcaremos otros puntos de la criteriología que él no los ha tocado. Su pensamiento total se puede resumir en las siguientes frases:

“Kant al observar la inestable multiplicidad y oposición de las filosofías nacidas con inspiración del racionalismo pos cartesiano, concibió que era preciso llevar la investigación más atrás, al mismo método o modo de hacer la metafísica, para elaborar unos `prolegómenos a toda metafísica futura`.

³²⁴ *Ibid.*, p. 409.

Balmes, observando los `delirios` (así se llama a los frutos del pos kantismo, con ejemplar sinceridad) nacidos precisamente de las raíces de la `Crítica` kantiana, toma desde el principio una orientación, un sentido, que equivalen a escribir `prolegómenos` a toda crítica (o criteriología futura). No son aún una crítica (como los prolegómenos kantianos tampoco intentan ser una metafísica): Balmes ha de ser completado, es verdad; pero son prolegómenos indispensables para ella.

Tal es el sentido íntimo de esta obra; y tan grande es el alcance de su visión profundamente humana, que por ello mismo resulta (y es natural) profundamente cristiana”³²⁵.

Balmes no hace crítica, sino metacrítica.

³²⁵ *Ibid.*, p. 430.

COROLARIO: ETAPAS DE LA CRÍTICA Y APOLOGÍA A LA FILOSOFÍA BALMESIANA.

Observando con una mirada complexiva, todo el desarrollo de la crítica que se ha hecho a la gnoseología y criteriología balmesiana, podemos advertir, a grandes rasgos, tres etapas sucesivas, con sus signos y características peculiares, que por sí mismas internamente se distinguen y diferencian.

En una primera etapa, a raíz misma de la obra, la crítica toma un matiz marcadamente negativo. Es la época, en que la obra de Balmes influye un tanto en el exterior, en los restauradores del nuevo movimiento escolástico. Sin embargo, en nuestra patria, se comienza a problematizar la obra; y esto lo hacen los críticos representativos de entonces en el campo filosófico escolástico. Cuevas, González, Comellas, Mendive y Urráburu son las personalidades que impugnan el subjetivismo balmesiano al concebir el conocimiento y la evidencia, lo mismo que su afinidad a la escuela escocesa y al sentimentalismo de Jacobi.

En conjunto se puede afirmar, que en esta etapa no se conoció la verdadera significación histórica de Balmes, su modo peculiar de filosofar, su actitud nueva ante lo moderno, su estilo académico, etc. Balmes, como dijo en cierta ocasión García de los Santos, se había adelantado, con su filosofía, en un siglo a sus contemporáneos; y éstos, por lo tanto, le argüían muy *a posteriori*. La actitud acaloradamente apologizante de estos escolásticos, que vieron entrometerse en su terreno la avasalladora y destructiva filosofía alemana, fue obstáculo para equilibradamente se apreciase la filosofía balmesiana.

La segunda etapa viene señalada por un signo positivo de reivindicación. Esta etapa consistirá en ir deshaciendo las impugnaciones hechas en la etapa anterior. El P. Ginebra, S.I. fue el primero en dar la pauta para una interpretación positiva y benigna de los principales pasajes

controvertidos de la filosofía balmesiana. En el Congreso Internacional de Apologética, celebrado en Vich en 1910, tres insignes balmesianistas, Erundino Maestro, S.I., el doctor Buenaventura Pelegrí y Casanovas, hacen un estudio comparativo de la doctrina balmesiana sobre la evidencia, cotejándola con la escuela, y señalando la identidad fundamental entre ambas. Ayudó a sacar un tanto de la crítica por escuelas encajonada que se le hacía a Balmes, los nuevos puntos de vista que aplicaron Menéndez y Pelayo a la consideración de la filosofía de Balmes. Este será para él un “espiritualista cristiano independiente”. La filosofía de Balmes está enraizada fuertemente en el modo peculiar del pensamiento español, siempre dotado de cierto eclecticismo que se fundamenta en una cierta independencia doctrinal, con la tendencia marcadamente intencionada siempre hacia soluciones cristianas y espiritualistas.

Esta etapa tiene los caracteres de un trabajo monótono, oscuro y gris de reivindicación, de esclarecimiento de todos los puntos que habían infundido sospecha en la filosofía balmesiana. Trabajo paciente y metódico, atléticamente hercúleo en la obscuridad. Es la época de los PP. Casanovas y Florí. El primero edita, en 1924, las obras completas de Balmes, y el segundo escribe diversos artículos, a veces, con una insistencia machaconamente reivindicadora.

El año 1946 señala el amanecer de la **tercera etapa**. Es el centenario de la impresión de la obra por excelencia filosófica de Balmes: La Filosofía Fundamental. Es la época en que equilibradamente se empieza a considerar su personalidad, empezándose a comprender su verdadera significación histórica.

Van Riet y Batllori nos trazan el entronque –Van Riet hacia adelante y Batllori hacia atrás– de la filosofía balmesiana con la escolástica. Admirable afinidad con los restauradores escolásticos italianos y lovanienses, y un origen común para todos en la actitud filosófica de los jesuitas cervarienses del XVIII.

Sauret –inspirándose en Florí–, Rosés, así como González Álvarez y Joaquín Carreras Artau nos señalan la posición adoptada por Balmes, constructivamente apologética, enfrente de la Crítica kantiana; el P. Jesús Muñoz, S.I. nos demuestra el escolasticismo medular de las soluciones gnoseológicas balmesianas; Marcel de Corte ilumina con una mirada existencialmente espiritualista la doctrina balmesiana del instinto intelectual, y Luis Bogliolo nos advierte del platonismo cristiano que cruza de parte a parte todo el pensamiento de nuestro autor. Finalmente Roig Gironella nos intenta dar el sentido íntimo de la criteriología balmesiana.

Esta etapa altamente optimista, nos sugiere puntos de vista para un ulterior estudio laborioso y detenido del pensamiento balmesiano, que colocaría definitivamente a nuestro autor en el puesto que ha desempeñado en el pensamiento español y en el renacer de la Escolástica moderna.

PARTE II:

ESPACIO Y TIEMPO

SEGÚN EL PENSAMIENTO CRÍTICO

DE JAIME BALMES E IMMANUEL KANT

PREÁMBULO: ALGUNOS TRAZOS SOBRE LAS NOCIONES DE ESPACIO Y TIEMPO EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL.

Filosofar acerca del espacio y el tiempo ha sido una de las tareas más importantes de la Metafísica Occidental. La pregunta sobre qué es el espacio y qué es el tiempo nace a partir de la reflexión que gira en torno al *dónde* y *cuándo* están las cosas. Por tanto, lo espacio-temporal ha sido concebido siempre como las “coordenadas de localización” de cualquier suceso (material e inmaterial) percibido interna o externamente por el sujeto. Pero, a raíz de esta reflexión, surgen dos tareas a llevar a cabo por los filósofos. Efectivamente, todo saber metafísico ha de plantearse, por una parte, qué se entiende por espacio y tiempo, y, por otra parte, si espacio y tiempo abarcan todo lo que *hay*. Frente a estos dos ejercicios especulativos de la razón cabe plantearse, respecto al primero, si las dos nociones metafísico-epistemológicas de espacio y tiempo son algo real o, por el contrario, algo ideal; y, respecto al segundo, si existen cosas dentro de la realidad que no quedan bajo los esquemas espacio-temporales. Immanuel Kant y, posteriormente, Jaime Balmes dieron razones de ello.

La cuestión sobre el *espacio* ya comenzó a ser tratada por los atomistas griegos, que concebían el espacio como el equivalente al «vacío» donde se movían los átomos, realidad positiva. Esta concepción negativa del espacio provocó el efecto contrario en los Eléatas, que consideraron el espacio como «algo que ya es», y no como «lo que no es». Pero el término que más comienza a acercarse a nuestra noción de espacio es el término griego *χώρα*, que introduce Platón en el *Timeo*. Este discípulo de Sócrates consideraba el espacio como el medio “en el que simples relaciones numéricas son representadas por diminutos poliedros cuyas fluctuaciones constituyen la fábrica del mundo percibido”³²⁶. Ahora bien, Aristóteles, influido por el *Parménides* de su maestro, indica que el término griego empleado para referirse a espacio es algo no tanto relacionado con la distancia y la dirección, sino más bien con la recepción y el consentimiento. Por tanto, tenemos que tanto para

³²⁶ T. HONDERICH (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid 2008², p. 366.

Platón, como para Aristóteles *espacio* es considerado como “algo que existe”; para aquél como «lugar» donde quedan ubicados en distancia y dirección los objetos, para éste, en cambio, como «espacio en sí», en el que, como gran receptor, quedan contenidas todas las cosas. A partir de esto, la filosofía griega posterior entenderá el espacio como un lugar especial, cuya característica esencial es la extensión (en gr. διάστημα) como la distancia o el intervalo. En la Edad Media se apartará la cuestión del espacio, considerándose un tema propio de la Matemática, paradigma de todo conocimiento de la realidad, que cree encerrado en los esquemas espacio-temporales todo el ser. Tanto es así que para Newton, en el siglo XVII, *espacio* como aquél continuo, eterno, infinito e isotrópico, continuaría quedando ligado totalmente a la Matemática, cautivando las mentes de los filósofos modernos, entre los que se encontraba Kant. La física newtoniana influyó notablemente al filósofo de Königsberg con sus tesis. Según Newton, las relaciones espaciales son independientes de la mente y los objetos, respecto a dichas relaciones, se comportan no como si éstas fuesen otros objetos, sino como subregiones del continuo espacial; y es que el naturalista inglés entendía el espacio como una realidad física que no podía afectar a las cosas, ni ser afectada por ellas. Mientras Leibniz rechazaría estas dos tesis newtonianas, Kant, por su parte, sólo aceptaría la primera de dichas tesis, sacando en claro que los objetos son concebidos como productos de la imaginación del sujeto perceptor³²⁷. Sin embargo, de la teoría de Newton y Kant se fue separando la filosofía paulatinamente. En el siglo XIX, con la vuelta del Realismo, se creará en el carácter ontológico del espacio y el tiempo.

La cuestión sobre el *tiempo*, en cambio, quedó ligada desde primer instante a la ciencia matemática. Ya desde Parménides y Zenón el tiempo era concebido como algo «estático» al defender que la apariencia de cambio temporal era una mera ilusión. Sin embargo, para Heráclito y Aristóteles, el tiempo sería tenido como algo «dinámico», movimiento, en constante devenir. A partir de estas dos concepciones filosóficas, el tiempo vino entendiendo como algo relacionado con el cambio y el devenir temporal; no obstante, hay que resaltar que algunas posturas filosóficas

³²⁷ Cfr. *Ibid.*

y científicas continúan defendiendo que el tiempo es una cuestión de mera distinción subjetiva, basada en la experiencia concreta de cada sujeto, y no tanto una cuestión de división ontológica en pequeños momentos sucesivos³²⁸. Esta última postura se acercaría más a un estatismo que a un dinamismo temporal. Y es que de la postura estática nacen todo tipo de teorías que consideran el tiempo como algo no real en si mismo, sino, más bien, algo ideal; en cambio, de la postura dinámica del tiempo nacen todo tipo de teorías que consideran el tiempo como algo ontológico, esto es, real, el cual pone a los objetos en continua sucesión, movimiento y cambio. Aunque el tiempo fue una cuestión que, al igual que la del espacio, quedó retirada de la reflexión medieval, merece, sin embargo, destacar la aportación que el santo doctor Agustín de Hipona hizo sobre el tiempo en sus *Confesiones*.

Con la Escuela Escocesa, fundada por Thomas Reid en el siglo XVIII, cuyos antecedentes se remontan a la filosofía escocesa que se inició allá por el siglo XIII y a la doctrina del jesuita Buffier, se justificaba la existencia tanto de nuestras propias ideas, como de una realidad extramental; filosofía que emanaba del Empirismo de David Hume y del Iluminismo de Francis Hutcheson y Adam Smith. La afirmación de un mundo externo distinto del sujeto, manantial y origen de todas las verdades de principio, fue agradecida enormemente por Kant que, aunque desaprobaba a los escoceses en otras cuestiones, logró despertarse de su “sueño dogmático”. De entre los seguidores que en España ganó para sí la Escuela Escocesa, Balmes fue uno de los más representativos. Gracias a la influencia de esta corriente europea en el pensamiento español, en el filósofo de Vich también fue implantada la idea de la existencia real de las cosas fuera de nosotros; algo que quedaría del todo asentado en su sistema de ideas por la Neoescolástica cristiana del XIX.

Al partir, pues, de la afirmación de que existen las ideas y las cosas externas, se podría plantear el interrogante de si el espacio y el tiempo provienen de nuestro mundo interno o, por el contrario, si tales nociones provienen del mundo externo, extra mental; dicho de otro modo, cabe

³²⁸ Cfr. *Ibid*, p. 1090.

proponer si espacio y tiempo *son* una verdad interna o una verdad externa³²⁹. Balmes y Kant, autores que introducimos a continuación, se posicionarán bajo una óptica metafísica y gnoseológica distinta, adquiriendo con ello una visión idealista y otra realista acerca del espacio y el tiempo; o, lo que es igual, adoptando una actitud filosófica subjetivista y otra objetivista respecto a dichas nociones, y, por ende, respecto a la concepción misma de la realidad.

En conclusión, a las preguntas *dónde* y *cuándo* están las cosas, nuestros dos pensadores responderán argumentando qué espacio y qué tiempo hay «para las cosas», o, más bien, qué espacio y qué tiempo hay «en las cosas». Nótese que, a tenor de los conceptos que generan ambas nociones, como es el de extensión, continuo, sucesión, distancia, dirección, movimiento, velocidad, entre otros, Kant se planteará lo espacio-temporal como «lo que hay para las cosas»; mientras que Balmes se planteará lo espacio-temporal como «lo que hay en las cosas». Así pues, introducido el tema a tratar, lo desarrollo en los dos capítulos siguen.

³²⁹ F. E., Historia (Buffier y la Escuela Escocesa), LII, § 303, pp. 508 y s.

CAPÍTULO III

EXPOSICIÓN Y ANÁLISIS DEL ESPACIO Y EL TIEMPO CONFORME AL IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO

1. PENSAMIENTO PRE-CRÍTICO.

La distinción entre etapa o periodo pre-crítico y crítico, dentro de la filosofía kantiana, es aceptada por la gran mayoría de los estudiosos en Kant. Otros autores suelen diferenciar, como primer periodo o etapa, la época anterior al curso 1769-70 y, como segundo periodo o etapa, los acontecimientos que surgieron a partir de 1770, año en el cual queda cristalizado todo el periodo anterior y en el que, precisamente, Immanuel Kant publica *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio*³³⁰. Otros autores, en cambio, distinguen tres momentos puntuales en el pensamiento kantiano: el primero hasta 1760, el segundo hasta 1781, año en que se publica la *Crítica de la razón pura*, y el tercero desde 1781 hasta el final de su vida productiva. Otros, como Fischer, distinguen cuatro momentos totalmente distintos. En definitiva, sean cuales sean las distinciones, habrá que advertir también que dos, tres o cuatro periodos en la vida de Kant no marcan por ellos dos, tres o cuatro modos de pensar totalmente distintos en la filosofía de este autor, sino un pensamiento que va evolucionando y madurando poco a poco. En la mayoría de los casos, la razón de una distinción en etapas, periodos o momentos es, entre otras razones, simple diferenciación cronológica y literaria. En nuestro caso, preferimos distinguir en el seno de la filosofía de Kant entre lo que hemos denominado “Pensamiento Pre-crítico” y “Pensamiento Crítico”. De esta manera, creemos poner el acento más en un pensamiento kantiano que va evolucionando hacia un criticismo, que en una mera distinción cronológico-literaria, marcando, por otra parte, el énfasis en la nombrada *Dissertatio* como la obra que da fe de dicha evolución filosófica. Así pues, gracias a esta distinción un tanto *sui generis*, hemos podido, a lo largo de los siguientes apartados y subapartados del presente capítulo, ir definiendo y encuadrando en Kant las nociones de *espacio* y *tiempo*.

³³⁰ El título completo de la portada dice así: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Dissertatio pro loco Professionis Log. et Meth. Ordinariae rite sibi vindicando. Quam exigentibus statutis Academicis publice tuebitur IMMANUEL KANT. Respondentis munere fungetur Marcus Hertz, Berolinensis, gente Iudaeus, Medicinae et Philosophiae Cultor, contra oppositos Georgium Wilhelmum Schreiber, Reg. Bor. Art. Stud. Iohannem Augustum Stein, Reg. Bor. I. I. C. et Georgium Danielem Schroeter, Elbing. S. S. Theol. C. In auditorio Maximo Horis matutinis et pomeridianis d. XXI Aug. A. MDCCLXX. En la página siguiente a la portada aparece la dedicatoria al Rey Federico de Prusia.

1.1. INFLUENCIA DEL RACIONALISMO Y EL EMPIRISMO.

El pensamiento de Kant, no es algo estático, sino que, como cualquier filósofo que dedica su vida precisamente a pensarla, tiende a madurar y a evolucionar, y con él su capacidad crítica acerca de lo que *es* y lo que *no es*. Por tanto, el filósofo alemán se ve influenciado por un racionalismo de su época y por un empirismo que, como él mismo afirmará, fue un descubrimiento en su vida de pensador e investigador. Lo asombroso de este autor será una filosofía influenciada por ambas corrientes antes mencionadas, y a la vez un espíritu crítico para aceptar de ellas únicamente lo que le hace evolucionar, rechazando al mismo tiempo lo que cree inaceptable para su concepción:

“Se puede decir que Kant mantiene la independencia y el espíritu crítico iniciado por Descartes y por los más importantes filósofos que le siguen, como Spinoza, Locke, Leibniz, Hume, siguiendo a todos ellos y apartándose a la vez radicalmente de sus teorías, sobre todo tras el impacto que le produce el pensamiento empirista de Hume”³³¹.

Pero esto, no ocurre en Kant de manera instantánea, sino que le lleva naturalmente tiempo asimilar y depurar tal concepción. Será dentro de esta dinámica donde la noción de *espacio* y *tiempo* también tendrán su evolución, hasta llegar a ser concebidos finalmente como *formas trascendentales* y *a priori*.

Durante su período universitario, Immanuel Kant, de la mano del que sería su maestro, Martin Knutzen, entra en contacto con la “escuela” de Christian Wolff, autor cuya filosofía estaba muy próxima al pensamiento cartesiano. Esta corriente racionalista se encargaba de divulgar, fundamentalmente, el pensamiento de Leibniz, al cual Kant demostró tener adhesión durante un tiempo, y cuya filosofía tuvo que enseñar también, sobre todo de cara al tema que nos ocupa del *espacio* y el *tiempo*. Por tanto, ya tenemos aquí la primera influencia del racionalismo en Kant, por

³³¹ E. BORREGO, *Exaltación y crisis de la razón. Lecciones de filosofía. Descartes Spinoza Leibniz Kant*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2003, p. 312.

parte de los filósofos de la sustancia³³², como Descartes, Leibniz o el propio Wolff. Pero es con la lectura de David Hume, máximo exponente del Empirismo más escéptico, cuando Kant, según reconoce él mismo, *es despertado de su sueño dogmático*. Por otro lado, tenemos a un Kant que, ya desde joven, muestra gran atracción por las Ciencias Físicas. En este terreno de la Física y la Matemática destaca la figura de Isaac Newton, a quien Kant considera maestro de máximo prestigio y al que dedicó algunos años de su estudio. Respecto a esto, decir únicamente que Kant intenta aplicar a la metafísica el paradigma de seguridad newtoniano³³³. Kant intentará, con esto, hacer de la metafísica una ciencia estricta.

Por tanto, vemos que la filosofía de Kant va siendo afectada, hasta llegar a su período crítico, por un Racionalismo Wolffiano-Leibniziano Iluminista; por un Empirismo Inglés, representado sobre todo por Hume y Locke, que va injertándose en su pensamiento racionalista de forma progresiva³³⁴, pero sin llegar a ser totalmente sustituido por dicha filosofía empírica, sino, como decimos, más bien ésta última afecta a un racionalismo que ya había de base; y, finalmente, un influjo de la Física Newtoniana, estudiada por Kant. El Iluminismo de Wolff marca en Kant un claro método de la razón fundamentadora, es decir, la razón misma es aquella que mostraría paso a paso el *fundamento* de los conceptos en su *posibilidad*; digámoslo de otra manera, un concepto queda totalmente fundado³³⁵ cuando éste se puede demostrar en su posibilidad, esto es, cuando no presenta contradicciones internas. A este método apunta la filosofía de Leibniz, y Kant siempre se mantendrá fiel a este método de fundamentación. El autor alemán exige fundamentar sus objetos en su posibilidad; la clave está en conexasión fundamento y posibilidad en un mismo método. Al principio parece estar todo resuelto. Pero, claro, esta posibilidad para Kant se sale de una simple lógica de no contradicción, por lo que es necesario un dato más, el de la experiencia, como aspecto

³³² Nombre con el que designan algunos autores a filósofos del racionalismo, entre los que suelen destacar: Descartes, Spinoza y Leibniz.

³³³ Cfr. E. BORREGO, *Apuntes de Filosofía Moderna para estudio personal de los alumnos*, Facultad de Teología de Granada, Granada 2004-05.

*Estos apuntes no poseen numeración de páginas, por lo que, cuando se citan en el presente trabajo, no aparece indicado el número de página, sino únicamente las abreviaturas *ap. cit.*, que responden a la nota «apuntes citados».

³³⁴ Teoría de Riehl.

³³⁵ Entiéndase aquí “fundado” como “justificado”.

real de cualquier posibilidad; de esta realidad debe partir la filosofía como también la ciencia³³⁶. Aquí tenemos ya una razón fundamentadora, cuyo método únicamente puede ser empleado en la experiencia; como podemos comprobar, se ve una clara adhesión, de una forma más clara que al principio, al Empirismo Inglés. Vemos, pues, cómo Kant acepta del Empirismo que la razón sólo puede fundamentar dentro de los límites de la experiencia y mantiene del Iluminismo que tales límites no descartan que la razón deba fundamentar las capacidades del hombre para conocer, pero siempre dentro de estas barreras³³⁷. La influencia del Empirismo no es total en Kant, pues él, marcado profundamente por la Física de Newton, intentará salvar la ciencia de toda reducción a la experiencia; quiere salvar la posibilidad de leyes universales en la ciencia, escapando así del Escepticismo de Hume, que la dejaba en mal lugar. En respuesta al filósofo inglés, Kant, a partir de la epistemología³³⁸, defenderá las formas *a priori* del conocimiento, y las intuiciones puras del espacio y el tiempo, que son concebidas subjetivamente sin necesidad de la experiencia y, a la vez, necesarias para construirla o, mejor dicho, constituirla.

1.2. HACIA LA BÚSQUEDA DE LA NOCIÓN DE *ESPACIO*.

Veníamos tocando de forma introductoria la cuestión del espacio y el tiempo; ahora, comenzamos analizando tales cuestiones en el pensamiento kantiano, cómo empieza el autor a tratar unas realidades necesarias y su evolución hasta que llegan a ser aprioridad para el conocimiento especulativo. En este apartado nos vamos a centrar, fundamentalmente, en la noción de espacio. Y aquí es adonde queremos llegar, pues siendo para Kant intuiciones puras tanto el espacio, como el tiempo, sin embargo el *espacio* viene siendo tratado en los siglos XVII y XVIII como un problema mayor que el de *tiempo*, tocado ya desde Descartes por la filosofía, y no sólo por la Física y la Geometría. Y es que lo mismo que la ciencia evoluciona en la visión de esta noción de

³³⁶ Kant hace analogía entre filosofía y ciencia natural de Newton en *Investigación de la teología natural y de la moral*.

³³⁷ Cfr. N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía. Tomo II: La filosofía del Renacimiento, La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*, Montaner y Simón, S. A. (ed.), Barcelona 1973, p. 414.

³³⁸ Epistemología que ya comienza en su *Dissertatio*, y que madurará en la *Crítica* de 1781.

espacio, también lo hace a la par la misma Filosofía; y la prueba está en que Descartes y Leibniz son considerados también como importantes pensadores en el campo de la Ciencia. Tanto uno como otro abordarán, igual que Kant, el problema del espacio. Kant, al plantearse este tema, se da cuenta de que la visión cartesiana deja mucho que desear. Sin entrar en muchos detalles para no desviarnos del asunto que nos ocupa, nos atrevemos a decir que Descartes reduce toda física a geometría, imponiendo a las primeras leyes que sólo compete a la segunda, y esto plantea problemas. Vemos que si Kant quiere salvar de la ciencia las leyes universales, es decir, lo “a priori” del conocimiento científico, no podrá aceptar de Descartes que el espacio sea una auténtica *res extensa*. Kant prefiere aquí, como buen seguidor de Leibniz, optar por la teoría de éste último. Para Leibniz, el espacio es concebido como *relación de coexistencia entre las mónadas*. El lugar es el resultado de relaciones reales, pero nada real en sí mismo, sino algo ideal. El conjunto de lugares da lugar a lo que entenderíamos por espacio. Kant sólo partirá de Leibniz y lo aceptará en parte, pues para el profesor de Königsberg el espacio es un orden transitivo, un concepto. El mismo Kant dirá que si las substancias no tuvieran la fuerza para actuar fuera de sí mismas, no podrían establecer ese orden³³⁹ transitorio del que se habla más arriba. Pero si el espacio es un mero concepto, ¿qué pasa, pues, con su tridimensionalidad?³⁴⁰ Habría entonces algo no del todo claro en esta noción de espacio kantiano. El problema no acabaría aquí. Kant parte de no ver muy claro el espacio leibniziano como coexistencia, pues aquí se daba por asentado que la coexistencia llevaba consigo el orden, y no es así; ya que si, separados éstos dos, dejaría de haber espacio, ¿qué hacer, entonces, para que la coexistencia llegue a ser orden?. Kant lo resuelve recurriendo a Dios. Es decir, por un lado, para que las substancias, en sus relaciones (coexistencia), lleguen a un orden, es preciso que todas ellas tengan un mismo origen, porque así lo ha querido Dios; de esta forma quedaría solucionado el problema de la tridimensionalidad, pues ha sido del gusto de Dios querer un espacio así.

³³⁹ Esta frase está recogida en una obra de Kant en la que se expresan las relaciones entre substancias. El título original de esta obra es: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*.

³⁴⁰ Para Kant es complicado explicar la pluralidad de dimensiones, únicamente, a través de la ley en que las substancias actúan fuera de sí.

Por otro lado, tenemos que las sustancias mantendrían una relación, más que de coexistencia (al modo de Leibniz), de causalidad, actuando unas sobre las otras, entre sí. Esta relación causal y real (no ideal) determinarían el espacio para Kant. Aquí se va apartando de Leibniz progresivamente y adhiriéndose cada vez más a la concepción de Newton³⁴¹. A partir de este momento, el filósofo de las “tres grandes Críticas” va avanzando y acercándose hacia una concepción de *espacio* que antes no tenía, que hasta entonces no había madurado: acepta la posibilidad del espacio absoluto³⁴². Pero que muestre tener admiración por la visión del físico Newton, no quiere decir que lo acepte totalmente. Kant, únicamente mantendrá, y esto ya es un gran paso, que el espacio es “algo” previo a la existencia de los cuerpos.

Por otro lado, si se acepta por parte de Kant que el espacio, aparte de las relaciones causales entre sustancias, constituye “algo” real, entonces habría que aceptar que en el espacio las cosas del mundo podrían cambiar de lugar o, lo que es lo mismo, “moverse”. Este movimiento, como *principio inobservable* que ya Leibniz intentó explicar³⁴³, va a dar a Kant bastantes quebraderos de cabeza, pero el erudito alemán sale del trance con gran agudeza. Resuelve la aporía pasándose esta vez al bando de Leibniz y diciendo que, aunque no comparte con él que aquello que llamamos espacio sea “algo” ideal, sí afirmará, esta vez contra Newton, que manteniendo lo real del espacio, esa forma real, sin embargo, es consecuencia de las relaciones, contactos externos y, por ende, orden de las sustancias. Kant no ve ya en el espacio algo sustancial en sí, como lo veía Newton³⁴⁴. Esto que a simple vista parece un desorden de ideas en Kant, sin embargo podemos estimar que, si seguimos exhaustivamente el proceso, ha dado un gran paso en su pensamiento, sobre todo, en aquello que llamamos *espacio*.

³⁴¹ Aquí Kant se ve influenciado por la Física de Newton.

³⁴² Vemos una vez más, la huella newtoniana. Decir que para Newton el espacio absoluto es una entidad metafísica distinta de Dios (aunque creada por Éste) y distinta del mundo, pues es anterior al mundo y a los cuerpos e independiente de ellos, o dicho de otra manera, es la condición de posibilidad de los cuerpos.

³⁴³ Leibniz afirma que el movimiento es independiente de la observación, pero no de la observabilidad.

³⁴⁴ Aquí se le adelanta a Kant un problema que posteriormente tratará en la *Antitética de la razón pura* con las antinomias; y esto plantea cómo congeniar principios de la geometría con los de la metafísica, siendo los primeros contrarios a los segundos en muchos planteamientos, como el tema del “vacío” o de la “fuerza de atracción”.

1.3. UN *ESPACIO* ENTRE LA RAZÓN Y LA EXPERIENCIA.

Si partimos del paso que da Kant en lo expuesto, veíamos como el filósofo alemán acababa considerando ya el espacio como “algo” real y no ideal, a la manera leibniziana, podemos entender lo siguiente en el proceso kantiano del tema que nos ocupa. Aquí Kant vuelve a dar un paso más, a partir del último planteamiento: *espacio* es aquello real, previo a los “cuerpos”. Por tanto, tenemos a un Kant empeñado en demostrar el espacio como algo originario y absoluto, pues por él son posibles las relaciones de las cosas corporales. Además, con esto se quiere afirmar que el espacio no depende de la situación de la materia sino, al contrario, las situaciones de los cuerpos dependen del espacio. A partir de esto, tendríamos como consecuencia que el espacio no puede considerarse como “algo” meramente conceptual (el por qué es obvio) y, por otra parte, es la condición de posibilidad de los objetos. Entonces, teniendo esto en cuenta, cualquiera que siga de cerca esta doble consecuencia podrá comprobar que hay dos rasgos que Kant atribuye al espacio y que hay que conciliar: por un lado, lo absoluto del espacio, como principio necesario de nuestra representación de los cuerpos³⁴⁵, y, por otro lado, su carácter real y concreto que nos hace no poderlo reducir a un concepto del entendimiento. Esta situación planteada será difícil para Kant, porque el espacio no es algo empírico ni contingente como la materia, y, sin embargo, se puede concebir como “algo” concreto, real e inmediato. La pregunta: ¿cómo casar estos atributos? vuelve a ser repensado por Kant. Pero esto hará que entonces, supuesto que el espacio no es aquello que podamos reducir a un concepto abstracto, ya que es concreto y real (condición necesaria de las relaciones de los cuerpos), habrá que concebirlo como intuición³⁴⁶, pues tampoco se puede definir como empírico. Aquí, aunque todavía no ha resuelto el problema y él mismo lo reconoce, podemos decir ya que se acerca al gran descubrimiento del espacio, tal y como lo concebirá en la *Crítica de la razón pura*. La cuestión de fondo será para Kant entablar una relación entre razón y experiencia, algo que percibimos fuera de nosotros como real y concreto; en definitiva, absoluto (no siendo un

³⁴⁵ Cfr. E. BORREGO, *Apuntes de Filosofía Moderna...*, *ap. cit.*

³⁴⁶ Cfr. E. COLOMER, *op. cit.*, p. 56.

concepto abstracto), pero que de hecho no se da empíricamente como los cuerpos contingentes. Este mismo problema se le presenta a Kant, de igual modo, con la cuestión de *tiempo*³⁴⁷, dándole a esta noción la misma solución que a la de *espacio*, al convertirla en intuición.

Es en 1769, año clave en el pensamiento kantiano, cuando, a la manera cartesiana, Kant descubre el camino que le permitirá salir de la aporía a la que le había llevado el tema del *espacio* y también, como hemos indicado finalmente, el tema del *tiempo*³⁴⁸; nos referimos, claro está, a las formas “a priori” de la sensibilidad, o sea, el espacio y el tiempo³⁴⁹. En el año 1770, con la *Dissertatio*, Kant marca ya un momento de transición filosófica que dará paso a lo que hemos optado por denominar “filosofía crítica”, abandonando con ello sus planteamientos “pre-críticos”. Será, pues, en la *Crítica de la razón pura* donde el pensador alemán desarrollará plenamente este hallazgo del espacio y el tiempo como formas trascendentales y “a priori” e intuiciones puras de nuestra facultad sensible.

³⁴⁷ También con la cuestión de *causa*.

³⁴⁸ Dentro de esta aporía se encontraban también las cuestiones del *tiempo* y de la *causa*, las cuales consigue resolver también junto con la de *espacio*, al descubrir la aprioridad de estos.

³⁴⁹ En la *Disertación* de 1770, también toca los “a priori” del entendimiento: conceptos de causa, substancia, existencia y posibilidad, aunque presentados de distinta forma que los “a priori” de la sensibilidad.

2. PENSAMIENTO CRÍTICO.

Como advertíamos en el anterior apartado, el pensamiento de Kant va experimentando, una notable evolución, en concreto, en aquello que respecta a las cuestiones metafísicas del espacio y el tiempo; cuestiones que aquí nos proponemos exponer. Pero esta evolución filosófica kantiana caminaba, como hemos hecho notar, hacia un criticismo. Ahora, el espacio y el tiempo se ven encuadrados en un pensamiento crítico que termina de darles forma; en definitiva, que termina de definirlos totalmente. Y estas dos nociones, ahora ya desarrolladas, quedan plasmadas en la obra de Kant *Crítica de la razón pura*, la cual presentamos, a continuación, en sus líneas más generales.

2.1. CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA: RASGOS DE INTERÉS.

La *Crítica de la razón pura*³⁵⁰, cuya primera edición aparece en 1781 y segunda edición en 1787, pone de manifiesto, sin duda, en el pensamiento de Kant una evolución clara. Algunos autores colocan el comienzo pleno del pensamiento crítico de Kant a partir de la *Dissertatio* de 1770; otros consideran tal comienzo a partir de la *Crítica* de 1781, en la cual todas las ideas que ya aparecen en aquélla quedan en ésta perfectamente asentadas. En esto, al igual que en la distinción de períodos o etapas en la vida de Kant, hay varias opiniones. Como ya hemos declarado, nosotros ponemos el comienzo oficial de lo que fue su pensamiento crítico (en el que se cristaliza todo su pensamiento anterior) en la *Crítica* de 1781³⁵¹, y la transición de un pensamiento a otro en la *Dissertatio* como obra en la que se contempla ya un cambio en el pensamiento kantiano, aunque todavía no sistematizado de forma explícita.

³⁵⁰ Título original: *Kritik der reinen Vernunft*. El texto castellano de esta obra que nosotros citamos está tomado de la traducción de Pedro Rivas, segunda edición impresa en España, publicada en Taurus, Bogotá (Colombia) 2007.

³⁵¹ Un rasgo de interés es que se presentaron dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*: una primera edición en 1781 y una segunda edición en 1787. Las introducciones de ambas ediciones nos ofrecen un resumen de los puntos claves que trazan la obra, y se complementan para entender mejor la finalidad de la *Crítica*. En el prólogo a la 2ª edición, en el cual se aprecian notables modificaciones, Kant amplía aquello que expuso ya en su *Disertación* sobre la distinción entre conocimiento puro y conocimiento empírico; a saber: el conocimiento puro es *a priori*, al ser independiente de la experiencia, y el conocimiento empírico es *a posteriori*, al sí proceder éste de la propia experiencia.

Con esto, quedan enlazados varios puntos de vista y armonizada gran parte de las opiniones. Partiendo de esta idea, procedemos a una visión general de la *Crítica de la razón pura*, incidiendo en su idea clave y en su finalidad, las cuales nos ayudarán a entender y a exponer, con mayor claridad, el tema que nos ocupa sobre el espacio y el tiempo en el presente capítulo.

Kant escribe la *Crítica de la razón pura* como una obra preparatoria o “propedéutica” (como la llaman muchos) a la metafísica. Esta *Crítica* se propone determinar qué es el conocimiento humano y qué no es, qué se puede conocer, cómo se conoce, y en este caso, qué se puede y qué no se puede conocer, o sea, hasta dónde puede llegar nuestro conocimiento, o lo que es lo mismo, cuáles son los límites de dicho conocimiento humano. Esto se propone la filosofía crítica y la misma *Crítica* que presentamos, como obra fundamental de tal filosofía. La *Crítica de la razón pura* sería, precisamente, ese tribunal que juzgará a la misma razón³⁵².

Pero lo curioso es que quién juzga la razón es la propia razón; ésta se convierte en juez de sus propias acciones, de lo que puede y no puede darse en ella, de marcar sus posibilidades, extensión y límites. Dicho de otro modo, la propia razón ha de garantizar, más bien, está en la obligación de garantizar, por su carácter y naturaleza racional, todo conocimiento al que ella misma puede aspirar independientemente de la experiencia. Se podría decir, penetrando en la intencionalidad de Kant, que nos encontramos ante una “auto-crítica de la razón pura”³⁵³.

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, el propio Kant expone el verdadero interés de su obra, planteándose el interrogante de por qué la metafísica aún no ha encontrado el camino seguro de la ciencia, y si es posible que esta disciplina filosófica pueda

³⁵² Cfr. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía. Tomo II: Edad moderna, Edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1972, p. 168.

³⁵³ Aclaremos que cuando se habla de *razón pura* frente a *razón práctica* no quiere decir que haya oposición entre ambas, sino que se está hablando de la misma razón pura en su dimensión teórica (especulativa) y en su dimensión práctica (moral). Por tanto, la forma correcta de referirse a esta razón pura sería “razón pura teórica” y “razón pura práctica”. Kant, sencillamente, se limita a abreviar los títulos de dichas obras en “razón pura”, referente a la *razón pura teórica*, y en “razón práctica”, referente a la *razón pura práctica*.

hallarlo³⁵⁴, es decir, si hay posibilidad de que la metafísica se inserte en el camino seguro de la ciencia³⁵⁵. Por tanto, la pregunta a la que Kant deberá enfrentarse será: “¿cómo es posible la metafísica como ciencia?”³⁵⁶. La metafísica, aunque sea por el momento sólo una tentación por parte del hombre de considerarla como ciencia, plantea problemas y cuestiones que no han dejado de resonar en el hombre y de hacer que él tienda a ella, es decir, a abordarla continuamente, como ya declarábamos en el preámbulo de este capítulo. Pues bien, esta tendencia del hombre es real, se da de hecho y, por tanto, en opinión de Kant, habrá que analizar esto de alguna manera para comprobar esta posibilidad o imposibilidad de la metafísica como ciencia.

Así pues, encajando lo que hemos dicho anteriormente con lo que se propone esta obra y con el interés último de Kant de comprobar si la metafísica puede considerarse una ciencia estricta, tenemos que a la *Crítica de la razón pura* le corresponde el deber de averiguar, definitivamente, la posibilidad o imposibilidad de la metafísica. Y esto, visto en su conjunto, debe hacernos entender que Kant no se propone aquí hacer una mera teoría del conocimiento, sino que, asumiendo las cuestiones de la metafísica tradicional, se dispone a construir una nueva metafísica como ciencia estricta y, por ende, una filosofía que tiene la pretensión de ser ciencia. En la introducción que el mismo Kant hace a su obra se aprecia la clara diferencia entre dos tipos de conocimiento: *conocimiento puro*, independiente de la experiencia, y *conocimiento empírico*. Pero que se garantice un conocimiento puro, esto es, no mezclado con nada experiencial, no quiere decir que se acepte que este conocimiento “preceda” a la experiencia en el sentido de que no tenga aquél nada que ver con ésta; sino, todo lo contrario, que este conocimiento puro *a priori* parte y comienza con

³⁵⁴ Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Rivas, Taurus, Bogotá (Colombia) 2007; Prólogo 2ª edición, B XV, p. 19. En adelante, abreviado *CRP*, y acompañado del nombre de la parte de la obra a la que se haga referencia, así como de su sección correspondiente entre comillas angulares («»); además del número del párrafo (§) o, si se tratase de la introducción u otra parte de la obra, del título del apartado entre comillas angulares, y de la letra de la edición original de la *Crítica*. A esto añadiremos, también, el número de la página correspondiente a la edición traducida de Pedro Rivas.

*Cuando se haga referencia a la primera edición original de la *Crítica de la razón pura* se designará con la letra -A-, y cuando se haga referencia a la segunda edición original de dicha obra se designará con la letra -B-; ambas acompañadas de una cifra que indica la numeración de las páginas de las ediciones originales.

³⁵⁵ Cfr. *CRP*, Prólogo 2ª edición, B XXIV, p. 24.

³⁵⁶ *CRP*, Introducción, VI. «PROBLEMA GENERAL DE LA RAZÓN PURA», B 22, p. 56.

la experiencia misma³⁵⁷. Y es que no tiene por qué originarse todo el conocimiento en la experiencia ni únicamente en la experiencia; aunque sí es verdad que ésta le es necesaria a todo conocimiento que pretenda ser considerado un auténtico conocimiento científico. Kant, en la introducción que él mismo hace a su *Crítica*, expone esto último de forma decidida, afirmando pues que “aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”³⁵⁸.

Cuando hemos hecho la distinción entre ambos conocimientos, veíamos que existe uno que es *puro*, es decir, independiente de la experiencia, esto es *a priori*. El conocimiento *a priori* es aquel que garantiza conocimientos necesarios y universales, y da la coincidencia de que estos conocimientos son los que posee la ciencia, concretamente la Matemática y la Física³⁵⁹. De ahí que el análisis crítico, antes de llegar a la cuestión metafísica, se aplique primero a la ciencia; es decir, antes de plantearse Kant los interrogantes metafísicos, deberá preguntarse cómo pueden darse juicios *a priori* en la ciencia, teniendo en cuenta, por otra parte, que los juicios *sintéticos* son los que verdaderamente tienen valor para la ciencia, pues amplían su conocimiento sobre las cosas. ¿Cómo casar esto?, la respuesta la encontramos en los llamados juicios *sintéticos a priori*. Así es, a Kant se le presenta la auténtica tarea y el verdadero problema de la *Crítica*, sintetizados en el interrogante: “¿cómo son posibles los juicios *sintéticos a priori*?”³⁶⁰. Para el filósofo de Königsberg, ésta es la condición que hace posible la ciencia, por lo que habrá que ver, entonces, cómo son posibles los juicios *sintéticos a priori* en la Matemática, en la Física y, finalmente, si estos juicios son posibles en la Metafísica, esto es, si ésta cumple dichas condiciones para poder ser considerada realmente ciencia. El descubrimiento de tales juicios lo abordamos a continuación, no sin antes exponer el método que está en la base de su comprensión; lo que titulamos “cuestión de situación”.

³⁵⁷ Esta idea de que exista un conocimiento puro no originado en la experiencia pero que a la vez comienza en ella, está en la base de los llamados juicios *sintéticos a priori*. Esto último será tratado en apartados siguientes.

³⁵⁸ *CRP*, Introducción, I. «DISTINCIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO PURO Y EL EMPÍRICO», B 1, p. 42.

³⁵⁹ Cfr. *CRP*, Prólogo 2ª edición, B X, p. 17.

³⁶⁰ *CRP*, Introducción, VI. «PROBLEMA GENERAL DE LA RAZÓN PURA», B 19, p. 54.

2.2. EL GIRO COPERNICANO O UNA “CUESTIÓN DE SITUACIÓN”.

El tener que plantearse Kant, como finalidad de su investigación, una metafísica totalmente nueva no es por capricho. Ese planteamiento lleva detrás una larga historia y, paralelamente, la impresión que a Kant le producen ciertos acontecimientos. Por una parte, tenemos que Kant, un gran conocedor de la historia de la filosofía, se da cuenta de que una de las cosas que ha hecho fracasar los planteamientos de la “vieja metafísica”³⁶¹ ha sido el método empleado. Y, por otro lado, vemos cómo el filósofo alemán percibe que las ciencias (como la Matemática y la Física) han avanzado, han establecido un consenso entre ellas; y, sin embargo, respecto a la metafísica no ha ocurrido así. La ciencia progresa, sus temas se van solucionando y van siendo otros nuevos; en cambio, en lo tocante a la metafísica, los temas siguen siendo los mismos que planteaban Platón y Aristóteles. Los científicos se ponen de acuerdo en sus teorías, pero entre los metafísicos reina el más profundo desacuerdo. Y es que en el fondo lo que falla, a juicio de Kant, es el método que se emplea para estudiarla; este método, como hemos visto, no es el de la filosofía moderna. Por tanto, era evidente lo que había que hacer.

A la metafísica se le debe actualizar acorde con los parámetros de la ciencia moderna. Ésta, a la hora de hacer su investigación, exige de lo que investiga una respuesta a la pregunta planteada por ella; es decir, la ciencia plantea sus hipótesis a partir de aquello que sus juicios y planteamientos le sugieren sobre lo que aprehende de la naturaleza, y luego las corrobora con la experiencia. Por tanto, no se atiene a lo que la naturaleza le ofrece, sino que intenta sacar de ella lo que la razón sugiere que la naturaleza debe responderle. Este método *a priori*, aplicado a las ciencias y con el que a éstas les va bien, es el que hay que usar, como método clave, para la forma de conocer la realidad, esto es, para la metafísica. En el momento en que dicho método lo utilizamos para darle un vuelco a la forma antigua del conocer, instituyendo en el lugar de ella, la nueva manera de la

³⁶¹ Entiéndase con el término “vieja metafísica” la metafísica tradicional clásica y, sobre todo, haciendo referencia al método que se aplica para entender ésta. Esto queda más claro y explicado en el preámbulo a este primer capítulo.

filosofía moderna de conocer la realidad, entonces nos encontramos con la llamada “revolución copernicana” o, como hemos querido denominar, “cuestión de situación”.

El término “copernicano” viene a ser utilizado por Kant, como bien sabemos, para exponer su nueva postura crítica, valiéndose análogamente de este cambio que Copérnico introduce en su concepción del Sistema Solar. Tolomeo o Ptolomeo, opinaba que los astros (sol y planetas) giraban alrededor de la tierra; Copérnico sostiene justo lo contrario, es el espectador el que gira en torno a los astros celestes que están inmóviles. De igual modo, Kant plantea que los objetos no son los que nos rigen, o dicho de otra manera, el conocimiento humano no está regido por los objetos, sino, al revés, los objetos se rigen por el sujeto que los conoce. Todo esto queda expuesto en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. La revolución copernicana la explica Kant con una lógica clara: si a la hora de intuir los objetos, tal intuición debe regirse por ellos, entonces no puede conocerse de éstos nada *a priori* (que sería su finalidad); pero si estos objetos se rigen por las leyes de nuestra intuición³⁶², entonces puedo encontrar aquel posible *a priori* que en la comprensión anterior se me negaba³⁶³. Por tanto, vemos cómo aquellos objetos que, por supuesto, son conocidos dentro de la experiencia (en tanto que se dan en ella) se rigen por las intuiciones y conceptos puros que yo poseo *a priori*, y que aplico a las cosas.

Para concluir la exposición de este método que creemos bastante clara, y, sobre todo, en relación al análisis del *espacio* y el *tiempo* que nos estamos proponiendo, hacemos mención de un importante detalle para que no se caiga en una comprensión superficial a la hora de abordar el “giro copernicano” en Kant. Primero, con este “giro”, Kant *sitúa* al sujeto como centro del conocer; y, segundo, el sujeto conoce el objeto, no en su mismidad, sino conforme a sus estructuras *a priori*, por lo que el hombre verá siempre las cosas a su modo y nunca como son en sí mismas³⁶⁴. Éste es el

³⁶² Kant nos habla de las intuiciones puras del espacio y el tiempo, aunque, cuando hablamos, aquí, de que los objetos se rigen por las leyes de nuestra intuición, se está haciendo referencia a las leyes del conocimiento en general.

³⁶³ Cfr. *CRP*, Prólogo 2ª edición, B XVII, p. 20.

³⁶⁴ Las cosas en su mismidad, independientemente de que el sujeto las conforme a sus estructuras *a priori*, será lo que Kant llamará *noúmeno*.

precio, a nuestro modo de ver, que tiene que pagar el sujeto cognoscente kantiano a la hora de *situarse* como centro de un mundo que él mismo constituye, pero que es muy distinto a la realidad en sí. Y es que esta concepción será la raíz de la separación entre “fenómeno” y “noúmeno”³⁶⁵. Este problema, si hay que verlo como tal, se lo ahorra la metafísica clásica.

2.3. LA GENIALIDAD DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS *A PRIORI*.

El conocimiento puede ser *a priori* o *a posteriori*. Todo depende, de si éste se funda en la experiencia o, por el contrario, no se deriva de ella. Kant comienza a observar que las ciencias poseen conocimientos *a priori*, y de ello tenemos que el saber científico no puede atenerse únicamente a las leyes mutables y contingentes de la experiencia, sino que el conocimiento científico ha de poseer un saber o conocimiento “necesario y universal”.

Al observar detenidamente las ciencias de su época, Kant descubre que existe tal conocimiento *a priori* en la Matemática, la Física y la Metafísica. A partir de este hecho, se propone hacer un análisis lógico de los juicios. Recordemos que un *juicio* es aquél por el que la ciencia halla la verdad y el conocimiento de las cosas; podríamos decir que la ciencia es un conjunto ordenado de juicios³⁶⁶. Kant, por tanto, observa que la diferencia entre los conocimientos *a priori* y los conocimientos *a posteriori* nos lleva a emplear un tipo u otro de juicios, en los cuales, se basan las ciencias; pues en los juicios el conocimiento humano queda expresado de la manera más perfecta. Para concretarlos, habrá que estudiar las condiciones de cada juicio, es decir, lo que hace posible que sean de una forma o de otra, esto es, sus características; para, de este modo, ver cuáles son los juicios de la ciencia. Para ello, habrá que estudiar los tipos de juicios que existen. Así pues, dependiendo de si el predicado está incluido o no en el sujeto, los juicios pueden ser:

³⁶⁵ Para Kant, “fenómeno” hace referencia a la realidad que está condicionada por las formas y categorías *trascendentales* y *a priori* del sujeto cognoscente; “noúmeno”, en cambio, hace referencia a la realidad en sí misma, a lo incondicionado.

³⁶⁶ Cfr. J. MARIAS, *Historia de la filosofía*, Prólogo de Xavier Zubiri, Epílogo de José Ortega y Gasset, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1980, p. 279.

1.- **Analíticos**: donde el predicado está incluido o implícito en el sujeto. Un ejemplo empleado por Kant sería: «todos los cuerpos son extensos»³⁶⁷. Estos juicios no aumentan nuestro conocimiento o, en terminología kantiana, no son extensivos. Y siempre son verdaderos.

2.- **Sintéticos**: donde el predicado no está incluido o implícito en el sujeto. Otro ejemplo empleado por Kant sería: «algunos cuerpos son pesados»³⁶⁸. Estos juicios nos aportan información nueva que nos remite, inevitablemente, a la experiencia. Y, en terminología kantiana, son siempre extensivos.

Hasta Hume, los juicios *analíticos* eran considerados **juicios a priori**, y los juicios *sintéticos* eran considerados **juicios a posteriori**. Y aquí es donde Kant aporta la genial idea sobre la posibilidad de un nuevo tipo de juicios que, en su opinión, son los propios de la ciencia, los llamados **juicios sintéticos a priori**. Este tipo de juicios es el que le conviene a la ciencia, pues cumple dos condiciones importantes para ella: por una parte, son universales y necesarios (*a priori*), y, por otra parte, son extensivos, es decir, añaden, de hecho, algo nuevo (*sintéticos*). Kant observa que estas dos condiciones son fundamentales para la ciencia, pues no sólo basta con que los juicios sean estrictamente universales y necesarios, (esto no preocupa a Kant, ya que de hecho en la ciencia se dan tales juicios), sino que aporten nuevos conocimientos; de ahí que, tras hacer todo el recorrido anterior por los diferentes juicios admitidos por la filosofía, nuestro autor llegue a la conclusión de que en el enlace de ambas condiciones se construyan un tipo de juicios que le vengan a la ciencia como anillo al dedo. Lo que parece, a simple vista, una contradicción, será lo que Kant, precisamente, tendrá que desmentir. Como ya hacíamos constar en apartados anteriores, se nos presenta el gran problema, y a la vez, la gran misión de la *Crítica de la razón pura* con la pregunta: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?”³⁶⁹; y, también, si éstos son posibles en la Matemática (a lo que dedica la primera parte de la *Crítica*, la “Estética trascendental”), en la Física

³⁶⁷ CRP, Introducción, IV. «DISTINCIÓN ENTRE LOS JUICIOS ANALÍTICOS Y LOS SINTÉTICOS», B 11, p. 48.

³⁶⁸ Cfr. CRP, Introducción, IV. «DISTINCIÓN ENTRE LOS JUICIOS ANALÍTICOS Y LOS SINTÉTICOS», B 12, p. 49.

³⁶⁹ CRP, Introducción, VI. «PROBLEMA GENERAL DE LA RAZÓN PURA», B 19, p. 54.

(a lo que dedica la segunda parte de la *Crítica*, la “Analítica trascendental”) y en la Metafísica (a lo que dedica la tercera parte de la *Crítica*, la “Dialéctica trascendental”). Fijémonos cómo Kant no pone el acento en la *existencia* de estos juicios, pues es evidente que se dan en las ciencias, sino que el tema radica en la *posibilidad* de éstos, en la medida en cómo estos juicios son trascendentales para el conocimiento humano. Si este examen crítico lo supera con éxito la ciencia del momento, lo cual quiere decir que pueden ser consideradas “estrictamente ciencias”, superándolo de igual modo la metafísica podremos considerarla también una “auténtica ciencia”, ya que cumpliría los requisitos exigidos por Kant en la *Crítica*. Adelantaremos que la respuesta a dicha pregunta, como venimos percibiendo desde el principio de nuestro trabajo, se halla en la estructura *a priori* de nuestro conocimiento: en las de la sensibilidad, o sea, el *espacio* y el *tiempo*, y en las del entendimiento, o sea, las categorías. Para Kant, la prueba consiguen pasarla con éxito la Matemática y la Física, pero en la Metafísica no son posibles los juicios *sintéticos a priori*, porque, aunque en ésta se dé un conocimiento *a priori*, sin embargo, de los temas de la Metafísica (Dios, mundo, alma) no tenemos fenómenos a los que aplicar conceptos, esto es, categorías del entendimiento; de Dios, por ejemplo, no tenemos experiencia fenoménica y, por tanto, el entendimiento no puede conocerlo. Tendríamos que la cuestión de Dios es considerada un *ideal de la razón pura*³⁷⁰. Kant concluye diciendo, de forma esperanzadora, que aunque estos temas no se pueden demostrar con la razón especulativa, no obstante, es una tendencia natural e inevitable de la razón humana el pensar en ellos, por lo cual, hay que actuar *como si existiesen*.

³⁷⁰ Al igual que la cuestión de “Dios”, la de “alma” y “mundo” también presentan, para Kant, un problema similar. Cuando de “alma” no tenemos fenómenos a los que aplicar categorías, nos encontramos con los *paralogismos* de la razón. Y cuando esto mismo ocurre con el tema de “mundo”, tendríamos las *antinomias* de la razón pura.

3. ESTÉTICA TRASCENDENTAL.

Tras exponer los puntos más generales pero no menos importantes de la obra de Kant, *Crítica de la razón pura*, presentamos dentro de dicha obra, la primera parte de la llamada *Doctrina trascendental de los elementos*; nos referimos a la *Estética trascendental*. En ella, Kant hace, por un lado, una «exposición metafísica» y, por otro, una «exposición trascendental» tanto del *espacio* como del *tiempo*. Pues bien, tomando como modelo esta bipartición propiamente kantiana, nos disponemos a presentar los aspectos generales de esta primera parte del bloque principal de la obra crítica del pensamiento teórico de nuestro autor ilustrado.

3.1. ASPECTOS GENERALES.

Para hacer una exposición sobre los aspectos generales de la *Estética trascendental*, hemos de ceñirnos, en aquello que el mismo Kant pretendió hacernos llegar con esta doctrina metafísico-epistemológica, o lo que es lo mismo, en aquello que fijó como objetivo de esta parte de su *Crítica*. Así pues, digamos, en primer lugar, que Kant no entiende la palabra “estética” como aquello que está en relación con la belleza o con el arte, sino que el uso que da el pensador alemán a dicho término se basa en la misma semántica del término griego «αἴσθησις», el cual hace referencia a la “sensación o percepción”. Por tanto, la *Estética trascendental* hace referencia a la parte de la *Crítica* que Kant dedica a una teoría de las sensaciones o percepciones; y esta teoría no es otra que la del *espacio* y el *tiempo*, dos conceptos metafísicos y trascendentales que son las condiciones que hacen posible la percepción en general. Luego, que estos dos conceptos sean entendidos por Kant como trascendentales nos lleva a preguntarnos: ¿qué se entiende, según el autor, por “trascendental”? Que la primera parte de la *Doctrina trascendental de los elementos* se titule *Estética trascendental* será importante para entender lo que a continuación tratamos de exponer.

Para Kant, *trascendental* significa *condición de posibilidad*, clave para entender bien el contenido de esta primera parte, es decir, para entender la función que cumplen el espacio y el tiempo en el conocimiento. El espacio y tiempo son las condiciones de posibilidad, en el marco de una teoría estética trascendental, que posibilitan la percepción del objeto, el cual es recibido por nuestra facultad sensible como “fenómeno”. Pero hay que tener claro que “trascendental” no equivale a la creencia de que espacio y tiempo están dentro de nuestro conocimiento de manera inmanente y exclusiva; dicho de otra manera, que el espacio y el tiempo sean conocimientos *a priori* que posee todo sujeto cognoscente, no conduce a la afirmación de que, por ello, tal conocimiento puro³⁷¹ pertenezca sólo y exclusivamente a nuestra facultad cognoscitiva, sin saber si son o no tales conocimientos propiedad de los objetos. Esto no es así. Las llamadas formas *a priori* (en este caso las “de la sensibilidad”) están en nosotros en cuanto que son la única manera a través de la cual los objetos pueden ser conocidos por el sujeto; y, viceversa, los objetos pueden aparecer como representaciones nuestras, si y sólo si quedan conformados a dichas formas que previamente poseemos y que posibilitan nuestra percepción de aquello que nos viene de fuera. Por lo tanto, no podemos decir que *espacio y tiempo* sean inmanentes a los objetos, porque no pertenecen a éstos independientemente del conocimiento; ni tampoco podemos afirmar que sean trascendentes a los objetos, como si fuese algo inmanente al conocimiento y exclusivamente de éste, sin tener nada que ver con los objetos. Si así fuese, entonces las cosas no necesitarían el espacio y el tiempo para ser percibidas por el sujeto³⁷².

³⁷¹ Según Kant, poseemos conocimientos *puros* que, además, son *a priori*; no obstante, es necesario que se haga una importante aclaración sobre esta afirmación. Todos los conocimientos que son denominados “puros” son “*a priori*”, pero no todos los conocimientos que son denominados “*a priori*” son “puros”, esto es, hay conocimientos *a priori* derivados de fuentes empíricas, conocimientos que somos capaces de obtenerlos *a priori* al no derivarlos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal que se extrae de la experiencia de manera indirecta, no directamente, porque entonces serían conocimientos propiamente empíricos. Sin embargo, los conocimientos *puros* son aquéllos a los que no se ha añadido nada empírico, ni siquiera de manera indirecta. Estos conocimientos *puros a priori* son, precisamente, en la *Estética trascendental*, el espacio y el tiempo. Cfr. *CRP*, Introducción, I. «DISTINCIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO PURO Y EL EMPÍRICO», B 2; B 3, pp. 42 y s.

³⁷² Para entender lo que quiere decir Kant con *trascendental*, es preciso saber la diferencia entre inmanente y trascendente para no confundirlo con trascendental. Lo *inmanente* sería aquello que pertenece a algo como suyo, que está en una cosa; y *trascendente* es aquello que le es ajeno a algo, que está fuera de esa cosa. Mientras que *trascendental* es condición de posibilidad.

Retomando lo expresado anteriormente, tenemos que las formas *a priori* de la sensibilidad son trascendentales en cuanto que son “condiciones de posibilidad” para que el objeto se muestre a nuestra percepción sensible. El objeto necesita de estas “formas” (condición *sine qua non*) para poder aparecerse (ser posible) al conocimiento humano, sin tener por ello que poseer dicho conocimiento nuestro estas “formas” como algo exclusivo de él. Y es que el sujeto posee las “formas *a priori*” para poder percibir (conocer), como único modo, el objeto empírico, regido por esas condiciones del sujeto denominadas “trascendentales”; y siempre teniendo en cuenta que estas “formas trascendentales” no pertenecen, exclusivamente, al sujeto. Así es, las formas *a priori* de la sensibilidad tienen que ver con el objeto, hasta tal punto que éste necesita de tales “formas” para que el sujeto pueda representárselo mentalmente; y es que las “formas *a priori*” está ahí por el objeto, y el sujeto las posee porque las ha de aplicar, precisamente, al objeto. Aquí se establece una relación entre el sujeto y el objeto, pero este último siempre ateniéndose a las denominadas “condiciones de posibilidad”, y aquél sabiendo también que dichas «condiciones» son y están en cuanto que hay un objeto que las requiere para poder dársenos³⁷³. Otra idea importante que ya hemos mencionado súbitamente es que en la *Estética trascendental* Kant estudia la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la Matemática, demostrando con ello que, efectivamente, tales juicios son posibles. La pregunta, entonces, es: ¿cómo demuestra esto?

La Matemática, por el mero hecho de ser ciencia, es de carácter sintético; dicho con otras palabras, toda ella se apoya en la intuición, en la percepción. Mas, el valor de la Matemática es universal y necesario, esto es, la Matemática es un conocimiento *a priori*³⁷⁴; de ahí que Kant se dé cuenta de que los juicios matemáticos, los cuales hasta el momento habían sido considerados juicios sintéticos, “son siempre juicios *a priori*, no empíricos, ya que conllevan necesidad, cosa que no puede ser tomada de la experiencia”³⁷⁵. Este planteamiento es, precisamente, el que lleva a Kant

³⁷³ Cfr. M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, pp. 61 y ss.

³⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 52 y ss.

³⁷⁵ CRP, Introducción, V. «TODAS LAS CIENCIAS TEÓRICAS DE LA RAZÓN CONTIENEN JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI COMO PRINCIPIOS», B 14; B 15, p. 51.

a demostrar que las ciencias teóricas de la razón contienen, en realidad, juicios *sintéticos a priori*. Por tanto, si la Matemática es una ciencia sintética en cuya base reside un conocimiento *a priori*, deberá tener por fundamento una intuición *pura*; estas intuiciones *a priori* son el espacio para la geometría, y el tiempo para la aritmética. El espacio, primero, resuelve el problema de la geometría, ya que es el fundamento de su posibilidad. En el espacio se funda la Matemática pura y, por ende, la misma geometría al dar valor y legitimidad a sus juicios sintéticos, que también son universales y necesarios. El problema planteado por Kant de la posibilidad de la geometría como ciencia *sintética a priori*, y de su validez objetiva y universal, lo resuelve con éxito la intuición pura *a priori* del espacio. El tiempo, ahora, resuelve el problema de la aritmética, ya que es también el fundamento de su posibilidad, cuyos juicios son sintéticos. El tiempo, al igual que el espacio, es intuición pura *a priori*, que garantiza en la aritmética unos juicios que, a pesar de ser sintéticos, son universales y necesarios, como en el caso de la geometría. Así es, “la base y condición indispensable de la aritmética es el tiempo, y sus principios, sus axiomas, sus postulados son propiedades del tiempo, de la sucesión”³⁷⁶.

Aclarado esto, sobre el *espacio* y el *tiempo* habría que considerar: primero como formas *a priori* de la sensibilidad; segundo como intuiciones puras y externas. ¿Cómo son en sí mismos estos conceptos, qué son exactamente y cómo los entiende Kant ?

3.2. ESPACIO Y TIEMPO COMO FORMAS *A PRIORI* DE LA SENSIBILIDAD.

Como venimos exponiendo, el *espacio* y el *tiempo* son formas *a priori* de nuestro conocimiento en su percepción de las cosas. De forma general lo que es “forma *a priori* de la sensibilidad” y, en segundo lugar, nos vamos a centrar en el espacio y en el tiempo como “aprioridad”.

³⁷⁶ M. GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, pp. 54 y s.

Planteamos dos preguntas una **primera cuestión**, el tema a tratar. Éstas son: ¿qué significa exactamente «forma *a priori* de la sensibilidad»? y ¿qué papel juegan estas «formas *a priori* de la sensibilidad» en la relación sujeto-objeto? Respondemos a la primera pregunta, analizando uno por uno el contenido de los siguientes términos:

- **formas** (= estructuras sin contenido, marco o esquema donde se encuadran los contenidos de la experiencia).
- ***a priori*** (= universales y necesarias, independientes de la experiencia y que hacen posible tal experiencia, pues sin las cuales no se pueden tener experiencias).
- **de la Sensibilidad** (= que pertenecen a la facultad sensible de nuestro conocimiento. Esta facultad de la sensibilidad es pasiva).

En cuanto a la segunda pregunta, respondemos, en primer lugar, que estas “estructuras”, que nuestra facultad sensible posee, son la única condición para percibir la experiencia, es decir, las cosas sensitivas. El sujeto cognoscente aplica las formas *a priori* (estructuras espacio-temporales) a una “cosa”, llamada por Kant “noúmeno”, y la experiencia me devuelve “fenómenos” (aquello que se presenta al sujeto como representaciones)³⁷⁷. Mi sensibilidad se limita a percibir las “cosas”, es *pasiva*, esto es, no comprende lo que percibe. Para comprender ese conjunto de “fenómenos” que me devuelve la sensibilidad, necesito del entendimiento que sí es *activo*. Una vez que el entendimiento aplica conceptos o categorías a los “fenómenos”, tenemos el “objeto” propiamente dicho. Estas formas *a priori* y trascendentales de nuestra sensibilidad son el “enlace” que relaciona sujeto con objeto; a ellas les llama también Kant, como hemos visto, “intuiciones puras”.

³⁷⁷ La definición de fenómeno lleva implícita la noción de que existe algo en las cosas que no se presenta ante el sujeto: el noúmeno o cosa en sí. Podemos dar dos definiciones de noúmeno. Una negativa: es aquello que no podemos conocer mediante la intuición sensible. Y una positiva: es aquello que podemos conocer mediante intuición intelectual. Pero como el ser humano no tiene intuición intelectual, el noúmeno siempre será algo negativo, algo que no podemos conocer.

El sentido último de esto lo exponemos en el próximo sub-apartado. Ahora, en cambio, vamos a tratar el tema del espacio y el tiempo como “*aprioridad*”. A ello dedicamos unas líneas, pues complementa nuestro análisis sobre estas formas *a priori* del espacio y el tiempo.

El tema que aborda la **segunda cuestión** es tal cual: el espacio y el tiempo son *a priori*, es decir, no dependen de la experiencia, se pre-suponen “de hecho”³⁷⁸ a toda experiencia dada. Dicho de otra forma, no es “algo” *a posteriori*, como si el espacio y el tiempo dependiesen de la experiencia, sino que es la experiencia la que depende de la estructura espacio-temporal. Por tanto, hablamos de “aprioridad” del espacio y el tiempo al ser ellos *a priori*, esto es, independientes de la experiencia, anteriores a ella y, lo que es de gran importancia, conformando la experiencia a sus principios y leyes. Así pues, en la base de cualquier experiencia sensible se halla el espacio y el tiempo como la condición necesaria para la percepción del “fenómeno”. Todo estímulo experiencial se da para nosotros bajo las condiciones inevitables y necesarias del espacio y el tiempo; así que, deducimos que, para Kant, el espacio y el tiempo son los conocimientos puros *a priori* que pone el sujeto para hacer posible el conocimiento completo y total de las “cosas”. Pero, como ya hemos indicado, la cosa en su mismidad o “noúmeno” no podemos conocerlo, sino únicamente a través de las formas *a priori*, es decir, como representación en el espacio y en el tiempo (marcos en los que queda encuadrada la “cosa”) para que yo la pueda conocer con mi sensibilidad, como “fenómenos”.

La cuestión es que hablamos repetidamente del espacio y el tiempo como ese “algo” que tenemos, esa estructura o marco por el que se nos dan los estímulos y no acabamos, sin embargo, de definir, o por lo menos, saber qué es ese “algo” espacial y temporal. Ya con anterioridad hemos adelantado algunos datos, a saber: el espacio y el tiempo son considerado por Kant como “intuiciones puras”.

³⁷⁸ Kant a la hora de exponer el espacio y el tiempo, habla de estas formas *a priori* “de hecho”, es decir, se presentan de esta manera, son así; y “de derecho”, es decir, no pueden ser de otra manera.

Desarrollamos este doble aspecto, esta doble realidad, esta doble constitución de las nociones metafísico-epistemológicas que llamamos espacio y tiempo. Esta otra perspectiva será la que ponga fin a la exposición y análisis que hemos venido haciendo sobre el espacio y el tiempo conforme al Idealismo Trascendental Kantiano.

3.3. ESPACIO Y TIEMPO COMO INTUICIONES PURAS Y FUNDAMENTO DE LAS INTUICIONES EXTERNAS.

Anteriormente hemos venido tratando el espacio y el tiempo como “aprioridad”, esto es, como el contenido *a priori* de nuestro espíritu humano que nos dice cómo debe estar constituida toda experiencia de la cual no depende; o como aquella condición necesaria *sine qua non* son posible las experiencias sensibles; o como la «forma» o «estructura» en la cual percibo o encuadro la cosa conformada a tal marco apriórico³⁷⁹, ya que “a las formas corresponde una materia”³⁸⁰. Pero qué es en sí y cómo entiende Kant estas formas *a priori* del espacio y el tiempo es lo que vamos a detallar ahora. Cuando Kant habla de *espacio* y de *tiempo*, por supuesto, no se está refiriendo a una cosa determinada. Efectivamente, el espacio y el tiempo no son conceptos, sino *intuiciones*³⁸¹. Veamos por qué.

En primer lugar, partimos de que el espacio y el tiempo no son conceptos empíricos, es decir, no se derivan de las experiencias externas, ya que si algo hemos dicho de forma reiterada es que estas dos realidades son *a priori*, se pre-suponen a toda experiencia y son independientes a ella. De ahí que el mismo Kant las llame *intuiciones puras*.

³⁷⁹ La cosa que se nos manifiesta conformada a nuestras formas *a priori* sería, para Kant, el *fenómeno*.

³⁸⁰ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía. Tomo II...*, *op. cit.*, p. 171.

³⁸¹ En determinadas partes del presente capítulo nos hemos permitido la licencia de referirnos al espacio y al tiempo como «conceptos» y no siempre como «intuiciones». La razón que nos ha llevado a esto se encuentra en que el mismo Kant, en los epígrafes de la *Crítica de la razón pura*, se refiere a ellos con esta nomenclatura. Véanse, por ejemplo, los epígrafes: «Exposición trascendental del concepto de espacio» o «Exposición metafísica del concepto de tiempo». Cfr. Índice general de la edición traducida de Pedro Rivas.

Vamos, ahora, mediante referencias al texto de la *Crítica de la razón pura*, a confirmar la doctrina kantiana que acabamos de exponer. Así pues, el primer párrafo nos confirma lo que se ha expresado, referente a la intuición pura 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 [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”³⁸².

En cuanto al segundo párrafo, se nos vuelve a confirmar lo expresado, ahora referente a la intuición pura del tiempo:

“El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia. En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base a priori. Sólo presuponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente)”³⁸³.

En segundo lugar, el espacio y el tiempo son las “representaciones” necesarias que, al ser *a priori*, son el fundamento de todas las intuiciones externas, haciéndoles posible; de ahí, también, su naturaleza *trascendental*. Es decir, podemos concebir el espacio vacío sin objeto dentro de sus supuestos límites, o podemos eliminar los fenómenos del tiempo; pero no podemos imaginarnos las cosas fuera del espacio, no pudiendo eliminar el espacio mismo, ni podemos imaginarnos los fenómenos de manera atemporal, no pudiendo eliminar el tiempo mismo. Exponemos esto a partir de dos textos, también tomados de la *Crítica*. Así pues, el primer párrafo referente al espacio como “representación” reza así:

³⁸² CRP, Estética, «EL ESPACIO», § 2, B 38, p. 68.

³⁸³ CRP, Estética, «EL TIEMPO», § 4, B 46, p. 74.

“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”³⁸⁴.

En cuanto al segundo párrafo referente al tiempo, también éste como “representación”, se nos confirma lo siguiente:

“El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se pueden eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo. Este viene, pues, dado *a priori*. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido”³⁸⁵.

En tercer lugar, el espacio y el tiempo no son «conceptos», sino «intuiciones puras». *Intuición*, porque tanto el espacio como el tiempo no son conceptos que podamos definir o localizar, sino sólo intuir como “algo” único que se da, como esencialmente uno; y *pura*, porque tanto el espacio como el tiempo no tienen contenido empírico, no están mezclados con la experiencia.

Y **en cuarto lugar**, tanto del espacio como del tiempo emanan una serie de consecuencias que presentamos tanto del espacio como del tiempo.

a). El *espacio*, al ser representado como aquello dado de forma infinita³⁸⁶, como “algo” misterioso, no puede ser limitado a un concepto; de ahí que sea considerado una intuición.

³⁸⁴ CRP, Estética, «EL ESPACIO», § 2, A 24; B 39, p. 68.

³⁸⁵ CRP, Estética, «EL TIEMPO», § 4, A 31, p. 74.

³⁸⁶ El *espacio* concebido como “*quantum infinito dado*”. Cfr. CRP, Estética, «EL ESPACIO», § 2, B 40, p. 69.

Por ello, de todo lo expuesto respecto al espacio podemos extraer dos consecuencias³⁸⁷:

- Que el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, pues, como hemos dicho, se puede concebir sin los objetos; si perteneciese a las cosas, no podríamos concebir el espacio sin ellas, sin embargo, podemos.
- Que el espacio, en cuanto intuición pura, contiene, con anterioridad a toda experiencia, todos los principios de las relaciones de las cosas. El espacio es la forma del sentido *externo*.

b). El *tiempo* ha de tenerse como aquello que, tampoco, puede ser limitado a mero concepto; por ello es tenido, también, por una intuición. De todo lo expuesto respecto al tiempo podemos extraer tres consecuencias³⁸⁸:

- Que el tiempo no es algo que exista por sí mismo o no es algo objetivo, pues no subsiste una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición. De ahí que podamos representarnos esta forma *a priori* en la intuición interna previamente en los objetos.
- Que el tiempo no es otra cosa que la forma del sentido *interno*, de nuestro intuirnos y nuestro estado interno. Por eso, el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos, sino que determina la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior.
- Que el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general. Por tanto, es la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos.

³⁸⁷ Cfr. *CRP*, Estética, «EL ESPACIO», § 3, A 26; B 42, p. 71.

³⁸⁸ Cfr. *CRP*, Estética, «EL TIEMPO», § 6, A 33; B 50; A 34; B 51, pp. 76 y s.

Un dato más que hay que tener en cuenta es que, al hablar de espacio y tiempo, ambos como “intuiciones puras”, tenemos que distinguir entre: intuición pura *a priori* e intuición externa³⁸⁹ *a posteriori*. La intuición pura, como venimos repitiendo, es aquello esencialmente única, anterior a nuestra experiencia y causa de la misma; esto es, tenemos que las intuiciones externas se fundamentan en las intuiciones puras. Expliquémoslo con detenimiento. Si nosotros intuimos, es decir, *percibimos* cualquier objeto en el espacio y en el tiempo, por ejemplo, un reloj encima de un piano en momentos diferentes, lo podemos intuir externamente (empíricamente) en cuanto que ese *espacio* y ese *tiempo* en el que, pasivamente, lo percibimos, es una intuición pura anterior a la experiencia y es la condición subjetiva necesaria que fundamenta y posibilita nuestras intuiciones empíricas. Tendríamos entonces el *espacio* y el *tiempo* como *realidad empírica*, puesto que, aparte de hacer referencia a la experiencia, no se nos puede dar nada en ella si no es bajo la condición del *espacio* y del *tiempo*; y también como *idealidad trascendental*, pues espacio y tiempo no es nada si omitimos que es condición necesaria de posibilidad de la experiencia, ya que si prescindimos de la condición subjetiva bajo la cual recibimos la intuición externa, las representaciones del espacio y del tiempo no significarían nada³⁹⁰. Cerramos, pues, este apartado con palabras del mismo Kant, en las que se refleja este doble aspecto del espacio y el tiempo.

El fragmento que expone el doble aspecto del espacio como *idealidad trascendental* y *realidad empírica* reza así:

“Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible), pero sostenemos, a la vez, la *idealidad trascendental* del mismo, es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas”³⁹¹.

³⁸⁹ Entiéndase «empírica».

³⁹⁰ Cfr. E. COLOMER, *op. cit.*, p. 94.

³⁹¹ CRP, Estética, «EL ESPACIO», § 3, B 44; A 28, p. 72.

El fragmento que expone el doble aspecto, también, del tiempo como *idealidad trascendental* y *realidad empírica* reza así:

“Sostenemos, pues, la *realidad empírica* del tiempo, es decir, su validez objetiva en relación con todos los objetos que puedan ofrecerse a nuestros sentidos. [...] Negamos, en cambio, a éste toda pretensión de realidad absoluta, es decir, que pertenezca a las cosas como condición o propiedad de las mismas, independientemente de su referencia a la forma de nuestra intuición sensible. [...] En ello consiste, pues, la idealidad trascendental del tiempo. Según esta idealidad, el tiempo nos es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismos (independientemente de su relación con nuestra intuición), ni en calidad de subsistente, ni en la de inherente”³⁹².

Hemos comprobado cómo las intuiciones puras y formas *a priori* del espacio y el tiempo son las que determinan las estructuras mismas de la realidad y el conocimiento. Las realidades kantianas de espacio y tiempo que hemos venido tratando, condicionan nuestra concepción concreta del ser y del conocimiento mismo, y constituyen en nosotros una determinada manera de plantearnos las cuestiones referentes a la realidad y al conocimiento. En Kant, más que nunca, cobra sentido una *metafísica del sujeto* entendida como punto cardinal desde el cual se ha de comprender absolutamente todo.

Dicho esto y llegados al final del capítulo, la cuestión que queda por analizar, tras haber presentado la visión del espacio y el tiempo conforme al Idealismo Trascendental, es: **¿Cuál es la razón por la que Kant concibe de este modo el espacio y el tiempo?** La respuesta que demanda esta pregunta no queda en el pensamiento kantiano tan explícita como quedará en el pensamiento balmesiano; no obstante, es en el último de los capítulos donde se resuelve el interrogante planteado, pues en ello reside la tesis central del presente trabajo de investigación.

³⁹² CRP, Estética, «EL TIEMPO», § 6, B 52; A 36; B 53, p. 78.

A partir de esto, damos paso a una visión totalmente distinta del espacio y el tiempo, y con ella a la respuesta que, en contraposición, se plantea su autor sobre la concepción kantiana de la realidad y el conocimiento; nos referimos a Jaime Balmes y su Realismo Crítico.

CAPÍTULO IV

EXPOSICIÓN Y ANÁLISIS DEL ESPACIO Y EL TIEMPO CONFORME AL REALISMO CRÍTICO BALMESIANO

1. UNA “ANTI-CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA” KANTIANA.

El apartado que presentamos aborda los puntos capitales del pensamiento teórico de Kant, desde la perspectiva crítica de Balmes; es decir, en los tres sub-apartados que desarrollamos, a continuación, exponemos y analizamos las ideas kantianas, tal y como el propio Balmes las concibe y somete a juicio. Así es, el filósofo de Vich somete a examen crítico lo esencial de la filosofía trascendental kantiana, en nuestro caso, las cuestiones del *espacio* y el *tiempo*. Sin embargo, es conveniente advertir que en el pensamiento metafísico de Balmes la cuestión del espacio posee más relevancia que la del tiempo, al inferirse como determinante constitutivo para la concepción de la realidad. No obstante, la cuestión del tiempo jugará un papel fundamental en la constitución balmesiana del ser.

Así pues, antes de presentar la crítica que Balmes hace a la doctrina kantiana en sus puntos más fundamentales, no se puede pasar por alto aquello que en la *Crítica de la razón pura* está en la base de su propuesta; nos referimos a los ya estudiados juicios sintéticos *a priori*. Exponemos, pues, todo ello en las tres secciones que siguen.

1.1. OPINIÓN DE BALMES SOBRE KANT.

El nombre de Kant que recoge de Balmes resulta tan curioso como divertido. Las veces que el pensador español nombra al autor alemán, o detalla cualquier cosa sobre él como filósofo, tenemos que, desde la forma de escribir hasta el más mínimo ápice de su pensamiento, para nada son atractivos al lector o filósofo que se acerca a sus obras. No es precisamente un tono amistoso ni favorable el que utiliza Balmes cuando habla de Kant. Lo podemos comprobar en un fragmento de la *Filosofía Elemental*, en el cual se nos informa acerca de la opinión que el propio Jaime Balmes tiene de Immanuel Kant, tras profundizar en las obras de éste. Dicho fragmento reza así:

“[...] anda en boca de cuantos hablan de la filosofía moderna, y, sin embargo, es probablemente uno de los autores menos leídos, porque serán pocos los que tengan la necesaria paciencia, que en verdad no debe ser escasa, para engolfarse en aquellas obras difusas, obscuras, llenas de repeticiones, donde, si chispea a las veces un gran talento, se nota el prurito de envolver las doctrinas en un lenguaje misterioso [...] Kant ha ejercido mucha influencia en la filosofía de este siglo y muy particularmente en Alemania, donde se reúnen las dos condiciones más a propósito para la lectura de sus obras: paciente laboriosidad y amor de lo nebuloso. [...] encastillado en su -yo- a la manera de Descartes, da a sus teorías una dirección muy diferente a la del filósofo francés [...] Kant se establece allí (en el -yo-) definitivamente, como en una isla de que no es posible salir sin ahogarse en los abismos del océano”³⁹³.

Este pasaje, aunque parezca insignificante, muestra, en cambio, una visión de Kant por parte de Balmes, donde podemos comprobar que la impresión causada por el autor alemán en el filósofo catalán no es, en general, positiva. Pero, para mayor abundancia de lo que se va a tratar, vamos a recorrer brevemente las ideas kantianas, que a juicio de Balmes, son esenciales³⁹⁴; ello, a la vez, ayudará a ver cómo entiende y enfoca el filósofo vicense el kantismo.

En primer lugar, Balmes da importancia al hecho de que Kant no niega la existencia de Dios ni de mundo ni de alma; es más, afirma que respecto a estas cuestiones hay que hacer *como si existieran*, cosa que a Balmes no desagradaba del todo. Como bien aprecia Balmes, únicamente lo que niega Kant es que con la razón se pueda llegar a ellas. El autor vicense considera que la *Crítica de la razón pura* es la obra en la que Kant da muerte a la razón; por cierto, una visión bastante parcial a nuestro juicio.

En segundo lugar, el filósofo español destaca aquí la idea kantiana de que el sujeto únicamente puede conocer de los objetos el “efecto” que ellos causan en la facultad representativa, lo que Kant denomina *fenómenos* (u objeto indeterminado); pero, en cuanto a la “cosas en sí”, o sea

³⁹³ F. E., Historia (Kant), LV, § 310, pp. 511 y s.

³⁹⁴ Balmes, en su exposición histórica de la filosofía de Kant, se extiende en gran parte, dentro de la *Crítica de la razón pura*, en la *Estética trascendental*, por ser aquí donde Kant trata la cuestión del *espacio* y el *tiempo*, que tanto interesará a Balmes; concretamente, la noción de *espacio* es la pieza clave y fundamental a partir de la cual, monta su filosofía realista.

noúmenos, no podemos conocerlas; según Balmes, Kant, por tanto, prescinde totalmente de la naturaleza del objeto y sólo considera en nosotros la sensación del objeto que percibimos (o intuimos empíricamente), como fenómeno. Por lo cual, para el pensador alemán la cosa en su mismidad nos es totalmente desconocida. Balmes sostiene este punto de vista porque se da cuenta de que, en el pensamiento teórico de Kant, no puede ser alcanzada la razón última de las cosas por parte del ser humano.

Y en tercer lugar, el autor de Vich expone su crítica sobre la cuestión kantiana del *espacio* y el *tiempo*. Como veíamos en el capítulo anterior, Kant considera el espacio el tiempo como aquello que no dimana de la experiencia, sino que es *a priori*. Según la filosofía kantiana, para poder representarnos algo como exterior, diferente, situado en lugares distintos, sucesiva o simultáneamente, necesitamos la representación del espacio y el tiempo, los cuales tenemos que pre-suponer para que sea posible la experiencia; en sí mismos, el espacio y el tiempo no son reales, pero como referente a lo empírico, constituyen dos realidades donde se retratan todo lo sensible. De aceptar tal cual el planteamiento kantiano, Balmes opina que todo lo que llamamos mundo corpóreo se reduciría entonces a un conjunto de representaciones internas a las cuales damos una realidad externa, pero sin fundamento alguno.

Balmes, sin embargo, no cae en la ingenuidad, sabe perfectamente que para Kant los fenómenos no son algo ilusorio, sino que son considerados como una “cosa” dada realmente; es decir, lo que se “aparece” ante nuestra facultad sensible nada tiene que ver con la “cosa en sí”, no destruye la realidad misma, sino que ella no se corresponde con nuestras representaciones. El mundo en sí no es pura apariencia, concluirá Balmes, pero sí lo es, en cambio, para nosotros. El vicense hace un análisis de toda la ideología en Kant, hasta el punto de descubrir una clara analogía entre las tesis kantianas y las tesis de los filósofos medievales, o sea, de los pensadores

escolásticos³⁹⁵, “sólo que Kant le da interpretaciones que conducen a resultados funestos”³⁹⁶. Así pues, dadas estas pinceladas, nos adentramos en el examen crítico al que Balmes somete a la filosofía kantiana. En este contexto será donde el *espacio* y el *tiempo* jugarán un papel importante.

1.2. NEGACIÓN DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS *A PRIORI*.

En el apartado anterior, hemos pretendido dejar patente la idea de la filosofía balmesiana frente al Idealismo Kantiano, y cómo el autor español no solamente lleva a cabo una exposición de los puntos que para él son esenciales en el pensamiento de Kant, sino un análisis crítico de ellos. Esto se ve principalmente en la manera en cómo Balmes, aparte de exponer la filosofía trascendental kantiana, acompaña a tal despliegue de ideas un examen crítico, desde un punto de vista totalmente distinto al de Kant. Por tanto, aquí deducimos lógicamente que nadie analiza de forma crítica una filosofía ajena y, sobre todo, tan influyente como la de Kant, sin tener un pensamiento propio, bien definido y constituido, para justificar tal oposición. Por supuesto, en el caso de Jaime Balmes, disponemos de una filosofía *realista y crítica*, contrapuesta a las ideas de Kant. El tema clave en torno al cual hacemos una clara disertación entre ambos pensamientos reside en las nociones de *espacio* y *tiempo*, objetivo de este capítulo y que ya comenzamos a exponer y analizar en el anterior. Así pues, a partir de dichas nociones metafísicas, proponemos la filosofía crítico-realista de Jaime Balmes.

Para poder plantear correctamente la filosofía balmesiana sobre el *espacio* y el *tiempo*, puntos críticos iniciales a partir de los cuales se puede desarrollar el resto del pensamiento de Balmes frente al planteamiento kantiano, hemos de recordar que la cuestión por la cual Kant va a plantear el tema del *espacio* y el *tiempo* como “aprioridad” es aquella que plantea la posibilidad de los llamados juicios *sintéticos a priori* ?³⁹⁷ particularmente, si ellos podían darse en la Matemática,

³⁹⁵ Cfr. *F. F.*, L. IV, c. VIII, § 52 y ss., pp. 438 y ss.

³⁹⁶ *F. E.*, Historia (Kant), LV, § 326, p. 516.

³⁹⁷ Cfr. *CRP*, Introducción, VI. «PROBLEMA GENERAL DE LA RAZÓN PURA», B 19, p. 54.

en la Física y, finalmente, en la Metafísica, a lo que también acompañaba el interrogante de si podía considerarse la Metafísica como ciencia³⁹⁸. De poder resolverse dichas cuestiones, dependía el realizarse favorablemente el objetivo de la *Crítica de la razón pura*. Como veíamos, para Kant existían un tipo de juicios, los sintéticos *a priori*, que siendo posibles principalmente en la Matemática y en la Física, tendríamos de ellas una ciencia estricta que gozarían por una parte, de conocimientos universales y necesarios, no procedentes de la experiencia (*a priori*), y por otra parte, de conocimientos nuevos, los aportados por la experiencia, es decir, serían también juicios extensivos (*a posteriori*).

Estos juicios sintéticos *a priori* son los que convienen a la ciencia según Kant, porque en ellos se da la unión de las partes necesarias para tener un juicio perfecto con el que hallar con seguridad sus verdades; de ahí que el filósofo de Königsberg, al analizar los distintos juicios de la Lógica, advierta que se necesita tomar de los juicios analíticos lo *a priori* y verdadero de éstos, y de los juicios sintéticos lo *a posteriori* y extensivo de los mismos, esto es, la aportación de “algo nuevo” por parte de ellos, ya que su predicado no está incluido en el sujeto³⁹⁹. Partiendo de esta idea recopilatoria, tenemos que Balmes hace tambalear los pilares de la *Crítica de la razón pura*, e incluso del sistema kantiano, al negar los juicios sintéticos *a priori*. Tengamos en cuenta que, con la negación de este punto concreto del kantismo, el filósofo de Vich hace tambalear, sin duda, la solución que Kant da a la posibilidad de estos juicios tan peculiares en la Matemática, con las formas trascendentales del espacio y el tiempo; dos nociones entendidas desde la “aprioridad”. Aclarado esto, comenzamos por deshacer la raíz de esta concepción kantiana de espacio y tiempo; nos referimos a la negación de los juicios sintéticos *a priori*.

Balmes empieza a plantearse la cuestión de si tienen identidad todos los juicios, entiéndase verdaderos. Si ello es así, entonces no existen tales juicios sintéticos *a priori*. Ya en los juicios de

³⁹⁸ Cfr. *CRP*, Introducción, VI. «PROBLEMA GENERAL DE LA RAZÓN PURA», B 22, p. 56.

³⁹⁹ Es relevante el dato de que, hasta Hume, los juicios analíticos se venían considerando juicios *a priori*, y los juicios sintéticos juicios *a posteriori*.

evidencia inmediata⁴⁰⁰ observa que todos ellos son analíticos, usando la terminología kantiana, pues el predicado lo único que hace es repetir lo contenido ya en el sujeto; dicho de otra forma, el predicado no aporta nada nuevo al sujeto. Para probar este principio de identidad, que está en la base de la cuestión, el pensador español expresa esa *identidad* entre conceptos a través del verbo «ser», que, según él, expresa ello perfectamente. Por el contrario, en aquellas “cosas” que no se corresponden a su naturaleza, no se podría utilizar el verbo «ser» para emplear tal juicio. Por tanto, en todo juicio en el que el predicado es “algo propio” del sujeto, se puede utilizar el verbo «ser» para mostrar esa «identidad». A partir de esto, Balmes extiende esta cuestión al terreno de la Matemática, la misma a la cual Kant aplicó sus juicios sintéticos *a priori* en la denominada *Estética trascendental* de su *Crítica*.

El autor catalán ve que en la Matemática no se expresa otra cosa que juicios de identidad o, lo que es lo mismo, juicios analíticos. En la Matemática se manifestarían estas igualdades⁴⁰¹ bajo diversas *formas conceptuales*, que serían los *predicados*, pero siempre de un mismo concepto, que vendría a ser el *sujeto*. En este caso, tendríamos siempre un mismo sujeto (concepto), expresado desde distintos puntos de vista o, como hemos dicho antes, desde diversas formas conceptuales (predicados). De aquí se deduce que no se aporta, por parte del predicado, “algo nuevo” al sujeto, sino que en todo predicado se estaría diciendo la misma cosa que en el sujeto, identificada ésta mediante el verbo «ser».

Pero Balmes no ignora que la Matemática son sistemas cada vez más complicados, por lo que obviamente estas “identidades” serían cada vez más complejas por elaboraciones analíticas sucesivas⁴⁰². Es decir, cualquier variación de las formas conceptuales de uno de los dos miembros que se identifican, no significa que tengamos que considerarlo extensivo o que aporte nuevos conocimientos (sintéticos), sino que el contenido del predicado es la misma “cosa” que el sujeto,

⁴⁰⁰ Véanse, por ejemplo, aquellas proposiciones planteadas por la Escolástica.

⁴⁰¹ *Igualdad* se presenta como sinónimo de *identidad*.

⁴⁰² Cfr. E. LÓPEZ MEDINA, *El sistema filosófico de Balmes*, Oikos, Barcelona 1997, p. 98.

únicamente que ambos empiezan siendo formas conceptuales elementales que luego van haciéndose más complejas, pues los conceptos son definidos por otros conceptos que suceden a los anteriores, analizándolos y explicitándolos, y así sucesivamente; de ahí que Balmes las entienda como 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 ciencia⁴⁰³.

Para concluir, pongamos, primero, un ejemplo matemático sencillo. Finalmente, vemos como Balmes extiende su visión de los juicios analíticos, no solamente a la Matemática, sino de igual modo a la Lógica como núcleo que está en la base de todo raciocinio e, incluso, de todo juicio verdadero que hagamos sobre la realidad en general⁴⁰⁴:

– **Aritmética**: $7+3 = 10$. En cada uno de los términos de la “igualdad” se expresa lo mismo; la diferencia sólo radica en la forma, pues el concepto es el mismo en ambos casos: 10. Esto, dice Balmes, puede extenderse de igual modo al **álgebra** y a la **geometría**.

En el caso del **álgebra**, porque también se distingue entre la forma en que los conceptos de sujeto y predicado se presentan y la identidad misma de conceptos que se quiere presentar; y en la **geometría** por la necesidad de comparación que hace que sus juicios sean analíticos, ya que en las proposiciones geométricas existe una comparación entre sujeto y predicado que se hace en relación a un concepto más general, en el que los dos términos que se ponen en relación se manifiestan a través de casos particulares.

⁴⁰³ F. F., L. I, c. XXVII, § 269, p. 155.

⁴⁰⁴ Para esta tripartición en Aritmética, Lógica y Realidad en general, cfr. E. LÓPEZ MEDINA, *El sistema...*, op. cit., pp. 99-116.

– **Lógica:** En cualquier acto de la razón, sea matemático o no, por ejemplo, en el silogismo, hay una explicitación de lo que una premisa contiene de la otra. A es B; C es A; luego C es B, se explicita en la conclusión una «identidad», esto es, que C es B. Por tanto, tenemos las premisas y la explicitación de éstas mediante sucesión de identidades. Aquí también la razón en sus operaciones explicita la naturaleza y concepto del sujeto.

Incluso en el campo de la **Física**, también como en la Lógica, se da una «identidad» en sus verdades necesarias, es decir, que existe una «igualdad» o «identidad» entre conceptos; «igualdad», por otra parte, que es expresión de una «identidad» obtenida a través de sucesivas identidades en los términos de los propios juicios de la Física, los cuales, en definitiva, son analíticos.

– **Sobre la realidad en general:** Todo juicio verdadero, afirma Balmes, aunque no se haga a través del verbo «ser», es analítico. Lo que está claro es que un concepto puede captarse desde diversas formas conceptuales o por sus diversas propiedades, es decir, todo concepto puede descomponerse en diferentes partes que lo explicitan; todas ellas tienden a identificarse.

De aquí deducimos que, para Balmes, esta identificación, ya sea más simple o más compleja, no cambia en los juicios su carácter analítico, convirtiéndolo en sintético. El problema de Kant fue, en opinión del pensador español, confundir el hecho de que sujeto y predicado se expresan en formas distintas con el hecho de que en esas formas distintas conceptuales se están dando conceptos *idénticos* y no distintos; por esta razón, los juicios han de considerarse analíticos y no sintéticos. Dicho con el ejemplo matemático que hemos utilizado: aunque al decir 10 no se vea en ese momento $7+3$, no quiere decir que en 10 no se contenga $7+3$; y, a la inversa: el que oyendo $7+3$ no piense automáticamente en 10, no se infiere de ahí que este último no esté contenido en el primero. Por tanto, esta identidad/igualdad que mediante Balmes hemos intentado explicar, se ve claramente.

1.3. CRÍTICA A LA DOCTRINA KANTIANA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO.

Tras la negación por parte de Balmes de la pieza clave del sistema kantiano, desarrollamos **en primer lugar**, de la forma más sistemática posible, la crítica que dedica el autor catalán a la doctrina kantiana del *espacio*. Sabemos que Kant, en primer lugar, después de un estudio y análisis de los distintos juicios de la filosofía (analíticos y sintéticos) termina proponiendo la existencia de los juicios sintéticos *a priori* como los más adecuados para la ciencia; y, en segundo lugar, podemos ver cómo una vez que descubre tales juicios, se propone aplicarlos a la ciencia para después hacerlo con la *Metafísica*. Pero lo más importante aquí es que se acaba demostrando, según el filósofo alemán, que tales juicios son aplicables, concretamente, a la *Matemática*, y la solución la halla en la intuición pura del espacio como forma *a priori* de nuestra facultad sensible. A pesar del desorden aparente que puedan presentar las ideas de Balmes, podemos comprobar que el autor español mantiene una posición clara de ideas a la hora de enfrentarse y responder al sistema kantiano en lo referente a esta cuestión metafísico-epistemológica; y lo va a hacer, precisamente, dando los mismos pasos en su investigación que Kant.

El primer paso ha quedado ya expuesto en el apartado anterior: Balmes niega la existencia de los juicios sintéticos *a priori*, demostrando que cualquier juicio que se haga sobre la realidad, ya sea matemático, ya sea cualquiera de los raciocinios que el sujeto haga son de hecho y de derecho *analíticos*. Por tanto, el primer paso que Kant dió, el pensador español lo rebate. Segundo paso. Después de haber demostrado Kant la existencia de los nuevos juicios, pasa a verificar si son posibles, y lo consigue con el descubrimiento del espacio como “aprioridad”. Balmes ahora hace un análisis crítico de la concepción kantiana de espacio para dejar al descubierto que más que resolver Kant la situación sobre la posibilidad de la experiencia, cuestión que está en la base para el autor de *Vich*, la empeora. Este segundo paso que Balmes rebate a Kant es lo que ofrecemos a continuación.

Lo primero que Balmes denuncia en la *Estética trascendental* de la *Crítica de la razón pura* es su propio título. En opinión del autor no es tan *trascendental* como se espera de esta teoría de la percepción kantiana, pues se centra más en exponer la parte empírica, como si se tuviera que atener a sus leyes sin remedio, cuando no es verdad. A la hora de querer el filósofo alemán defender el tema de la posibilidad de la experiencia con la percepción de las cosas exteriores lo hace, a juicio de Balmes, a la manera idealista en cuanto las “cosas exteriores” se perciben en apariencia, pues limita el conocimiento de esas cosas al de los fenómenos⁴⁰⁵.

El espacio, como aquel elemento fundamental para hacerse posible la experiencia, es entendido por Kant como “algo” puramente subjetivo; pero el espacio, concebido así, no informaría nada sobre el mundo exterior, a juicio de Balmes, sino, al contrario, lo difuminaría.

En su *Filosofía Fundamental*, el pensador español detalla el problema que conlleva tal visión del espacio según la doctrina kantiana:

“¿Qué adelanta la filosofía con afirmar que el espacio es una condición puramente subjetiva? [...] 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. ¿Qué significa la experiencia si no hay más que lo subjetivo? Enhorabuena que haya el fenómeno de la objetividad, es decir, la apariencia; pero entonces la naturaleza no es más que pura apariencia, y a nuestras percepciones experimentales no corresponde nada en la realidad. 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 experiencia se refunde en lo puramente subjetivo [...]”⁴⁰⁶.

Está claro que, para Kant, «espacio» no es más que algo completamente subjetivo, una condición de la sensibilidad, precisamente la «condición de posibilidad» de la experiencia. De esto

⁴⁰⁵ Balmes interpreta que en los *fenómenos* se nos da la cosa en apariencia, es decir, tal como se la representa el sujeto.

⁴⁰⁶ *F. F.*, L. III, c. XVII, § 119 y s., pp. 344 y s.

se sigue que el sujeto, no solamente se encuentra lejos del objeto mismo, sino que todo lo que el espacio presenta de extenso, no sería algo propio del objeto; más bien, esta extensión sería una forma con la que el sujeto reviste al objeto. En definitiva y a tenor de lo entendido por Balmes, se reduce todo a la mera apariencia. Las cosas se nos presentan únicamente como *fenómenos*, y el hombre no conoce otra cosa que aquello que hay dentro de sí mismo, nunca el mundo exterior real, sino solamente el que él construye. De este «yo» surge toda realidad, pero al fin y al cabo realidad ideal. Cualquier tipo de ley es aquella que emana del espíritu humano, aquella que yo aplico como universal a lo único que puedo conocer: lo fenoménico. Según Balmes, el problema que hay de base en la *Estética trascendental* y en la misma noción de espacio como forma trascendental de nuestra sensibilidad y como uno de los elementos, junto con la noción de tiempo, que constituye dicho apartado de la obra kantiana, es que el sujeto imprime en el mundo exterior (mundo objetivo y real) aquellas formas y condiciones *sine qua non* son posibles las experiencias, creyendo además que le viene de fuera lo que precisamente de él mismo ha salido. Balmes, en su crítica a la concepción kantiana de espacio, finaliza diciendo que Kant no hizo realmente el descubrimiento que él creía.

Concluimos este primer análisis crítico, exponiendo de forma sistemática los puntos más débiles que, según Balmes, presenta la *Estética trascendental* en lo que respecta a la cuestión del espacio; puntos que, a creencia de Balmes, deja Kant sin explicar en dicha parte de su *Crítica*. Tales cuestiones nos ayudan a entender mejor la crítica balmesiana acerca de la tesis kantiana del *espacio*, y también clarificar el planteamiento propuesto por propio Balmes sobre la cuestión de la *extensión*.

Las tesis que, según el pensador español, en su *Filosofía Fundamental*, quedan sin resolver en la *Estética trascendental* de la *Crítica de la razón pura* de Kant son las cinco que, a continuación, se exponen textualmente⁴⁰⁷:

⁴⁰⁷ F. F., L. III, c. XVIII, § 125, p. 348.

“La estética trascendental puede proponerse los problemas siguientes:

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 alma⁴⁰⁸.
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.”

Con este acercamiento de Balmes a la filosofía de Kant respecto a la teoría del espacio, quedan propuestos los problemas que presenta el pensador alemán, a tenor de la visión balmesiana, a la hora de enfocar su reflexión sobre este punto metafísico tan esencial para ambos pensadores.

Ahora, vamos a analizar **en segundo lugar**, desde la óptica de Balmes, la doctrina kantiana referente al tiempo; y lo hacemos a partir de las tesis que el mismo pensador español desarrolla en su obra metafísica por excelencia *Filosofía Fundamental*. Así es, partiendo de la idea de que el tiempo se sirve en el pensamiento de Kant de la misma teoría que el espacio, Balmes apunta como primer dato que el tiempo se apoya en una base igual de inexplicable que la del espacio, a saber: que es una condición subjetiva de la intuición externa o empírica, dicho de otro modo, una forma interior, que en sí no es nada, gracias a la cual los fenómenos se nos presentan a la conciencia de manera sucesiva, así como de manera continua cuando se nos presentan bajo la forma *a priori* y trascendental del espacio. Pero Jaime Balmes coincide con Immanuel Kant en que la característica fundamental bajo la cual percibimos nuestras propias percepciones es la *sucesión*. La pregunta balmesiana es: ¿qué ha de entenderse por sucesión? Esto, según Balmes, es lo que conviene aclarar.

⁴⁰⁸ Es importante la aclaración semántica de que en el vocabulario de Balmes «*alma*», «*yo*» y «*espíritu humano*» equivale en Kant a «*sujeto cognoscente*».

Puesto que el tiempo kantiano está sólo en nosotros, la sucesión igualmente debe estar sólo en nosotros, y esto es un sofisma para Balmes. Según nuestro autor, si Kant concibe y distingue una realidad aparte de la fenoménica que nosotros experimentamos, entonces dicha realidad nouménica, aparte de ser posible, ha de ser susceptible a mudanzas, lo que nos lleva a aceptar en ella una sucesión; pues no se pueden concebir las mudanzas de las cosas, sin una sucesión temporal, es decir, sin el hecho del propio tiempo. Partiendo de la base de que Balmes prueba en su teoría del espacio y el tiempo la correspondencia que ellos tienen en la realidad, podemos afirmar frente al kantismo que el tiempo pertenece a las cosas como una determinación objetiva y que permanece aunque se prescindiera de la impresión subjetiva de nuestra intuición; no obstante, Balmes reconoce que el tiempo no es algo que subsista por sí mismo, es decir, es algo que deja de existir en cuanto prescindimos de la cosa que hace presente el hecho de la duración. Aún así, ello no contradice la tesis de que el tiempo, en el orden representado por él, sea una cosa real en los objetos.

Por tanto, tenemos que el tiempo para Balmes, frente a la concepción de Kant, es algo que se da en los objetos, aún en el caso de prescindirse de la intuición pasiva; ese “algo” que permanece lo verifican las proposiciones en las que se expresan las mismas propiedades del tiempo. Veámos que, según el Vicense, el tiempo tal como es concebido por el filósofo alemán es puramente subjetivo, fundándose en las siguientes razones que el autor de la *Filosofía Fundamental* confronta con la misma *Estética trascendental* de la *Crítica de la razón pura*. Los argumentos en los que el autor de la *Crítica* se apoya para defender la subjetividad del tiempo los tomamos de la obra balmesiana:

“Si el tiempo fuese una determinación inherente a las cosas mismas, o un orden, no podría preceder los objetos como condición de los mismos, ni, por consiguiente, ser reconocido ni percibido *a priori* por juicios sintéticos. Este último hecho se explica fácilmente si el tiempo no es más que la condición subjetiva, bajo la cual las intuiciones son posibles en nosotros, porque entonces esta forma de intuición interior puede ser representada antes que los objetos, y por consiguiente *a priori*...

Si hacemos abstracción de nuestra manera de percibirnos a nosotros mismos interiormente, y de abrazar por esta intuición todas las intuiciones exteriores en la facultad de la representación, y, por consiguiente, tomamos los objetos como pueden ser en sí mismos, el tiempo entonces no es nada...

Yo puedo decir que mis representaciones son sucesivas; pero esto sólo significa que tenemos conciencia de ellas en una sucesión, es decir, en la forma del sentido interno. El tiempo no será por esto nada en sí mismo, ni una determinación inherente a las cosas.⁴⁰⁹

A partir de estas tesis confrontadas directamente con la *Crítica* de Kant, inferimos dos dificultades bajo la guía de Balmes, las cuales han sido la causa que llevaron al autor alemán a considerar la noción de tiempo como una intuición puramente subjetiva, forma trascendental de nuestra facultad sensible, imposible de poderse concebir independiente de la realidad de las cosas:

- 1.^a – Dificultad a la hora de explicar la necesidad entrañada en la idea del tiempo si se la hace dimanar de la experiencia.
- 2.^a – Dificultad a la hora de explicar cómo puede hallarse realmente el tiempo en las cosas, o al menos cómo podemos nosotros saber que se halle en ellas, si no dimana de la experiencia⁴¹⁰.

Estas dificultades presentadas por el propio pensador español del diecinueve demuestran que el también pensador alemán del dieciocho no puede sino establecer su doctrina del tiempo, al igual que hizo con la del espacio, sobre las bases del puro subjetivismo, al igual que la crítica *Filosofía Fundamental* responde con un claro y predominante objetivismo, el cual se erige sobre la doctrina metafísica del Realismo.

Siendo así, ponemos broche final a este segundo análisis crítico a la doctrina kantiana del tiempo con una serie de tesis que el mismo Balmes, en su citada obra crítica, propone frente a Kant.

⁴⁰⁹ *F. F.*, L. VII, c. XIII, § 101, pp. 594 y s.

*Cfr. *CRP*, Estética, «EL TIEMPO», § 6, A 33, p. 76; § 6, B 51, p. 77; § 7, B 54, p. 79, (Nota de Kant).

⁴¹⁰ Cfr. *F. F.*, L. VII, c. XIII, § 102, p. 595.

Se diría que estas tesis son una explicación argumental por parte del filósofo de Vich, que habrá de admitir nuestro otro filósofo de Königsberg. Éstos son los argumentos que se presentan acto seguido⁴¹¹:

1. Las cosas reales o, como Kant las llama «cosas en sí mismas», son susceptibles a mudanzas, al margen de nuestra intuición. Por tanto, si hay mudanza, hay sucesión; y esta sucesión temporal u orden entre las cosas, aunque no subsista por sí misma independientemente de las cosas que se suceden, sin embargo está realmente en los objetos mismos. Lo que Kant entiende por *noúmenos*. No obstante, aunque objetando Kant que la mudanza se da en los *fenómenos*, aún así no puede negar el hecho de que la realidad de tales mudanzas son independientemente de esa realidad llamada fenoménica. Este argumento, según Balmes, es el que lleva a Kant a asegurar que el tiempo no es nada en las cosas, únicamente es la forma del sentido interno.
2. Del anterior argumento balmesiano se infiere, pues, que las mudanzas en las cosas son reales y, por ende, posibles; de tener que determinar la imposibilidad de las mismas, entonces habría que denunciar a Kant el hecho de limitar todo lo cognoscible a la dimensión del fenómeno. Dicho de manera más didáctica, no es posible afirmar categóricamente la imposibilidad de las mudanzas o sucesión temporal, en definitiva, del tiempo mismo en una dimensión, sépase la del noúmeno, de cuyas cosas en sí mismas precisamente nada se sabe. Este argumento, según Balmes, lleva a poder negar que el tiempo es una condición puramente subjetiva a la que nada corresponde ni puede corresponder en la realidad.
3. De los dos argumentos precedentes tenemos que el tiempo, según Balmes, posee un valor objetivo, utilizando la semántica kantiana no sólo en la dimensión del fenómeno, sino también en la dimensión del noúmeno, pudiendo prescindir de nuestra propia intuición.

⁴¹¹ Cfr. *F. F.*, L. VII, c. XIV, § 103 y ss, pp. 595 y s.

En definitiva, el tiempo es para Jaime Balmes una noción que hace referencia a algo totalmente objetivo, real y posible en las cosas en sí mismas, y que establece por ende, objetivamente, las relaciones con la experiencia, afirmando con ello “la necesidad intrínseca que le hace uno de los principales elementos de las ciencias exactas”⁴¹².

A partir de este análisis crítico de la doctrina kantiana del espacio y el tiempo por parte de Balmes, cuestión central en el debate que el pensador español mantiene con Kant, nos adentramos en la visión balmesiana del espacio y el tiempo. Sin embargo, creemos que no procede entrar de repente en la concepción balmesiana de la realidad sin antes dejar patente el determinante de tal concepción metafísica, aquello que exponemos y analizamos conforme a la doctrina balmesiana que dualmente versa sobre la noción de *espacio* ligada a la de *extensión*, por una parte; y sobre la noción de *tiempo* ligada a la de *sucesión*, por otra parte.

⁴¹² F. F., L. VII, c. XIV, § 105, p. 596.

2. LA NOCIÓN DE ESPACIO LIGADA A LA DE EXTENSIÓN.

En el presente apartado, Balmes plantea su teoría sobre el *espacio*. Se plantea la cuestión del espacio y se resuelve igualmente, ligándola a otra cuestión similar, la de *extensión*. Así es, espacio y extensión mantienen un vínculo esencial, el cual demuestra el filósofo catalán; vínculo que hace referencia a algo más que una simple relación de propiedades. Efectivamente, espacio y extensión mantienen una unión puramente ontológica, hasta el punto de que sin extensión no *hay* espacio, y sin la concepción del espacio no *existe* la forma de entender la extensión como tal. En esa su búsqueda de la noción de espacio, el pensador español va entablando una profunda dialéctica con otras posturas filosóficas y científicas que le salen al camino, y cuyas doctrinas también se plantean dicha cuestión. A ellas responde Balmes con el análisis crítico propio que caracteriza a su filosofía.

2.1. SE PLANTEA LA CUESTIÓN DEL ESPACIO.

No cabe duda que hablar de espacio es tocar una de las cuestiones más necesarias y principales del sistema balmesiano, como ya hemos reiterado. Aquello que hemos venido tratando desde el principio, primero en Kant como la forma *a priori* de nuestra sensibilidad e intuición pura de la conciencia, y después, de forma latente, en la crítica a la concepción kantiana, ahora lo abordamos directamente. La idea de espacio balmesiano está en la base de las sensaciones representativas, de ahí su importancia y notable realce en el sistema de Balmes. Pero lo peculiar es que, cuando el autor hace referencia precisamente a la base de las sensaciones representativas, en la mayoría de los casos lo hace con la idea de *extensión* y no con la de *espacio*. Parece que estas dos ideas se están continuamente mezclando. Cuando intentamos determinar las cuestiones sobre la naturaleza de una, irrumpe la cuestión sobre la otra; entonces, la pregunta es: ¿existe realmente diferencia entre *espacio* y *extensión*? Para responder a esto, abordamos el problema desde la idea de espacio, por centrar nuestra investigación en torno a ella y por ser la más complicada de entender:

“He aquí uno de los profundos misterios que en el orden natural se ofrecen al flaco entendimiento del hombre. Cuanto más se ahonda en él, más obscuro se le encuentra: el espíritu se haya como sumergido en las mismas tinieblas que nos figuramos allá en los inmensos abismos de los espacios imaginarios. Ignora si lo que se le presenta son ilusiones o realidades. Por un momento le parece haber alcanzado la verdad, y luego descubre que ha estrechado en sus brazos una vana sombra. [...] El profundizar este abismo insondable no es perder el tiempo en una discusión inútil; aún cuando no se llega a encontrar lo que se busca, se obtiene un resultado muy provechoso, pues se tocan los límites señalados a nuestro espíritu. Es conveniente que conozcamos lo que se puede saber y lo que no; de este conocimiento saca la filosofía consideraciones muy elevadas y provechosas. Además, que, aún con pocas esperanzas de buen resultado, no es dable dejar sin examen una idea que tan de cerca toca a la base de todos nuestros conocimientos relativos a los objetos corpóreos: la extensión”⁴¹³.

A sabiendas de que el tema, dicho por el mismo Balmes, no es nada fácil, vamos a intentar aclarar lo que nos proponemos. En un primer momento, el autor catalán tiende a hacer una notable distinción entre la idea de espacio y la idea de extensión. Pero, a medida que avanzan sus escritos, vemos cómo el espacio y los cuerpos comparten una misma característica: la *extensión*. Entonces, si *espacio* posee la cualidad de *extensión*, ¿significa que se identifican y, a la vez, se distingue uno dentro del otro?

Según el filósofo de Vich, el *espacio* se nos suele presentar a primera vista como la capacidad en que se encuentran colocados todos los cuerpos. Esta “capacidad” puede compararse a la de un recipiente cualquiera, el cual de la misma forma que podemos imaginarlo lleno de cosas, cualesquiera que sean, también cabe concebirlo quitando todo lo que hay en su interior, y, una vez vacío, seguimos pensando en su capacidad con las dimensiones del recipiente, identificando éstas con las supuestas paredes que ponen límite al mismo. Queremos decir con esto que, si reducimos a la nada los cuerpos y objetos de un lugar, todavía podemos concebir las dimensiones de ese lugar. Ahora, borremos incluso esos límites, tendríamos entonces lo que llamamos *espacio*. Sin embargo, esta concepción común de las mentes suele presentar una gran contradicción. Para Balmes, tanto el

⁴¹³ F. F., L. III, c. VII, § 43, pp. 304 y s.

espacio como la *extensión* tienen en común la característica de las *dimensiones*. En el momento en que a esas dimensiones no les imaginamos límite alguno, tendríamos un *espacio indefinido*, lo que nos llevaría a considerarlo como *la nada*; y esto no va a ser aceptado por el pensador español. La razón es obvia. *La nada* no posee ninguna propiedad; mientras que el *espacio* tiene la propiedad dimensional; no puede darse, por consiguiente, un *espacio-nada*. Otro dato que se añade: el *espacio* es concebido como medio dimensional o capacidad con dimensiones en las que se establecen la distancia y el movimiento. En un espacio concebido como pura nada, no existirían distancia ni movimiento. Dicho sencillamente: *la nada*, es nada.

A partir de aquí, podemos empezar a admitir que el *espacio* no es tal espacio sin unas cualidades como la de la *extensión*, la misma característica que la de los cuerpos y la de la *dimensionalidad*, propiedad común con la extensión. Como resultado, tenemos que el *espacio* es extensional y dimensional, por lo que el espacio no puede darse sin los *cuerpos*, que establecen las distancias y el movimiento, y sin dimensiones como las de la *extensión*. A partir de este resultado lógico, destacamos que existe una profunda e innegable relación metafísica entre *espacio* y *extensión*; algo que, por otra parte, plantea una doble cuestión ¿Hasta qué punto se relacionan *espacio* y *extensión*? y, de ser así, ¿se podría seguir admitiendo alguna diferencia entre ambas nociones?

A esta doble cuestión respondemos a continuación, no sin antes exponer, en el sub-apartado siguiente, el recorrido por las distintas opiniones de los filósofos y científicos que han propuesto su propia concepción de lo que es el espacio. Tales opiniones no acaban de convencer al filósofo vicense, por lo que las revisa y rebate, llegando por ellas a reafirmarse en la cuestión, hasta el momento sin resolver.

2.2. PROPUESTAS ALTERNATIVAS SOBRE LA CUESTIÓN DEL ESPACIO.

Balmes, en su largo camino sobre lo que denominamos *espacio*, revisa y rebate ciertas posturas contrarias a su pensamiento, con las cuales no coincide a la hora de fijar una concepción propiamente balmesiana de espacio. Estas propuestas alternativas que le salen al paso le ayudarán a ratificar aún más su idea del espacio; de ahí que no deba verse este capítulo únicamente de forma negativa. Vamos, pues, a estructurar el presente sub-apartado, enumerando las distintas posturas que analizan la cuestión del espacio, y junto a cada una ellas la respuesta de Balmes.

– Primero, nos encontramos con la opinión que aporta **Descartes**. El filósofo francés, en primer lugar, señala que en el universo se da una extensión indefinida, sin límites, por lo que todo lo que imaginemos queda dentro del universo. El problema de los espacios imaginarios a los que Balmes hace alusión quedaría resuelto. En segundo lugar, para Descartes extensión, espacio y cuerpo son tres cosas totalmente idénticas, pues la esencia del cuerpo es la extensión y ésta es lo que concebimos en el espacio. Un espacio/extensión vacío de cuerpos es, para el filósofo moderno, algo imposible⁴¹⁴; ni aún en el supuesto de que Dios decidiera vaciar el universo. Balmes responde con una distinción: una cosa es que los cuerpos tengan la propiedad de la extensión con la que podemos concebirlos, y otra muy distinta es que la extensión pase a ser la esencia de los cuerpos, pues no podemos penetrar su naturaleza; sólo sabemos lo que nos informan nuestros sentidos. Así, quedaría la idea de cuerpo separada de la de extensión. Lo que tenemos por «cuerpo» es, según el autor de Vich, confuso, ya que sólo concebimos o nos ponemos en relación con las sustancias corpóreas a través del único medio que está en la base de nuestras sensaciones, esto es, la *extensión*. Si ésta falta, nos queda una idea general. No puede inferirse de esto que la extensión sea la sustancia de los cuerpos.

⁴¹⁴ Cfr. R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, Pars Secunda, XVIII, en Oeuvres, VIII-1; Adams y Tannery: Librairie Philosophique J. Vrin, impresión de 1973.

*Cfr. R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*. Trad. de E. López y M. Graña, Gredos, Madrid 1989.

- Segundo, nos encontramos con la opinión que aporta **Leibniz**. Para éste, «espacio» es aquella relación, aquel orden, no sólo entre cosas existentes, sino también entre las posibles, como si existiesen. El filósofo germano también opina que es imposible el vacío, pero lo demuestra de forma muy distante a la anterior. Este pensador no admite la postura cartesiana de que extensión y materia son una misma cosa. Tampoco aquella que pretende explicar que, si hay vacío, las paredes internas de un cuerpo cóncavo se tocarían y, por tanto, no se podría dar vacío espacial. Leibniz dirá, en principio, que basta con que haya espacio entre dos cuerpos para que no se toquen⁴¹⁵. La solución que el autor propone para aceptar, por un lado, la negación de vacío y, por otro, negar la solución cartesiana, se reduce a decir que este caso no se daría porque repugnaría a la perfección divina. Balmes responde, diciendo que aquí Leibniz hace sólo una propuesta de principio al referir que ese espacio, que considera existente, basta para que no puedan tocarse las paredes de un cuerpo vacío. Pero el autor germano no llega a plantearse del todo si el espacio realmente existe. En Leibniz, según el autor de Vich, hay que hacer la revisión de que sólo niega el vacío porque se opone a la divinidad, dejando abierta la posibilidad hipotética de que le pudiese apetecer a Dios. Al igual que Descartes, y en su momento Aristóteles, niega la posibilidad de un espacio distinto de los cuerpos; pero, al final, ninguno aclara la cuestión.
- Tercero, nos encontramos con la propuesta de **aquellos otros**⁴¹⁶ que opinan que espacio es una naturaleza distinta de los cuerpos. Balmes responde a esto con tres observaciones: primera, aceptar un espacio independiente de los cuerpos es volver a la cuestión principal ya descartada: la del espacio-nada que encierra ideas contradictorias. Segunda, admitir un espacio como naturaleza distinta a la de los cuerpos conlleva suponer que el espacio es una substancia subsistente por sí misma, sin depender de otro ser. Y si el espacio es substancia, la pregunta es qué hay fuera de esa substancia, por lo que volveríamos a encontrarnos con *la nada*. Tercera,

⁴¹⁵ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, L. II, c. XIII, Trad. de E. Ovejero y Maury bajo el título: *Nuevo tratado sobre el Entendimiento Humano* (3 vols.), Aguilar Argentina, Buenos Aires 1971; vol. II.

⁴¹⁶ Balmes no especifica quiénes son los que apoyan esta teoría.

concebir un espacio como algo distinto es tenerlo por algo, es decir, por un espíritu o un cuerpo. Tenerlo por un cuerpo no sería aceptable ni siquiera por quienes proponen la cuestión, porque, aparte de ser compuesto, dicen que es distinto precisamente de los cuerpos. Y tenerlo por un espíritu tampoco sería plausible, porque éste es simple y la simplicidad niega las partes; decir, pues, que espacio es un espíritu es negar su propia esencia.

- Cuarto, nos encontramos con la opinión que apunta a la teoría de *Clarke*. Éste se guía, en resumidas cuentas y en contra de los argumentos que propone su adversario Leibniz, por la teoría que concibe el espacio como la inmensidad de Dios, que a su vez se basa en la teoría newtoniana del espacio como sensorio de Dios. Balmes responde, en primer lugar, diciendo que si aceptamos que el espacio es la inmensidad divina, a sabiendas de que espacio es un compuesto de partes, hay que aceptar que en el “Ser Superior” hay partes, lo que destruiría la simplicidad de Dios; y, según Balmes, esta observación no es nueva, pues ya lo advirtió Leibniz⁴¹⁷. Pero Clarke rebate el argumento leibniziano asumido por el pensador español, diciendo que no debemos entender estas partes como separables a modo de la materia, en la cual las partes separables constituirían sustancias independientes; en el caso de Dios no sería lo mismo. Pero aún con este argumento no queda resuelto el tema por parte de Clarke. Para el Vicense es fácil de rebatir esto, ya que el inglés estaría confundiendo «divisibilidad» con «separabilidad». En segundo lugar, Balmes prueba que atribuir a Dios, que es simple, partes conlleva también aceptar partes en el alma, y esto de igual modo es rechazable. Y como tercera objeción a esta doctrina, Balmes concluye, sosteniendo que la consecuencia de todo lo anterior es desembocar en un panteísmo, lo que significa hacer a Dios alma del mundo. El filósofo vicense alega, además, que entonces se pasaría, de forma natural, de una concepción en la que se dice que Dios es el espacio extenso, a la que se afirma que Dios es el mundo o que el mundo es una propiedad de Dios. Esto oscurecería la cuestión del espacio más que aclararla.

⁴¹⁷ Cfr. G. W. LEIBNIZ, “Tercera Carta a Clarke”, 3., y “Quinta Carta”, 42., en *Polémica Leibniz-Clarke*. Trad. de Eloy Rada, Taurus, Madrid 1980.

– Y quinto, nos encontraríamos, en la misma línea de Clarke, con la opinión de *Fenelón*. Aunque no entremos en la opinión que plantea este obispo francés, pues Balmes responde al razonamiento de aquél, aplicándole las mismas reflexiones que a la teoría anterior, hay que decir que lo disculpa, alegando que Fenelón estaba lejos de afirmar las cosas que aparentemente decía. Balmes achaca este error a una inexactitud en sentido filosófico, aunque, por ello, no duda de su recta intención.

Expuestas las diversas posturas alternativas a la visión balmesiana del espacio, terminemos de aclarar, a continuación, la cuestión todavía abierta sobre la concepción que Balmes tiene del *espacio*, ligada inevitablemente a la de *extensión*.

2.3. SE RESUELVE LA CUESTIÓN DEL ESPACIO.

Hay que introducir la cuestión, aclarando que antes de tratar Balmes el tema del espacio en su *Ideología pura*, hace en el capítulo precedente una distinción entre *sensaciones e ideas*. Aunque no entremos de lleno en dicha distinción balmesiana, para no desviarnos de la cuestión central, diremos que para el filósofo vicense hay en la conciencia algo más que sensaciones; hay aquí una clara oposición a la concepción de Condillac y, por tanto, a la doctrina sensualista⁴¹⁸. Según el autor catalán, en nosotros hay de hecho *ideas puras*, las cuales se encuentran en un orden de fenómenos superiores al de las *sensaciones*⁴¹⁹. Eso significa que, al establecer Balmes una clara distinción entre sensaciones e ideas, estaríamos automáticamente descartando la posibilidad de entender las ideas como la imaginación posterior de las sensaciones. Al intentar imaginarnos la idea, por ejemplo la de una esfera, no tenemos más remedio que representárnosla dentro de unas condiciones de tamaño, volumen, color, etc., por lo que la imagen de una representación sensible y la idea pura son dos cosas distintas. Como tampoco, a la inversa, podríamos representar sensiblemente la idea, por

⁴¹⁸ Condillac decía que todas las ideas que formaban nuestra conciencia eran sensaciones transformadas; y la Doctrina Sensualista mantenía de igual manera, que no se pueden encontrar en nuestras ideas otra cosa que las sensaciones.

⁴¹⁹ Aquí no se hace referencia al *fenómeno* tal como lo entiende Kant.

ejemplo la de justicia, sin tenerla forzosamente que situar en un ejemplo concreto en el que se diese esa idea de justicia. Deducimos, por tanto, que existen ideas puras de las que únicamente podemos tener una conciencia abstracta, de las que poseemos su claridad, distinción, inmutabilidad y de las que, en el momento que echamos mano a imaginárnoslas, las envolvemos en determinados parámetros, procedentes de la sensación. La distinción entre *ideas* y *sensaciones* está, por parte de Balmes, más que demostrada. Esta distinción balmesiana que acabamos de repasar va a ser muy útil para responder a la cuestión sobre la diferencia (si es que en esencia la hay) o la relación entre *espacio* y *extensión*. Partamos del hecho de que Balmes comienza hablando del espacio como una “idea abstracta”, o sea, “idea en general”. Vemos la importancia de esta afirmación.

Abordamos la cuestión fundamental, aún sin resolver. Resuelta dicha cuestión, fijamos definitivamente el pensamiento de Balmes sobre el espacio. Repitamos el doble enunciado de la cuestión: ¿Hasta qué punto se relacionan *espacio* y *extensión*?, y en cuyo caso, ¿se podría seguir admitiendo alguna diferencia entre ambas nociones? La segunda parte de la cuestión parece derivarse de la primera. Desde que se comenzó a plantear la cuestión, y tras hacer un recorrido por las diversas opiniones examinadas por el propio Balmes, hasta llegar a los umbrales de la respuesta, vamos a resolver por orden cada una de las partes de esta cuestión que, en su misma dualidad, proponen la raíz del problema sobre el espacio ligado a la extensión.

Primera parte de la cuestión: El espacio y la extensión mantienen algo más que una simple relación. El mismo Balmes nos ilustra en su *Filosofía Fundamental*:

“El espacio en las cosas es la misma extensión de los cuerpos; [...] Un espacio real y distinto de los cuerpos, es un vano juego de la fantasía⁴²⁰. [...] Que la idea del espacio es la idea de la extensión. Que las diferentes partes concebidas en el espacio son las ideas de extensiones particulares, en las que no hemos prescindido de sus límites. Que donde no hay cuerpo no hay espacio”⁴²¹.

⁴²⁰ *F. E.*, *Metafísica (Ideología)*, c. II, § 19 y s, p. 247.

⁴²¹ *F. F.*, L. III, c. XII., § 82, pp. 327 y s.

Aquí queda totalmente ligado el espacio con la extensión. Y es que, para el mismo Balmes, el concepto de espacio y extensión son sinónimos, por lo que ya podemos afirmar con plena seguridad que todas aquellas propiedades, características, cualidades que compete a la extensión, pertenecen también, realmente, al espacio. Hablar de espacio es hablar de extensión, y viceversa. Estos dos conceptos, nociones o realidades constituyen la misma realidad.

Resuelto esto primero, pasemos a la **segunda parte de la cuestión**, la cual puede hacernos dudar sobre la cuestión anterior ya resuelta. Admitiendo que el espacio y la extensión son conceptos sinónimos, es decir, la relación que mantienen ambos es la misma realidad, queda preguntarnos si se puede seguir aceptando alguna diferencia. Balmes, aunque cuya respuesta nos parezca a primera vista sorprendente, nos va a decir que sí la hay. Pero habrá que ver de qué forma mantienen tal diferencia (si es que en esencia la hay). Para expresar la supuesta diferencia cabría únicamente mantener la siguiente tesis balmesiana: Se diferenciarían espacio y extensión, cuando se hablara de la idea de espacio en general o universal, lo cual sería sólo una expresión de la idea abstracta de extensión⁴²². Explicado esto, veremos cómo esa diferencia es meramente aparente. Volvamos al comienzo del presente sub-apartado.

El filósofo del diecinueve distingue entre ideas y sensaciones; quedémonos, pues, con las ideas. *Idea*, para el autor, es aquello de lo que podemos tener todos una conciencia abstracta, generalizada, nunca imaginada, porque la imaginación es siempre a partir de una representación sensible. Esto, aplicado a la idea de espacio, significaría que sólo cabe una distinción entre *espacio* y *extensión* en el momento en que abstraemos la idea de extensión, es decir, cuando hacemos un esfuerzo mental en generalizar cada vez más la realidad extensa con el entendimiento. Por tanto, en la relación que se da entre *espacio* y *extensión* tendríamos que distinguir, a la hora de hablar de estas realidades poniendo una frente a la otra, un nivel ideal y otro real.

⁴²² Cfr. *F. E.*, *Metafísica (Ideología)*, c. II, § 15, p. 246.

*Cfr. *F. F.*, L. III, c. XII, § 79, p. 326.

- En un **nivel real**, el *espacio* y la *extensión* es la misma cosa; la misma “realidad”, y en esta palabra se halla la clave para entenderlo. Es decir, en la pura realidad, el espacio y la extensión son lo mismo.
- En un **nivel ideal**, el *espacio* podría concebirse de alguna manera diferente (aunque no sea una diferencia real), si tomamos la idea de la *extensión* y hacemos el ejercicio mental de abstraer nuestra imagen de una representación sensible de la cosa extensa, lo que nos llevaría a generalizar cada vez más, borrando sucesivamente los límites que distinguen y separan los objetos, hasta obtener en la conciencia un *espacio infinito e imaginario*.

Concluimos, resuelta la cuestión fundamental, afirmando que es ahora cuando cobra sentido lo que se ha dicho repetidamente sobre “una diferencia aparente o una distinción no en esencia” entre el espacio y la extensión. Y como pensador realista que es Balmes, cerramos este apartado segundo diciendo que la realidad es la que verdaderamente cuenta; por lo tanto, *espacio* y *extensión* son la misma cosa.

3. LA NOCIÓN DE TIEMPO LIGADA A LA DE SUCESIÓN.

Exponemos y analizamos la propuesta balmesiana referente al *tiempo*. Así pues, nuestro objetivo es plantear y resolver la cuestión del tiempo, ligándola a otra cuestión similar, la de *sucesión*. Al igual que con el espacio y la extensión, el tiempo queda vinculado esencialmente a la sucesión; y de la misma forma que *hay* un vínculo espacio-extensional, *existe* un vínculo entre el tiempo y la sucesión, el cual hace referencia a algo más que una simple relación de propiedades. Efectivamente, tiempo y sucesión mantienen una unión puramente ontológica que lleva a no poder aceptar un tiempo sin sucesión, y una sucesión en las cosas mudables sin la concepción del tiempo como tal. En el planteamiento y solución de la cuestión del tiempo, Balmes clarifica aquello que no es el tiempo, repasando las posturas filosóficas y teológicas que, como él, analizaron dicha cuestión.

3.1. SE PLANTEA LA CUESTIÓN DEL TIEMPO.

“La explicación de la idea del tiempo no es una mera curiosidad, es un objeto de la más alta importancia”⁴²³; con este adagio, comienza Balmes a plantear la cuestión del tiempo. Nuestro autor planea sobre dicha noción, afirmando que el tiempo está en la base de todos los principios por ser el más fundamental e indispensable. Tanto es así que el tiempo abarca muchos más objetos que el propio espacio; una tesis que Kant también confirmó en su momento. Así es, el tiempo no sólo mide los movimientos de los objetos corpóreo-extensos, sino incluso los pensamientos y, en definitiva, todos los estados de la conciencia. Por tanto, teniendo en cuenta la evidente relación del tiempo con las cosas, tanto externas como internas, habrá que ir aclarando, a juicio del Vicense, si aquello que llamamos «tiempo» es algo distinto a las cosas o, por el contrario, es las cosas mismas. Para ello, Balmes va ir proponiendo una serie de notables características de lo que, en principio, constituye aquella realidad que denominamos «tiempo».

⁴²³ F. F., L. VII, c. I, § 1, p. 559.

Lo que define, pues, al tiempo como principal característica, aunque ésta no constituya su rasgo esencial y fundamental, es que no puede hallarse nunca como existente; pues, como bien deduce Balmes, de ser algo existente se trataría de una substancia, es decir, de una entidad existente. Sin embargo, el tiempo posee una naturaleza compuesta de “instantes divisibles hasta lo infinito, esencialmente sucesivos y, por tanto, incapaces de simultaneidad”⁴²⁴. Éste es el punto en el cual el autor catalán se encuentra con la misma dificultad con la que se encontró San Agustín a la hora de determinar lo que es el tiempo:

“Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio”⁴²⁵.

Balmes, al igual que el santo Doctor de Hipona, afirma acerca de la complejidad del tiempo que “nada más fácil que contar el tiempo; pero nada más difícil que concebirle en su esencia”⁴²⁶.

Otra característica, que hace ir madurando en Balmes la cuestión del tiempo, es la noción de *duración*. De hecho, a juicio del Vicense, si omitimos o, sencillamente, no existiesen cosas que durasen no habría tiempo. Por tanto, un dato más a tener en cuenta respecto al tiempo es que sin los objetos durables es absurdo tenerlo por existente; así pues, tenemos que el tiempo es una idea que hace referencia a una realidad objetiva. Esta realidad objetiva no puede ser anulada totalmente, porque entonces desaparecería aquello que consideramos tiempo.

⁴²⁴ F. F., L. VII, c. I, § 4, p. 560.

⁴²⁵ “¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”. SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, en *Obras Completas II*, B. A. C., Madrid 2002; L. XI, Caput XIV, p. 478.

⁴²⁶ F. F., L. VII, c. I, § 5, p. 560.

Dejémonos ilustrar por Balmes:

“La duración que concebimos después de reducirlo todo a la nada es una vana imaginación; no es una idea, antes bien está en contradicción con las ideas. De esto resulta una consecuencia importante, y es que el tiempo no puede definirse en sí mismo con absoluta abstracción de *alguna cosa* a que se refiera. Luego el tiempo carece de existencia propia, y no es posible separarle de los seres sin anonadarle”⁴²⁷.

En base a lo expresado por la *Filosofía Fundamental*, vemos que con el tiempo ocurre igual que con el espacio. Como observábamos en el apartado anterior, el espacio no es otra cosa que la abstracción de las cosas que tienen por cualidad esencial y metafísica la extensión. Así mismo, de tener que hacer el ejercicio de abstracción con los objetos que duran, tendríamos que el tiempo puede ser concebido igualmente; en definitiva, tendríamos concebida la idea del tiempo. Y es que, al igual que la idea del espacio es posible concebirla como el resultado del ejercicio mental de abstraer la imagen de una representación sensible de una cosa extensa, generalizándola y haciéndola universal cada vez más, y borrando sucesivamente los límites que distinguen y separan los objetos; el tiempo también es susceptible a la abstracción de una representación sensible correspondiente a los sucesos en duración, para así poderse definir en sí mismo como «idea».

También se plantea la cuestión del tiempo a partir de un hecho constatable por la razón; este hecho no es otro que el *movimiento*. A partir de este dato, Balmes se plantea la cuestión de si el movimiento es la medida del tiempo, suscitando con ello una de las tesis más antiguas de la Metafísica: el tiempo como medida del movimiento. Pero el enunciado balmesiano quiere ir más allá. Balmes, atendiendo a la tesis clásica, advierte que solemos medir el movimiento haciendo referencia a algo fijo como, por ejemplo, el tiempo que marcan las agujas del reloj; sin embargo, partiendo del enunciado balmesiano, habría que preguntarse cómo medimos el tiempo del reloj. Y la respuesta, evidentemente, es: mediante el espacio recorrido por sus agujas. Así es, tendemos,

⁴²⁷ F. F., L. VII, c. IV, § 22, p. 569.

según nuestro autor, a medir cualquier movimiento con nuestro tiempo horario; pero la cuestión que se pretende aclarar suscita que esta tesis clásica se plantee a la inversa, proponiendo que el tiempo horario es medido con el movimiento del artefacto cuya esfera es recorrida por unas agujas. A través de este gráfico ejemplo, Balmes descubre que el tiempo que marca el reloj es arbitrario, ya que no puede medirse a partir del movimiento recorrido por las manecillas del mismo, durante una hora; la razón es que dicho movimiento del reloj no es otro que aquél que ha querido programar el relojero en su maquinaria. Y, en consecuencia, el tiempo que marca el reloj tampoco sirve de medida, porque está sujeto al movimiento concreto de sus agujas; un movimiento sujeto, a su vez, a otras leyes, las del relojero. Por tanto, dicho movimiento de las agujas del reloj no sirve para medir el tiempo real, pues de habersele dotado al reloj de otro movimiento, el tiempo real seguiría siendo el mismo, y el tiempo que marcase el reloj no serviría de medida, pues podría estar, con el movimiento de sus agujas, equivocado o, como advierte Balmes, “construido de otro modo”⁴²⁸. Aún así, el filósofo catalán, no hallando una medida objetiva en el reloj, propone las medidas fijas de los astros; aunque, de nuevo, se da cuenta que la revolución de los astros es muy determinada, ya que el tiempo solar es distinto al tiempo sideral. Por lo tanto, tampoco sirve tal medida astronómica.

En conclusión, aquello que el pensador español pretendía esclarecer, con su enunciado inicial, es la identidad del movimiento y el tiempo, pues lo que a Balmes interesa poner de manifiesto es que movimiento y tiempo, tiempo y movimiento “son ideas correlativas, que se explican las unas por las otras; o más bien, que hay diferentes aspectos de una misma idea”⁴²⁹. En definitiva, lo que ha quedado totalmente claro es que el movimiento se encuentra inmerso en el tiempo, y no al revés. El movimiento no es medida del tiempo, porque el atraso o adelanto de un reloj, o la revolución determinada de un astro no mide el tiempo, ya que tales movimientos son muy relativos; ni siquiera el tiempo se corresponde con tal recorrido de las agujas del reloj, ni de los astros espaciales. Ésta es la razón por la que el movimiento hay que concebirlo en el tiempo, mas

⁴²⁸ *F. F.*, L. VII, c. II, § 6, p. 563.

⁴²⁹ *F. F.*, L. VII, c. II, § 13, p. 565.

no el tiempo en el movimiento. Por eso, cualquier medida del tiempo es impropia por ser todas ellas arbitrarias, como se ha demostrado. Y aunque el movimiento pueda medirse gracias al tiempo, no por ello, apunta Balmes, hay que concluir que el tiempo es la medida del movimiento. El tiempo es una magnitud absoluta, independiente incluso de todo ser; por ello, aunque el tiempo es medida de su movimiento, conviene no definirlo única y exclusivamente como tal.

El tiempo es algo fijo e independiente de movimientos más o menos acelerados; por eso, “el movimiento se mide por el tiempo; mas éste no se define cumplidamente con sólo llamarle medida de movimiento”⁴³⁰. Y es que “no es posible encontrar una medida primitiva del movimiento”⁴³¹, por lo que, en opinión de Balmes, hemos de conformarnos con medidas arbitrarias; de ahí que, inevitablemente, se deba tomar con sumo cuidado la afirmación: el tiempo como medida del movimiento.

De ahí otra cuestión que surge, referente al tiempo, como derivada del movimiento. Así es, otra característica que nos encamina a la pregunta: ¿qué es el tiempo?, es la *velocidad*. De esta noción, Balmes advierte su grave dificultad para entenderla, pues se muestra algo inexplicable. Como se ha dicho, la velocidad queda muy ligada y se explica a partir del movimiento. Veamos por qué. La velocidad no es otra cosa que un movimiento más o menos acelerado dentro del tiempo, pues partamos de la base de que todo movimiento se halla en el tiempo; por lo cual, la velocidad es un aspecto del movimiento que, a su vez, queda acotado por el tiempo. De la cuestión del movimiento y, por ende, de la velocidad concluye también el filósofo de Vich que el tiempo, aunque esté implicado en el movimiento/velocidad de los objetos corpóreo-extensos, no establece por ello una relación necesaria con los mismos, ya que “tal relación se extiende y existe también en las operaciones de la conciencia”⁴³².

⁴³⁰ *F. F.*, L. VII, c. XVIII, § 132, p. 605.

⁴³¹ *F. F.*, L. VII, c. XVIII, § 133, p. 606.

⁴³² E. LÓPEZ MEDINA, *El sistema...*, *op. cit.*, p. 216.

A partir de lo afirmado con anterioridad, tenemos que el tiempo responde a una realidad objetiva en la que se aprecia duración, movimiento y, por ende, velocidad. Así es, las cosas mismas duran, se mueven, con mayor o menor velocidad, y se mudan. Pero, en este planteamiento racional, Balmes aclara que tales cosas durables y móviles son susceptibles de mudanzas independientemente de nuestra intuición, y esto es así porque este cierto orden temporal que hay entre las cosas que experimentan mudanzas, aunque no subsista por sí mismo, ya que el tiempo en sí no es nada, se da realmente en las cosas en sí mismas. Por tanto, ha de afirmarse la posibilidad de un valor objetivo para la idea del tiempo, y no sólo a nivel de los fenómenos de nuestra intuición pasiva, sino también a nivel de las cosas como son en sí mismas; y de afirmarse esto, hay entonces que plantearse, en opinión de Balmes, cómo se puede manifestar la objetividad de la idea del tiempo y, por ende, sus relaciones con la experiencia. A partir de esta deducción, el filósofo catalán da un paso más, el cual se acerca a la definición exacta de tiempo. Se afirma, pues, que el tiempo como realidad objetiva es el orden entre el ser y el no ser de las cosas en sí; orden que si tras percibirse se abstrae, concibiéndolo en su mayor generalidad, da lugar a la idea del tiempo. Pero el tiempo, al poderse entender tanto en su forma ideal como en su forma objetiva, tenemos que por ello puede no solamente extenderse a la realidad sino incluso a la *posibilidad*. Efectivamente, podemos concebir el tiempo como orden entre lo que es y lo que no es, y igualmente podemos concebirlo antes y después del momento actual, de la misma manera que el espacio podemos imaginárnoslo más allá de los límites del universo. Entender el tiempo como posibilidad es algo necesario para el conocimiento científico. De manera árida, queda esto expresado por el propio Balmes:

“Elevada la idea de ser a una región puramente posible, en que se prescinde de todo fenómeno individual, claro es que ha de estar libre de la inestabilidad a que se hallan sometidos los objetos de nuestra experiencia: de esta suerte puede ser un elemento científico absolutamente necesario, porque expresa una relación que no está afectada por nada contingente”⁴³³.

⁴³³ F. F., L. VII, c. XIV, § 106, p. 596.

Teniendo en cuenta esto, surge entonces la pregunta de si el tiempo dimana de la experiencia. Ante este interrogante, el pensador español, al igual que con la idea del ente, responde que el tiempo no es preexistente a toda sensación y a todo acto intelectual, ya que es la simple percepción de ser y no ser en cada uno de nuestros actos . Pero esta percepción no es otra cosa que el ejercicio de una actividad innata, cuyas leyes corresponden al orden intelectual pues; no obstante, dicho ejercicio perceptivo queda sometido a las condiciones de la experiencia en cuanto al principio y continuación de sus actos. Así pues, la idea del tiempo, por un lado, no dimana propiamente de la experiencia, sino únicamente cuando ésta se excita al espíritu para que desarrolle su posibilidad; y, por otro lado, la idea del tiempo no es del todo independiente de la experiencia, ya que sin ésta no se conocerían mudanzas en los objetos, no pudiendo nuestro entendimiento percibir en ellos el orden de ser y no ser. Por tanto, y frente a Kant, Balmes afirma que el tiempo no es una forma *a priori* de la sensibilidad, sino una forma del orden intelectual que desciende al campo empírico como cualquier concepto general. Al ser la idea del tiempo una de las percepciones más universales e indeterminadas de nuestro «yo», tenemos que, por esta razón, es común a todos los seres humanos; dicho de otra manera, al ser la idea del tiempo la combinación del ser y no ser, las dos ideas más universales e indeterminadas, tenemos que se nos presenta igual a todos, cual forma de todos nuestros conceptos y objetos conocidos. Y es que las ideas primordiales de ser y no ser, las cuales residen en nuestro espíritu humano, tienen que ver con todas nuestras percepciones y, por lo tanto, con la idea del tiempo que la engendran; de ahí que el tiempo sea “una condición a que no podemos abstraernos y de la cual no alcanzamos a eximir al mismo Ser infinito sino por un esfuerzo de reflexión”⁴³⁴. Ahora bien, la cuestión de cómo Balmes explica que en la idea del tiempo puede constatarse el tránsito del orden intelectual puro al campo de la experiencia reside en cómo él explica también dicho tránsito en los demás conceptos intelectuales; esta explicación la expone nuestro autor cuando trata del valor de los conceptos intelectuales prescindiendo de la intuición intelectual:

⁴³⁴ F. F., L. VII, c. XV, § 110, p. 598.

“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. Como el ser que piensa tiene por necesidad conciencia de sí propio, ningún ser pensante puede estar limitado al conocimiento de verdades ideales puras. Aún cuando le supongamos enteramente aislado de todos los demás seres, en absoluta incomunicación con todo lo que no es él, de tal suerte que ni influya sobre ellos ni reciba ninguna influencia, no podrá estar reducido al conocimiento de un orden puramente ideal, puesto que, por lo mismo que es pensante, tiene conciencia de sí propio, y la conciencia es esencialmente un hecho particular, un conocimiento de un ser determinado, pues que sin esto no sería conciencia. Esta observación destruye por su base el sistema que pretende incomunicar el orden ideal con el real. Por ella se ve que la experiencia es no sólo posible, sino absolutamente necesaria en todo ser pensante, pues que la conciencia es ya de suyo un experiencia y la más clara y segura de las experiencias. Luego las verdades del orden ideal se enlazan indispensablemente con las del real”⁴³⁵.

Finalmente y como corolario de todo lo anteriormente expuesto y analizado, tenemos que Balmes establece la noción de tiempo como ideal puro y como empírico. Así es, el tiempo puede concebirse como aquella idea considerada puramente en abstracción, prescindiendo de medidas, es decir, sólo como la relación de ser y no ser; pero también el tiempo puede tenerse como aquello que es posible medir con exactitud en años, siglos u otras medidas, concibiendo a modo general los fenómenos empíricos en su posibilidad, en vez de en su actualidad. Y es que la medida hace referencia a la combinación de la idea del tiempo en toda su pureza con los fenómenos empíricos. Por tanto, el tiempo es necesario referirlo a medidas fijas, las cuales nos sirven de orientación para poder hallarlo en nuestras ideas con mayor facilidad. En definitiva, el tiempo es metafísicamente una idea pura, la cual se aplica a un fenómeno sensible, cuyas mudanzas son descritas numéricamente. Que el tiempo sea una idea metafísica y, a la vez, matemática confirma, una vez más, la conciliación entre el orden intelectual puro y el orden empírico real. Planteada la cuestión del tiempo, presentamos las propuestas alternativas a dicha concepción balmesiana.

⁴³⁵ F. F., L. IV, c. XIV, § 92 y ss., p. 457.

3.2. PROPUESTAS ALTERNATIVAS SOBRE LA CUESTIÓN DEL TIEMPO.

Balmes, en su amplia disertación sobre el *tiempo*, revisa y rebate, al igual que con la cuestión del espacio, algunas posturas contrarias a su pensamiento, con las cuales no coincide a la hora de fijar una concepción propiamente balmesiana de tiempo. Estas propuestas alternativas que se encuentra en su reflexión filosófica le ayudarán a ratificar aún más su idea del tiempo; de ahí que tampoco deba verse este capítulo únicamente de forma negativa, como en el caso de las propuestas alternativas sobre la cuestión del espacio. Vamos, pues, a estructurar el presente sub-apartado, enumerando las distintas posturas que analizan la cuestión del espacio, y junto a cada una ellas la respuesta de Balmes.

- Primero, nos encontramos con la opinión de *muchos filósofos*⁴³⁶ que definen el tiempo como medida del movimiento. A esta sencilla afirmación, Balmes responde que necesita ser matizada. Así es, la sentencia «el tiempo es la medida del movimiento» es productiva y, en cualquier caso, correcta; aunque, bajo la opinión del pensador decimonónico, hay que decir que tal sentencia no termina de aclarar lo que es el tiempo. Efectivamente, tal y como se plantea por estos metafísicos la cuestión del tiempo, sería inexacto definir únicamente tal noción como medida del movimiento. Según el autor vicense, se tiende a medir el movimiento con ayuda del tiempo, al considerar a éste algo fijo; pero lo que no advirtió este grupo de filósofos es que el tiempo, precisamente por el mero hecho de ser algo fijo y, por ende, independiente de movimientos, no conviene definirlo única y exclusivamente como medida del movimiento; y es que el tiempo es una magnitud absoluta e independiente incluso de todo ser. Por lo tanto y dicho de otro modo, aunque el tiempo pueda tenerse por medida de su movimiento, afirmación por otra parte correcta para nuestro autor, sin embargo conviene matizar, a la hora de aceptar que el movimiento se mide por el tiempo, que la realidad inabarcable del tiempo no se agota en el

⁴³⁶ Balmes no especifica quienes son tales filósofos; no obstante, todo indica, por el contexto, a que son los partidarios de la Metafísica Clásica.

*Cfr. *F. F.*, L. VII, c. II, § 6; 10; 14, pp. 563 y ss.

movimiento, o sea con sólo definirla como medida de movimiento. Al no hallar una medida absoluta para calcular el movimiento, hemos de conformarnos con medidas arbitrarias; de ahí que, a juicio de Balmes, se deba tomar con máximo cuidado la afirmación: el tiempo es la medida del movimiento.

- Segundo, nos encontramos con las *doctrinas de los teólogos*⁴³⁷, que, a partir de la afirmación de que el tiempo es una medida *per se*, sostienen que la existencia de Dios no puede medirse con el tiempo; y es que en la eternidad no existe nada que sea posible medirse. Efectivamente, Dios, cuyo Ser es infinito, posee una naturaleza que no admite medida. La razón reside en que la medida hace referencia a la duración, y la duración en la eternidad es siempre la misma; para medir la duración es preciso darle partes, por lo que nos encontramos ante una evidente contradicción al resultar imposible concebir partes en la unicidad y simplicidad de Dios. En relación a esto último, ya el mismo San Agustín afirmaba: “*Magnus es, Domine, et laudabilis valde, magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus*”⁴³⁸. Balmes responde que en estas doctrinas teológicas se dice una verdad profunda, y añadirá que Clarke no hizo por entenderla. La cuestión de la imposibilidad del tiempo en la eternidad de Dios nos conecta con la propuesta que sigue.
- Tercero, nos encontramos con la propuesta de *quienes opinan*⁴³⁹ que al tiempo es posible atribuírsele la infinidad. Balmes responde que la teoría que defiende la infinidad del tiempo carece de fundamento racional. El motivo que lleva a esta afirmación no es otro que una concepción muy ambigua del tiempo; hasta tal punto lo es que, aún reduciéndolo todo a la nada, sigue manteniéndose dicha visión. La infinidad del tiempo es una contradicción de ideas por una

⁴³⁷ Balmes no especifica los nombres concretos de estos teólogos; aunque por el contenido de sus doctrinas parece tratarse de los partidarios de la Neo escolástica.

*Cfr. *F. F.*, L. VII, c. IV, § 24, p. 570.

⁴³⁸ “*Grande eres, Señor; y laudable sobremanera; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene número*”. SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones...*, *op. cit.*; L. I, Caput I, p. 73.

⁴³⁹ Balmes se limita a exponer la doctrina alternativa que versa sobre la infinidad del tiempo, sin mencionar quiénes son los que apoyan esta teoría.

*Cfr. *F. F.*, L. VII, c. IV, § 23, pp. 569 y s.

razón bastante obvia para Balmes: *la nada* es simple y claramente nada, y todo aquello anterior a la creación del mundo no es absolutamente nada. Por tanto, todos los infinitos siglos de tiempo que se conciben ilusamente antes de la creación, son tiempos imaginarios como los espacios imaginarios.

- Cuarto, nos encontramos con el sistema de **Condillac**. Este filósofo francés, cuyo pensamiento sensualista es catalogado por Balmes de poco profundo, sostiene que existe un único origen de nuestras ideas: la sensación. Así es, su reflexión gira única y básicamente en torno a la sensación misma; dicho de otra manera, las ideas todas proceden de un manantial: los sentidos. Por tanto, todo aquello que hay en nuestro interior tiene como causa la sensación, unas veces de manera primitiva, otras de manera transformada⁴⁴⁰. Con la sensación, el pensador del dieciocho pretende resolverlo absolutamente todo. Tanto es así que todas nuestras ideas vienen de los sentidos, despertando así las sensaciones nuestra actividad intelectual; dichas sensaciones abastecen a nuestra inteligencia de materiales, de un contenido mental. Balmes responde a este autor que sus razonamientos no pueden explicar ninguna idea abstracta como es el caso del tiempo; también puede aplicarse este análisis crítico balmesiano a la idea del espacio⁴⁴¹. Efectivamente, la filosofía sensualista de Condillac se ve en gran dificultad para poder explicar aquellas facultades del alma que se reciben inmediatamente de la naturaleza, o sea de manera innata, como es el caso del tiempo. Este oponente de Balmes soluciona esta evidente aporía, afirmando que las facultades intelectuales son un simple efecto de las sensaciones, por lo que el pensador francés no puede admitir que el tiempo sea algo anterior a todas las ideas y, aún más, a las sensaciones, e innato a nuestro espíritu, no naciendo éste de la observación, como la expresión de un hecho contingente⁴⁴². A tenor del filósofo de Vich, el cual estudia tenazmente el pensamiento del autor que ocupa esta propuesta alternativa, tenemos que Condillac admite en el

⁴⁴⁰ Cfr. *F. E.*, Historia (Condillac), LIV, § 306, p. 510.

⁴⁴¹ Cfr. *F. F.*, L. IV, c. II, § 14, p. 417.

⁴⁴² Cfr. *F. F.*, L. VII, c. XII, § 89 y s., p. 591.

alma sólo ciertas facultades⁴⁴³; en ello está lo contradictorio de su sistema. En definitiva, vemos como la idea del tiempo es insostenible en el edificio de las sensaciones, al tratarse para Balmes de una idea abstracta; pues, ¿cómo explica Condillac la reflexión, el juicio, la memoria y otras facultades claramente intelectuales? Con este conciso análisis, damos por presentada esta propuesta alternativa.

- Y quinto, nos encontramos con *los que creen*⁴⁴⁴ que el tiempo es algo absoluto. A esta teoría Balmes responde que si el tiempo fuese algo absoluto, habría de concebirse como el ser sólo, o como el no ser sólo; sin embargo, ha quedado patente por parte de nuestro autor que el tiempo implica duración, movimiento y mudanza, dándose en ello la relación del ser y no ser, tal y como el mismo entendimiento humano sabe percibirlo. Siendo así, es imposible que el tiempo se tenga por algo absoluto, definitivo y quieto. No obstante, el Vicense refuerza su postura, volviendo a la cuestión del movimiento como medida plausible del tiempo; y dándose cuenta, como hemos comprobado, que el tiempo es posible medirlo a partir del movimiento o, lo que es lo mismo, a partir de comparar entre sí las mudanzas de las cosas, tenemos, por tanto, que es obvio al sentido común que el tiempo no es algo estático sino dinámico, por lo cual no puede tenerse por algo absoluto en sí mismo. Y no sólo eso, sino que, no pudiéndose encontrar una medida primitiva para calcular con exactitud el tiempo, teniéndonos que conformar con medidas arbitrarias y uniformes como es la horaria, la solar o la sideral, tenemos pues que no es posible buscar una medida absoluta para el tiempo, es decir, que “la idea de la medida del tiempo no es nada absoluto; es esencialmente relativa; es la percepción de las relaciones entre varias mudanzas. Siempre que estas relaciones permanecieran intactas todas, el tiempo sería para nosotros el mismo”⁴⁴⁵; pero esto es cosa imposible, como así se ha podido comprobar.

⁴⁴³ Condillac “se declara ocasionalista, pretendiendo que las impresiones de la organización no son más que la ocasión de nuestras sensaciones. ¿Puede darse facultad intelectual más inexplicable que la de ponerse en relación con objetos que no producen las sensaciones y que son, con respecto a ellas, una mera ocasión? Si al alma se le concede esta facultad, ¿qué inconveniente en admitir las otras?”
*F. F., L. IV, c. I, § 4, p. 412.

⁴⁴⁴ Balmes expone que el tiempo no es nada absoluto, sin mencionar quienes son los que creen en tal teoría.
*Cfr. F. F., L. VII, c. V, § 29, p. 573.

⁴⁴⁵ F. F., L. VII, c. V, § 31, p. 574.

Para concluir esta relación de propuestas alternativas, y a sabiendas de que ya se ha expuesto y analizado la postura de Kant frente a la cuestión del tiempo, y la consecuente crítica de Balmes a la doctrina kantiana del tiempo (también del espacio), añadimos como colofón a este apartado que, desde el punto de vista del kantismo, las mudanzas no están en el *noúmeno*, sino más bien en el *fenómeno*. El filósofo catalán advierte que el pensador alemán, por más que defienda que las mudanzas de las cosas se dan en el modo en cómo dichas cosas se presentan a nuestra facultad sensible, y no en los objetos como son en sí, sin embargo es imposible que pueda negar el dato de que las mudanzas de tales fenómenos actúan con independencia de ellos; pues, según él, el tiempo no es en sí mismo nada, apareciéndose a nuestra sensibilidad como una intuición pura, fundamento de las intuiciones externas, y la forma en la cual se encuadran los nombrados fenómenos. Por tanto, y a juicio de Balmes, la filosofía trascendental de Kant cae en dos contradicciones con respecto al tiempo: la primera de ellas es que si se acepta que existen realmente las mudanzas en los objetos, se traten de fenómenos, se traten de noúmenos, ha de aceptar el carácter ontológico del tiempo; y la segunda de ellas es que si niega las mudanzas, o sea el tiempo, en las cosas en sí mismas, ha de explicar entonces cómo ha llegado a descubrir esto, ya que, según él, nada podemos saber de las cosas en su mismidad, sino sólo de las cosas en cuanto se aparecen a nuestra percepción⁴⁴⁶. Así pues, incluso frente a la opinión de Kant, Balmes responde que el tiempo es algo puramente ontológico y no una condición *sine qua non* del sentido interno.

Planteadas y examinadas por el mismo Balmes las diversas posturas alternativas a su visión del tiempo, terminamos de aclarar, a continuación, la cuestión todavía abierta sobre la concepción que nuestro filósofo del diecinueve español tiene del *tiempo*, ligada ésta inevitablemente a la de *sucesión*. Por tanto, resolvemos lo que dicho pensador entiende esencial y fundamentalmente por «el tiempo».

⁴⁴⁶ Cfr. *F. F.*, L. VII, c. XIV, § 103, pp. 595 y s.

3.3. SE RESUELVE LA CUESTIÓN DEL TIEMPO.

A la pregunta: ¿qué es el tiempo?, Balmes concluirá: “Es la sucesión de las cosas considerada en abstracto”⁴⁴⁷. Pero la gran pregunta que realmente tendrá que ir respondiendo el filósofo español será: ¿qué es, entonces, la sucesión? A esto, Balmes también comenzará respondiendo: “El ser y el no ser. Una cosa existe, cesa de existir; he aquí la sucesión. Siempre que se cuenta tiempo hay sucesión; siempre que se cuenta sucesión se considera un ser y un no ser”⁴⁴⁸. Ahora cobra sentido la respuesta a la pregunta: ¿qué es la idea del tiempo?, ya que no es otra cosa que “la percepción de esta relación, de este ser y no ser”⁴⁴⁹. Y es que “es imposible que exista tiempo sin ser y no ser, porque en esto consiste la sucesión”⁴⁵⁰. A partir de esta clave fundamental que Balmes aporta para entender la noción del tiempo, podemos ir conectando todo aquello que fuimos exponiendo y analizando en el primer sub-apartado del presente apartado. Así pues, ¿qué relación mantiene la sucesión con la mudanza?, a lo que Balmes responde: “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. Substancias, modificaciones o apariencias no tienen sucesión sin este ser y no ser”⁴⁵¹. Y, ¿qué relación mantiene la sucesión con el movimiento?, a lo que Balmes responde: “La sucesión de las posiciones de un cuerpo con respecto a varios puntos”⁴⁵². Y, ¿cómo se comprueba la sucesión en la experiencia?, a lo que Balmes responde: “Tomando unas posiciones y perdiendo otras”⁴⁵³. Además, aquello que entendemos por *sucesión* también afecta a los pensamientos y afecciones de nuestro *yo*; de ahí que a la pregunta: ¿cómo afecta la sucesión a los pensamientos y afecciones del alma?, Balmes responde: “Es el no ser de unas que eran y el ser de otras que no eran”⁴⁵⁴.

⁴⁴⁷ *F. F.*, L. VII, c. IV, § 25, p. 571.

⁴⁴⁸ *F. F.*, L. VII, c. IV, § 26, pp. 571 y s.

⁴⁴⁹ *F. F.*, L. VII, c. IV, § 26, p. 572.

⁴⁵⁰ *F. F.*, L. VII, c. IV, § 27, p. 572.

⁴⁵¹ *F. F.*, L. VII, c. IV, § 27, pp. 572 y s.

⁴⁵² *F. F.*, L. VII, c. IV, § 27, p. 573.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*

En definitiva, el pensador español del diecinueve deja patente que aquello que hemos venido tratando como «el tiempo» es esencial, fundamental y ontológicamente la sucesión de las cosas en sí mismas, o sea, la mudanza de su ser y no ser.

A pesar de esta aclaración, vamos a desarrollar mejor lo que se ha de entender por «sucesión» en el pensamiento balmesiano. La evidencia de que las cosas se suceden entre sí conlleva, por un lado, que haya un *antes*, y, por otro lado, que haya un *después*; dicho de otra manera, la sucesión conlleva que haya un tiempo *preexistente* y un tiempo *posterior*. En ello acontece el suceder de los acontecimientos, y gracias a esto puede explicarse el tiempo como sucesión. Así es, lo contrario a concebir el tiempo como la propia sucesión es algo totalmente imposible para el raciocinio humano; Balmes lo demuestra en su *Filosofía Fundamental*:

“Fingid el instante más pequeño que queráis, ese instante no existe, porque se compone de otros infinitamente pequeños que no pueden existir juntos. Para concebir un tiempo existente es necesario concebirle actual, y para esto es preciso sorprenderle en un instante indivisible; mas éste ya no es tiempo, ya no envuelve sucesión, ya no es *duración* en que haya *antes* y *después*”⁴⁵⁵.

A partir de este dato esclarecedor, tenemos que la anterior explicación de la sucesión como el ser y no ser tiene sentido en cuanto el ser viene *después* del no ser, o el no ser queda *antes* del ser. Pero hay que advertir que, para Balmes, el ser y el no ser, cuya relación consiste en la *simultaneidad* y de ahí la sucesión, se repugnarían en el momento en que ambos hiciesen referencia al mismo tiempo, aunque no a la misma cosa; pues en una misma cosa puede darse el ser y el no ser, siempre y cuando en tal cosa haya una *distribución* en instantes distintos de tiempo, sin embargo en una misma cosa no puede darse el ser y el no ser de manera coexistente. Esto último sería contradictorio; más adelante vemos por qué. Efectivamente, la sucesión lleva consigo la *exclusión* de algunas cosas entre sí. Que el ser excluya el no ser, y el no ser excluya el ser es lo que

⁴⁵⁵ F. F., L. VII, c. I, § 4, p. 560.

nos informa de una sucesión. De esto, entonces, se deduce que de la sucesión se infiere la *variación* o “mudanza de estados, pérdida de uno y adquisición de otro”⁴⁵⁶. Y es que en toda sucesión hay variación, y en toda variación hay exclusión y, por tanto, distribución en instantes distintos de tiempo, o lo que es lo mismo, *simultaneidad* de una misma o varias cosas en el tiempo. Y aquí es donde nuestro autor hace patente que el tiempo es la sucesión de las cosas, ya que cuando el entendimiento humano percibe la exclusión de dichas cosas distintas y, por lo cual, exclusivas, percibe la sucesión en las mismas, y percibiendo tal sucesión, se encuentra con lo que llamamos «tiempo». Ésta es la razón por la cual el tiempo queda expresado en el llamado por Balmes *Principio de Contradicción*, o, dicho de otra forma, que el tiempo es la manifestación más palpable del Principio de Contradicción, ya que, a tenor de este principio, sería totalmente imposible concebir temporalmente el ser y el no ser a la misma vez, o sea, “en una misma fase de esta sucesión”⁴⁵⁷. Este Principio de Contradicción es la condición *sine qua non* puede darse el tiempo. Si, según el principio de esta peculiar Lógica balmesiana, una cosa se da cuando ha quedado anulada la que no se da (la que ha quedado excluida), el tiempo, por tanto, es la afirmación tácita de que esta contradicción en/de las cosas es posible. Balmes llama a dicha contradicción *condicional*, porque se da en los seres contingentes que existen y pasan a no existir; de darse en un ser necesario, o sea, únicamente Dios, tal contradicción sería *absoluta*⁴⁵⁸. Por tanto, si con la sucesión queda explicado el propio tiempo, pues el tiempo es sucesión y la sucesión es tiempo, tenemos que, al envolver la sucesión a todas las cosas, la idea del tiempo se filtra en todos nuestros conceptos y en todo lenguaje humano. En definitiva, en todo lo que nos rodea ha de concebirse continuamente el ser y el no ser; bien los actos internos de la conciencia, bien los objetos externos del mundo, todos ellos se suceden y excluyen, modificando de esta forma nuestra conciencia y nuestro mundo. Nada de nuestra realidad, afirma rotundamente Balmes, puede coexistir, ya que la existencia de una cosa (interna o externa) requiere la no existencia de otra. De esto último surge otra pregunta en relación con la cuestión del tiempo: ¿Qué es la coexistencia?

⁴⁵⁶ F. F., L. VII, c. VII, § 43, p. 579.

⁴⁵⁷ E. LÓPEZ MEDINA, *El sistema...*, op. cit., p. 223.

⁴⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 224.

Aclarábamos antes que, para el *Vicence*, el tiempo es la sucesión de las cosas, y la sucesión lleva consigo la exclusión de las mismas entre sí. Vemos, entonces, que no habiendo exclusión tendríamos *coexistencia*. Para explicar esto, Jaime Balmes recurre a la hipótesis que ya en su día planteó también Leibniz. El pensador alemán afirma que de todos los mundos posibles, Dios creó el nuestro como el mejor. El pensador español parece tomar de esta teoría original leibniziana la idea de la posibilidad de la existencia de varios mundos, para con ello poder explicar lo que es la coexistencia. Efectivamente, de haber creado Dios varios mundos, de manera que ellos no tuviesen que excluirse, los habría creado todos contemporáneos, incluidos los seres que en ellos morasen; en la cuestión de si el nuestro es el mejor, no entra Balmes. Por ello, se advierte en la filosofía balmesiana que *exclusión* no es simple animadversión de seres entre sí, como ya indicábamos anteriormente, sino que, basándonos en la hipótesis de la existencia de varios mundos contemporáneos, tendríamos que también podría explicarse dicha idea de exclusión a partir de dos supuestos mundos, cuya existencia de uno de ellos no tuviese que negarse para poder afirmarse la del otro, y viceversa⁴⁵⁹. Con esta ilustradora hipótesis, el filósofo catalán pretende mostrar que en la posibilidad de la existencia de tales mundos queda explicada la coexistencia. Cuando no hay sucesión entre seres, es decir, cuando no hay la existencia de unos y la negación de otros, existiendo ambos a la misma vez, entonces hay coexistencia; la coexistencia, por tanto, es la no sucesión de las cosas. Dicho de otra manera, la idea de coexistencia es la existencia únicamente de los seres, justamente lo contrario a la idea de sucesión que hace referencia a la existencia de unos seres y a la no existencia de otros seres, es decir, a la afirmación de unos combinado con la negación de otros.

En definitiva, la idea del ser y la idea del no ser engendran el tiempo; si, por tanto, omitimos la combinación de dichas ideas negamos la sucesión, y negando la sucesión afirmamos la coexistencia, y afirmando la coexistencia omitimos el tiempo. Coexistencia y Tiempo, entonces, han de concebirse forzosamente contrarios.

⁴⁵⁹ Cfr. *F. F.*, L. VII, c. VIII, § 51 y ss., p. 581.

Teniendo en cuenta esto, vemos que la coexistencia exige concebir las cosas siempre en *presente*, no siendo posible concebirlas en *pasado*, ni en *futuro*⁴⁶⁰. De esta última afirmación se infiere, de nuevo, otra pregunta en relación con la cuestión del tiempo y, por ende, en relación con la cuestión de la sucesión y la exclusión: ¿Qué es presente, pasado y futuro? Esto que llamamos pasado, presente y futuro no es otra cosa que tres relaciones que nos ofrece el propio tiempo; otras relaciones que nacen a partir de la idea del tiempo son combinaciones de las tres primitivas y originarias que se han mencionado. Del *presente*, Balmes afirma que es el único tiempo absoluto, sin necesidad y consentimiento de ponerlo en relación con un tiempo pasado ni con un tiempo futuro. Sin embargo del pasado y del futuro si es necesario ponerlo en relación con el presente: ninguno de estos dos últimos son tiempos absolutos. El *pasado* es algo relativo, ya que para hablar de un tiempo pasado se ha de tomar un punto al que haga referencia aquello que pasó; dicho punto de referencia es un tiempo presente. Y es que si variamos el punto referencial en presente, lo que antes considerábamos pasado, puede ahora considerarse futuro o también presente; sin esta relación del pasado con un presente referencial, la idea del pasado, prueba Balmes, sería absurda⁴⁶¹. Concebir el ser y, luego, el no ser es concebir aquél como pasado respecto a éste como presente; de ahí que estas relaciones que nos ofrece el tiempo están en la misma naturaleza de las cosas que están en continua sucesión y exclusión, esto es, envueltas en el tiempo. No concebir la relación de unas cosas respecto a otras es no poder percibir la propia sucesión de tales cosas, y, por tanto, el tiempo mismo. Ahora bien, con el *futuro* ocurre igual que con el pasado. Así es, el futuro es algo relativo también, pues ha de estar en relación con el presente, tomándolo como punto de referencia. Y de igual forma, si mudamos el punto referencial que hemos tomado como presente de un futuro concreto, podremos considerar pasado o presente lo que antes teníamos por futuro. En definitiva, el presente es un tiempo absoluto, y el pasado y futuro son tiempos relativos que “presuponen la idea de presente, sin la cual no se pueden ni siquiera concebir”⁴⁶².

⁴⁶⁰ Cfr. *F. F.*, L. VII, c. VIII, § 54, p. 582.

⁴⁶¹ Cfr. *F. F.*, L. VII, c. IX, § 59 y ss., p. 584.

⁴⁶² *F. F.*, L. VII, c. IX, § 68, p. 586.

Con la explicación balmesiana del tiempo como un compuesto de partes o momentos temporales pequeños, divisibles hasta el infinito, se nos muestra la gran paradoja del *nunc*. El tiempo presente no es más que el propio ser, “la realidad misma de la cosa”⁴⁶³, mientras que el no ser es el pasado o el futuro de ese ser; pero dicho instante actual es inalcanzable. Querer imaginarnos, a no ser que sea de una manera análoga, un instante de forma indivisible es imposible. Esto demuestra que el tiempo no es algo distinto de las cosas, es decir, por sí solo no es nada, por sí solo es inconcebible. No basta sólo el presente, el instante actual, el *nunc*, para concebir y poder constituirse el tiempo, más es indispensable para generarse y darse ontológicamente. Esto queda evidenciado en el enunciado balmesiano: “puede haber presente sin pasado ni futuro; no puede haber pasado ni futuro si no hay presente”⁴⁶⁴. Y es que percibimos el tiempo como tal en el momento en que percibimos la relación del ser y *después* la del no ser, o la del no ser y *antes* la del ser; el ser mismo en su *nunc*, es el presente inalcanzable. No concebir esta alternativa de ser y no ser es no concebir la relación de pasado y futuro respecto a un presente, es no concebir la sucesión y exclusión, es no concebir, en definitiva, el tiempo en su mismidad. En conclusión:

“Si no hay más que ser, sólo hay duración absoluta, presente; entonces no hay pasado ni futuro, y por consiguiente no hay tiempo. Este es por esencia una cantidad sucesiva, *fluyente*; no se la puede sorprender en su actualidad, porque ésta es siempre divisible, y toda división en el tiempo constituye pasado y futuro, lo cual es una demostración de que el tiempo es una pura relación y de que en cuanto está en las cosas sólo expresa ser y no ser”⁴⁶⁵.

⁴⁶³ *F. F.*, L. VII, c. IX, § 69, p. 586.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ *F. F.*, L. VII, c. IX, § 70, p. 587.

COROLARIO: LA CONCEPCIÓN BALMESIANA DE LA REALIDAD.

A tenor de todo lo que se ha expuesto y analizado en el Capítulo central de esta Parte II, donde se ha presentado lo esencial del Realismo Crítico de Jaime Balmes referente a las nociones de espacio y tiempo, podemos deducir con todo convencimiento que aquello que hemos tratado como *espacio* y *tiempo* son para el pensador español claros determinantes para una concepción de la realidad y de las estructuras del conocimiento. Por tanto, el carácter ontológico del espacio y el tiempo determinan, al igual que en el kantismo, la manera de cómo ha de concebirse la realidad y el propio conocimiento humano, dando esto lugar tanto a una metafísica del ser objetivo, como a una metafísica del conocimiento. A partir de esta clave interpretativa se infieren tres aspectos esenciales que constituyen el ser tal y como lo concibe Balmes. A continuación, presentamos un *Corolario* sobre la concepción balmesiana de la realidad en su estructura más íntima y fundamental.

α) OBJETIVIDAD DE LA EXTENSIÓN Y LA SUCESIÓN.

Una vez tratada la cuestión del *espacio* y el *tiempo* en el pensamiento de Balmes, sabiendo que para él hacer referencia al espacio y al tiempo es hacerlo también a la *extensión* y a la *sucesión* de las cosas, ha de matizarse ahora qué valor tiene la extensión y la sucesión en la concepción balmesiana de la realidad. Comenzábamos indicando en la introducción del presente trabajo de investigación que según donde “situemos” el Espacio o la Extensión, y el Tiempo y la Sucesión, así queda “situada” la realidad, pudiendo concebirla desde una filosofía idealista o, por el contrario, desde una filosofía realista. De ahí que haya que poner el énfasis en la extensión y la sucesión como piezas claves para poderse construir por parte de Balmes un Realismo filosófico; pues, de concebirse la extensión de forma subjetiva, a la manera de Kant, la balanza se inclinaría hacia una visión idealista de la realidad. Se trata precisamente de fijar las ideas necesarias para que se dé una visión realista del ser.

Por eso Balmes, en su examen crítico al Idealismo Trascendental Kantiano, se centra fundamentalmente, entre otros aspectos, en el análisis del *Espacio* y el *Tiempo*. Tanto es así que del enfoque que se dé a la *Extensión* y a la *Sucesión* de las cosas dependerá todo lo real. Así pues, lo primero a tener en cuenta, para proponer un Realismo Balmesiano en contraposición al Idealismo Kantiano, es, sin duda alguna, la *objetividad de la extensión y la sucesión*. Para ello, Balmes da un giro a la concepción idealista que considera el espacio y el tiempo, por un lado, como una condición *a priori*, y, por otro, como no conceptual. Así pues, vayamos paso a paso.

- Se propone, en primer lugar, que Kant, a juicio del filósofo vicense, manteniendo el juicio analítico: «los cuerpos son extensos», habría de considerar la extensión como una cualidad real de los cuerpos. Sin embargo, Kant introduce esa peculiar caracterización analítica de “cosa extensa” en el sujeto cognoscente. Así también, el tiempo, como la sucesión y el movimiento de los fenómenos, es para filósofo alemán una intuición subjetiva que se halla en la forma del sentido interno. **Según Balmes**, al hacer referencia a los objetos como algo que está fuera de nosotros, ese “algo” debe *ser* en el espacio y en el tiempo. En el espacio es donde únicamente puede uno representarse los objetos, es decir, es el espacio el que representa las cosas; pero también, gracias al tiempo, es posible percibir dichos objetos espaciales en sucesión y, por ende, en duración y movimiento. Por tanto, el espacio y el tiempo se nos dan envueltos en los objetos, y la sensibilidad lo percibe fuera de nosotros. Es verdad que el espacio y el tiempo son intuiciones necesarias para que se dé la sensación exterior a la que hemos hecho referencia, pero tales intuiciones son totalmente empíricas.

- Se propone, en segundo lugar, que si Kant no admite que los objetos salen del sujeto, es decir, que éste los crea, no cabe otra salida, **según Balmes**, que aceptar que tales objetos se dan fuera de nosotros; por lo cual, si se dan de forma espacial y sucesiva es porque el espacio y el tiempo se da con y en ellos. Admitir lo contrario es mantener posturas ajenas al

kantismo y anejas al realismo. Kant resuelve esto, situándose en el término medio de considerar el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, por las cuales el sujeto ordena la realidad empírica.

- Se propone, en tercer lugar, que Kant considera imposible la no representación del espacio y el tiempo. **Según Balmes**, esto es verdad, pero necesita explicarse correctamente. Mientras que el autor alemán justifica este hecho, diciendo que el sujeto cognoscente no puede prescindir de las estructuras *a priori*, el autor español justifica el mismo hecho, afirmando que el espacio como extensión, y el tiempo como sucesión, se encuentran en la base de las representaciones sensibles, y constituyen la misma estructura de los objetos y, por ende, de la realidad misma, hasta el punto de desaparecer el espacio y el tiempo si eliminásemos los objetos mismos; y es que la realidad quedaría eliminada si se prescindiese de la objetividad del espacio y el tiempo.
- Se propone, en cuarto lugar, que, a tenor del razonamiento balmesiano, las intuiciones puras del espacio y el tiempo presentan contradicción. Y es que, **según Balmes**, siendo para Kant el espacio y el tiempo formas *a priori* que poseemos todos y que constituyen la condición *sine qua non* pueden darse las representaciones sensibles, resulta que no son representaciones tan comunes a todos los sentidos, ni son tan *puras* como al filósofo de Königsberg les pareció, ya que dichas intuiciones y representaciones se presentan siempre ligadas a “algo”; es decir, que el espacio y el tiempo se dan acompañados, inevitablemente, de representaciones empíricas, como son los objetos extensos y en continua sucesión. De ahí que, por ejemplo, el espacio no pueda mostrárenos a ciertos sentidos como son el gusto o el oído, por lo que cabe únicamente su reflexión, mas nunca una asociación con “algo” exterior; y es que las sensaciones del sonido o del olfato no hacen referencia, por sí mismas, a nada espacial. Así pues, prueba el mismo Balmes, una vez más, que sólo aquellos objetos

que son, de hecho, espaciales, tienen referencia con el exterior; por ejemplo, sólo tiene una relación con el exterior “algo” que podamos nosotros percibir con cualquiera de los cinco sentidos, o sea, con la facultad de la Percepción.

- Se propone, en quinto y último lugar, rebatir mediante argumento balmesiano el carácter intuitivo puro *a priori* del espacio y el tiempo. Veíamos en los apartados anteriores que Balmes considera el espacio/extensión y el tiempo/sucesión como *realidad*, pero también como *idea*; diferencia que hacíamos evidente en precedentes apartados para aclarar dicha cuestión, y que pone de manifiesto una vez más que el espacio y el tiempo son determinantes onto-epistemológicos para concebir la realidad. Tendríamos que, **según Balmes**, tanto el espacio/extensión, como el tiempo/sucesión son *ideas* en cuanto abstracciones de mi mente, la cual generaliza realidades particulares extensionales y en continua sucesión; pero en la medida en que el espíritu humano pueda concebir dichas ideas sin que tenga que ser objeto de su percepción. La postura del pensador español consiste en que se puede tener un concepto general de espacio y tiempo en cuanto que las representaciones espaciales y temporales, por ejemplo la Geometría y la Aritmética, se pueden tener por determinaciones concretas de esa idea abstracta y general de espacio y tiempo⁴⁶⁶.

Para Balmes, queda más que rebatida la postura kantiana sobre el *espacio* y el *tiempo* como representaciones *trascendentales* e intuiciones puras *a priori*, afirmando el carácter ontológico tanto de la extensión, como de la sucesión, las cuales son realidades puramente objetivas que se dan con los mismos objetos, y no las pone el sujeto cognoscente a modo de estructuras subjetivas. No hace falta poner de relieve que la *extensión* y la *sucesión* son el muro de carga sin el cual la realidad objetiva que Balmes defiende se desplomaría como un castillo de naipes; ahí reside la importancia que tales realidades representan. Dejamos constancia de lo que ello significa.

⁴⁶⁶ Cfr. E. LÓPEZ MEDINA, *El sistema...*, *op. cit.*, pp. 175-180.

β) EXTENSIÓN Y SUCESIÓN. FUNDAMENTOS DE TODA REALIDAD.

Hemos intentado dejar claro que, si no hubiese sido posible demostrar la extensión y la sucesión como realidades puramente objetivas, sería imposible entonces hablar de una realidad también objetiva. Por tanto, si lo que determina que la *Realidad* sea objetiva es la propia objetividad de la *Extensión* y la *Sucesión*, resulta que los fundamentos de la realidad son la misma extensión y sucesión; pero, ¿hasta qué punto la extensión y la sucesión se convierten en “algo” de lo que no podemos prescindir? Para ello, es necesario encajar estas piezas fundamentales en la concepción balmesiana de la realidad.

La extensión y la sucesión llegan a ser en la concepción que Balmes tiene de la realidad determinantes de máxima importancia, e imprescindibles para poder darse la estructura del ser, tal y como la percibimos y entendemos. Por ejemplo, si hiciésemos la prueba de despojar a las cosas corpóreas de sus muchas propiedades, transmitidas éstas en las sensaciones que percibimos, caeríamos en la cuenta de que ello podría ser posible; pero, en cambio, no sería posible despojar de dichos cuerpos externos lo que tienen de extensos y sucesivos, esto es, no sería posible concebirlos sin las propiedades de la extensión y la sucesión. Efectivamente, si suprimiésemos la extensión y la sucesión de los objetos externos, y la sucesión de los pensamientos y afecciones, se eliminaría no sólo el mundo externo corpóreo-extenso en sucesión, sino incluso a nosotros mismos como mundo interno de pensamientos y afecciones; pues en la extensión y en la sucesión del ser y del no ser residen las bases que sostienen la realidad como tal, quedándonos, por tanto, con *la nada*. Recordemos que para el filósofo del diecinueve un *Espacio-nada* es imposible a nivel real, únicamente es pensable a nivel ideal, ya que sólo creando una idea de extensión y sucesión abstracta, generalizada, podríamos concebir tal posibilidad en nuestra conciencia; pero Balmes, al igual que Kant, niega esto como posibilidad real. Así es, la realidad necesita de la extensión y la sucesión para ontológicamente sostenerse; pues, pudiendo prescindir del resto de propiedades que

componen el objeto de nuestras sensaciones, sin embargo, de la propiedad de la extensión y la sucesión, o sea, del espacio y el tiempo no podemos en absoluto deshacernos. Vacía la realidad de su carácter espacio-extensional y temporal-sucesivo, todo se convierte en Balmes en un sinsentido.

Deducimos, a partir de esta lógica balmesiana, que la realidad externa es corpóreo-extensa en sucesión, y los actos de la conciencia son sucesivos. Planteada la cuestión de otra forma, podríamos hablar de una *realidad externa objetiva*, constituida por los cuerpos extensos y en sucesión y, por ende, en duración y movimiento; y de una *realidad interna de la conciencia*, constituida por los pensamientos y afecciones en sucesión y, por ende, en duración y movimiento. Y es que de no ser así, caeríamos en una concepción berkeleyana de la realidad, concepción por la cual Balmes tachó a Kant de haber plagiado el pensamiento del filósofo irlandés. Considerar la realidad externa al modo de Berkeley sería despojar a los cuerpos de sus dos propiedades fundamentalmente esenciales y elementales: la extensión y la sucesión, dejando únicamente un ser desnudo, espiritual y causa que produce las impresiones que se perciben a través de nuestro órgano sensible; según un conocido ejemplo de Balmes: sería como la sensación que causa en nosotros la superficie blanca de un papel. Sin embargo, al hablar de «cuerpo extenso en sucesión», Balmes se pregunta: ¿hasta qué punto se puede hacer una consideración perfecta de lo que es un «cuerpo»?⁴⁶⁷. Es verdad que un cuerpo es algo extenso y en sucesión, no pudiéndose dar sin la extensión y sin la sucesión; y de ahí que nuestro autor haga entrar en su concepción de «cuerpo» algo más que una simple distinción y causalidad espiritual. Pero también es cierto que, para Balmes, «cuerpo» no deja de ser una realidad un tanto confusa.

Las piezas que eran necesarias encajar en la concepción balmesiana de la realidad no son otras que la extensión y continua sucesión de los cuerpos, y la también continua sucesión de los pensamientos y afecciones, propiedades ontológicas gracias a las cuales está basado y estructurado todo el ser, lo que resulta una realidad externa corpórea o material y una realidad interna espiritual.

⁴⁶⁷ Cfr. *F. F.*, L. III, c. VI, § 38 y s., pp. 302 y s.

Si prescindimos de la extensión y la sucesión, ya no puede darse tal realidad corpóreo-material; al igual que si prescindimos de la sucesión, ya no podría darse tal realidad espiritual-inmaterial. Es decir, sin la extensión y la sucesión destruiríamos tanto el mundo externo, como el mundo interno.

La extensión y la sucesión, entonces, son condiciones fundantes y necesarias de la realidad en su totalidad. Pero hay que dejar claro que, aunque la extensión y la sucesión sean condiciones de posibilidad de toda realidad tanto en su forma externa corpóreo-extensa en sucesión, como en su forma interna espiritual en sucesión, no implica que dicha extensión y sucesión sean en el caso de los cuerpos su misma esencia; esto quedó rechazado por Balmes en su disputa con Descartes respecto a la cuestión del espacio, la cual quedó ya expuesta. Efectivamente, la extensión y la sucesión, al margen de los cuerpos y de los pensamientos y afecciones, desaparecerían sin remedio, no serían absolutamente nada.

La conclusión de todo ello, a juicio de Balmes, es clara: la *Realidad es extensa y sucesiva*, según el matiz; pues, de algún modo, contiene la extensión y la sucesión. El resultado de toda esta exposición puede resumirse sistemáticamente en las tesis que analizamos a continuación:

1. La extensión y la sucesión son condiciones fundantes de los cuerpos externos; pero también de la realidad toda, es decir, de aquella otra interna de nuestra conciencia.
2. La extensión es una realidad distinta y externa al sujeto; luego, los cuerpos externos son reales.
3. La sucesión (por ende, la duración y el movimiento) es también una realidad distinta y externa al sujeto; pero además interna. Luego, tanto los cuerpos externos, como los pensamientos y afecciones de nuestra conciencia son reales y susceptibles a una sucesión temporal.
4. La extensión es una propiedad fundante de la que participan los cuerpos; de ahí que sean *extensos*. Más, la propiedad de la extensión, por fundamental que sea, no es la única de ellos.

5. La sucesión es también una propiedad fundante de la que participan los cuerpos, pero además de la que participan igualmente los pensamientos y afecciones; de ahí que los cuerpos sean *extensos* y *sucesivos*, y los pensamientos y afecciones, no siendo materiales, sean únicamente sucesivos y no extensos. Más, la propiedad de la sucesión, por fundamental que sea, no es la única de ellos.
6. No es identificable la esencia constitutiva de los cuerpos con la extensión y la sucesión, y la esencia constitutiva de los pensamientos y afecciones con la sucesión; pues en los cuerpos se dan otras propiedades aparte de la extensión y la sucesión, y en los actos de nuestra conciencia también se dan otras propiedades aparte de la sucesión. Más, no podemos concebir un cuerpo sin extensión y sucesión, y un pensamiento y afección sin sucesión temporal.
7. En cuanto al *cuerpo* es para nosotros una realidad desconocida, confusa; la extensión y la sucesión son dos de sus características esenciales que lo presentan como tal. Más, no son las únicas realidades que lo determinan. De los pensamientos y afecciones no parece Balmes tener un conocimiento tan desconocido y confuso.

γ) CONDICIÓN *SINE QUA NON*.

Decíamos antes que aquello que denominamos *Extensión* y *Sucesión* son los fundamentos esenciales y necesarios, no sólo ya para concebir la realidad, sino para que ella pueda darse como tal. Pero Balmes va a ir todavía más allá, afirmando incluso que dicha extensión y sucesión son la condición *sine qua non* el sujeto puede tener un conocimiento de la realidad en general. De ahí que, en la introducción al presente corolario, se haya evidenciado el hecho de que el espacio y el tiempo, o, lo que es lo mismo, la extensión y la sucesión son claros determinantes para una concepción de la realidad y del propio conocimiento. Así es, el carácter onto-epistemológico de tales realidades determinan, al igual que en el kantismo, la manera de cómo ha de concebirse la realidad y el conocimiento humano. Vamos a llevar hasta sus últimas consecuencias estas palabras, de las que sólo hacíamos mención en el apartado anterior.

Tenemos que, para que todo objeto externo pueda ser percibido por nuestra facultad sensible, es necesario que cualquier objeto deba ser, principalmente, extenso y móvil, es decir, que sean extensos y se hallen en continua sucesión y, por ende, en duración y movimiento; dicho de otra manera y según entiende Balmes por *Sensibilidad Pasiva*⁴⁶⁸, que tales objetos posean la forma con la cual se nos presenta a nuestros sentidos, es decir, bajo la propiedad de la extensión y la sucesión, además del resto de propiedades anejas al mencionado objeto⁴⁶⁹. Aquí podemos apreciar el papel tan importante que juega la extensión y la sucesión en el mismo acto del conocer. Entre las otras facultades fundamentales que intervienen en el acto del conocer, la Sensibilidad Pasiva es aquella que actúa percibiendo, precisamente de manera pasiva, el objeto que se presenta a nuestros sentidos bajo la extensión y la sucesión; así como nuestros pensamientos y afecciones se nos presentan, únicamente, bajo la sucesión temporal. Sobre este material espiritual, correspondiente a la realidad interna de nuestra conciencia, trabajan la *Sensibilidad Activa*, la *Inteligencia* y la *Voluntad*; éstas actuarían sobre aquello que ya se ha percibido pasivamente. La cuestión es clara: para que estas facultades de orden interno (Sensibilidad Activa, Inteligencia y la Voluntad) puedan operar, necesitan un objeto que se dé a la percepción bajo la extensión y la sucesión, como condiciones fundantes de la realidad externa. De ahí que la extensión y la sucesión no sean solamente condiciones fundantes de la realidad, sino condiciones que posibilitan también el conocimiento de dicha realidad, porque ella se encuentra en la base del acto del conocer.

Balmes avanza en su filosofía respecto a este tema, aclarando que la extensión es más fundamental que la sucesión para el conocimiento de la realidad externa. Para ello, da un paso más al decir que las cuatro facultades que se dan en el acto del conocer se reducen, principalmente, a dos: *Conciencia* y *Extensión*. Nuestro autor lo expone en su *Filosofía Fundamental*:

⁴⁶⁸ Balmes sostiene que las cuatro únicas formas para concebir los atributos de un ser fuera de nosotros son: Sensibilidad Pasiva, Sensibilidad Activa, Inteligencia y Voluntad.

⁴⁶⁹ Recordamos que los pensamientos y afecciones son sólo susceptibles al tiempo, no al espacio.

“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”⁴⁷⁰.

En este fragmento se refleja la importancia que Balmes da a la extensión para el conocimiento de la realidad externa, para la intuición que el sujeto tiene de ésta, incluso para el conocimiento en general. No obstante, no debemos olvidar que en la conciencia del sujeto se hallan los pensamientos y las afecciones, cuya esencia fundamental es la sucesión, y sin la cual sería imposible intuir dicho contenido de nuestro espíritu humano. Por tanto, al igual que la extensión es fundamental para la intuición de lo externo, la sucesión es fundamental para la intuición de los hechos internos de la conciencia. El carácter fundante de la extensión y la sucesión en la realidad externa, y en el acto mismo del conocimiento que entra en conexión con ella, tiene como precedente aquello que ya demostrábamos cuando hablábamos de la objetividad de la extensión y la sucesión. Lo que hace que las sensaciones sean intuitivamente percibidas como externas es la existencia principalmente de la extensión y la sucesión como objetivas⁴⁷¹, o la percepción de una realidad externa extensa y en sucesión; ahora bien, lo que hace que los pensamientos y afecciones sean algo intuitivamente percibido como interno en nuestra conciencia, y posteriormente entendido, es únicamente la existencia de la sucesión. Así pues, vemos que la extensión y la sucesión son la condición *sine qua non* para nuestro conocimiento de la realidad, porque precisamente ella es requisito indispensable para la existencia de las sensaciones de los cuerpos extensos y sucesivos, y de los actos de la conciencia sucesivos.

La extensión y la sucesión son condición objetiva y necesaria, y no subjetiva al modo kantiano. Es imposible que se dé la sensación, según Balmes, sin la extensión fundamentalmente, pero tampoco sin la sucesión; de ahí que digamos que ellas sean condición necesaria para el conocimiento, incluso desde sus inicios, y sin la cual (*sine qua non*) pueda darse el conocimiento

⁴⁷⁰ F. F., L. X, c. XIII, § 141 y s., pp. 782 y s.

⁴⁷¹ Cfr. E. LÓPEZ MEDINA, *El sistema...*, op. cit., p. 237.

tanto de la realidad externa, como de la interna. En definitiva, la extensión y la sucesión son los *elementos principales y fundamentales del conocer*; y, sobre todo, son dos elementos reales, no simplemente ideales.

De toda la doctrina balmesiana que hemos intentado exponer con la mayor claridad, se deduce que un mundo externo sin la extensión y la sucesión es algo inconcebible; al igual que no sería posible nuestro mundo interno de la conciencia sin la sucesión temporal de los pensamientos y afecciones; tan indispensable es la sucesión en nuestros actos internos que sin ella sería impensable la *memoria*. Y es que, como se ha podido comprobar, la extensión es propia de los objetos corpóreos y externos, afectando únicamente a éstos; mas, la sucesión abarca tanto a los objetos corpóreos externos, como a los pensamientos y afecciones internas, ya que la sucesión no se ciñe solamente al orden sensible, sino que “abraza en general todo género de mudanzas, sean sensibles o insensibles”⁴⁷². Se pueden suprimir tanto del mundo externo, como del interno cualidades como el sonido, el color o el sabor, entre otras, sin que su naturaleza deje de ser posible; pero si se elimina la extensión y la sucesión de los objetos corpóreos, y la sucesión de los pensamientos y afecciones, no se podría sostener dicha realidad externa e interna, tampoco la representación de ella, ni su idea.

Concluimos que para Balmes, al igual que para Kant, la extensión y la sucesión, en definitiva, el espacio y el tiempo, que son las condiciones que hacen posible el material empírico del cual parte el conocimiento; y la sucesión, en definitiva, el tiempo, que es la condición que posibilita el material ideal que nos ofrece nuestra conciencia, nos proporcionan un conocimiento total de la realidad “en sí”. No obstante, la diferencia entre ambos está en que, para Kant, el conocimiento de la realidad se basa en los llamados por él «fenómenos»; mientras que, para Balmes, dicho conocimiento de las cosas es objetivo, al menos, en el modo en cómo ellas se exhiben de forma extensa y sucesivas para poder ser percibidas por nosotros. Por lo demás, tales cosas son “en sí” un tanto desconocidas y confusas para ambos.

⁴⁷² F. F., L. VII, c. XVIII, § 151, p. 607.

He aquí expuestas y analizadas, mediante el presente *Corolario*, las consecuencias extraídas del Capítulo Central de esta Parte II de la presente investigación. Mas, para considerar finalizada esta Parte II, se ha de advertir que toda semejanza y diferencia entre espacio y tiempo parten de unos presupuestos fundamentales⁴⁷³, a saber:

- Que el espacio en sí no es nada, es decir, no es algo distinto de los cuerpos extensos, al igual que el tiempo no es nada en sí mismo, siendo la misma sucesión de las cosas.
- Que las ideas del espacio y el tiempo no son otra cosa que la abstracción y generalidad de dos realidades: la extensión y la sucesión.
- Que si desaparecen los cuerpos extensos y sucesivos se elimina espacio y tiempo, y que si desaparecen los pensamientos y afecciones, cosas sucesivas, se elimina el tiempo; que un espacio y un tiempo infinitos y anteriores a la realidad es un vano juego de la imaginación.
- Que el espacio no es un recipiente gigante donde quedan situados los cuerpos, así como el tiempo no es algo en cuyo interior se suceden las cosas; que el espacio y el tiempo son continuos, y sus partes se excluyen mutuamente.
- Que la distancia entre cuerpos interpuestos se debe a la extensión misma que no es otra cosa que el espacio, y que tales cuerpos, así como los seres inmateriales también interpuestos, distan en el tiempo.
- Que tanto la extensión, como la sucesión no necesitan de otra extensión y otra sucesión para colocarse y sucederse, respectivamente.
- Que nuestra mente se forma una idea de sucesión continua en el espacio, separando la extensión que percibe en varias partes excluyentes, así como la mente también se forma una idea de sucesión continua del tiempo, separando la línea temporal que imagina en varios hechos también excluyentes.

⁴⁷³ Cfr. *F. F.*, L. VII, c. XI, § 74-87, pp. 589 y ss.

- Que para formarnos ideas sobre las partes del espacio es necesario tomar una medida como punto de referencia, y que para formarnos ideas sobre las partes del tiempo es necesario tomar, también, una medida basada en mudanzas conocidas, o sea, a partir del movimiento de las agujas del reloj o de los cuerpos celestes, por ejemplo.
- Que la idea de número es necesaria para calcular tanto el espacio en sus diferentes partes, como el tiempo en sus diferentes instantes.
- Que lo puramente simple e infinito, lo puramente infinito e inmutable, no necesita en absoluto del espacio y el tiempo para poderse dar, para poder existir, ya que todas estas propiedades responden únicamente a un ser: al ser que puede existir fuera del espacio y, a la vez, que le es posible estar en todos los puntos del espacio, y todo ello sin que afecte a su naturaleza única. Al ser que puede existir fuera del tiempo y, a la vez, que le es posible estar presente en todos los instantes del tiempo, y todo ello sin que afecte a su naturaleza eterna. Este ser, ante cuya esencia infinita y eterna, simple e inmutable se rinden las leyes del espacio y el tiempo, es Dios.

Todos estos presupuestos que han sido resumidos a modo de tesis, preceden y están inmersos en cualquier idea que podamos forjarnos del espacio y el tiempo, ayudándonos, por otra parte, a trazar sus semejanzas y diferencias. Mas, de entre todos los seres materiales e inmateriales con los que guardan relación el espacio y el tiempo, Dios es el único ser a cuya naturaleza no afectan las leyes de esta realidad espacio-temporal. Y es que, según hemos podido ir vislumbrando a lo largo del pensamiento metafísico de Balmes, la existencia de Dios se presupone al espacio y al tiempo, y, en definitiva, a toda ontología. Así pues, vemos que el espacio y el tiempo son las realidades que son sin afectar, en nada, al ser infinito, simple e inmutable; sin embargo, esto suscita el siguiente interrogante a la inversa:

¿Qué Dios no se vea afectado por el espacio y el tiempo, descarta la posibilidad de que el espacio y el tiempo estén fundamentados en Dios y determinados por Dios? El espacio es el que es, y el tiempo es también el que es; pero: ¿por qué son lo que son espacio y tiempo? En la respuesta que demanda esta pregunta reside la tesis central del presente trabajo de investigación científica.

PARTE III:

DIOS EN LA OBRA DE
JAIME BALMES E IMMANUEL KANT
Y SU RELACIÓN INTRÍNSECA CON
EL ESPACIO Y EL TIEMPO

PREÁMBULO: EL LUGAR DE DIOS EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA.

La creencia de que *Dios*, ser puramente espiritual y eterno, creó el universo de la nada y lo gobierna con su providencia divina hace referencia a la doctrina judeo-cristiana, la cual ha regido el pensamiento occidental más de veinte siglos de historia. Este Dios, cuyos atributos son la omnipotencia, la omnisciencia y la bondad infinita, fue el protagonista de los escritos de filósofos cristianos y judíos, como S. Agustín, S. Anselmo de Canterbury, Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham y Moisés Maimónides, entre otros, quienes mantuvieron con gran evidencia estas tesis.

Pero la creencia en la divinidad no siempre se correspondió con la imagen que se ha tenido de Dios en la tradición judeo-cristiana. Efectivamente, Platón y Aristóteles sostenían que existían varios dioses que ejercían en el funcionamiento de la naturaleza un papel esencial, si bien es cierto que no tan central como el del Dios del Cristianismo. Prueba de esto último reside en el Demiurgo platónico, cuyo poder arquitectónico y ordenador lo limitaba a un simple semi-dios, ya que la auténtica y plena divinidad para este filósofo residía, sin duda, en las *Ideas*. Por su parte, Aristóteles identificaba lo divino con un *Primer Motor*, gracias al cual se podía explicar el movimiento, pero no el origen del universo, el cual para este discípulo de Platón era eterno e increado⁴⁷⁴.

Del pensamiento griego nacieron los esquemas perfectos para explicar los dogmas de la fe cristiana que se extraen de la Sagrada Escritura y la Tradición Apostólica. Así es, San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino son el ejemplo más fidedigno de la aplicación de la filosofía platónica y aristotélica en la *Teología*; fruto de ello fue la Escolástica medieval. Pero la visión de Dios que se tenía en la teología, no fue uniforme; un cierto número de teólogos enfocaban el dato cristiano desde posturas muy distintas a la establecida por el pensamiento oficial. Esto ha ocurrido en todas las épocas.

⁴⁷⁴ Cfr. T. HONDERICH (ed.), *Enciclopedia...*, op. cit., p. 300.

A partir de la Época Moderna, filósofos de la talla de René Descartes y Gottfried Wilhelm Leibniz introdujeron a Dios como certeza necesaria para dar sentido a sus racionalismos; con ellos, el *teísmo* occidental quedaba a salvo. Por el contrario, la visión tradicional de Dios quedó fuertemente tambaleada por parte de Baruch Spinoza, David Hume e Immanuel Kant. Aquél primero con sus tesis panteístas, estos dos últimos por imposibilitar a la razón en el conocimiento de Dios, destruyeron los esquemas más escolásticos. Y es que, especialmente, Hume y Kant arrasaron con las pruebas clásicas sobre la existencia de Dios. En la crítica de Hume a los argumentos cosmológico y teleológico se encuentra el antecedente de la crítica kantiana. El filósofo alemán empleó prácticamente las mismas razones que el filósofo inglés para derrocar tales argumentos *a posteriori*, añadiendo además la crítica al argumento ontológico de S. Anselmo, empleado por Descartes; la crítica a este argumento *a priori* y a los otros dos anteriormente citados abrieron la puerta al agnosticismo.

A toda esta filosofía que se mostraba crítica con el teísmo tradicional, acompañaba paralelamente la doctrina del *deísmo*, que proponía la presencia en el universo de un Dios sin identidad. Este movimiento, que ya comenzó a finales del siglo XVII en Inglaterra, alcanzando su pleno apogeo en la Ilustración, predicaba frente a la Revelación Positiva una religión natural; y es que no hay que olvidar que en la Ilustración todo se basaba en lo natural. Los deístas, los cuales influyeron sobremanera en Kant, sostenían la existencia de Dios, pero nada más. Dios, a modo de un perfecto relojero o diseñador, es creador y causa final de todo el universo, el cual ha sido puesto en marcha por dicho ente necesario; los atributos, bondad absoluta, milagros e intervenciones divinas en la historia de cada ser humano, eran tenidas por pura superstición, inmoralidad e irracionalidad de un gran número de hombres. Escritos de un grupo de filósofos, como los mencionados Hume y Kant, provocaron, además del comienzo del agnosticismo, el efecto contrario del deísmo ilustrado⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 301.

La innecesaria argumentación para demostrar racionalmente la existencia de lo divino dio lugar a la creencia en Dios únicamente sobre las bases de la fe; lo que se denominó *fideísmo*. En esta corriente que tiene sus inicios en el siglo XVII y su pleno apogeo en el siglo XIX, un filósofo sobresaliente fue Søren Kierkegaard. Dios, la inmortalidad del alma, la vida eterna no es resultado del razonamiento filosófico, sino de la experiencia religiosa que se apoya en los dictámenes del corazón, el cual asegura todo aquello que se cree con la sola fe⁴⁷⁶.

Pero será en el mismo siglo XIX cuando florecerá plenamente el *ateísmo* filosófico. De la mano de Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert en la Francia del siglo XVIII, y posteriormente, a través de Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Friedrich Engels, se establece el ateísmo más tenaz que negaba totalmente la existencia de Dios y sostenía que tal afirmación era producto de una alienación del hombre mismo, el cual proyecta en otro ser los atributos que él no posee. Pero, sin duda, el pensador más impactante en este terreno fue Friedrich Nietzsche, cuya filosofía caló bastante hondo en las primeras décadas del siglo XX. La tesis de que la noción de Dios que la moral judeo-cristiana emplea es contraria a la vida, da forma al pensamiento nietzscheano. Dios anula, según el filósofo alemán, la felicidad terrenal basada en las pasiones humanas, representadas como lo dionisiaco; por tanto, «Dios» y «vida» son dos realidades antagónicas, ya que si se opta por Dios se niega la vida, si se opta por la vida hay que anunciar necesariamente la “muerte de Dios”. Así pues, Dios es un invento, un engaño del Cristianismo, que se muestra hostil hacia la vida y se resiste a aceptarla tal como es. Dios es perjudicial para el hombre, el cual ha de evolucionar intelectualmente; por lo que hay que desterrar a Dios y a todo mundo suprasensible de cualquier concepción de la realidad, del conocimiento y de la moral. A pesar de las críticas que recibió Nietzsche de otros ateos, como Bertrand Russell, sin embargo, su pensamiento no distó mucho de él de aquéllos que lo sometían a juicio. Efectivamente, el propio Russell criticó fuertemente las proposiciones clásicas sobre Dios y la inmortalidad del alma humana, además de considerar, como Nietzsche, muy perjudicial las enseñanzas de los moralistas cristianos. Siguiendo a Georg Cantor y

⁴⁷⁶ Cfr. *Ibid.*

a Gottlob Frege, Russell atacó tanto los argumentos tradicionales sobre la existencia de Dios, sosteniendo que no había ningún problema teórico a la hora de afirmar un retroceso infinito en la cadena de causas causadas, lo que echó por tierra la estructura general de las Vías de Santo Tomás, como también la equivalencia de la palabra «existe» con el nombre de una característica o propiedad. Pero el ateísmo filosófico del siglo XX no concluye con estos autores, Albert Camus y Jean-Paul Sartre lo complementaron con sus posturas existencialistas. Se ha incluido a Martin Heidegger entre los ateos más destacados, pero esto es algo que se discute, ya que, aunque rechazó el teísmo judeo-cristiano tradicional, sin embargo, sostenía la existencia de una realidad última a la que llamó *dasein*, «Ser» en todas las cosas, fuente en todas las cosas, «lo sagrado» y «trascendente», no aprehensible por la experiencia sensible, mas sí por la experiencia mística, que mantenía cierta similitud con el Dios cristiano. Sartre, por su parte, se opuso al teísmo tradicional, pues consideraba que de existir Dios, tendría que existir también una «esencia» o «naturaleza» humanas, anejas éstas en el hombre desde su creación, y al hombre realmente lo que le precede es la «existencia», a partir de la cual elige su «proyecto fundamental», por el que va modelando su propia esencia, sus rasgos del carácter. Y es que Dios, para el filósofo francés, es incompatible con la libertad de la voluntad, lo que no le lleva a fundamentar del todo la no existencia de Dios, sino únicamente que Dios no puede haber dado a los seres humanos, previamente, las esencias que tras un proceso existencial llegan a poseer⁴⁷⁷.

En definitiva, los siglos XIX y XX fueron el escenario del más letal de los ataques a la noción de Dios; dos siglos que, como afirmarían el Positivismo lógico, pondrían en duda las proposiciones o enunciados sobre Dios al carecer de sentido de principio, puesto que no pueden ser verificables ni siquiera en principio. No obstante, el llamado “reto semántico” del siglo XX, que ponía en duda la inteligibilidad de Dios como algo real, tuvo que enfrentarse con la postura de la filosofía creyente.

⁴⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 301 y s.

En conclusión, interrogantes del tipo: ¿cómo puede un ser puramente espiritual poseer los atributos propios de los seres humanos físicos, elevados a la máxima perfección? o ¿cómo puede un ser que no es humano influir en el funcionamiento del universo con una fuerza y un poder sobrenatural sin afectar a la libertad del hombre? continúan interpelando a la filosofía⁴⁷⁸. Así pues, introducido el tema a tratar, damos paso a su desarrollo en el único capítulo que compone esta Parte III y última del presente trabajo de investigación.

⁴⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 302 y s.

CAPÍTULO V

LA PRESENCIA DE UNA NOCIÓN DE DIOS EN LA REFLEXIÓN KANTIANO-BALMESIANA Y SU DETERMINACIÓN PARA UNA CONCEPCIÓN DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

1. DIOS EN EL IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO. DIOS COMO TAREA DE LA RAZÓN.

El contenido de este primer apartado nos muestra la cuestión de Dios en los puntos neurálgicos del pensamiento kantiano. Esta presentación inicial del dato de Dios que ofrecemos en el presente apartado, marca el punto de partida para establecer en el tercer apartado de este capítulo la tesis que demuestra que la noción que el pensador alemán posee de Dios es el determinante esencial para su concepción del espacio y el tiempo, los cuales son, a su vez, los determinantes que llevan Kant a concebir la realidad que se nos aparece fenoménicamente de forma totalmente subjetiva, o sea, desde un Idealismo Trascendental. Así pues, exponemos y analizamos, la noción kantiana de Dios a partir de una aproximación y estudio preliminar, en primer lugar; y en tres obras de Immanuel Kant que ponen de manifiesto la noción de Dios como tarea de la razón, en segundo y último lugar, gracias a lo cual podemos poner en estrecha relación con las dos nociones metafísico-epistemológicas ya presentadas con anterioridad, y mediante la demostración de una serie de argumentos, el dato de que Dios es el determinante para una concepción kantiana del espacio y el tiempo.

1.1. LA CUESTIÓN KANTIANA DE DIOS. APROXIMACIÓN Y ESTUDIO PRELIMINAR.

Para establecer una **aproximación** inicial a la cuestión sobre Dios en el Idealismo Trascendental Kantiano es imprescindible destacar previamente ciertos datos acerca de la formación intelectual y educación de Kant. Como principal dato, tenemos que el pensador alemán y profesor de la Universidad de Königsberg estuvo bastante influenciado por la ideología liberal de la Ilustración y, por ende, de la Revolución Francesa, hecho histórico que causó gran impacto en sus principios morales y religiosos, y que para la mentalidad de dicho pensador ilustrado conllevó, por un lado, una visión cada vez más deísta de Dios y, por otro lado, un consiguiente alejamiento de la concepción cristiana del mismo. También ha de destacarse, como dato importante, el contraste que supuso en el pensamiento kantiano un racionalismo dogmático de base junto a la influencia

posterior de un empirismo escéptico; y es que el filósofo del dieciocho alemán fue gestando una concepción de la realidad, del conocimiento y de la moral, e incluso de la religión, a partir de dos herencias tan opuestas a nivel metafísico, como fueron el Racionalismo de corte leibniziana y el Empirismo Inglés de los siglos XVII y XVIII, al que se adhirió a través de la lectura de notables autores como John Locke y David Hume. Pero la formación intelectual y académica de Kant no fue lo único que configuró la noción que él tenía de Dios; también jugó un papel importantísimo la educación familiar que recibió desde su infancia.

Nuestro autor alemán poseía un profundo sentimiento religioso de influencia materna. Su madre lo educó en una fe cristiana protestante bastante radical y conservadora. El llamado *Pietismo* de la época, una rama del Protestantismo considerada secta religiosa, se caracterizaba por ser una creencia que producía gran religiosidad de corazón y sentimientos, aunque sin manifestaciones externas. De ahí que no deba extrañarnos el hecho de que en la persona de Kant convivan el hombre de profundo sentimiento religioso y ético, de fuerte impronta protestante que hizo de él un gran creyente al que curiosamente nunca se le vió asistir a la iglesia, más que para ceremonias relacionadas con actos civiles o de sociedad⁴⁷⁹; junto al hombre dedicado en cuerpo y alma al estudio y a la investigación, que vivió y murió pensando y con la pluma en la mano. Es por ello que esta doble perspectiva de Kant merezca toda nuestra atención. Hasta tal punto influyó notablemente en la *Crítica de la razón pura*, concretamente en lo que respecta al espacio y el tiempo, la educación religiosa de la madre del intelectual alemán, que la noción kantiana de Dios quedará acotada por el gran abismo que separa a Dios y hombre, colocando a aquél como algo inalcanzable y superior para éste, eterno pecador, y reduciendo a éste a mero espectador de una realidad que jamás podrá conocer y experimentar desde su «ser hombre», y en la que únicamente podrá penetrar desde los postulados de la moral más pura.

⁴⁷⁹ Cfr. E. COLOMER, *op. cit.*, p. 35.

Ahora bien, un **estudio preliminar** de la cuestión sobre Dios en Kant nos ubica en la etapa pre-crítica de este autor, en la cual la noción de Dios ya empieza a determinar la concepción kantiana del espacio, concretamente. En este momento, Dios sólo le servirá a Kant para salir de una aporía intelectual que se le presenta cuando comienza a estudiar qué es aquello que llamamos *espacio*. Dicha cuestión del espacio (así como del tiempo) no era aún considerada por el autor como una forma *a priori* de nuestra facultad sensible; en esta etapa, únicamente, Kant iniciará un primer estudio de la cuestión espacial. Como se aprecia en el capítulo acerca del espacio y el tiempo kantianos, filósofos como Descartes y Leibniz ya abordaron, al igual que Kant, un problema tan espinoso como es el del espacio. Queriendo, entonces, el pensador alemán salvar de la ciencia lo que tiene de universal, o sea, lo que en ella hay de *a priori*, no puede aceptar de Descartes que el espacio sea tenido por una *res extensa*; sin embargo, sí asume de Leibniz, sólo en parte, la teoría del espacio como el conjunto de lugares, resultado de las relaciones reales entre las *mónadas*, nada real en sí mismo, sino “algo” ideal. A partir de esto, el espacio kantiano es definido como un orden transitivo, un mero concepto; pero un concepto que pondrá en peligro, por otro lado, su propia tridimensionalidad. Casar un espacio transitivo y conceptual con un espacio tridimensional es, en este momento pre-crítico, la verdadera tarea de Kant. Y aquí es donde Dios entra en escena, pues, para que las relaciones de las substancias, es decir, para que su coexistencia lleguen a un orden, es preciso que tales substancias, por un deseo expreso de Dios, tengan un mismo origen; de esta forma quedaría solucionado el problema de la tridimensionalidad del espacio, ya que ha sido del gusto de Dios querer una realidad espacial así. Además, las substancias mantienen una relación no únicamente de coexistencia, sino también de causalidad, actuando entre sí unas sobre otras; relación causal y real y no ideal, aceptando la posibilidad del espacio absoluto ligado estrechamente a la noción de Dios. Así es, Kant, siguiendo en parte a Newton, mantendrá únicamente que el espacio es “algo” previo a la existencia de los cuerpos y distinto de Dios.

El pensador alemán acepta que Dios constituye un ente real, ordenador de las substancias del mundo, cuyas relaciones causales entre sí dan lugar a lo que en esa etapa de su pensamiento entiende por «espacio»; un espacio en el que se explica el movimiento de las cosas definiéndose como forma real y consecuencia de las relaciones, de los contactos externos y, por ende, del orden de las substancias mismas, y siendo todo ello posible por la libre disposición de Dios. En definitiva, podemos inferir que Dios comienza a aparecer en la filosofía pre-crítica de Kant como la solución a su aparente desorden de ideas, adquiriendo un papel protagónico en ella y dejando una huella que en su filosofía crítica pervivirá para siempre.

Así pues, trazada una aproximación y estudio preliminar, tenemos que la materia que pretende aclarar cómo queda Dios a lo largo de todo el pensamiento de Kant, no sólo desde sus inicios, en los que, como se ha visto, su noción ha sido utilizada para solucionar el problema del espacio, sino esencialmente en su apogeo de ideas, donde la cuestión de Dios ocupa un papel bastante importante, constituye el punto de partida para tratar dicha cuestión; así como la misma que pretende establecer la proposición esencial de que Dios es el determinante claro para una concepción subjetiva del espacio y el tiempo en la filosofía trascendental del pensador alemán constituye la tesis central. Para ello, sometemos a estudio, en los tres sub-apartados que siguen, tres obras de Kant, a saber: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Efectivamente, Dios está presente en el sistema crítico de Kant, se diría que es una de las mayores preocupaciones del filósofo de Königsberg, a la par que uno de sus grandes inconvenientes para el desarrollo de sus planteamientos. Un tema que comenzó siendo en la primera filosofía del autor el arreglo a su aporía intelectual, ahora, en el momento de plantear su intento de metafísica, se presenta como uno de los retos de la propia razón en su dimensión teórica, bajo la epistemología de la *Razón Pura*; volviendo a aparecer más adelante en la *Razón Práctica* como el gran postulado de la moral junto a la inmortalidad del alma, para finalmente ser abordado como el tema fundamental de la *Religión Racional*, en donde Dios queda totalmente despojado de

las vestiduras con las que lo reviste la revelación cristiana. Así pues, queda claro la enorme importancia que Dios tiene en toda la filosofía kantiana como tema ético-religioso, hasta el punto de determinarla en su itinerario de la razón. Como se puede observar, la cuestión de Dios y de la religión en Kant queda muy ligada a la moral práctica; y es que para tal autor, Dios planea sobre el terreno de la ley moral para acabar aterrizando en los límites de la mera razón. Desde ahí, nuestro autor trabajará la noción de Dios.

En conclusión, siendo consciente de que la filosofía kantiana tiene sus luces y sus sombras en la cuestión de Dios, exponemos y analizamos dicho tema de forma prudente y sencilla, con cautela, pero, a la vez, con decisión. Que Dios acaba siendo despedido por la razón especulativa para ser recibido en los brazos de la moral es un hecho totalmente constatable en el pensador alemán. Las palabras del mismo Kant ponen de manifiesto la importancia de una moral que dará a Dios su nueva identidad:

“Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la conciencia de mi existir”⁴⁸⁰.

⁴⁸⁰ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2007; Colofón, <Ak. V, 162>; [A 289], p. 293. En adelante, abreviado *CRPr*, y acompañado del nombre del libro al que se haga referencia dentro de la obra, así como de su capítulo correspondiente entre comillas angulares («»); además del número del párrafo (§), si procede, y de una o dos letras consecutivas que hacen referencia al texto original de esta *Crítica* en las dos ediciones alemanas al uso. A esto añadiremos, también, el número de la página correspondiente a la edición de Roberto R. Aramayo.

*Las letras -Ak. V- entre comillas angulares simples (<>) corresponden al volumen V de la edición de la Academia de dicha obra, y la letra -A- entre corchetes corresponde a la primera edición del original alemán de la *Crítica de la razón práctica*; ambas acompañadas de una cifra que indica la numeración de las páginas de las dos respectivas ediciones alemanas.

1.2. APARENTE AUSENCIA DE DIOS EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*.

En la *Crítica de la razón pura*, una pretendida “propedéutica” a la Metafísica en la cual Kant se propone determinar qué es el conocimiento humano, qué puede éste conocer y cómo puede conocer, se establece que la razón es juez de su propia acción especulativa, marcando sus posibilidades, extensión y límites, o sea, garantizando todo conocimiento al que puede aspirar independientemente de la experiencia. Nuestra razón, en su actividad autocrítica, debe preguntarse si es posible considerar a la Metafísica una ciencia auténtica. Kant comprueba que esta rama filosófica se ha presentado tradicionalmente como ciencia, aunque ello ha sido una tentación por parte del hombre, que se ha encontrado en el camino con cuestiones que le han obligado a tener que circuncidar el terreno de la Metafísica; entre estas cuestiones se encuentra la de Dios. Mas, si existe *de hecho* una tendencia del hombre a considerar la Metafísica como auténtico saber, habrá que analizar la posibilidad del carácter científico de dicha disciplina filosófica. Así pues, a todo tratado que se precie de ser una crítica de la razón corresponde averiguar la posibilidad o imposibilidad de la Metafísica como ciencia, como filosofía que tiene la pretensión de ser una ciencia estricta.

Para el desarrollo de esta empresa, Kant argumenta que todo conocimiento no tiene por qué proceder de la experiencia, o sea, no tiene por qué originarse en ella; no obstante, dicha experiencia es totalmente necesaria para que se dé un conocimiento verdaderamente científico. Y tras analizar el pensador alemán los tipos de juicios más convencionales, por medio de cuyos actos nuestro entendimiento halla la verdad y el conocimiento de las cosas, propone la posibilidad de unos nuevos juicios, los sintéticos *a priori*. Para el filósofo de Königsberg, estos juicios son la condición que hace posible el saber científico, por lo que habrá que ver si dichos juicios hacen también posible un saber metafísico. Efectivamente, cumpliendo la Metafísica las condiciones que tales juicios le imponen, podrá ser considerada una ciencia real; a ello dedica el autor la tercera parte de su *Crítica*, la *Dialéctica trascendental*. Y es que Kant no pone el acento en la *existencia*, sino en la

posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Por tanto, si el examen crítico de la razón pura lo supera la Metafísica, tal y como lo acabarán superando las estrictamente ciencias del momento, entonces las cuestiones que esta rama de la Filosofía trata podrán especularse con nuestra razón; desgraciadamente, la prueba consiguen pasarla con éxito la Matemática y la Física, mas no la Metafísica, ya que en ella no son posibles los juicios sintéticos *a priori*. Aunque en el saber metafísico se dé un conocimiento *a priori*, por el contrario los temas de la Metafísica (Dios, mundo y alma) no son “fenómenos” que nos podamos representar bajo el espacio y el tiempo, y a los que, por otra parte, podamos aplicar conceptos, o sea, categorías del entendimiento. De Dios, en nuestro caso, no tenemos experiencia fenoménica, por tanto, el entendimiento no puede conocerlo. Para el acto del conocer es requisito indispensable que se den dos elementos: la materia (o sea, el “noúmeno”) y la forma (o sea, las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento); así pues, tendríamos que la cuestión de Dios es considerada por el mismo Kant un *ideal de la razón pura*.

Aunque el pensador alemán concluya diciendo, de forma esperanzadora, que los temas de la Metafísica no se pueden demostrar, sin embargo es una tendencia natural e inevitable de la razón humana el pensar en ellos, el suponer algo que sirva de fundamento al propio entendimiento para la completa determinación de sus conceptos; y es que ante Dios, así como ante el mundo y el alma, hay que actuar *como si existiesen*, pero a sabiendas de que ello es algo ideal y ficticio para la razón pura teórica.

El tema de Dios está presente en la *Crítica de la Razón Pura*, concretamente en la *Dialéctica trascendental*. En esta parte de la *Crítica*, Kant pretende culminar el anhelo último de razón: la unidad. Esta aspiración a la unidad la pretende cumplir la Metafísica mediante las ideas trascendentales de Dios, mundo y alma⁴⁸¹.

⁴⁸¹ Dios, mundo y alma son elementos de la Metafísica tradicional. Éstos aparecen en la concepción metafísica de Christian Wolff.

Con estas ideas trascendentales, el conocimiento pretende una mayor unidad que aquélla que consigue alcanzar en la segunda parte de la *Doctrina trascendental de los elementos*, o sea, en la *Analítica trascendental*⁴⁸², así como la exigencia de algo en sí que sea el soporte de la unidad total, pero nunca como mera forma vacía⁴⁸³. Se deduce entonces que la idea de Dios es culmen de esa unidad a la que aspiran la razón y la Metafísica en su pretensión de ser considerada ciencia:

“Las *ideas*, en cambio, se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las *categorías*, ya que no podemos encontrar ningún fenómeno que permita representarlas en concreto. [...] Pero más todavía que la idea parece alejarse de la realidad objetiva lo que llamo *ideal*. Entiendo por éste la idea no sólo *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada, a través de la idea”⁴⁸⁴.

Notemos que Kant llama *ideal de la razón pura* a la idea de Dios, esto es, concepto puro que carece de valor objetivo; y, aunque Dios es una exigencia de la razón, sin embargo se encuentra fuera de la experiencia real e incluso posible. Así es, Dios es una forma que no se puede aplicar a ninguna materia, por lo que al conocimiento le falta el elemento «materia», imprescindible para el acto del conocer. Todo intento de alcanzar la materia para la forma o concepto puro «Dios» supone un salto en el vacío del pensamiento⁴⁸⁵:

“De ahí que el objeto del ideal, objeto que sólo se halla en la razón, se llame también *ser originario* (*ens originarium*). En la medida en que ninguno se halla por encima de él, se denomina *ser supremo* (*ens summum*) y, en la medida en que todo se halla, en cuanto condicionado, sometido a él, *ser de todos los seres* (*ens entium*). Pero todo ello no significa que exista una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una *idea* y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias. [...] El concepto de semejante ser es el de *Dios*, concebido en sentido trascendental. El ideal de la razón pura es, pues, el objeto de una *teología* trascendental, tal como antes he indicado ya”⁴⁸⁶.

⁴⁸² La *Analítica trascendental* pretende reducir la multiplicidad de los fenómenos a la unidad del concepto; el instrumento son las formas *a priori* del entendimiento: las doce categorías o conceptos puros.

⁴⁸³ Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Ágape, Salamanca 2003, p. 128.

⁴⁸⁴ CRP, Dialéctica, «EL IDEAL EN GENERAL», A 568; B 596, p. 485.

⁴⁸⁵ Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁸⁶ CRP, Dialéctica, «EL IDEAL TRASCENDENTAL», A 579; B 607; A 580; B 608, pp. 492 y s.

Dios no es una quimera, sino un modelo indispensable de la razón que necesita un concepto de algo enteramente completo, aunque, como ya se ha advertido, el ideal «Dios» no es realizable en un ejemplo en la esfera del fenómeno; es decir, no se le puede dar una entidad factual a Dios, un *ideal de la razón pura*. La razón no puede pre-suponer la existencia real de un ser que concuerde con el ideal «Dios», sino únicamente la idea del mismo⁴⁸⁷. Nos encontramos ante el fracaso de la razón pura. Este fracaso queda ilustrado en el momento en el que Kant derriba las pruebas clásicas sobre la existencia de Dios, a saber:

- El *Argumento Ontológico* de San Anselmo.
- El *Argumento Cosmológico* o tercera vía de Santo Tomás de Aquino.
- El *Argumento Teleológico* o quinta vía de Santo Tomás de Aquino.

El argumento cosmológico no prueba que el ser necesario fáctico (último eslabón en la cadena de causas causadas, pero, en definitiva, un eslabón más de la cadena sin trascenderla) sea perfectísimo; esto lo probaría el argumento ontológico, pero éste queda derribado, ya que la noción de Dios en S. Anselmo no pasa de ser un mero concepto, el cual falta que se dé en la realidad. Tampoco puede probarse que ese ordenador sabio sea necesariamente creador omnisciente, ya que podría ordenar una materia preexistente; además ello ya fue derribado en los otros dos argumentos⁴⁸⁸.

Concluyendo, la existencia real de Dios se convierte en una aporía para la razón teórica; Dios no se puede afirmar ni negar. Dios sólo añade a la experiencia un ideal inalcanzable para la razón. Pero, aún negando su valor objetivo, ejerce una función reguladora en el conocimiento⁴⁸⁹ “como si todo dependiera y se fundamentara en este único ser, llamado *Dios*”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 129 y s.

⁴⁸⁹ Cfr. J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*, Trotta, Madrid 1994, pp. 121-125.

⁴⁹⁰ Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 130.

1.3. NECESARIA RECUPERACIÓN DE DIOS EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA*.

Comencemos recordando que Kant se planteó tres grandes interrogantes, desde los cuales la filosofía ha de perseguir estos objetivos:

1. Buscar los principios y los límites del conocimiento del mundo natural, o sea, ¿qué puedo conocer? Como hemos visto, para resolver esta cuestión nos apoyamos en la obra de Kant: *Crítica de la razón pura*.
2. Buscar o elaborar una serie de principios que fundamenten nuestro conocimiento práctico; se trata, pues, de un planteamiento más bien de carácter moral, o sea, ¿qué debo hacer? Cuestión que se resuelve en la moral kantiana, sobre todo, a través de la *Crítica de la razón práctica*.
3. Examinar otros principios como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o la totalidad del mundo, las cuales han sido temas frecuentes en la tradición metafísica occidental, y que muchas veces no han sabido contestarse, o sea, ¿qué me cabe esperar?

Estas tres cuestiones no están aisladas, sino que hay una íntima relación y están perfectamente conectadas con la esencia de la Ilustración. Todas ellas se pueden resumir en una sola pregunta: ¿qué es el hombre?⁴⁹¹. Queda, por tanto, en evidencia que el pensamiento de Kant, a través de estas preguntas, representa la cumbre de la Ilustración.

El objetivo de Kant en la *Crítica de la razón práctica* es que la ética se basa en un imperativo categórico, que la ética parta de un deber que sea universal y que nunca dependa de unas condiciones concretas para su cumplimiento. En una primera impresión, diríamos que la ética de Kant es categórica, autónoma y formal, una moral del deber según la cual toda acción moral debe ser conforme al deber y debe hacerse por el deber, sin esperar una recompensa externa; pero,

⁴⁹¹ Cf. E. BORREGO, *Exaltación y crisis...*, op. cit., p 454.

lógicamente, es necesario precisar la pregunta: ¿qué debo hacer? Vemos como la cuestión de Dios está injerta sin duda en la *Crítica de la razón práctica*, y que no podemos comentar o, simplemente, hablar de ésta sin hacer referencia a la cuestión «Dios»; lo mismo nos ocurrirá con *La Religión dentro de los límites de la mera razón*.

Kant ya no se ocupa aquí de cuáles son los límites del conocimiento, como en el apartado anterior, ni de los motivos que hacen que el hombre actúe de una manera u otra, sino de cómo debe ser la conducta humana. La diferencia entre la razón pura teórica y la razón pura práctica consiste en que mientras que la primera utiliza para conocer los llamados **juicios**, la segunda usa **imperativos** o mandatos. Esto muestra que en el hombre la razón tiene dos funciones, aunque, como dice Kant, no por ello se trata de dos tipos de razón.

La originalidad de Kant en el ámbito de la ética consiste en que fue el primero en formular una **ética formal**. A lo largo de toda la historia de la filosofía hasta llegar a Kant, todas las éticas fueron consideradas **éticas materiales**, en las cuales la bondad o maldad de los actos depende de que tales se ajusten a un bien supremo o último; por ejemplo, en la ética eudemonista de Aristóteles el bien último es la felicidad. Toda ética material impone una serie de medios o preceptos que nos ayudan a alcanzar ese bien supremo y final. Para Kant, las éticas materiales no tienen validez, porque no son *a priori* ni universales.

Ello es debido a tres razones⁴⁹²:

A) Las éticas materiales son **empíricas** y, por lo tanto, son **a posteriori**. No están extraídas de unos principios universales, sino, todo lo contrario, sus principios provienen directamente de la pura experiencia.

⁴⁹² Cfr. E. BORREGO, *Apuntes de Filosofía Moderna...*, *ap. cit.*

B) Las éticas materiales son **hipotéticas** y, por tanto, son **condicionales**. No tendrían validez en el caso de que no se aceptase como bien último o supremo aquello que se indica en el antecedente del condicional; por ejemplo: *Si quieres ir a cielo, no deberás matar*. Al ser hipotéticas, no tienen validez universal.

C) Las éticas materiales son **heterónomas** y, por tanto, no dejan al individuo tener autonomía o darse a sí mismo la ley, sino que la ley se le impone a dicho individuo desde fuera, de manera externa. De esta forma, nos encontramos con individuos que no crean racionalmente su propio comportamiento.

Estas tres dificultades hacen que las éticas materiales no posean validez para determinar, de una forma universal y necesaria, el comportamiento humano; por lo cual han de ser sustituidas. Únicamente una **ética formal**, con las características contrarias, puede ser válida para Kant y buena para cualquier individuo; y ello es debido también a tres razones⁴⁹³:

A) La ética formal ha de ser **a priori**, cuyos principios no puedan provenir o extraerse de la experiencia, sino de la propia razón.

B) La ética formal no puede ser hipotética sino **categorica**: los actos se deben realizar movidos, no por una causa particular, sino independiente de ella.

C) La ética formal ha de ser **autónoma**, en la cual el individuo pueda determinar su propia conducta, sin que se le impongan unos principios externos.

⁴⁹³ Cfr. *Ibid.*

Las éticas formales, por lo tanto, no nos indican el contenido de las acciones, sino su forma. La acción particular, en donde se aplica la *voluntad*, se constituye en moral cuando es querida en la forma, en la ley, y no por los efectos que de ella pretendemos sacar, sino por el deber de hacerlo. Sólo es buena la acción que se realiza conforme a la ley, y es buena la voluntad que se determina según la ley. Cuando la voluntad no es determinada por la ley, la acción cesa de ser moralmente buena. Así pues, la voluntad humana no puede determinarse más que por la ley moral que ella se impone a sí misma. La voluntad, para Kant, es una voluntad autónoma e incondicionada.

Mientras que las formas *a priori* de la razón pura están ligadas a la sensibilidad y al entendimiento, como formas de los datos sensibles y de los datos del entendimiento, la forma *a priori* de la voluntad (o sea, el imperativo categórico) es independiente de toda condición empírica, es incondicional. La *voluntad moral* nos da una determinación positiva de la cosa en sí, aunque no de orden teórico, sino práctico; por tanto, y como primera apreciación, hemos pasado a lo suprasensible. Kant va a plantearse, de modo lícito, examinar de nuevo los problemas de la Metafísica, pero ahora desde el plano de la Razón Práctica.

El *valor moral* no radica en los resultados de una acción, sino que consiste en la voluntad cuando ella queda determinada por la razón (o sea, se trata de determinar racionalmente la voluntad). De ahí que Kant afirme que lo que define la moralidad de la acción es realizarla como un fin en sí misma, no como un medio para conseguir otro fin (τέλος).

Solamente las acciones que se hacen por deber tienen validez moral. Kant define el deber como la necesidad de una acción por respeto a la ley, y se detiene a distinguir tres tipos de acciones, teniendo en cuenta que sólo la primera tiene valor moral, mientras que las dos últimas, en cambio, carecen de tal valor; a partir de este dato previo, Kant diferencia entre:

- Acciones por deber.
- Acciones conforme al deber.
- Acciones contrarias al deber.

A) La llamada *voluntad santa* o buena voluntad es aquélla que actúa por respeto a la ley moral, que ejerce única y exclusivamente por la dignidad y el respeto que le tiene a dicha ley. Estas acciones son las acciones **por deber**.

B) La llamada *voluntad de buenas costumbres* o voluntad legal es aquélla que cumple la ley moral no por respeto a ella, sino por otras inclinaciones e intereses. Estas acciones son las acciones **conforme al deber**.

C) La llamada *voluntad moralmente mala* es aquélla que viola la ley moral, aquélla que es **contraria al deber**. Y es que la voluntad, en cuanto manda por la conciencia del deber y sin tener en cuenta el resultado, es un valor absoluto.

La exigencia de ese actuar de la voluntad por deber, se expresa en el llamado **imperativo categórico**. La primigenia formulación del imperativo categórico es presentada por Kant en su primera obra ética, y reza así: “*Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*”⁴⁹⁴. En tal imperativo, la ley se convierte en un fin en sí misma, y de ahí que su autor lo formule también de esta otra manera: “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo*

⁴⁹⁴ I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2012; c. II, [A 52], p. 126. En adelante, abreviado *FMC*, y acompañado del capítulo (c.) y de una o dos letras consecutivas que hacen referencia al texto original de esta obra en las dos ediciones alemanas al uso. A esto añadiremos, también, el número de la página correspondiente a la edición de Roberto R. Aramayo.

*Las letras -Ak. IV- entre comillas angulares simples (<>) corresponden al volumen IV de la edición de la Academia de dicha obra, y la letra -A- entre corchetes corresponde a la primera edición del original alemán de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*; ambas acompañadas de una cifra que indica la numeración de las páginas de las dos respectivas ediciones alemanas.

*tiempo como fin y nunca simplemente como medio*⁴⁹⁵. O, incluso, Kant propone la siguiente definición de su imperativo categórico como la esencia inmortal de su segunda *Crítica*: “*Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal*”⁴⁹⁶. Efectivamente, el filósofo crítico recalca la universalidad de la ley a la que debe estar conformada necesariamente la máxima de toda acción moral; esta universalidad de la ley constituye aquello que denominamos «naturaleza», y es por ello que el imperativo categórico pueda formularse también así: “*Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*”⁴⁹⁷, o sea, “*obra según máximas que al mismo tiempo puedan tenerse a sí mismas por objetos como leyes universales de la naturaleza*”⁴⁹⁸.

A partir de esto, Kant distingue entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos:

A) Los **imperativos hipotéticos**⁴⁹⁹ son aquellos que representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir otra acción que se quiere; de ahí que sea un imperativo provisional y no absoluto. Dentro de los hipotéticos se distinguen entre:

- **Problemáticos**: son aquellos en los que la condición es posible, pero no segura.

- **Asertóricos**: son aquellos en que la admisión de la condición imperativa de la norma es cierta.

Tanto los problemáticos como los asertóricos no son leyes morales. A los problemáticos se les llama también *reglas de la habilidad*, y a los asertóricos *consejos de la sagacidad*. Para Kant, sólo son consideradas leyes morales, los imperativos categóricos.

⁴⁹⁵ *FMC*, c. II, <Ak. IV, 429>; [A 67], p. 139.

⁴⁹⁶ *CRPr*; Analítica, «SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA», § 7, <Ak. V, 31>; [A 55], p. 97.

⁴⁹⁷ *FMC*, c. II, [A 52], p. 126.

⁴⁹⁸ *FMC*, c. II, <Ak. IV, 437>; [A 82], p. 152.

⁴⁹⁹ Cfr. *CRPr*; Analítica, «SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA», § 1, <Ak. V, 20>; [A 37], pp. 78 y s. De forma más desarrollada: cfr. *FCM*, c. II, <Ak. IV, 414>; [A 39]; [A 40]; <Ak. IV, 415>; [A 41]; [A 42], pp. 114 y ss.

B) Los *imperativos categóricos*⁵⁰⁰ imponen una norma de conducta de un modo absoluto y sin condición. Para que la moralidad tenga validez universal y objetiva es necesario que la voluntad sea independiente de todo posible objeto particular, y que se determine según una ley o forma *a priori* incondicionada. Tal ley es, para Kant, *el deber*. Es *imperativo*, porque es un mandato inexorable, y es *categórico*, porque es incondicionado, es decir, no está subordinado a ninguna hipótesis. El deber es el imperativo categórico *a priori*, porque no procede de la experiencia; por tanto, es universal, objetiva y válida para la voluntad de todos los seres racionales.

En la *Crítica de la Razón Práctica*, además de fundamentarse una ética formal, se hace referencia a los llamados *postulados de la razón práctica*, y aquí es donde enlazamos con la cuestión de Dios. Definimos que un postulado es un principio o supuesto indemostrable, pero necesario e imprescindible para la explicación de algo. La Razón Práctica tiende a admitir tres postulados indemostrables, pero necesarios:

- **Libertad.** La razón práctica se ve obligada a admitirla como la condición necesaria de la moralidad⁵⁰¹, ya que si no existiese dicha libertad, no podría determinarse la voluntad del hombre, no pudiendo realizar el deber, con lo cual no existiría la acción moral. Dicho de otra forma, no podría existir la voluntad autónoma si el hombre fuese un ser natural sujeto a la necesidad mecánica que gobierna el mundo de la experiencia física. Por tanto, la libertad es un postulado indispensable de la moralidad.
- **Inmortalidad del alma.** Es el segundo postulado de la razón práctica, el cual es admitido por ésta como necesario, aunque sea indemostrable, y se deriva de la exigencia de realización del bien supremo. Al estar obligado el hombre a realizar el bien sumo, éste debe ser posible. Esto exige la adecuación total de la voluntad a la ley moral (virtud), y ello sólo puede darse en un proceso indefinido que no sería posible si el alma dejase de existir⁵⁰².

⁵⁰⁰ Cfr. *FMC*, c. II, [A 49]; <Ak. IV, 420>; [A 50]; [A 51]; <Ak. IV, 421>; [A 52], pp. 123-126.

⁵⁰¹ Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 132.

⁵⁰² Cfr. *Ibid.*

➤ **Existencia de Dios.** Para que sea posible el bien supremo, para conseguir la virtud y la felicidad unidas, es necesario admitir este tercer postulado. La virtud es ciertamente un bien moral incondicionado, pero no es el bien supremo. Para que nuestras aspiraciones sean satisfechas es necesario que a la virtud se le añada la felicidad. Dicha virtud es la condición indispensable de la felicidad, por lo que es necesario hacerse digno de la felicidad. Como en la naturaleza, en la ley moral no hay un fundamento que garantice la unión entre virtud y felicidad, es necesario postular la existencia de una causa en el mundo, pero distinta del mundo, que será precisamente el principio de conexión entre felicidad y virtud, lo que posibilite el bien supremo, la condición necesaria de la felicidad⁵⁰³; y esta causa es *Dios*.

Con los tres postulados de la razón práctica (libertad, inmortalidad del alma y existencia de Dios), Kant entra de lleno en los temas de la Metafísica, deshechados por la razón pura⁵⁰⁴.

Tras un recorrido por el contenido y finalidad de la *Crítica de la Razón Práctica*, podemos concluir con lo siguientes:

- Kant niega la posibilidad de la Metafísica como ciencia en la *Crítica de la Razón Práctica*; pero los problemas que ésta plantea, no siendo negados, son traspasados del campo de la razón pura teórica al de la razón pura práctica, es decir, al de la moral.
- Para Kant, por tanto, el conocimiento es universal y necesario, no por el contenido suministrado por la experiencia, sino por las formas *a priori*. Del mismo modo, si la moral ha de tener los caracteres de la universalidad y la necesidad, tales caracteres no pueden ser dados más que por una forma *a priori*.

⁵⁰³ Cfr. *Ibid.*

⁵⁰⁴ El tema «mundo» lo trata Kant en su *Crítica del Juicio*.

- Kant sostiene que para que la moralidad tenga validez objetiva y universal necesita esa forma *a priori*, que es una ley pura y única, que puede garantizar su validez universal.
- Antes de estudiar Kant cuál es esa ley en concreto, estudia los imperativos. Parte del hecho de que la moralidad es algo que existe, parte de la existencia de un orden moral que va dirigido a la voluntad humana, intentando regular su conducta mediante un conjunto de normas morales. Estas se formulan imperativamente, en cuanto que imponen un mandato a la voluntad. Por tanto, para Kant, toda norma moral es imperativa, pero no toda norma imperativa es moral, por lo que se plantea estudiar cuáles son las normas imperativas y cuáles de esas normas son verdaderamente morales.
- Para Kant, el hombre no es sólo razón pura o razón práctica o voluntad, es también inclinación natural. La moralidad para Kant es una disciplina interior, una lucha entre la ley que exige ser activada y que no cesa de mandar, aún cuando es transgredida y nuestras inclinaciones nos incitan a satisfacer nuestros deseos empíricos. Para Kant, la acción es verdaderamente moral cuando implica el sacrificio de nuestra persona, cuando es cometida sólo con respecto a una ley, cuando se actúa con *el deber por el deber*, cuando prescindimos de todo objeto particular de la voluntad y no nos queda más que la pura forma de la ley.

Concluyendo, la *Razón Pura* no puede permanecer indiferente ante Dios, uno de los grandes y problemáticos temas de la Metafísica, ya que con su ausencia aparente regula el funcionamiento del conocimiento; y la *Razón Práctica* tampoco puede evitar a Dios, porque le es necesario. Por tanto, el problema que Kant intenta solucionar no se cifra ahora en la posibilidad de conocer los objetos de la Metafísica, como en el caso de la *Crítica de la razón pura*, sino en si debo o no creer en su existencia. Por tanto, ahora la razón práctica cree que la voluntad es libre, que el alma es inmortal y que Dios existe; para ella, estos tres llamados *postulados* son reales. Notemos que, para

Kant, el creer es racional, porque es reclamado por el principio de la ley pura, y afirma que acerca de la Metafísica no hay ciencia, sino sólo creencia, es decir, lo que designa como *fe moral*. Esta última afirmación nos introduce en la obra que introducimos acto seguido.

1.4. TOTAL PÉRDIDA DEL DIOS DE LA REVELACIÓN CRISTIANA EN *LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN*.

Comenzamos exponiendo el esquema fundamental de la obra kantiana: *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793)⁵⁰⁵, para así desarrollar cada uno de sus contenidos:

Primera parte: Sobre el mal radical en la naturaleza humana.

1. De la disposición original al bien en la naturaleza humana.
2. De la propensión al mal en la naturaleza humana.
3. El hombre es por naturaleza malo.
4. Del origen del mal en la naturaleza humana.

Observación general: Del restablecimiento de la original disposición al bien en su fuerza.

Segunda parte: De la lucha del principio bueno contra el malo por el dominio del hombre.

Capítulo primero: Del derecho del principio bueno al dominio sobre el hombre.

- a) Idea personificada del principio bueno.
- b) Realidad objetiva de esta idea.
- c) Dificultades contra la realidad de esta idea y solución de las mismas.

⁵⁰⁵ Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid 2007; Índice, pp. 265 y ss. En adelante, abreviado LA RELIGIÓN, y acompañado del nombre de la parte a la que se haga referencia dentro de la obra, así como de su capítulo y/o sección correspondiente entre comillas angulares («»), y del número del apartado, si proceden. A esto añadiremos, también, el número de la página correspondiente a la edición de Felipe Martínez Marzoa.

Capítulo segundo: Del derecho del principio malo al dominio sobre el hombre y de la lucha de ambos principios uno con otro.

Tercera parte: El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra.

Primera sección: Representación filosófica del triunfo del principio bueno bajo la forma de fundación de un reino de Dios sobre la tierra.

1. Del estado de naturaleza ético.
2. El hombre debe salir del estado de naturaleza ético, para hacerse miembro de una comunidad ética.
3. El concepto de una “comunidad ética” es el concepto de un “pueblo de Dios” bajo leyes éticas.
4. La idea de un “pueblo de Dios” no es, por organización humana, realizable de otro modo que en la forma de una iglesia.
5. La constitución de cualquier iglesia parte siempre de alguna creencia histórica (revelada) a la cual puede llamársele “fe de iglesia”, y ésta se funda sobre una Escritura Santa, en el mejor de los casos.
6. La fe eclesial tiene por intérprete supremo a la fe religiosa pura.
7. El tránsito gradual de la “fe eclesial” al dominio único de la fe religiosa pura es el acercamiento del reino de Dios.

Segunda sección: Representación histórica de la fundación gradual del dominio del principio bueno sobre la tierra.

Cuarta parte: Del servicio verdadero y el servicio falso bajo el dominio del principio bueno.

Primera sección: Del servicio de Dios en una Religión en general.

Capítulo primero: La Religión cristiana como Religión natural.

Capítulo segundo: La Religión cristiana como Religión erudita.

Segunda sección: Del falso servicio de Dios en una religión estatutaria.

1. Del fundamento subjetivo general de la ilusión religiosa.
2. El principio moral de la religión opuesto a la ilusión religiosa.
3. Del clericalismo como un mando en el falso servicio del principio bueno.
4. Del hilo conductor de la conciencia moral en asuntos de fe.

Es necesario introducir la cuestión sobre Dios en esta obra de Kant, diciendo que su autor hace un tratamiento de la religión en general de tipo filosófico-reduccionista. Lo que comenzó en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica* sobre lo religioso, pero centrándose, entre otras cosas, en el objeto término de la religión: Dios; ahora residirá en la propia religión. La obra que en este apartado tratamos pre-supone los dos *Críticas* anteriormente estudiadas, llevando a término la línea iniciada que reduce la religión a la ética; dicho de otra forma, la religión no tiene un sitio propio y específico en el sistema kantiano, pues se reduce a los límites de la ética, y ésta, consecuentemente, a los límites de la razón pura como dimensión práctica de ella⁵⁰⁶.

Efectivamente, Kant se propone someter a juicio la misma religión, pero desde los principios de la razón práctica; y es que la religión es producto de la razón práctica y toda ella se basa en los postulados de la ley moral que tratamos con anterioridad. El tratamiento que de la

⁵⁰⁶ Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 127.

religión se hace a través de la *Crítica de la razón práctica* le es perjudicial a la misma religión, ya que se verá reducida a las leyes que regulan la conducta ética, pero en su caso sostenidas (dichas leyes) por un divino legislador: Dios. Esto consigue no sólo la dependencia extrema de la religión en general a la moral kantiana, sino la reducción de aquélla a ésta última. En definitiva, “la religión es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos”⁵⁰⁷.

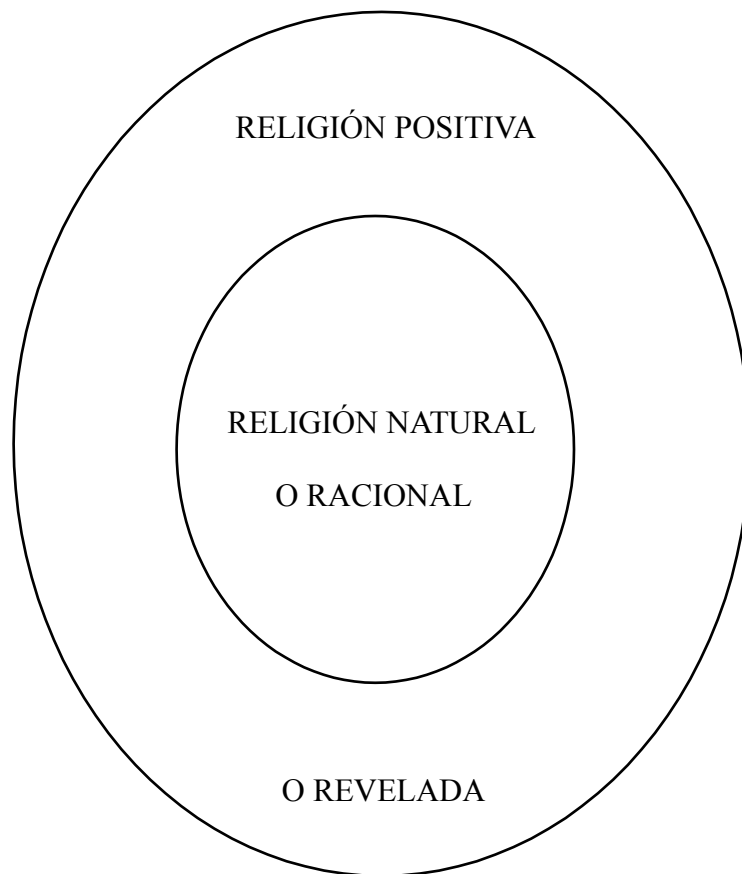
Para Kant, el *Cristianismo* es la religión revelada, y ésta se compone de dos elementos esenciales, a saber:

- A) La **religión natural** o, lo que es lo mismo, la religión racional, cuyos elementos y contenidos son válidos con carácter universal y se adecuan de forma plena a las exigencias de la razón.

- B) Los elementos histórico-positivos de la **revelación** que se han de superpuesto sobre los elementos racionales a lo largo de historia. Estos elementos histórico-positivos convierten la religión racional en positiva; dichos elementos superpuestos a la religión natural discrepan y exceden la lógica de la razón, y son los contenidos de la religión revelada: los sacramentos, los milagros, la gracia como auxilio, los misterios de la vida de Cristo, los Dogmas, etc.

A continuación, el siguiente gráfico de los círculos concéntricos nos ilustran con más claridad los dos elementos de los que nos habla Kant, que componen la religión revelada, es decir, del *Cristianismo*:

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 133.



El círculo interior de este gráfico es el más restringido de los dos; en cambio, el círculo exterior (la religión revelada), según Kant, debe ser eliminado para que el círculo interno (la religión racional) salga a la luz, pues es la que se adecua a los límites de la mera razón.

En realidad, lo que Kant pretende con esta obra no es otra cosa que un intento de conciliar ambos círculos, es decir, los elementos de la religión revelada con los de la religión de la razón; y, para ello, ha de reducir alguna de las dos esferas a la otra, pues se trata de la misma religión, no de dos religiones distintas. Por tanto, habrá que optar por reducir la esfera de la revelación a la esfera de la razón pura, esto es, a los límites de la mera razón; es una reducción de la religión positiva a los moldes de la moral, de la razón práctica. Nos encontramos ante un exhaustivo control de la razón sobre la religión en general, ya que todo lo perteneciente al terreno de la fe es ilusión y añadidura histórica que sobrepasan los límites de la mera razón, violando, por tanto, su control.

Mediante la exposición y análisis de cada una de las cuatro partes de *La Religión dentro de los límites de la mera razón* podemos apreciar con más profundidad lo comentado arriba:

PRIMERA PARTE: De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana⁵⁰⁸.

Kant afirma que en el hombre coexisten dos principios: una disposición natural al bien junto a una propensión natural al mal, lo que el autor llama el *mal radical* o pecado original en la teología cristiana. Según el filósofo alemán, la naturaleza humana es frágil en la práctica del bien moral, y de ahí procedería ese mal radical del que habla. El origen de este mal no es otro que la ruptura de un precepto moral que impone el absoluto respeto al imperativo categórico⁵⁰⁹. El imperativo categórico, para Kant, debe ser aceptado y respetado como si de un precepto revelado se tratase; pero el hombre es frágil, su naturaleza le lleva a aceptar lo puramente sensible y transitorio por encima del respeto a la ley moral. No obstante, Kant, rompiendo con la Teología Protestante, no considera al hombre totalmente corrompido; en él siempre cabe la esperanza de que retorne al bien.

SEGUNDA PARTE: De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio del hombre⁵¹⁰.

El hombre ha de establecer como única finalidad que mueve las acciones de su vida el deber y el respeto a la ley, superando así aquello que le pueda inclinar a aceptar lo puramente sensible. Tomando el deber y el respeto a la ley moral como forma su obrar, el hombre podrá alcanzar la regeneración y llegar a ser una criatura nueva; mas ello sólo lo logrará, adhiriéndose al principio

⁵⁰⁸ Cfr. LA RELIGIÓN, pp. 35-76. Este «principio malo» o «mal radical en la naturaleza humana» vendría a equipararse, en teología cristiana, con el Pecado Original.

⁵⁰⁹ Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 134.

⁵¹⁰ Cfr. LA RELIGIÓN, pp. 77-116. Este «principio bueno» y «dominio del hombre» vendría a equipararse, en teología cristiana, con el misterio de Jesucristo, la Encarnación y la Redención.

bueno. El ideal de este principio bueno se concretaría en aquella humanidad que agrada a Dios y es moralmente perfecta; el ejemplo que se ajusta a este perfil en la religión positiva sería la persona de *Jesucristo*. Por lo cual, la conciencia que el hombre tiene de no ser aquél que lleva a perfección ese ideal moral pleno es lo que lo lleva a creer en que una persona descendió de los cielos y se revistió de humanidad, lo que en teología cristiana sería la *Encarnación* del Verbo y la consecuente *kénosis* del Hijo. El ideal de la perfección moral se realiza como ideal pleno, excelso y de santidad suma, en su pasión: sufrir la muerte por el bien del mundo en contra del principio malo, lo que en teología cristiana sería la representación del demonio. Vemos como Kant utiliza los conceptos de la religión cristiana como figuras ilustrativas del ideal de perfección moral, esto es, una representación popular en forma de historia⁵¹¹.

TERCERA PARTE: El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra⁵¹².

Para Kant, Iglesia es entendida como *sociedad regida por la virtud*; en ella, el hombre se defiende de los ataques del mal, o sea, del principio malo en la vida social. No se trataría de una sociedad jurídico-moral, sino más bien ético-civil; una especie de *república moral* que presentaría las siguientes características:

1. En sí es **invisible**, no tiene estructuras socialmente medibles.
2. Es **universal**; comprende a todo el conjunto de los hombres justos que tienen una fe religiosa pura, es decir, una conducta moral buena.

⁵¹¹ Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 135.

⁵¹² Cfr. LA RELIGIÓN, pp. 117-181. Este «triunfo del principio bueno sobre el malo» y esta «fundación de un reino de Dios sobre la tierra» vendría a equipararse, en teología cristiana, con el don teológico de la fe y la fundación divina de la Iglesia.

3. Es una **sociedad de libertad**, no monárquica, ni aristocrática, ni democrática, sino una comunión moral administrada por pastores o doctores servidores del pueblo.
4. En ella se da la **fe religiosa pura**.

Según Kant, la debilidad humana ha impedido la fundación y construcción de esta religión moral pura; por eso, los hombres han organizado una iglesia histórica que, para Kant, presentaría las siguientes características:

1. Es **visible**; posee estructuras comunitarias sociales.
2. Es **revelada**, legitimada en una revelación positiva de carácter histórico (no necesariamente racional).
3. Es legal o **jurídica**; en ella existen leyes al servicio de una institución de carácter social a la que se atribuye un origen divino.
4. Es **histórica**, admitida por una creencia histórica (no necesariamente homologada por la razón).
5. No se da en ella la fe religiosa pura, sino una **fe eclesiástica**.

Según Kant, también existe una religión que se reconoce mediante una *fides ingenua*, pero hay al mismo tiempo pluralidad de iglesias a las que el hombre se adhiere mediante una fides eclesiástica o *fides imperata*, que es esclava, no santificante, y carente de valor moral. La única que tiene el verdadero valor santificante es la *fides ingenua*, vivida en la iglesia moral de la razón.

Pero Kant no deja por ello de aceptar que en la religión histórica o revelada puede hallarse un sustrato de esta *fides ingenua*, de modo más puro y con menos violaciones; ella es el *Cristianismo*.

CUARTA PARTE: Del servicio verdadero y el servicio falso bajo el dominio del principio bueno⁵¹³.

Para Kant, el culto verdadero y único es cumplir con el deber moral como si éste fuese un mandamiento divino. Pero en esto se advierte gran cuidado, pues las religiones reveladas imponen prescripciones divinas que son arbitrarias y no siempre son aceptables por la razón. Según nuestro autor, el culto falso o *locura religiosa* es aquél impuesto por las iglesias, por su legislación cultural, para adorar a la divinidad, lo que vendría a llamarse *liturgia*. Pero, para Kant, nada de esto es verdadero si se practica fuera de una buena conducta, ya que se trataría de pura ilusión religiosa y falso culto. Los sacerdotes serían, por tanto, personas consagradas al falso culto; éstos ejercerían un dominio despótico sobre los fieles. En la iglesia moral invisible que Kant propone, todos son servidores, nadie ejerce este poder despótico de los ministros de las iglesias visibles. Kant denuncia tres formas de fe ilusoria, aquella fe que sobrepasa los límites de la mera razón:

1. Creencia en los **milagros**, pues sobrepasan toda experiencia empírica.
2. Creencia en los **misterios**, pues sobrepasan lo concebible en conceptos racionales.
3. Creencia en los medios de la **gracia**, pues favorecen la falsa ilusión de producir efectos sobrenaturales, a través de medios naturales, lo que vendrían a ser los Sacramentos.

Kant, también, criticará otros elementos de la religión positiva. La oración, por ejemplo, sería una simple declaración de deseos; la asistencia al templo sería buena para fomentar la comunión, aunque declara que la fe supersticiosa pretende transformar esta comunión en un medio de gracia; el culto a las imágenes sería idolatría; el bautismo sería como la consagración de forma solemne del ingreso en una comunidad, pero declara de nuevo que se vuelve a caer en la superstición por ser considerado un medio de gracia, es decir, un Sacramento.

⁵¹³ Cfr. LA RELIGIÓN, pp. 183-243. Este «servicio verdadero» vendría a equipararse, en teología cristiana, con los Sacramentos y el culto religioso.

Por otra parte, *comuni3n*, para Kant, s3lo afirmaría la idea de una comunidad moral universal. La mejor religi3n revelada, seg3n 3ste, es aqu3lla que cada vez m3s se diluye y se pierde para dejar aflorar la religi3n moral racional; o lo que es lo mismo, una sustituci3n del dogma revelado por el dogma moral-racional.

Kant no pretende, para nada, sustituir o negar la religi3n positivo-hist3rica, sino mantenerse en una religi3n racional pura que estar3a comprendida en aquel c3rculo antes expuesto, m3s restringido dentro de aquel c3rculo externo que es la religi3n cristiana, la revelada o positiva⁵¹⁴. Pero claro, el problema est3 en que si dejamos sustituir una religi3n por otra ¿qu3 queda del Cristianismo, de sus valores, en el proceso de racionalizaci3n kantiana? y, por ende, ¿qu3 queda de Dios en el Idealismo de Kant? La respuesta es bastante clara: absolutamente nada. Y surgir3a otra pregunta m3s, ¿qu3 queda del hombre religioso, aqu3l que con su fe se adhiere al credo cristiano? De nuevo, nada. Lo 3nico que nos quedar3a es una religi3n cristiana mutilada, en la que Dios, sus misterios y valores quedan relegados a la habitaci3n oscura de la raz3n; en la religi3n de Kant no hay Dios, sino un mero concepto. En la construcci3n kantiana no puede haber nada del misterio divino por excelencia, esto es, Aqu3l que atrae y crea en el hombre un impacto y consecuentemente le suscita a vivir una vida plena. La raz3n limita a la religi3n a su propia luz, una luz imperfecta.

No por todo lo expuesto hasta el momento vamos a dudar de la buena intenci3n y honestidad del pensador alem3n. No ha de obviarse el dato de que en este autor se da la esencia m3s profunda e influyente de la Ilustraci3n del siglo XVIII: el nacimiento del dios de la raz3n. Efectivamente, en Kant, en el seno de esa religi3n racional totalmente *ideal* que 3l propone, acontece la encarnaci3n de ese dios que nada tiene que ver con el Dios de la filosof3a tradicional metaf3sico-cristiana. Mas no por ello se ha de negar la importancia e inevitable presencia de Dios en la filosof3a de Immanuel Kant, como su *trascendental* m3s primigenio.

⁵¹⁴ Cfr. LA RELIGI3N, Pr3logo 2ª edici3n, p. 31.

2. DIOS EN EL REALISMO CRÍTICO BALMESIANO. LA EXISTENCIA DEL SER NECESARIO.

El contenido de este segundo apartado nos muestra la cuestión de Dios a través de algunas obras puntuales del pensamiento balmesiano en las que se ofrecen unas pruebas sobre la existencia de ese Ser Infinito, Simple e Inmutable, Único y Eterno. Esta presentación inicial del dato de Dios, que ofrecemos ahora en este segundo apartado, marca el punto de partida para poder establecer en el siguiente apartado la tesis que demuestra que la noción que el pensador español posee de Dios es el determinante esencial para una concepción de espacio y tiempo, los cuales son, a su vez, los determinantes que llevan a Balmes a concebir la realidad de manera ontológica, o sea, desde un Realismo filosófico, que en el caso de nuestro autor es un Realismo Crítico. Así pues, exponemos y analizamos, a continuación, la noción balmesiana de Dios a partir de una aproximación y estudio preliminar, en primer lugar; y mediante argumentos racionales sobre la existencia de Dios, insertos en algunas obras de Jaime Balmes que ponen de manifiesto su noción de Dios, en segundo lugar y último lugar, gracias a lo cual podremos poner en estrecha relación con las dos nociones metafísico-epistemológicas ya presentadas con anterioridad, y mediante la demostración de una serie de argumentos, el dato de que Dios es el determinante para una concepción balmesiana del espacio y el tiempo.

2.1. LA CUESTIÓN BALMESIANA DE DIOS. APROXIMACIÓN Y ESTUDIO PRELIMINAR.

Para establecer una **aproximación** inicial a la cuestión sobre Dios en el Realismo Crítico Balmesiano es imprescindible destacar, previamente, ciertos datos acerca de la actitud filosófica del pensador español. Ya desde los siete años, Balmes comienza a formarse intelectualmente, cursando Humanidades y Filosofía Escolástica en el Seminario de Vich, su ciudad natal⁵¹⁵. Así mismo, a los dieciséis, en el año 1826, se matriculó en la Universidad de Cervera, donde cursó estudios de Teología, gracias a los cuales obtuvo el grado de Bachiller en 1830, el de Licenciado en 1833, y dos

⁵¹⁵ Cfr. *Biogr.*, L. I, cc. I-II, pp. 20-34.

años más tarde, el 5 de junio de 1835, el de Bachiller en Cánones, y el de Doctor “de pompa” el 7 de febrero también de 1835. Cinco meses antes de alcanzar el doctorado, concretamente el 20 de septiembre de 1834, nuestro autor fue elevado a la dignidad sacerdotal; aunque no es por ello por lo que él destacó más en todo su insigne itinerario biográfico⁵¹⁶. Efectivamente, Jaime Balmes ha pasado a la historia, fundamentalmente, no tanto por su faceta de clérigo, sino más bien por su faceta de docente e intelectual; y es por ello que, nada más concluir sus estudios universitarios y regresar a Vich, fue nombrado a finales del año 1837, por el Ayuntamiento de esta ciudad catalana, profesor oficial de Matemáticas por una Cátedra que la localidad vicense creó muy oportunamente, y la cual mejoró la situación de Balmes; este cargo fue desempeñado por el intelectual y escritor catalán del diecinueve español hasta 1841⁵¹⁷.

Como ya hemos reseñado, Balmes i Urpiá desarrolló una fortísima base filosófica en su época de seminarista, base que se formó valiéndose de un basto material bibliográfico que halló en la biblioteca episcopal; se podría decir que la lectura de las obras filosóficas en esta etapa de su vida le hizo entrar en contacto con la filosofía más pura, y la consulta y selección de los archivos en dicha biblioteca le introdujo de lleno en el mundo de la investigación científica. Pero fue verdaderamente en su etapa universitaria⁵¹⁸ donde abrió su mente a un mundo desconocido; sus ideas, que hasta el momento creía fijas, se vieron transformadas por un íntimo contacto con el pensamiento europeo. Fue gracias a su relación con otros autores lo que llevó al pensador catalán a buscar fundamentos filosóficos y científicos tanto a sus estudios teológicos, como a su formación intelectual en general; prueba de ello fueron sus tesis en Teología, las cuales se relacionan todas ellas con la especulación científica, no quedándose en un mero fideísmo irracional. Así es, para Balmes el hombre es capaz de alcanzar la visión beatífica de manera inteligible, y no de manera sensible; y es que, según el Vicense, la Esencia divina estaba unida sobrenaturalmente a nuestra

⁵¹⁶ Cfr. *Biogr.*, L. I, c. IV, pp. 62-89.

⁵¹⁷ Cfr. *Biogr.*, L. II, c. I, pp. 131 y ss.

⁵¹⁸ En la Universidad de Cervera estudió el gran juriconsulto catalán José Finestrelles, cuyos discípulos fueron: Ramón Martí de Eixalá, padre de la filosofía catalana moderna, Javier Llorens y Barba, y Manuel Milá y Fontanals. Estos últimos despertaron el ingenio de Menendez y Pelayo, y de Monseñor Torras y Bages, que fue Obispo de la Diócesis de Vich.

inteligencia, y de ahí que ésta pudiese llegar a Aquélla sin especie creada alguna⁵¹⁹. Esta idea fundamental de la visión intelectual de Dios fue la gran preocupación de Balmes a lo largo de su vida. No cabe duda que las investigaciones científicas del filósofo catalán comenzaron girando en torno a la cuestión de Dios. Por otra parte, tales investigaciones eran las que depuraban y hacían madurar el pensamiento de este autor; todas ellas lo encaminaban al profundo estudio de la naturaleza del conocimiento y de los criterios tanto naturales, como sobrenaturales que conducían al descubrimiento de la verdad, o sea, de Dios. Las disertaciones filosóficas de Balmes se vieron enriquecidas por sus lecturas, estudios y consultas en la *Biblioteca Nacional de París*, y no sólo en la biblioteca episcopal, como ya hacíamos referencia más arriba. Así es, el ensanchamiento de su horizonte literario dió lugar a una concreción y evolución de todas sus ideas filosóficas; y no sólo filosóficas, sino también teológicas, sociales, políticas y científicas en general.

La cuestión sobre Dios queda, pues, inmersa en las reflexiones filosóficas de Balmes. Ya desde que ejercía nuestro autor la Cátedra de Matemáticas en Vich comenzó a plantear sus primeras nociones sobre filosofía de la historia, las cuales quedan reflejadas en su obra *El Protestantismo comparado con el Catolicismo* (1842). Al año siguiente redactó de un tirón *El Criterio*, que no apareció hasta 1845 y en el cual quedó plasmada su filosofía de la educación, que no pedagogía; pues Balmes lo reflexionaba todo desde la filosofía, y ésta orientada siempre hacia la idea de Dios. Tanto es así que en 1846 publicó su obra maestra en el campo de la filosofía, nos referimos a la muy citada *Filosofía Fundamental*, la cual fue completada con una síntesis y resumen de todo su pensamiento filosófico en 1847, su *Filosofía Elemental*, elaborada para uso de los alumnos y adaptada para el aprendizaje de los mismos. Justo al año siguiente de toda esta empresa filosófica, fallece Jaime Balmes en Vich, a la edad de 38 años.

Ahora bien, un **estudio preliminar** de la cuestión sobre Dios en Balmes nos ubica en el contexto de una teología natural capaz de llegar a la existencia del Ser Simple, Infinito, Eterno,

⁵¹⁹ Cfr. I. CASANOVAS, *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo. Tomo I*, Editorial Balmes, Barcelona 1942, p. 89.

Único e Inmutable a partir de argumentos totalmente filosóficos, o sea, de razón natural. Tales vías racionales para alcanzar un conocimiento de Dios se ven reflejadas en un conjunto de pocas obras que componen la producción literaria de nuestro autor en materia de religión; éstas son: *La religión demostrada al alcance de los niños*, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, *Teodicea* y *Existencia de Dios*. No obstante, en el grupo al que pertenecen las obras de Balmes en materia filosófica también aparecen destellos de algunos datos acerca de la existencia de Dios; éstas son: *El Criterio*, *Filosofía Fundamental*, *Filosofía Elemental* y *Ética*, tratado, éste último, que se halla incluido en la obra anterior. De las obras citadas en materia de religión que ponen más de manifiesto las líneas de investigación referentes a la existencia de Dios están: *La religión demostrada al alcance de los niños* y *Cartas a un escéptico en materia de religión*. Detengámonos en estas dos.

La primera de estas dos obras, de total carácter apologético, fue escrita por Balmes probablemente en la breve temporada de su estancia en la biblioteca episcopal de Vich, mientras redactaba sus cuadernos sobre *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*. Tal y como nos detalla el “Prólogo a la edición balmesiana”, que se incluye en las *Obras Completas* de Balmes que aquí citamos, este pequeño y popular libro, redactado en tan sólo quince días, fue publicado en Barcelona a primeros del mes de octubre de 1841 en una edición de mil ejemplares. Considerado libro de texto de una gran mayoría de colegios españoles, llegó a tener hasta veintinueve ediciones⁵²⁰, primeras siete de las cuales tuvo la satisfacción de conocer su autor. La cuarta, quinta y sexta edición, de más de cuatro mil ejemplares cada una de ellas, fueron estereotipo en los centros docentes madrileños.

Tal fue la importancia de este opúsculo balmesiano que la Orden religiosa de *Escuelas Pías* lo incorporó a su colección de *Autores Selectos*, publicada en Madrid, en el año 1857, muerto ya

⁵²⁰ La vigésimo novena edición de *La religión demostrada al alcance de los niños* fue publicada en Barcelona, en el año 1910.

Balmes. Incluso, en la época de la Guerra Civil y de la Posguerra españolas no dejaron de salir a la luz reediciones de esta renombrada obra; además de la versión publicada en lengua catalana⁵²¹. No cabe duda, pues, la gran importancia que llegó a tener este pequeño tratado balmesiano.

La segunda de estas dos obras, de carácter también apologético, pero en el sub-género de la *polémica religiosa* o, como aquí denominamos, *pseudo-epistolar*, dedicada por Balmes, según el parecer de muchos, a su propio temperamento escéptico y sumamente creyente por naturaleza, fue publicada por primera vez en Barcelona, en la revista *La Sociedad*, desde abril de 1843 a septiembre de 1844, a modo de pequeño libro como la obra anteriormente comentada, a la cual añadió en un principio once cartas más. Son muchas las ediciones que tuvieron estas *Cartas a un escéptico*, sin embargo destacaron en número de ejemplares la tercera edición (Barcelona, 1853), la decimocuarta edición publicada por la Editorial Araluce (Barcelona, 1935) y la última edición de 1945. De estas *Cartas* caben destacarse los “Apéndices” que a las mismas adjuntan las *Obras Completas* de la Edición conmemorativa por el centenario de la muerte de Balmes (1848-1948)⁵²². En estos “Apéndices” se incluye el artículo: “Polémica religiosa”, publicado por Balmes en el primer cuaderno de la mencionada revista *La Sociedad* (1843) 38, el cual constituiría el “Prólogo” a las citadas *Cartas*, que posteriormente aparecieron en dicho boletín de la época; además de otros artículos de índole semejante, esto es, que tratan del mismo argumento que el anterior, y a los que merece hacer reseña: “Solución de la dificultad que se objeta al catolicismo sobre la doctrina que no concede la salvación sino a los que profesan la religión verdadera”, *La Sociedad* 1 (1843) 233, 1 de mayo; “Un cristianismo extraño”, *La Sociedad* 1 (1843) 220, 1 de mayo; “Estudios históricos fundados en la religión”, *La Sociedad* 2 (1843) 60, 5 de mayo; “Conducta que debe observar el sacerdote con el incrédulo”, fragmento de un discurso publicado en “Escritos póstumos”

⁵²¹ Estas reediciones fueron publicadas en Madrid 1936, 1941, y 1945; y la versión redactada en catalán por el Mayordomo del Arzobispo tarraconense, Ramón Capdevila, fue publicada en Tarragona 1845. Ahora bien, cabe destacarse, de entre las veintinueve ediciones mencionadas en el cuerpo de texto, la sexta edición por ser la última que revisó el mismo Balmes (Madrid, 1847); la edición J. Sust Gelpi, pbro. (Barcelona 1903); y la edición de J. C. y S. bajo el título: *En defensa de la Veritat* (Barcelona 1948).

⁵²² Cfr. J. BALMES, *Obras Completas*, Biblioteca Perenne, Prólogo, ordenación, revisión y notas por el M. R. P. Basilio de Rubí, O. F. M., Barcelona 1948, pp. 1055-1088.

(Barcelona, 1850) 51; “Reflexiones sobre el celibato del clero católico” y “El Madrileño Católico” (Madrid, 1838), y “La Religión” (Barcelona, 1839), *La Sociedad* 1 (1844) 411. En la ya citada revista *La Sociedad*, todos estos artículos aparecen bajo el título genérico: “Polémica religiosa”.

Presentadas las dos obras más relevantes de Balmes en materia de religión, de cara a un mejor entendimiento de la cuestión sobre Dios, damos paso a los cinco argumentos balmesianos para la demostración de la existencia de Dios, los cuales ponen de manifiesto el dato evidente de que Dios ocupa un lugar capital en todo el sistema del pensador del diecinueve español. Al igual que las cinco vías demostrativas de la existencia de Dios del *Doctor Angélicus*, los argumentos racionales del insigne Dr. Jaime Balmes también pretenden demostrar la existencia de un Ser cuya simplicidad y unicidad, infinitud, eternidad e inmutabilidad hace que podamos denominarlo «Dios». Así pues, presentamos cinco vías o argumentos balmesianos sobre la existencia de Dios a partir del conjunto de obras del cual se han extraído dichos argumentos; estas obras de Balmes quedan divididas en tres grupos que coinciden, a su vez, con los tres sub-apartados que siguen, a saber: escritos apologeticos, obras filosóficas y género epistolar. Con tales argumentos se constatará, por una parte, la teología natural que está en la base de estas vías racionales, y, por otra parte, cómo su afición al arte poética y su facilidad por las matemáticas dieron forma y estilo a su pensamiento investigador.

2.2. LA EXISTENCIA DE DIOS EN LOS ESCRITOS APOLOGÉTICOS.

La vía o argumento que se infiere del conjunto de las obras de Balmes en materia de religión es el llamado *ARGUMENTO POÉTICO* O *ARGUMENTO POR LA PARÁBOLA*. Esta vía demostrativa queda constatada en el tratado antes presentado *La religión demostrada al alcance de los niños*. En dicha obra, su autor escribe lo siguiente:

“La razón natural basta para conocer que hay un Dios, criador de cielo y tierra, porque si viésemos un palacio muy grande, muy hermoso, alhajado con magnífica riqueza y adornado con exquisito primor, ¿no diríamos que es un insensato el que afirmase que aquel palacio, aquellas alhajas, aquellos adornos, nadie los ha fabricado ni ordenado? Pues bien, el mundo es este soberbio palacio: el sol le ilumina de día, la luna por la noche; el cielo está poblado de estrellas; la tierra, de hombres, de animales, de plantas; el mar y los ríos, de peces; el aire, de aves; las estaciones se suceden unas a otras con orden admirable; en las entrañas de la tierra se halla el oro, la plata, todos los metales, las piedras preciosas: y un mundo de tanta riqueza, tanta hermosura y maravilla, ¿no ha de tener un criador y ordenador?”⁵²³.

Este fragmento demuestra cómo Balmes emplea la poesía como medio para ofrecer una demostración de la existencia de Dios. Así es, el puro arte de la poesía entra en la forma balmesiana de argumentar, con explicaciones bastante pedagógicas e ilustrativas, la existencia de Dios. La dialéctica de nuestro filósofo posee una dimensión poética cargada de comparaciones, parábolas, colores, representaciones e imágenes del todo llamativas que ponen de manifiesto su gran imaginación descriptiva. Gracias a tal inventiva cargada de figuras que no dejan de sugerir una imaginación que las dibuja, Balmes plantea una vía segura para el conocimiento que pretende plantearse la existencia de Dios.

Otro lugar dentro mismo tratado apologético balmesiano, el cual venimos analizando casi desde el comienzo del presente apartado, nos muestra de nuevo y bajo la forma poética la irrefutable y necesaria existencia de Dios para poderse haber criado y ordenado todo este universo en el que existe la tierra y todos los seres que en ella habitan; y lo hace su autor rescatando de alguna manera el clásico “argumento ontológico” de S. Anselmo de Canterbury que posteriormente retomará René Descartes en su filosofía racionalista para probar también la existencia de Dios. El texto que confirma una vez más el “argumento poético” de Balmes reza así:

⁵²³ J. BALMES, *La religión demostrada al alcance de los niños*, en *Obras Completas. Tomo V: Estudios Apologéticos. Cartas a un Escéptico. Estudios Sociales. Del Clero Católico. De Cataluña*, B. A. C., Madrid 1948; c. I, p. 7.

“Dios ha de ser infinitamente sabio, pues que su sabiduría resplandece en sus obras en el cielo y en la tierra; eterno, porque no habiendo sido criado no puede tener principio ni fin; infinito en perfección, porque, existiendo por sí mismo, nada le ha podido limitar y tiene en sí propio la plenitud del ser, y, por consiguiente, inmenso, justo, santo, bondadoso, misericordioso, premiador de los buenos, castigador de los malos; en una palabra, un Espíritu infinitamente perfecto, criador, conservador y ordenador de todas las cosas”⁵²⁴.

Este fragmento vuelve a dejar patente cómo en el pensamiento balmesiano, a través del empleo del arte poética, se pretende probar la existencia de Dios. El pensador español auna en una sola vía demostrativa lo esencial de los argumentos clásicos de Sto. Tomás de Aquino, en este caso la “quinta vía”, y S. Anselmo de Canterbury. Así es, Balmes parte de dos premisas fundamentales: la premisa -A-, según la cual Dios es ordenador y criador de todo el universo; y la premisa -B-, según la cual Dios posee e incluye infinitamente en su Ser todas las perfecciones, dentro de las cuales se encuentran fundamentalmente la *plenitud del ser* (o existencia eterna), el ser *bondadoso* (o suma bondad) y el ser *justo* (o verdad absoluta); además de su ser *santo, misericordioso, premiador*. De todos estos atributos con los que Balmes define el ser de Dios se infiere su «unicidad»; y todos ellos hacen referencia y traen a colación los “trascendentales” de la Escolástica más primigenia: el *unum, bonum, verum* y, como compendio de todos los anteriores, el *pulchrum*. El Vicense prueba la existencia del Ser uno, bondadoso, verdadero y hermoso a partir del orden que se da en la creación, y a partir de sus perfecciones, dentro de las cuales ha de estar necesariamente su existencia.

En el “Apéndice” que el mismo Balmes incluye en su citada obra *La religión demostrada al alcance de los niños*, se propone un texto en forma de diálogo, estructurado al modo escolástico de pregunta (P.) – respuesta (R.), donde se vuelve a retomar, a modo de resumen compilador, la cuestión sobre la existencia de Dios. El objetivo de este apartado final no es otro que el de presentar, de manera concisa, una confrontación con todo aquél que pretenda, a juicio del Vicense, negar tal razonamiento expuesto por él como vía demostrativa de la existencia de Dios.

⁵²⁴ *Ibid.*, c. II, pp. 7 y s.

El texto apologético versa así:

“P.—¿Cómo se puede confundir a quien niegue o ponga en duda la existencia de Dios?

R.—Levantando la mano y señalando con ella la admirable máquina del universo.

P.—¿Y esto será bastante?

R.—Sin duda, porque si tengo un reloj mereiría de quien dijese que aquella maquineta se ha hecho por sí misma; si veo un hermoso cuadro, tendré por un loco al que afirme que nadie le ha pintado. ¿Y qué máquina más grandiosa que la de los cielos y la tierra? ¿Qué cuadro más magnífico que el firmamento tachonado de esplendentes astros, y el globo que habitamos, cubierto de tanta riqueza, variedad y hermosura? Todo esto me demuestra hasta la evidencia que hay un Dios que todo lo ha creado y ordenado”⁵²⁵.

En el fragmento anterior se ha podido comprobar la primera de las premisas que compone el análisis previamente establecido: «Dios existe, porque el universo ha de haber sido ordenado y criado por alguien, y ese alguien no puede ser otro que Aquél que llamamos Dios, supremo ordenador y máximo criador de todo lo existente». Finalmente, un último texto muestra la segunda de las premisas que compone el mencionado análisis formal. El fragmento que la refleja dice así:

“P.—¿Y qué piensa usted de los atributos de Dios?

R.—Que el Autor de toda perfección ha de tener en sí todas las perfecciones; y que, por consiguiente, ha de ser eterno, infinitamente sabio, santo, justo, que ve de una ojeada lo pasado, lo presente y lo venidero, que conoce las cosas más ocultas, que penetra hasta el más hondo secreto de nuestros corazones”⁵²⁶.

Así es, este último texto de Balmes, extraído de su obra *La religión demostrada al alcance de los niños*, pone en evidencia lo siguiente: «Dios posee en sí todas las perfecciones, dentro de las cuales están los atributos de eternidad, sabiduría, santidad, justicia y omnipotencia; y todas estas atribuciones las posee Dios de forma infinita».

⁵²⁵ *Ibid.*, Apéndice, § I, pp. 43 y s.

⁵²⁶ *Ibid.*, Apéndice, § I, p. 44.

2.3. LA EXISTENCIA DE DIOS EN LAS OBRAS FILOSÓFICAS.

A Balmes no le basta ofrecer un única argumentación para probar la existencia de Dios, y de ahí que eche mano de otros argumentos demostrativos; pero ahora, éstos que siguen, de índole filosófica. Efectivamente, el pensador español propone tres argumentos de carácter filosóficos; a continuación, presentamos las vías por las cuales se prueba la existencia de Dios, pero ahora mediante la filosofía pura.

Como veíamos en los datos biográficos de Balmes anteriormente expuestos, nuestro autor, antes que filósofo, fue un destacado profesor de ciencias matemáticas. Prueba de ello son, no sólo los años de docencia como Catedrático en Vich, gracias a los cuales desarrolló una sólida mentalidad matemática, sino también y sobre todo su tratado de trigonometría y sus varios discursos y planes sobre la enseñanza de las Matemáticas. De ahí que a lo largo de su pensamiento considere, bajo aspectos matemáticos, múltiples planteamientos filosóficos y teológicos; la cuestión sobre la existencia de Dios será uno de tales planteamientos. Pero no debemos subestimar a Balmes, pues que él busque demostraciones aritméticas o geométricas para dar respuesta a los interrogantes que se le plantean en el campo de la Filosofía o la Teología, fruto de su capacidad y aptitud para las matemáticas, no quiere decir que pretendiese reducir los contenidos filosófico-teológicos a resultados totalmente matemáticos; todo lo contrario, lo que Balmes pretendía era poner la Matemática al servicio de la investigación filosófica y, por ende, de las ciencias sagradas. El filósofo catalán busca la certeza, la evidencia, la claridad y la concreción en todo, al igual que las ciencias matemáticas nos llevan a despejar toda incógnita en sus problemas de la trigonometría. De ahí que se valga del denominado *ARGUMENTO MATEMÁTICO* o *ARGUMENTO POR EL CÁLCULO PROBABILÍSTICO - COMBINATORIO* para probar, de nuevo, la existencia de Dios. Una vía demostrativa de este tipo le sirve a Jaime Balmes para exponer de forma clara sus ideas acerca de Dios, y fijar de manera concreta una sólida argumentación sobre la existencia de dicho Ser. En sus obras *El*

Criterio y Teodicea, fundamentalmente, es donde el Vicense presenta una argumentación propiamente matemática para la cuestión que nos ocupa. También en su tratado apologético *Existencia de Dios* se exponen algunas razones matemáticas sobre tal cuestión; sin embargo, al presentarse ellas a partir de un razonamiento precisamente matemático, vemos conveniente incluir los argumentos que se reflejan en este último tratado dentro del conjunto de las obras filosóficas, y no tanto en el grupo de escritos apologéticos, aunque tal tratado posea una finalidad apologética, propiamente dicha. El texto que sigue, manifiesta la esencia fundamental del argumento que tratamos:

“La casualidad, o el acaso, es el Dios de los ateos. Había en los espacio una infinidad de átomos que revoloteaban sin orden ni concierto: unos en una dirección, otros en otra; mas por una feliz casualidad se dispusieron las cosas de tal modo que los átomos se unieron en diferentes masas, formando los cielos y la tierra; y estas masas, por otra casualidad no menos feliz, tomaron el movimiento que vemos y que tanto nos admira. Esta explicación del orden que reina en el mundo la combatió Cicerón en el libro *De Natura Deorum*, observando con mucha verdad que los filósofos que admitían tan absurda hipótesis no debían tener inconveniente en reconocer la posibilidad de que, arrojando al acaso innumerables caracteres de letra, resulten escritos en tierra los *Anales* de Enio”⁵²⁷.

Para la demostración matemática de la existencia de Dios, Balmes, en sus obras filosóficas, aporta tanto didáctica, como argumentativamente todos sus conocimientos sobre el cálculo de probabilidades y combinaciones, para con ello dar una sólida estructuración y un mayor rigor científico a la vía demostrativa expuesta; todo ello se puede comprobar en el anterior fragmento. Efectivamente, se observa como el pensador español considera inútil la creencia por la cual todo lo que existe *es* por casualidad. Para demostrar la incapacidad de este último criterio, el cual algunos filósofos sostienen, se vale del testimonio de Cicerón. Según el autor clásico, en su tratado *De Natura Deorum*, nada existe por puro azar, pues nadie arroja al *acaso* caracteres de imprenta, pretendiendo con ello que se combinen solos y den como resultado un libro escrito, como por

⁵²⁷ F. E., *Metafísica (Teodicea)*, c. VIII, § 24, p. 388.

ejemplo los famosos *Anales* de Enio⁵²⁸. Balmes se valdrá del testimonio ciceroniano para afirmar que todos los elementos que componen la realidad han sido probabilísticamente combinados por Dios, y no por el acaso o por un absurdo azar; así es, una feliz casualidad capaz de establecer una opción concreta, según la cual el universo es como es, entre infinitésimas posibilidades, según las cuales el orden del cosmos pudo haberse establecido de otras muchas maneras, es negada por el Vicense al igual que en su momento fue negada por el gran orador de la Antigüedad Clásica. Tanto le es necesario a nuestro autor echar mano de los cálculos probabilístico-combinatorios, que en varias de sus obras son aplicados para hacer apología de su teoría lógica; y de ahí que en *El Criterio* se escriba:

“Levanta los ojos al firmamento, tiéndelos por la faz de la tierra, mira lo que tú mismo eres, y viendo por todas partes grandor y orden dí si te atreves: «El acaso es quien ha hecho el mundo; el acaso me ha hecho a mí; el edificio es admirable, pero no hay arquitecto; el mecanismo es asombroso, pero no hay artífice; el orden existe sin ordenador, sin sabiduría para concebir el plan, sin poder para ejecutarle»”⁵²⁹.

De nuevo, el osado acaso, la inconcebible casualidad y el absurdo azar son deshechados por completo. En su *Teodicea*, Balmes, mediante el mencionado cálculo probabilístico y combinatorio, baraja las millones de opciones posibles dentro de las cuales pudo haberse configurado el universo y cuanto hay en él, y esto frente a una sola según la cual todo aconteció tal y como lo conocemos; y ello no por una fuerza extraña y ciega, sino gracias a un necesario principio inteligente⁵³⁰. También, en su tratado *Existencia de Dios*, vuelve su autor a hacer hincapié en el dato del gran número de probabilidades que había para poderse haber constituido el cosmos de una u otras formas, frente a

⁵²⁸ Cfr. *El Criterio*, en *Obras Completas. Tomo III: Filosofía Elemental y El Criterio*, B. A. C., Madrid 1948; c. IV, pp. 571 y s., (Nota de Balmes). En adelante, citado únicamente como *El Criterio*, y acompañado del capítulo (c.), del parágrafo (§), si procede, y del número de la página correspondiente a la edición de las *Obras Completas* de la B. A. C., Madrid 1948.

**Existencia de Dios*, en *Obras Completas. Tomo V: Estudios Apologéticos. Cartas a un Escéptico. Estudios Sociales. Del Clero Católico. De Cataluña*, B. A. C., Madrid 1948; art. I, II, p. 164 y s., (Nota de Balmes). En adelante, citado únicamente como *Existencia de Dios*, y acompañado del artículo (art.), del número de apartado y del número de la página correspondiente a la edición de las *Obras Completas* de la B. A. C., Madrid 1948.

⁵²⁹ *El Criterio*, c. XXI, § 3, pp. 690 y s.

⁵³⁰ Cfr. *F. E., Metafísica (Teodicea)*, c. IX, § 29, p. 391.

una concreta que hizo que fuese como es⁵³¹. Por tanto, y a tenor de lo considerado por Balmes, tenemos que los contenidos de la Aritmética y la Geometría, en sus infinitas combinaciones probabilísticas, han sido el medio por el que el filósofo del diecinueve español vuelve a demostrar la existencia de Dios.

Ante el asombro de tantas fórmulas geométricas y aritméticas que quedan reducidas a cantidades numéricas exactas y precisas, que Balmes emplea para probar su teoría, el mismo autor exclama:

“¡Casualidad, un mundo donde se descubren por todas partes cálculo y geometría! ¡Casualidad, unos movimientos sujetos a la ley de la razón directa de las masas e inversa del cuadrado de las distancias! ¡Casualidad, las revoluciones de los planetas, describiendo los radios vectores áreas proporcionales a los tiempos! ¡Casualidad, el que los cuadrados de los tiempos de las revoluciones de los planetas sean entre sí como los cubos de los ejes mayores de sus órbitas! Asómbranos la vista de un *planetario* en que el ingenio del hombre haya llegado a representar el movimiento de un sistema; ¿y no reconoceremos inteligencia, no veremos la mano de la sabiduría infinita al levantar los ojos al planetario real y verdadero, con sus cuerpos de colosales dimensiones, recorriendo órbitas inmensas, con velocidad inconcebible, con precisión rigurosa?”⁵³².

Esta manera de argumentar matemáticamente la existencia de Dios es recomendada por el propio Balmes a los jóvenes, con el fin de que se formen en el arte del discurrir y del pensar bien, tal y como comienza recomendando en *El Criterio*, para que, por otra parte, sepan poner de manifiesto la intrascendencia de ciertos absurdos:

“Este argumento deja en el espíritu una convicción tan profunda que no es posible borrar ni debilitar. Conviene, pues, que los jóvenes se detengan en él: es sumamente fácil encontrar ejemplos en que se haga sensible el absurdo; con esto se recrea el ánimo y el entendimiento se afirma en la verdad”⁵³³.

⁵³¹ Cfr. *Existencia de Dios*, art. I, II, p. 164 y s., (Nota de Balmes).

⁵³² *Ibid.*, art. I, II, p. 170 y s.

⁵³³ *F. E.*, Metafísica (Teodicea), c. VIII, § 26, p. 390.

Esta forma de argumentar la existencia de Dios, a través de las Matemáticas, se aduce para probar otras ideas de índole filosófica; un ejemplo de ello reside en las tesis balmesianas acerca de las *ventajas de la asociación*:

“La asociación es una condición indispensable para el progreso; sin ella el género humano se hallaría reducido a la situación de los brutos. ¿Por qué dominamos a los animales aun cuando alguno de ellos se declare en insurrección? Porque ellos no se ayudan recíprocamente y nosotros sí. [...] En la asociación las fuerzas no se suman, sino que se multiplican, y a veces la multiplicación no puede expresarse por la ley de los factores ordinarios. [...] Las fuerzas de los individuos *A* y *B* consideradas en sí eran 1 cada una; mas para el efecto de mover el peso no eran nada. Así, los efectos *sucesivos* no estaban representados por $1 + 1 = 2$, pues entonces hubieran movido el peso, sino por $0 + 0 = 0$. Se las reúne, impelen a un mismo tiempo, y el 0 se convierte en 2. Luego la reunión hace el efecto de la multiplicación por un número infinito. Porque considerando al 0 como cantidad infinitamente pequeña, no puede elevarse a la cantidad finita, 2, sin multiplicarse por un factor infinito. [...] Admiremos en esto la sabiduría del Autor de la naturaleza, que imponiéndonos la ley de asociación nos ha enseñado un medio necesario para adelantar, y compadezcámonos de esos habladores que han declamado contra la sociedad, dando una evidente prueba de su orgullosa irreflexión”⁵³⁴.

Con esto, creemos haber ofrecido lo esencial de este primer argumento en materia filosófica.

Ahora bien, un segundo argumento de índole filosófica es el llamado *ARGUMENTO METAFÍSICO* o *ARGUMENTO APODÍCTICO*. Como se ha podido comprobar en los datos biográficos de Balmes anteriormente presentados, el pensador español del diecinueve fue experimentando una evolución intelectual que le hará pasar de una mentalidad matemática a una actitud enteramente filosófica. Aunque la argumentación matemático-balmesiana quedaba al servicio de la investigación filosófica, sin embargo una nueva demostración de la existencia de Dios pone en evidencia la fuerte impronta metafísica de su autor, prueba de su naturaleza e inclinación a una filosofía estrictamente pura. Así es, en esta vía metafísica se da el fruto de la Poesía, la cual sirve de marco para su exposición

⁵³⁴ F. E., *Ética*, c. XX, § 167-170, pp. 158 y ss.

argumental, y de las Matemáticas, las cuales hacen de hilo conductor, para desembocar en una prueba demostrativa de inspiración cartesiano-leibniziana. Efectivamente, el argumento metafísico de Balmes sigue los pasos marcados por el argumento ontológico de Descartes y de Leibniz; no obstante, dicha demostración balmesiana se apartará de ambos filósofos racionalistas, aportando ella un original sustrato experimental. A continuación, presentamos un fragmento tomado de la *Filosofía Fundamental* donde se muestra con toda claridad cómo Balmes se aleja progresivamente del planteamiento de Descartes en cuanto a una demostración “a priori” de la existencia de Dios:

“En la esencia del ser necesario ha de estar la existencia: su idea debe envolver la del existir, no sólo lógico y concebido, sino también realizado. Podemos concebir la existencia del ser necesario distinto de su esencia; pero la razón de esto se halla en la imperfección de la idea; en que ésta para nosotros no es intuitiva, sino discursiva, y, por consiguiente, podemos distinguir entre el orden lógico y el real. Aquí se encuentra el defecto del raciocinio de Descartes cuando pretende demostrar la existencia de Dios fundándose en que el predicado existencia está incluido en la idea de un ser necesario e infinito. La idea de ser necesario envuelve la existencia, mas no real, sino lógica o concebida, pues que teniendo la idea del ser necesario nos resta todavía la dificultad de si le corresponde algún objeto; el predicado conviene al sujeto en el modo que se pone el mismo sujeto, y como éste no es puesto sino en un orden puramente ideal, el predicado es también puramente ideal”⁵³⁵.

No sólo el error cartesiano, sino la consiguiente solución balmesiana queda patente en el texto anterior. El padre del Racionalismo no advirtió, a juicio del filósofo de Vich, que la idea del Ser necesario e infinito no incluye su existencia a nivel real, sino únicamente a nivel lógico o concebida por nuestro espíritu humano. Balmes, partiendo del hecho de que las verdades ideales entrañan necesidad, admite que, al salir del orden ideal de tales verdades para entrar en el orden real, Dios es hallado como una verdad absolutamente necesaria, cuya existencia queda demostrada cuando nos apoyamos no sólo en tales verdades ideales, sino también en hechos del campo de las experiencias⁵³⁶.

⁵³⁵ *F. F.*, L. X, c. I, § 7 y s., pp. 744 y s.

⁵³⁶ Cfr. *F. E.*, *Metafísica (Ideología)*, c. XIII, § 157, p. 275.

No obstante, el pensador español confiesa que no hay prueba más sólida de que Dios existe que la que nos ofrece nuestro mundo interno, el mundo de las inteligencias, en el cual se parte del hecho más inmediato a nuestra alma, esto es, la conciencia de nuestros actos⁵³⁷.

En el siguiente fragmento, Balmes amplía la cuestión sobre la existencia del Ser necesario:

“Existe algo: cuando menos nosotros, cuando menos esta percepción que en este acto sentimos, cuando menos la apariencia de esta percepción. Prescindo ahora de todas las cuestiones que se agitan entre los dogmáticos y los escépticos; sólo pongo un dato que nadie me puede negar, siquiera se lleve el escepticismo hasta la última exageración. Cuando digo que existe algo, sólo entiendo afirmar que no todo es puro nada. Si existe algo, ha existido siempre algo, y no es designable un momento en el cual se hubiese podido decir con verdad: no hay nada. Si hubiese un momento designable de un nada universal, ahora no existiría nada, jamás hubiera podido haber nada. Finjamos la nada universal y absoluta, pregunto: ¿De la nada puede salir algo? Es evidente que no; luego en el supuesto de la nada universal la realidad es absurda. Luego ha existido siempre algo, sin causa, sin condición de la cual dependiese; luego hay un ser necesario. La existencia de éste es puesta siempre sin relación a ninguna hipótesis; luego su *no ser* es siempre excluido bajo todas las condiciones; luego su no existencia es contradictoria; luego existe un *ser* absolutamente necesario, esto es, un ser cuyo *no ser* implica contradicción”⁵³⁸.

Los puntos débiles del argumento ontológico de Descartes quedan resueltos en el momento en que se aclara la esencia del mismo. A juicio del Vicense, la clave fundamental de la prueba cartesiana reside en cómo pasar del mero concepto al orden puramente real. Por tanto, en el argumento «*e concepto in rem*» Balmes introduce elementos procedentes de la experiencia, para así poder pasar del simple concepto de «ser necesario» a la realidad auténtica.

Con ello, y mediante una demostración apodíctica de la existencia de Dios, queda resuelta esta cuestión.

⁵³⁷ Cfr. *F. F.*, L. IV, c. XXIII, § 151, p. 482.

⁵³⁸ *F. F.*, L. X, c. I, § 9 y s., p. 745.

La cuestión de la existencia de Dios como Ser necesario, es una constante que tiende a repetirse en todo el pensamiento balmesiano. De ahí que en la *Teodicea*, en el libro *Ideología pura*, de la *Filosofía Elemental*, y en el libro IV: *De las ideas*, de la *Filosofía Fundamental*, quede desarrollada toda una “Metafísica del Ser necesario”⁵³⁹. A tenor de todo lo expuesto hasta el momento, respecto al argumento metafísico de Balmes, concluimos dicha prueba demostrativa con la selección de un fragmento donde se expone, a nuestro juicio, una síntesis acerca de la teoría balmesiana de la existencia de Dios:

“Si existe algo, es preciso que algo haya existido siempre; porque si fingimos que no haya nada absolutamente, no podrá haber nunca nada; pues lo que comenzase a ser no podría salir de sí mismo ni de otro, por suponerse que no hay nada; y de la pura nada, nada puede salir. Luego hay algún ser que ha existido siempre. Este ser no tiene en otro la razón de su existencia; es absolutamente necesario, porque si no lo fuese sería contingente [...]. Este ser necesario no somos nosotros; pues que sabemos por experiencia que hace poco no existíamos [...]; no es tampoco el mundo corpóreo, en el cual no hallamos ningún carácter de necesidad, antes, por el contrario, le vemos sujeto de continuo a mundanzas de todas clases. Luego hay un ser necesario que no es ni nosotros ni el mundo corpóreo; y como éstos, por lo mismo que son contingentes, han de tener en otro la razón de su existencia, y esta razón no puede hallarse en otro ser contingente, pues que él a su vez la tiene en otro, resulta que así el mundo corpóreo como el alma humana tienen la razón de su existencia en un ser necesario distinto de ellos. Un ser necesario, causa del mundo, es Dios; luego Dios existe. [...] Tenemos, pues, que existió siempre algo. Esto será necesario o contingente. Si es necesario llegamos ya a la existencia de un ser necesario; si es contingente pudo ser y no ser, luego no tuvo en sí la razón de ser. Luego tuvo esta razón en otro; y como de este otro se puede decir lo mismo, resulta que al fin hemos de llegar a un ser que no tenga la razón de su existencia en otro, sino en sí mismo, y que, por consiguiente, sea necesario. Luego de todos modos, partiendo de la existencia de algo, llegamos a la existencia de un ser necesario. Se dirá tal vez que una cosa contingente puede tener la razón de su existencia en otra contingencia, y ésta en otra, procediéndose hasta lo infinito; pero esto es imposible. [...] Luego la supuesta serie infinita es de todo punto absurda. Además, hay en contra de dicha serie otro argumento no menos concluyente. Si no hay más que seres contingentes, no hay ninguna razón de la existencia de la serie”⁵⁴⁰.

⁵³⁹ Cfr. *F. E.*, *Metafísica (Teodicea)*, c. III, § 7-11, pp. 381 y ss.; *F. E.*, *Metafísica (Ideología)*, c. XIII, § 156-169, pp. 275-278; *F. F.*, L. IV, cc. XXIII-XXVII, § 144-174, pp. 479-491.

⁵⁴⁰ *F. E.*, *Metafísica (Teodicea)*, c. III, § 7-10, pp. 381 y ss.

En el texto anteriormente expuesto, su autor emplea la misma estructura de la Tercera Vía de Tomás de Aquino, quedando totalmente confirmado cómo el argumento ontológico de Descartes, anteriormente tratado, es resuelto por Balmes gracias a la introducción de elementos empíricos, o sea, partiendo de hechos claramente experimentales y observables en la naturaleza. Por tanto, es innegable el hecho de que, según Balmes, para pasar del concepto a la realidad es inevitablemente necesario pasar de los seres contingentes al Ser necesario; esto hace que el denominado argumento “a priori” anselmiano-cartesiano, pueda justamente ser tenido también por argumento “a posteriori”.

El influjo de una actitud sentimental, propia del poeta, en unos planteamientos dialécticamente asentados y metafísicamente consolidados, abre el camino a la última de las vías demostrativas de carácter filosófico; nos referimos a un tercer argumento llamado *ARGUMENTO AFECTIVO O ARGUMENTO ÉTICO - MORAL*. El romanticismo literario, presente en los escritos de Balmes, da irremediabilmente un toque de afectividad y emotividad a los argumentos filosóficos de su autor. De hecho, la forma emocional y afectiva, poética y temperamental del pensador español ha hecho que se haya entendido, a veces, de manera errónea, la esencia de su doctrina, atribuyéndosele opiniones y tesis que él jamás sostuvo. Y, a pesar de todas las impugnaciones que acompañaron a su basta y breve producción literaria, prueba de ello reside en el primer bloque del presente trabajo de investigación, sin embargo supo rebatirlas con elegancia y madurez crítica; e, incluso, sus escritos aún siguen por sí solos dando respuesta a quienes pretenden malinterpretarlos. Donde más puede comprobarse el tinte emocional y afectivo de Balmes es en los argumentos sobre la existencia de Dios. Todos ellos quedan ubicados en sus obras: *Ética y Teodicea*, incluidas éstas en la *Filosofía Elemental*, *Filosofía Fundamental* y *El Criterio*. El grupo de tres textos que presentamos, a continuación, es un reflejo de lo que constituye todo un argumento ético-moral acerca de la existencia de Dios.

“Precisados a salir del hombre para buscar el orden moral, y siendo claro que hemos de encontrar la misma insuficiencia en las demás criaturas, es necesario que le busquemos en la fuente de todo ser, de toda verdad y de todo bien: Dios. [...] Los principios morales son también necesarios, inmutables, y así no pueden fundarse en un ser contingente y mudable. Luego su origen está en Dios”⁵⁴¹.

Según este primer fragmento, tomado de la *Ética* de Balmes, Dios es puesto como el origen de los principios morales y, por ende, como criterio de justificación moral. Este otro fragmento que sigue, viene a completar lo expresado por su autor en el anterior:

“He necesitado de la idea de Dios, es cierto, porque no concibo orden moral en quitando a Dios del mundo. Sin la idea de Dios la moralidad no puede ser otra cosa que un sentimiento ciego, tan absurdo en su objeto como en sí mismo; la filosofía que no lo funde en Dios no podrá llegar jamás a una explicación científica: deberá limitarse a consignar el hecho como una necesidad, cuyo carácter y origen se ignoran del todo. [...] Pero yo digo que la *esencia* de la moralidad es el mismo amor de Dios. Así afirmo que la santidad infinita es *esencialmente* el amor con que Dios se ama a sí mismo; que el acto primitivo y esencialmente moral de la criatura es el amor a Dios; que la moralidad de todas sus acciones consiste en conformarse explícita o implícitamente con la voluntad de Dios, lo que equivale a un amor explícito o implícito de Dios”⁵⁴².

Dios es la idea fundamental de toda moralidad, razón gracias a la cual los principios morales no son considerados vanos sentimientos. En el texto anterior Balmes llega más allá, afirmando que la esencia de la moral es el mismo amor de Dios, y que toda ética se traduce en ese amor supremo. De nuevo, Dios se convierte en el criterio de justificación moral de nuestros propios actos.

Un tercer fragmento continúa plasmando lo fundamental que resulta considerar a Dios origen y sentido último de toda legislación moral, de todo deber ético y, en definitiva, de todas las cosas:

⁵⁴¹ *F. E.*, *Ética*, c. X, § 53, pp. 126 y s.

⁵⁴² *F. F.*, L. X, c. XX, § 272 y s., pp. 821 y s.

“Sin Dios no hay vida futura, no hay legislador supremo, no hay nada que pueda dominar en la conciencia del hombre; la moral es una ilusión; la virtud, una bella mentira; el vicio, un amable proscrito a quien conviene rehabilitar. [...] Así desaparecen todos los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos y sociales; sólo deberemos atender a los impulsos de la naturaleza sensible [...] ¿Quién no retrocede al ver destruída de este modo la armonía del mundo moral? ¿Quién no se consuela al reflexionar que esto es únicamente una hipótesis insensata? ¿Quién no siente renacer en su espíritu la luz y la esperanza al pensar que Dios está en el origen de todas las cosas, criándolo, ordenándolo todo con admirable sabiduría, promulgando las leyes del universo moral y escribiéndolas con caracteres indelebles en la conciencia de la criatura inteligente?”⁵⁴³.

Pero donde la afectividad y emotividad de los argumentos balmesianos sobre la existencia de Dios alcanzan su pleno apogeo, es en la demostración ético-moral de la inmortalidad del alma; a través de ella, el pensador romántico del diecinueve español nos transmite toda la fuerza de la poesía. Argumento sublime, poema delicado, repertorio de palabras altamente expresivas y espejo de sentimientos profundos, metafísicos y morales, en cuyo interior el genio poético de Balmes lleva a la más elevada categoría, de manera intencionadamente sublimar, aquello que, a nuestro parecer, representa lo más hermoso que se haya podido escribir acerca del alma humana y, por ende, de la existencia de Dios:

“Cuando se finge por un momento que el alma es mortal, se apodera del corazón una profunda tristeza al fijar la vista sobre el breve plazo señalado a nuestra vida. Duélese el hombre de haber visto la luz del día. Hoja que el viento lleva, arista que el fuego devora, flor de heno secada por el aliento de la tarde, ¿quién le ha dado el conocer con tanta extensión y amar con tanto ardor, si sus ojos se han de cerrar para no abrirse jamás; si su inteligencia se ha de extinguir como una centella que serpea y muere; si más allá del sepulcro no hay nada, sino soledad, silencio, muerte por toda la eternidad?... ¿Quién nos ha dado ese apego a nuestros semejantes, si nos hemos de separar para siempre? ¿Quién nos inspira que tanto nos ocupemos de lo venidero, si para nosotros no hay porvenir, si nuestro porvenir es la nada? ¿Quién nos mece con tantas esperanzas, si no hay para nosotros otro destino que la lobreguez de la tumba?

⁵⁴³ F. E., *Metafísica (Teodicea)*, c. VII, § 23, pp. 387 y s.

¡Ay, qué triste fuera entonces el haber visto la luz del día, y el sol inflamando el firmamento, y la luna despidiendo su luz plácida y tranquila, y las estrellas tachonando la bóveda celeste como los blandones de un inmenso festín; si al deshacerse nuestra frágil organización no hay para nosotros nada y se nos echa de este sublime espectáculo para arrojarnos a un abismo donde durmamos para siempre! No, no es así; éste es un pensamiento sacrílego, una palabra blasfema. Si así fuese, no habría Providencia, no habría Dios”⁵⁴⁴.

2.4. LA EXISTENCIA DE DIOS EN EL SUB-GÉNERO DE LA *POLÉMICA RELIGIOSA* O GÉNERO *PSEUDO-EPISTOLAR*.

Presentamos, finalmente, el último de los argumentos para la demostración de la existencia de Dios; pero éste ya en el contexto del sub-género de la *polémica religiosa*, uno de los sistemas de la apologética clásica y género balmesiano por excelencia. También, nos hemos tomado la licencia de llamar a este género literario «*pseudo-epistolar*», por la particularidad de cómo queda enfocado por el mismo Balmes en cuanto a su estilo aparentemente epistolar. Una quinta vía demostrativa de la existencia de Dios puede inferirse de la obra *Cartas a un escéptico en materia de religión*. En dichas *Cartas*, en las cuales “se encuentra una profunda comprensión de los problemas espirituales que atormenta el espíritu del escéptico”⁵⁴⁵, se plasma el temperamento de su autor, al cual se dirigen.

La emotividad y afectividad de nuestro autor quedan complementadas por su temperamento escéptico. Su escepticismo racional se hace presente, fundamentalmente, en la dimensión filosófica de multifacético pensamiento. Balmes es un gran escéptico; pero su escepticismo no es, en absoluto, un *escepticismo objetivo*, acusación errónea de quienes no habrían conocido en profundidad su pensamiento, pues tal actitud va siempre acompañada de una convencida fe religiosa.

⁵⁴⁴ F. E., *Ética*, c. XXVIII, § 241 y s., pp. 191 y s.

⁵⁴⁵ J. BALMES, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, en *Obras Completas. Tomo V: Estudios Apologéticos. Cartas a un Escéptico. Estudios Sociales. Del Clero Católico. De Cataluña*, B. A. C., Madrid 1948; Prólogo de la Edición Balmesiana, p. 241.

Por tanto, ha de concebirse a Balmes como escéptico y creyente a la par, porque sólo a sabiendas de que él es un profundo creyente, puede entenderse su inicial posición escéptica, consecuencia de su temperamento, que le lleva a recurrir a la existencia de Dios para justificar tal escepticismo filosófico-científico; mas ahora desde el denominado *ARGUMENTO ESCÉPTICO* o *ARGUMENTO ANTITÉTICO*.

En la “Carta I” a su escéptico y anónimo amigo, Balmes deja en evidencia su carácter escéptico, aclarando precisamente que tal escepticismo va dirigido a la Filosofía y, por ende, a la Ciencia. Y es que, salvo en materia de religión, el filósofo vicense profesa una total, sincera y franca actitud escéptica en las autoridades científicas, en sus doctrinas y, en definitiva, en sus poderes, fruto de haber experimentado un enorme desengaño con las mismas:

“Y Aristóteles, con sus infinitos sectarios, y Raimundo Lulio, y Descartes, y Malebranche, y Locke, y Condillac, y no sé cuántos menos notables cuyos nombres no recuerdo, no bastaban a satisfacer mi ardor. [...] Estos señores directores del entendimiento humano, dije para mí mismo, no se entienden entre sí: esto es la torre de Babel, en que cada cual habla su lengua, con la diferencia de que allí el orgullo acarrió el castigo de la confusión y aquí la confusión misma aumenta el orgullo, erigiéndose cada cual en único legítimo maestro y pretendiendo que todos los demás no ofrecen para el derecho de enseñanza sino títulos apócrifos. Al mismo tiempo iba notando que lo mismo, con corta diferencia, sucedía en los demás ramos del humano saber, con lo que entendí que era necesario, urgente, desterrar la hermosa ilusión que sobre las ciencias me había formado. Estos desengaños habían preparado mi espíritu a una verdadera revolución, y, aunque vacilando algunos momentos, al fin me decidí a pronunciarme contra los poderes científicos, y alzando en mi entendimiento una bandera escribí en ella: *Abajo la autoridad científica*”⁵⁴⁶.

Como puede comprobarse en el fragmento anterior, Balmes proclama su entera desconfianza en las ciencias, esto es, en la autoridad científica. Tras una lista ejemplificadora de autores, confirma cómo todos ellos han absolutizado sus doctrinas, desprentigiando las ajenas, y erigiendo las suyas propias como único camino del entendimiento humano para hallar la verdad. A partir de

⁵⁴⁶ *Ibid.*, Carta I, pp. 248 y s.

ese momento, nuestro autor experimenta un escepticismo en las filosofías de sus predecesores y, por ende, en las teorías de los científicos, hijos de los anteriormente nombrados en el texto que hemos citado. Esta desconfianza inicial que Balmes tuvo en las ciencias tanto filosóficas, como positivas fue la razón por la cual todo su pensamiento realista ha sido considerado «crítico». Así es, el Vicense construye su filosofía realista no sólo a partir de la influencia que recibe de varias corrientes de pensamiento, como es el Escolasticismo o la Escuela Escocesa, sino también a partir del examen crítico que hace a toda la historia del pensamiento. Este escepticismo balmesiano sólo se detiene en materia de religión, como advertimos más arriba. Precisamente, a juicio del propio Jaime Balmes, Dios, objeto último de la religión, es el único que puede sacar a cualquier hombre de un escepticismo tal:

“Apremiado mi espíritu por la sed de verdad, no podía quedar en un estado de completa inercia, y así es que emprendí buscarla con mayor empeño, no pudiendo creer que estuviera el hombre condenado a ignorarla mientras vive en este mundo. Sin duda creará usted que un escepticismo universal fue el inmediato resultado de mi revolución [...] Pues nada de eso, mi estimado amigo; que, si bien tenía alguna afición a la filosofía, no estaba, sin embargo, fanatizado por el filósofo, y sin reflexionar mucho me convencí de que dudar de todo es carecer de lo más precioso de la razón humana, que es el sentido común. [...] Claro es que en este naufragio universal de las convicciones filosóficas no entraban las religiosas: éstas las había adquirido por otro camino, se presentaban a mi espíritu con otros títulos, y sobre todo se encaminaban de suyo a dirigir la conducta, a hacerme no sabio, sino bueno; de consiguiente, contra ellas no se irritó mi susceptibilidad pirrónica”⁵⁴⁷.

A tenor de lo escrito por Balmes en sus *Cartas* a su escéptico amigo, tenemos que aquél aclara a éste de antemano que su escepticismo no es, para nada, un escepticismo objetivo, o sea, un escepticismo total o absoluto, sino que tal postura se reduce sólo al pensamiento de los filósofos y científicos en general, y que ella acaba donde empiezan sus creencias religiosas.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, Carta I, pp. 249 y s.

La fe del Vicense no forma parte de ese océano de dudas que le sacude el alma, sino, más bien, es la única barca sobre la cual puede salir a flote de aquella gran inundación producida por dicho escepticismo:

“Acrecentóse el deseo de aferrarme en la fe católica, cuando, ocupándome algunos ratos, con espíritu de completa independencia, en el examen de las trascendentales cuestiones que la filosofía se propone resolver, me vi rodeado por todas partes de espesísimas tinieblas, sin que descubriese más luz que algunas ráfagas siniestras que, sin alumbrar el camino, sólo servían para hacerme visible la profundidad de los abismos a cuyo borde se hallaban mis plantas. Por esto conservaba en el fondo de mi alma la fe católica como un tesoro de inestimable valor; por esto al encontrarme angustiado en vista de la nada de la ciencia del hombre, y cuando me parecía que la duda se iba apoderando de mi espíritu, [...] daba una mirada a la fe, y su solo recuerdo era bastante a confortarme y alentarme”⁵⁴⁸.

No cabe duda que la fe religiosa, según confiesa el propio filósofo catalán, parece ser la única que puede curarle de su escepticismo; ella es el tesoro valioso que le llena y le aparta de la pobreza y el desasosiego que en él producen las cuestiones filosóficas; ella es quien le alumbra en el camino de la duda, arrojando luz a su espíritu; ella es aquello que le conforta y alienta. Efectivamente, es la fe religiosa, el contrapunto de su escepticismo, la antítesis de sus dudas, la que, con sus argumentos e, incluso, su simple recuerdo, puede salvarlo de la profundidad de los abismos; una fe que, las más de las veces, no es otra que aquella que hemos recibido de nuestros padres, en nuestra familia, en nuestro entorno social más cercano e íntimo. Esta fe nos fue legada por nuestros mayores, los cuales la recibieron, a su vez, de sus antepasados:

“Lejos de que sintiera inclinación a separarme de las creencias que se me habían inspirado en la infancia, me convencí más y más de la necesidad y hasta del interés propio que tenía en no perderlas, pues que comencé a mirarlas como la única tabla de salvación en este proceloso mar de las cavilaciones humanas”⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, Carta I, pp. 250 y s.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, Carta I, p. 250.

Se diría que Balmes hace apelación a esa fe religiosa que históricamente se nos ha dado en depósito como el bien más preciado y la garantía de poder hallar la verdad; pues esta fe religiosa parece ser la única que nos puede sacar de un escepticismo objetivo total y absoluto, y es también la única con la cual no cabe mantener postura escéptica alguna. Por tanto, Balmes se vale del escepticismo para llegar a la existencia de Dios. Así es, a Dios, a quien va dirigida en último término nuestra fe religiosa, se llega por su antítesis, es decir, por la postura contraria a la fe: el Escepticismo. La fe en un Dios existente, criador y providente es el único camino que, a juicio de Balmes, puede llevarnos a una claridad de ideas; dicho a la inversa, el escepticismo filosófico y racional es un camino seguro que puede llevarnos a la existencia de Dios, ya que la firme creencia en la existencia de Dios es lo único que, según Balmes, puede despejar a todo ser humano las dudas que le atormentan, situándolo en una verdad certera e inamovible.

“Recorriendo las cuestiones que cual insondables piélagos rodean los principios de la moral, examinando los incomprensibles problemas de la ideología y de la metafísica, echando una ojeada a los misterios de la historia y a los escrúpulos de la crítica, contemplando la humanidad entera en su actual existencia y en los sombríos arcanos de su porvenir, deslizábanse a veces por mi entendimiento pensamientos aciagos, cual monstruos desconocidos que asoman su cabeza, asustando al viajero por una playa solitaria; pero yo tenía fe en la Providencia, y la Providencia me salvó”⁵⁵⁰.

Pero Balmes no se queda en una simple manifestación de su fe religiosa, como si de una afirmación abstracta se tratase; sino que razona su posición de fe en la existencia de un Dios providente, y establece por qué ha de llegarse necesariamente a ella por medio del escepticismo:

“He aquí cómo discurría para fortificar mi espíritu, [...]. «Si dejas de ser católico, no serás, por cierto, ni protestante, ni judío, ni musulmán, ni idólatra: estarás, pues, de golpe en el deísmo. Entonces te hallarás con un Dios; pero no sabiendo nada sobre tu origen y tu destino, nada sobre los incomprensibles misterios que por experiencia ves y sientes en ti mismo y en la humanidad entera, [...]; nada entenderás sobre las catástrofes

⁵⁵⁰ *Ibid.*, Carta I, p. 251.

que con tanta frecuencia ha padecido, padece y andará padeciendo el humano linaje; es decir, que no hallarás la acción de la Providencia en ninguna parte, no hallarás, por consiguiente, a Dios; por tanto, dudarás de su existencia, si es que no abrases decididamente el ateísmo. [...]»⁵⁵¹.

Balmes expresa claramente que sin la existencia de un Dios concreto, al cual hace referencia con el sobrenombre de «Providencia», el ser humano está condenado bien al deísmo, esto es, a un dios que no cuida y, por tanto, no se preocupa del hombre, bien al puro ateísmo, donde Dios no tiene cabida; mas nuestro autor no parece saber qué camino es el peor. Si se ignora o, más aún, si se niega la existencia de Dios, el hombre queda en un escepticismo objetivo, aquello contra lo que el mismo Balmes viene revelándose en todo su sistema filosófico. Se puede ser escéptico, pero no un escéptico total y absoluto; de ello nos previene el pensador español.

Del escepticismo racional y filosófico sólo puede sacarnos la fe o, lo que es lo mismo, Dios. No es erróneo pensar que una postura escéptica pueda llevarnos al planteamiento de la existencia de Dios, y no de un dios cualquiera, sino del Dios providente que da sentido a la existencia del ser humano, ofreciendo respuesta a sus interrogantes existenciales, y que le evita precisamente poder caer en un escepticismo objetivo, total y absoluto; tal fue la posición del propio Jaime Balmes. Efectivamente, el Escepticismo filosófico y racional, corriente que niega la existencia de la verdad, o de existir ésta la imposibilidad de poderla hallar, es el medio, el estímulo, el punto de partida y la antítesis para poder adoptar una posición de fe, gracias a la cual se puede llegar a afirmar la existencia de Dios y, por ende, la existencia de la verdad.

En definitiva, contemplamos cómo la actitud balmesiana pretende enriquecer a cualquier ser escéptico a partir de su propia experiencia, intentando con ello que toda huella de escepticismo que pueda haber en el hombre no tome los alcances de un escepticismo objetivo, sino más bien que le sirva de vía para poder conquistar una verdad segura que le ayude a salir de su estado de

⁵⁵¹ *Ibid.*

escepticismo; ésta única verdad segura sólo puede alcanzarse por la fe, y se llama «Dios». En el texto que presentamos acto seguido, queda expresada, de manera explícita, dicha actitud balmesiana exhortativa:

“Esa *impotencia* para creer de que usted se lamenta no debe confundirse con la *imposibilidad*; [...]. Entre tanto yo oraré por usted, y si bien el estado de su espíritu no es muy a propósito para hacer lo mismo, sin embargo todavía me atreveré a decirle que ore usted, que invoque al Dios de sus padres, cuyo santo nombre aprendió a pronunciar desde la cuna, y que le suplique le conceda el llegar al conocimiento de la verdad. [...] quizás pensará usted: ¿Cómo puedo llamar a Dios, si en ciertos momentos, abatido por el escepticismo, hasta siento flaquear mi única convicción, y no estoy bien seguro ni de su existencia?... No importa: haga usted un esfuerzo para invocarle; Él se le aparecerá, yo se lo aseguro; imite usted al hombre que, habiendo caído en una profunda sima, no sabiendo si es capaz de oírle persona humana, esfuerza, no obstante, la voz clamando auxilio”⁵⁵².

⁵⁵² *Ibid.*, Carta VII, pp. 331 y s.

3. LA DETERMINACIÓN DE LA NOCIÓN DE DIOS PARA UNA CONCEPCIÓN DEL ESPACIO Y EL TIEMPO COMO EL FUNDAMENTO CATEGÓRICO DE LA RELACIÓN INTRÍNSECA ENTRE DIOS, ESPACIO Y TIEMPO EN EL RAZONAMIENTO FILOSÓFICO DE IMMANUEL KANT Y JAIME BALMES.

En este apartado final ofrecemos la razón última del presente capítulo y la respuesta al interrogante que plantea por qué una relación intrínseca entre la noción de Dios, de innegable presencia en la reflexión kantiano-balmesiana y expuesta ya en los dos apartados previos, y las otras dos nociones metafísico-epistemológicas también presentadas en capítulos anteriores, a saber, el espacio y el tiempo; la respuesta a tal interrogante es aquella que afirma que la determinación de la noción de Dios para una concepción del espacio y el tiempo es el fundamento categórico de la relación intrínseca entre Dios, espacio y tiempo en el razonamiento filosófico de Immanuel Kant y Jaime Balmes. Efectivamente, Dios, espacio y tiempo mantienen un vínculo íntimo, pues la noción de Dios que ambos pensadores poseen determina su concepción del espacio y el tiempo; mas, ¿cuál es el concepto que articula estas tres nociones? La clave reside en el emblema filosófico *sub specie aeternitatis*. Por tanto, tomando como punto de partida la aclaración filosófico-semántica de dicho adagio latino, proponemos que las nociones de Dios, espacio y tiempo mantienen una correspondencia esencial gracias a que la noción de Dios que Kant y Balmes poseen fija los términos de aquello que ambos pensadores entienden por espacio y tiempo; y esto mediante el entendimiento y aplicación del concepto *sub specie aeternitatis*. Así pues, en el primer sub-apartado exponemos y analizamos el mencionado concepto filosófico a partir de una aproximación y estudio preliminar; y en el segundo y tercer sub-apartado, respectivamente, proponemos los argumentos que demuestran que, en la reflexión kantiano-balmesiana, la noción de Dios como determinante para una concepción del espacio y el tiempo es el fundamento categórico de la relación intrínseca entre Dios, espacio y tiempo. Finalmente, concluimos esta Parte III del presente trabajo de investigación con un *Corolario*.

3.1. EL CONCEPTO FILOSÓFICO *SUB SPECIE AETERNITATIS*. APROXIMACIÓN Y ESTUDIO PRELIMINAR.

Para establecer una **aproximación** inicial al concepto *sub specie aeternitatis* es imprescindible destacar, previamente, ciertos datos acerca de la naturaleza de dicho grupo conceptual. El término *sub specie aeternitatis* es utilizado, por primera vez, por el filósofo holandés Baruch Spinoza (1632-1677)⁵⁵³. Este racionalista del s. XVII declara en la Proposición XXII de la Parte V de su *Ethica* que “en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad”⁵⁵⁴. Esta idea spinoziana representa un pensamiento que desea tener como referencia permanente, o sea, «eterna», la presencia de la dimensión espacio-temporal, pero teniendo en cuenta también, por otra parte, la vacuidad e insignificancia propias del ser humano. Y es que Dios, para Spinoza, es la causa no sólo de la existencia humana en cuanto corporal, sino también de la esencia misma del hombre; de ahí que solamente sea en Dios desde donde únicamente pueda y deba concebirse tal existencia y esencia humanas, y ello como una necesidad de la propia «eternidad», pues tal concepto debe darse necesariamente en Dios⁵⁵⁵. Esta *habencia sub specie aeternitatis* no hace referencia, en Spinoza, a una simple existencia del ser humano bajo la perspectiva de la eternidad, concentrando él todo espacio y tiempo en tal perspectiva divina, sino que dicha expresión va más allá en el pensamiento del filósofo neerlandés. Efectivamente, a este emblema filosófico quiere darle su autor un sentido pleno, poniendo de manifiesto que todo aquello que ha existido, que existe y que ha de existir, en cuanto a entes reales e ideales, necesarios y contingentes, se mueve en Dios, esto es, bajo la perspectiva de lo eterno. Esta frase spinoziana recuerda que el hombre, pequeñez e inanidad, se concibe eterno bajo la mirada de Dios; el hombre es pequeñez, mas una pequeñez en la infinitud⁵⁵⁶.

⁵⁵³ También puede aparecer como Baruch de Spinoza o Benedict/Benito/Benedictus de Spinoza/Espinosa, según las diversas traducciones que de su nombre se han hecho, basadas éstas en las hipótesis sobre su origen.

⁵⁵⁴ B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid 2011; Parte V, Prop. XXII, p. 441.

⁵⁵⁵ Cfr. *Ibid.*; Parte V, Prop. XXII (*Dem.*), p. 441.

⁵⁵⁶ Cfr. http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras44/notas3/sec_11.html

Pero la esencia que hay de fondo en esta frase spinoziana ha sido empleada por multitud de pensadores anteriores y posteriores al sefardí portugués. Así es, ya desde Platón, el primer metafísico de la historia, se concebía y explicaba la dimensión particular de las cosas e incluso la totalidad del ser desde la idea universal de lo eterno, atributo de lo divino. Tanto es así que Aristóteles y el Neoplatonismo fueron los que ejercieron una gran influencia en los filósofos medievales, como Maimónides, el cual, a través de la lectura aristotélica en árabe y de una cierta simpatía a los neoplatónicos, adquirió un conocimiento filosófico con el que influenció a escolásticos de la altura de San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Scotus. El principio escolástico según el cual las verdades reveladas por la Biblia no pueden estar en contradicción con el conocimiento filosófico y científico, calaría bastante hondo en la filosofía moderna, hasta el punto de tener ella a Dios como pieza clave y certeza ontológica para poder justificar sus primeras verdades. Tal es el ejemplo del Racionalismo moderno, cuyo padre es René Descartes. El Aristotelismo y cierto Neoplatonismo de escolásticos, como Maimónides, fueron quienes transmitieron a la filosofía posterior términos, como «eterno» u «omnipotente» para aplicárselos a Dios; además de la distinción entre inteligencia material e inmaterial en el hombre. Precisamente, la teoría de la “inteligencia inmaterial”, según la cual dicha inteligencia se adquiere gracias a los esfuerzos del alma para alcanzar el conocimiento de la pura inteligencia de Dios, emanando directamente del Entendimiento Agente, determinará sobremanera la filosofía de Spinoza. Y es que este conocimiento puro que se obtiene de Dios, potencia en el ser humano tal inteligencia inmaterial, dotando al alma humana de una naturaleza inmaterial, de una perfección que la lleva a la felicidad y de una auténtica inmortalidad; pues quien ha conquistado el conocimiento puro de Dios se ha situado en una perspectiva existencial distinta. Esta doctrina de la “inteligencia inmaterial” y, por ende, de la inmortalidad del alma influenció notablemente a Spinoza; de ahí que, para el filósofo racionalista, la vía para adquirir el conocimiento puro de la inmortalidad sea el progreso que va desde el conocimiento propio, a través del conocimiento científico, hasta la intuición filosófica de todas las cosas *sub specie aeternitatis*. Desde la

perspectiva de la eternidad, Dios lo contempla todo. Para la divinidad, llámesele «εἶδος» en el platonismo, llámesele «Dios» en la tradición cristiana, el pasado, el presente y el futuro se funden en un solo momento; dicho de otro modo, Dios se mueve en una ausencia de espacio y de tiempo, en una esfera de la realidad donde, para Él, todo cobra sentido y donde, para Él, todo es como en realidad debe ser. Bajo esta perspectiva de lo eterno todo acontecimiento cosmológico y humano queda asumido; bajo esta perspectiva de la eternidad todo escenario espacial, todo momento sucesivo en el tiempo, queda recapitulado obviándose lo que para nosotros es particular y efímero.

No se equivocaba Friedrich Nietzsche cuando afirmaba que en la mayoría de los filósofos occidentales yacía una idea según la cual la historia era contemplada únicamente desde el punto de vista de lo eterno:

“Me preguntan qué es idiosincrasia en los filósofos... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la idea misma de devenir, su egipticismo. Creen estar haciendo un *honor* a una cosa cuando la deshistorifican, *sub specie aeterni* [...] La muerte, el cambio, la vejez, igual que la procreación y el crecimiento, son para ellos objeciones, refutaciones incluso. Lo que es, no *deviene*; lo que deviene, no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, con desesperación incluso, en el ente. Pero como no logran hacerse con él, buscan razones de por qué se les sustrae. «Tiene que haber una apariencia, una estafa, en el hecho de que no percibamos el ente [...] Estos sentidos, *que por lo demás son también tan inmorales*, nos engañan sobre el mundo *verdadero*”⁵⁵⁷.

No cabe duda de que hay algo de acierto en el análisis que el filósofo vitalista alemán hace de toda la cultura occidental anterior a él. Es verdad que el pensamiento nietzscheano se presta a cierta exageración al pretender convencernos de que todo el mal de la cultura de Occidente lo ha ocasionado la Metafísica y la Moral platónico judeo-cristiana en su tentativa de considerar como lo único auténtico una realidad más allá del plano físico; pero también es cierto que desde Platón, pasando por los autores del Cristianismo, hasta llegar al propio Idealismo Alemán, cuyo padre es

⁵⁵⁷ F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, Gredos, Madrid 2015, p. 167.

precisamente Kant, la filosofía siempre ha tenido muy presente y jamás ha descartado como inherente y esencial a la propia realidad ese plano que se nos sustrae a los sentidos y del que forman parte Dios y todo lo referente a las ideas, a los valores morales y a los sentimientos del corazón, contemplando e interpretando desde ese orden del ser más allá de lo físico éste otro orden del ser en el que se halla el hombre y el resto de entes. Pero no ha de perderse de vista que la idea de «perspectiva de lo eterno», que ha estado siempre en el fondo de toda metafísica tradicional, como hemos dejado en evidencia, se convierte en panteísta cuando queda circunscrita al pensamiento de Spinoza. El dios del *Panteísmo* es aquél que se concibe como un macro-organismo dentro del cual, parafraseando a San Pablo en el Areópago, vivimos, nos movemos y existimos⁵⁵⁸. Ahora es cuando cobra sentido el vocablo latino *habencia*, ya que todas las cosas que han existido, existen y existirán no son más que diminutas y efímeras partes de un “todo” al que Spinoza llama dios; todo compone ese dios, en el cual cada cosa material es una pieza idéntica a las otras, diferenciándose únicamente cada una de ellas en coordenadas de espacio y tiempo. Pues las únicas diferencias que se dan entre las partes de ese “todo” son de carácter aritmético y geométrico; y es que en el seno del dios de los panteístas todo cobra sentido sólo desde lo cuantitativo, y no desde lo cualitativo.

Baruch Spinoza, máximo representante del pensamiento panteísta, expresa en su *Ética* lo esencial del concepto *sub specie aeternitatis*. Dios es el único que puede concebirlo todo bajo la perspectiva de lo eterno; pero el alma en Dios también puede concebirlo todo desde tal perspectiva:

“El alma no concibe nada desde la perspectiva de la eternidad sino en cuanto concibe la esencia de su cuerpo desde esa perspectiva, es decir, en cuanto es eterna; y así, en la medida que es eterna, posee el conocimiento de Dios, cuyo conocimiento es necesariamente adecuado”⁵⁵⁹.

Así es, el alma humana es eterna según Spinoza, y lo concibe todo desde una perspectiva de eternidad, mas únicamente en la medida en que ella concibe la esencia de su propio cuerpo a partir

⁵⁵⁸ Cfr. Hch. 17, 28.

⁵⁵⁹ B. SPINOZA, *Ética...*, *op. cit.*; Parte V, Prop. XXXI (*Dem.*), pp. 448 y s.

de dicha perspectiva. Así y sólo así, el alma podrá moverse bajo lo eterno, alcanzando mediante ello el necesario y adecuado conocimiento de Dios. Ahora bien, el alma humana también puede concibirlo todo dentro de esa perspectiva de la eternidad, a partir de la concepción de las cosas que le son actuales:

“Concebimos las cosas como actuales de dos maneras; o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios”⁵⁶⁰.

Pues bien, que el alma sea eterna conlleva, por otra parte, que conciba las cosas existentes como actuales a partir de ciertas nociones comunes a todo cuanto existe, como son el espacio y el tiempo, entre otras⁵⁶¹. Así es, el alma humana concibe todo lo existente a tenor de las relaciones eternas que determinan su composición/descomposición en su existencia. Pero, también, el alma humana concibe las cosas contenidas en Dios, y lo hace desde la perspectiva de la eternidad, influyendo sus ideas en la misma esencia eterna e infinita de Dios.

En definitiva, la idea por la que gran parte de la filosofía había concebido, explicado e interpretado el ser a partir de la visión de lo eterno, o sea, de Dios, acabó tomando un enfoque un tanto especial y distinto en la reflexión spinoziana; y esto pese a que el pensador neerlandés pretendía seguir expresando la esencia misma del concepto *sub specie aeternitatis*. Este *panteísmo*, tal y como expresaba las estructuras mismas de la realidad, fue sometido a crítica por Balmes.

Ahora bien, un **estudio preliminar** del concepto *sub specie aeternitatis* nos lleva a exponer y analizar sus varias acepciones dentro del léxico latino. De los tres términos que forman dicha

⁵⁶⁰ *Ibid.*; Parte V, Prop. XXIX (*Esc.*), pp. 447 y s.

⁵⁶¹ Otra de estas nociones, a partir de la cual concibe el alma humana las cosas como actuales, es la de «causalidad».

expresión, «*specie*» es aquél que aporta los distintos matices que cobra este emblema filosófico, y los cuales le hacen poderse aplicar de diferentes maneras. El primer y tercer término de todo este grupo conceptual no presentan dificultad alguna. «*Sub*» es un prefijo que hace referencia a un ser, cosa o idea que se encuentra «bajo algo»; mientras que «*aeternitatis*» es el genitivo singular del sustantivo «*aeternitas*», que significa «eternidad», haciendo referencia tanto al ámbito de lo eterno, como a lo eterno mismo, o sea, Dios. Ahora bien, el segundo de los tres términos que componen esta expresión filosófica es quien fija las diferentes formas de poderse entender y aplicar esta expresión latina. El nominativo singular «*species*» es un sustantivo que posee una amplia variedad de significados dentro de la semántica latina, hasta el punto de que según como él se traduzca, la expresión *sub specie aeternitatis* cobrará sentidos diferentes, todos ellos manteniendo cierta similitud, pero susceptibles a distintos enfoques en su aplicación. Así pues, «*specie*», ablativo singular dentro de este sintagma preposicional, puede significar «aspecto», pero en dos sentidos: el primero, haciendo referencia a lo característico de algo o a los caracteres exteriores de algo, y el segundo, haciendo referencia a la forma, manifestación exterior o apariencia de algo; también puede significar «aspecto bello» en cuanto a belleza como tal, o en cuanto a grandeza de aspecto; además de «espectáculo», «cuadro», «estatua» o «pintura», «visión» o «aparición»; incluso, puede llegar a significar «representación ideal» o «idea» sin más, «tipo», «categoría» o sencillamente «especie».

Si atendemos, pues, a la multiplicidad de significados castellanos que posee el término latino «*specie*», tenemos que, a tenor del significado que quiera emplearse para expresar este vocablo, la totalidad de la expresión *sub specie aeternitatis* podrá aplicarse a una teoría filosófica de múltiples formas.

En nuestro caso, según cómo se aplique este concepto filosófico, la relación que mantiene Dios con el espacio y el tiempo, fundamentada en la noción de Dios como determinante para una

concepción de dichas nociones espacio-temporales, se entenderá teóricamente de una manera u otra. Explicemos esto de manera concisa para con ello poder enlazar con los sub-apartados que siguen.

- La **primera acepción** que puede tener el concepto *sub specie aeternitatis* es «bajo el aspecto de la eternidad», entendiéndose como lo característico de la eternidad; o como aquello que se adecua a la forma de la eternidad; o como aquella cosa que se halla bajo la apariencia de la eternidad; o como lo que se contempla desde el punto de vista de una manifestación de lo eterno.
- La **segunda acepción** que puede tener el concepto *sub specie aeternitatis* es «bajo el aspecto bello de lo eterno», entendiéndose como lo que se encuentra bajo la belleza de lo eterno; o como lo se aprecia desde el punto de vista de la grandeza del aspecto de la eternidad.
- La **tercera acepción** que puede tener el concepto *sub specie aeternitatis* es «bajo el espectáculo de la eternidad», o también «desde una visión de la eternidad», o incluso «bajo una aparición de lo eterno», entendiéndose como aquello que acontece bajo espectáculo de lo eterno; o como lo que se ha de entender desde la visión de la eternidad; o como lo que es bajo la aparición de lo eterno.
- La **cuarta acepción** que puede tener el concepto *sub specie aeternitatis* es «bajo el cuadro de la eternidad», o sea, «bajo la pintura de lo eterno», entendiéndose como aquello que ha de conformarse al marco de lo eterno; o como lo que se dibuja bajo los matices de la eternidad.
- Y la **quinta acepción** y última que puede tener el concepto *sub specie aeternitatis* es «bajo la representación ideal de la eternidad», o sea, «bajo la idea de lo eterno», o también «bajo la categoría de la eternidad», o incluso «bajo la especie de lo eterno», entendiéndose como lo que está bajo la representación ideal de la eternidad; o como lo que se concibe desde el punto de vista de la idea de lo eterno; o como aquello que queda enmarcado bajo la categoría de eternidad.

Siendo así, podemos establecer cómo aplican Immanuel Kant y Jaime Balmes la idea que se expresa en la fórmula latina *sub specie aeternitatis*; por lo cual, todas estas acepciones expuestas y analizadas quedan agrupadas en dos categorías, según el empleo que cada autor hace de la naturaleza de dicho concepto filosófico:

- I. Kant aplica la naturaleza del concepto *sub specie aeternitatis* como aquella parte del ser que queda conformada al marco o cuadro de lo eterno, esto es, aquello que queda enmarcado bajo las categorías de la eternidad; o como aquellas cosas que sólo pueden entenderse desde la visión de la eternidad, esto es, desde la perspectiva de Dios.

- J. Balmes, en cambio, aplica la naturaleza del concepto *sub specie aeternitatis* como aquella realidad que *es* bajo la aparición de lo eterno, esto es, como aquellas dimensiones del ser que, bajo el espectáculo de lo eterno, sirven de escenario para la manifestación de la eternidad, para la manifestación de Dios.

En conclusión, planteamos que tanto en Kant, como en Balmes está presente la esencia del concepto *sub specie aeternitatis*, por la cual quedan articuladas las nociones de Dios, espacio y tiempo en sus reflexiones filosóficas; y es que, gracias a la idea que expresa tal concepto, se puede afirmar una coincidencia entre ambos autores. Sin embargo, la manera de aplicar el contenido del susodicho concepto, que pone en relación las tres nociones que tratamos, determinando la de Dios la concepción de las de espacio y tiempo, es lo que distancia a tales pensadores en sus planteamientos metafísico-epistemológicos. En los dos sub-apartados siguientes queda desarrollada la tesis que, hasta el momento, hemos planteado de manera sutil.

3.2. ARGUMENTACIÓN PARA UNA DEMOSTRACIÓN DE QUE LA NOCIÓN DE DIOS COMO DETERMINANTE PARA UNA CONCEPCIÓN SUBJETIVA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO ES EL FUNDAMENTO CATEGÓRICO DE LA RELACIÓN INTRÍNSECA ENTRE DIOS, ESPACIO Y TIEMPO EN LA REFLEXIÓN KANTIANA.

Dios, espacio y tiempo, tres nociones que quedan articuladas gracias al contenido que expresa el concepto filosófico *sub specie aeternitatis* anteriormente expuesto y analizado. En el razonamiento kantiano se da, pues, una profunda relación entre ambas nociones; mas, ¿qué argumentos se presentan para demostrar que la noción de Dios que Kant posee como determinante para su concepción subjetiva del espacio y el tiempo fundamenta categóricamente la relación intrínseca entre Dios, espacio y tiempo? A partir de textos tomados de obras kantianas, como la *Dissertatio* de 1770 y la *Crítica de la razón pura*, y también de una revisión y aclaración de los conceptos *fenómeno* y *noúmeno*, establecemos la tesis por la cual se demuestra la proposición planteada a modo de interrogante. Así pues, la finalidad del presente sub-apartado reside en el planteamiento de tres argumentos que ponen de manifiesto la veracidad de nuestra tesis.

En la filosofía trascendental del pensador alemán se confirma de una manera indubitable que, para la comprensión del llamado *fenómeno*, al sujeto le es necesaria la secuenciación del tiempo fundamentalmente, y el escenario o cuadro que le proporciona el espacio, mediante el cual queda enmarcado el dato fenoménico; y es por ello que un fenómeno se percibe bajo el tiempo y el espacio, esto es, bajo las formas reales de nuestra intuición interna, y no al margen de dichas condiciones *a priori*. Pero es preciso destacar que tales condiciones le son necesarias no tanto al propio fenómeno, sino esencialmente al sujeto cognoscente, al cual son anejas. Por tanto, los límites de estas dos formas trascendentales de nuestra percepción quedan circunscritos únicamente al terreno del fenómeno, el cual determina la validez de tales formas, subjetivas y reales para Kant. A partir de la *explicación* sobre la cuestión del tiempo, se puede apreciar esto que planteamos:

“El tiempo es, efectivamente, algo real, a saber, la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna, es decir, poseo realmente la representación del tiempo y la de mis determinaciones en él. El tiempo ha de ser, pues, considerado como real, no en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto. [...] Si quitamos de él la peculiar condición de nuestra sensibilidad, desaparece el mismo concepto de tiempo; no es inherente a los objetos mismos, sino simplemente al sujeto que los intuye. [...] Al ser simples condiciones de la sensibilidad, estas fuentes de conocimiento *a priori* se fijan sus propios límites refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero no representan cosas en sí mismas. Únicamente los fenómenos constituyen el terreno de su validez. Si se va más allá de este terreno, dichas fuentes dejan de usarse objetivamente”⁵⁶².

Como queda expresado por el mismo Kant, el tiempo, pero también el espacio, pierden su realidad empírica en el momento que van más allá del campo del fenómeno; dicho de otro modo, con los elementos que forman parte del campo del llamado *noúmeno*, el espacio y el tiempo no se activan, su idealidad trascendental entran en desuso, pues las cosas en sí mismas no pueden representarse en el espacio y en el tiempo. Por lo cual, tenemos que, para Kant, hay una evidente distinción entre fenómeno y noúmeno. Según el autor crítico, *fenómeno* es “el objeto indeterminado de una intuición empírica”⁵⁶³, cuyo efecto que produce sobre nuestra capacidad de representación se llama *sensación*. Queda claro, pues, que el fenómeno está íntimamente relacionado con la sensación y, por ende, con nuestra facultad perceptiva o, llamada por Kant, *sensibilidad*. Ahora bien, en el fenómeno se distinguen la *materia* o lo correspondiente a la sensación misma, y la *forma* o lo diverso del mismo, intuído en ciertas relaciones como ordenado⁵⁶⁴. En cambio, *noúmeno* es la cosa “en sí”, o sea, la cosa como *es* realmente. Que espacio y tiempo tengan que ver con lo fenoménico, y no con lo nouménico, es la razón por la que el mismo Kant expone su explicación del fenómeno como introducción a la *Estética trascendental*, es decir, justo antes de tratar las secciones referentes al espacio y el tiempo. Esta obvia distinción entre fenómeno y noúmeno llevaría a preguntarnos:

⁵⁶² CRP, Estética, «EL TIEMPO», § 7, A 37; B 54; A 38; B 56, pp. 79 y s.

⁵⁶³ CRP, Estética, § 1, A 20, p. 65 y s.

⁵⁶⁴ Cfr. CRP, Estética, § 1, A 20, p. 66.

¿Tienen los fenómenos entidad “en sí” al margen de su aparecerse al sujeto bajo las formas trascendentales del espacio y el tiempo? o, en cambio, ¿el fenómeno es simplemente el hecho que se me manifiesta, o sea, la cosa únicamente en su aparecerse?

De tomar como posible el primer interrogante, tendríamos que se dan tres órdenes dentro de la totalidad del ser:

- Orden de captación del fenómeno.
- Fenómeno u orden fenoménico.
- Noúmeno u orden nouménico.

Sin embargo, de tomar como posible el segundo interrogante, tendríamos que se dan simplemente dos órdenes dentro de la totalidad del ser:

- Fenómeno u orden fenoménico.
- Noúmeno u orden nouménico.

En conclusión, el filósofo de Königsberg no parece dejar muy claro qué es exactamente el fenómeno. Pero, en cualquiera de los casos, sí deja claro que fenómeno es el objeto que se aparece a nuestro órgano perceptivo, o sea, el objeto en su apariencia; mientras que noúmeno es la cosa en su mismidad, o sea, la realidad tal cual *es* “en sí”. No obstante, se ha de optar por responder afirmativamente al segundo interrogante planteado, o sea, por defender únicamente en el sistema kantiano dos órdenes en el ser, a saber: el orden del fenómeno y el orden del noúmeno.

Tengamos en cuenta que de plantearse la existencia de otro orden más, aparte del fenoménico y del nouménico, a saber: el orden de captación del fenómeno, nos llevaría a tener que

afirmar un orden, cuya apariencia iría más allá que aquella otra que se nos muestra en el propio fenómeno, lo que al mismo Kant no beneficiaría mucho. Por tanto, entendemos en el razonamiento kantiano la existencia únicamente de un orden fenoménico y de un orden nouménico.

Como advertíamos más arriba, para Kant el fenómeno ha de interpretarse como lo referente al orden de la apariencia, y el noumeno como lo referente al orden de la realidad. Sin embargo, y pese a esta clara y correcta interpretación, no han faltado autores que defienden que aquello que el pensador alemán llama fenómeno y noumeno, no hace referencia a apariencia y a realidad, tal y como habitualmente pueden entenderse estos dos últimos vocablos. Augusto Messer⁵⁶⁵, por ejemplo, previene al lector en su *Filosofía Moderna*⁵⁶⁶ de que, en el pensamiento de Kant, «fenómeno» no equivale a «apariencia», pues, el que conozcamos las cosas que constituyen el mundo exterior tal y como se aparecen al sujeto, y no como son “en sí”, no quiere decir que el fenómeno transforme las cosas externas en apariencias, ya que éstas son objetivamente reales. Y es que, a juicio de Messer, lo que es aprehendido por el sujeto afecta a su facultad sensible, y que las sensaciones que producen los objetos quedan ordenadas a tenor del espacio y el tiempo. Para Messer, en definitiva, el fenómeno no es apariencia, porque tras él se halla la cosa en su mismidad, la cual se manifiesta al sujeto en dicho fenómeno⁵⁶⁷.

No yerra Messer al decir que el fenómeno es “algo objetivamente real”, pues así lo declara el propio autor de la *Crítica de la razón pura*, y así lo leyó aquél de dicha fuente kantiana. Pero también es verdad que incluso el citado Messer fue bastante indulgente con el propio Kant al dar a entender que en el fenómeno se nos da, de manera objetiva, la cosa realmente, es decir, en su realidad misma. Ahí es donde reside la cuestión y un error de interpretación a nuestro juicio. Que

⁵⁶⁵ AUGUSTO MESSER (Maguncia, 11 de febrero de 1867 – Rostock, 11 de julio de 1937), filólogo clásico alemán que destacó por sus estudios en historia de la filosofía y en historia de la pedagogía. Pensador que sostuvo que de los valores se extraen los ideales humanos para de éstos extraer, a su vez, los fines de la educación, puede catalogarse dentro de la corriente ética de los valores y del Realismo Crítico. Sus obras más importantes son: *Filosofía y educación*, *Historia de la pedagogía* y *Fundamentos filosóficos de la pedagogía*.

⁵⁶⁶ Véase, A. MESSER, *La filosofía moderna de Kant a Hegel*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid 1942.

⁵⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 30.

los fenómenos hayan de ser considerados en el kantismo cosas “objetivamente reales” no lleva a la afirmación de que tales cosas *sean* realmente como las percibimos en tales fenómenos; pues, si en el fenómeno se nos mostrase la cosa como es realmente, esto es, “en sí”, el mismo Kant no se habría detenido en hacer una distinción expresa entre fenómeno y noumeno, o entre apariencia y cosa “en sí”. Dicho de otra manera, Kant no habría distinguido dos órdenes en el ser, si hubiese creído que en los fenómenos se nos muestra directamente y con toda claridad la cosa en su mismidad, o sea, como ella *es* realmente. Ciertamente es, como sostiene Messer, que, en los fenómenos, «apariencia» no equivale a “cosa que parece y no es”; mas también es verdad, corrigiendo a Messer, que, aunque el fenómeno no sea algo aparente o verosímil, no por ello ha de ignorarse que en él no se muestra la cosa como realmente *es*, esto es, en su realidad auténtica y pura. Pues lo cierto es que el fenómeno, para Kant, hace referencia a algo distinto de la cosa en sí misma, o sea, a la cosa como realmente *es*. En definitiva, en la distinción que el filósofo de Königsberg hace entre fenómeno y noumeno se halla una afirmación apodíctica que demuestra que el fenómeno no es el noumeno, y que el noumeno no es el fenómeno, aunque ambos mantengan cierta unión; y, pese a que tras el fenómeno se esconda la realidad nouménica, como subraya el propio Messer, no por ello ha de atribuírsele entidad real a lo fenoménico, sino únicamente mera entidad indeterminada, distinta de la cosa como *es* “en sí”. De reconocerse en los fenómenos una realidad “en sí”, el mismo Kant lo habría puesto de manifiesto, no habiéndose detenido, ni siquiera, en plantear una distinción analítica entre dos órdenes dentro del ser percibido, entendido y pensado. En definitiva, el sustrato firme y real del fenómeno es el noumeno, pues sin el noumeno o cosa “en sí”, mismidad pura, el fenómeno sería algo vacío, algo que quedaría en el aire sin un sustrato auténtico, pasando de apariencia a irrealidad e inexistencia total. En conclusión, para Kant la existencia de un orden nouménico dentro del ser es esencialmente necesario, es decir, es *conditio sine qua non* para poder justificar y explicar la presencia de los fenómenos como material empírico y objeto de ciencia para nuestra razón especulativa.

Una vez aclarada la distinción entre fenómeno y noumeno cabe preguntarse: *¿A qué orden del ser, según Kant, pertenece Dios?* Al orden del noumeno, por supuesto. Así es, Dios queda situado dentro del orden de la realidad, y no dentro del orden de la apariencia. La razón es bastante sencilla. Dentro del orden del fenómeno se hallan las dos condiciones *a priori* del espacio y el tiempo, bajo cuyas leyes se encuentran sometidos los propios fenómenos. La misma *Crítica de la razón pura* nos enseña que tales fenómenos son el único objeto de nuestra especulación científica, por lo que si Dios no puede ser especulado científicamente, ha de situársele, entonces, en un orden distinto del fenoménico; éste orden no puede ser otro que el nouménico, dentro del cual se halla todo aquello inalcanzable por nuestra percepción y entendimiento. Dios queda inserto en el ámbito de la realidad, en el ámbito de lo puramente objetivo, en una esfera que no es la del sujeto, sino la del objeto tal cual *es* realmente. Por lo cual, nuestras formas del sentido interno, o sea, el espacio y el tiempo, al no poder establecer su actividad aprehensora con Dios, contenido nouménico y objetivo perteneciente a la realidad, han de concebírselas irremediabilmente como subjetivas y nunca como objetivas, ya que ellas no pueden representar dentro de sus esquemas lo ontológico de las cosas, sino únicamente lo fenomenológico, o sea, lo que simplemente *no es* realidad; y Dios, como se deja claro, forma parte de lo que *sí es* realidad. En el siguiente fragmento de la *Crítica de la razón pura*, su autor expone la causa que lleva a tener que concebir como formas subjetivas el espacio y el tiempo; causa que reside en la existencia de Dios:

“Pero ¿con qué derecho puede hacerse esto si espacio y tiempo han sido previamente convertidos en formas de las cosas en sí mismas y, además, como formas que, en cuanto condiciones *a priori* de la existencia de las cosas, subsistirían incluso en el caso de haber suprimido éstas últimas? En efecto, como condiciones de toda existencia, deberían serlo también de la existencia de Dios. Si no queremos hacer de espacio y tiempo formas objetivas de todas las cosas, no nos queda otra alternativa que convertirlas en formas subjetivas de nuestra forma de intuir, tanto externa como interna”⁵⁶⁸.

⁵⁶⁸ CRP, Estética, «EL TIEMPO», § 8, B 71; B 72, pp. 89 y s.

Llegados a este punto, surge de nuevo la pregunta que nos conecta con el comienzo de este argumento: *¿por qué una distinción kantiana entre fenómeno y noumeno?*⁵⁶⁹ La respuesta, a nuestro juicio, reside en la necesidad de Kant de tener que situar a Dios en algún lugar dentro del ser; mas, al no poderlo incluir en la esfera del sujeto, por no ser objeto de la ciencia, le queda la resignación de tenerlo que desterrar a la esfera de lo ontológico, curiosamente considerada por él como «la realidad». Al sujeto cognoscente kantiano, por lo tanto, sólo le es posible moverse en el terreno de lo subjetivo, jamás en el terreno de lo ontológico, porque entonces se encontraría con Dios, objeto de toda metafísica; y Kant concluye su *Crítica de la razón pura*, afirmando la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Por tanto, la noción de Dios que Kant posee, determina su concepción subjetiva del espacio y el tiempo. En esta afirmación se encuentra el fundamento categórico de la relación intrínseca entre Dios, el espacio y el tiempo. Con esto, queda expuesto y analizado el primer argumento que prueba la proposición planteada al comienzo del presente apartado.

Ahora bien, un segundo argumento introduce un nuevo interrogante que hace avanzar nuestra investigación, a saber: *¿puede el sujeto cognoscente llegar tanto al conocimiento del orden fenoménico, como al conocimiento del orden nouménico?* Con la respuesta a tal cuestión pretendemos esclarecer, aún más, la tesis que viene planteándose en todo este último apartado del capítulo quinto.

Partíamos del hecho de que Kant hace una distinción clara entre *fenómeno* y *noumeno*, esto es, entre “apariencia” y “realidad”; de ello hemos dado debida cuenta en el anterior argumento. Nuestro conocimiento es capaz de llegar al ámbito u orden fenoménico por medio de la llamada “intuición sensible”:

⁵⁶⁹ Tengamos en cuenta que Hegel ya resolvió esta aporía kantiana integrando el orden infinito de Dios en el orden finito del hombre, y concibiendo así el ser en su totalidad. Éste fue el resultado del Idealismo Absoluto.

“Esta forma de intuir se llama sensible por *no ser originaria*, es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición), sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto”⁵⁷⁰.

Una vez presentada por Kant la “intuición sensible”, la cual es tenida como *no originaria*, y por medio de la cual se alcanza el conocimiento del objeto en su aparecerse, se advierte la existencia de otro tipo de conocimiento intuitivo. Esta otra intuición ofrece la posibilidad de no limitar a nuestra facultad sensible todo modo de intuir bajo el espacio y el tiempo, mas el autor crítico reconoce no poder resolver esta cuestión general, ya que nuestra intuición no deja de ser *sensibile*. Al fin y al cabo, la única intuición a la que puede aspirar nuestro conocimiento es aquélla que se circunscribe al campo de nuestra sensibilidad, razón por la cual nuestra intuición no puede considerarse *originaria*, sino simplemente *derivada*. En el siguiente fragmento, continuación del anterior, queda reflejada esta idea kantiana:

“Tampoco es necesario que limitemos el modo de intuir en espacio y tiempo al marco de la sensibilidad humana. Es posible que todo ser pensante finito coincida necesariamente con el hombre en este punto, aunque no podemos resolver esta cuestión. Pero no por esa validez general deja de ser sensibilidad, ya que no es intuición originaria (*intuitus originarius*), sino derivada (*intuitus derivativus*) y, por consiguiente, no se trata de una intuición intelectual”⁵⁷¹.

Queda patente, pues, que la “intuición sensible” es denominada *derivada* por Kant, al ser considerada *no originaria*, es decir, al no pertenecer al *ser primordial*, o sea, a Dios. Por tanto, es evidente que esta intuición originaria sea tenida como la capacidad cognoscitiva auténtica, de la cual se deriva nuestra limitada intuición.

⁵⁷⁰ CRP, Estética, «EL TIEMPO», § 8, B 72, p. 90.

⁵⁷¹ *Ibid.*

No obstante, al ámbito u orden nouménico le es imposible llegar nuestra sensibilidad y entendimiento, pues para poder alcanzar el conocimiento de dicha esfera del ser, al sujeto cognoscente le sería necesario aquello que Kant denomina “intuición intelectual”. Sin embargo, esta última clase de conocimiento intuitivo, medio necesario para el conocimiento del noúmeno, es inalcanzable por el sujeto cognoscente. Conectando de nuevo con el texto anterior, se expone esta imposibilidad del ser humano para alcanzar este tipo de intuición:

“Por la razón antes mencionada, tal intuición parece convenir únicamente al ser primordial, jamás a un ser que, tanto desde el punto de vista de su existencia como de su modo de intuir (modo que determina la existencia de este ser en relación con objetos dados), es dependiente”⁵⁷².

Vemos, pues, cómo la distinción fenómeno/noúmeno lleva aparejada la distinción intuición sensible/intuición intelectual; este último tipo de conocimiento intuitivo se da sin la mediación del espacio y el tiempo. Así lo plantea Kant:

“Pero si yo mismo u otro pudiese intuirme sin la condición de la sensibilidad, las mismas determinaciones que ahora nos representamos como modificaciones nos suministrarían un conocimiento en el que no habría representación del tiempo, ni, por tanto, de la modificación”⁵⁷³.

Efectivamente, sin las dos condiciones *a priori* de nuestra sensibilidad, o sea, el espacio y el tiempo, la razón especulativa no puede acceder a ningún tipo de conocimiento científico. No olvidemos que las formas *a priori* del espacio y el tiempo son *conditio sine qua non*; de ahí que sean consideradas, también, *trascendentales*. Sin embargo, Kant plantea la hipótesis de un conocimiento capaz de intuirnos al margen de las condiciones *a priori* del espacio y el tiempo; éste conocimiento no es otro que el de la “intuición intelectual” antes mencionada.

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ *CRP*, Estética, «EL TIEMPO», § 7, B 54, p. 79.

En el texto que presentamos, a continuación, se reconoce que la llamada “intuición intelectual” es plausible únicamente para la Teología Natural, y su objeto no es para nosotros objeto de intuición por no ser objeto de “intuición sensible” alguna:

“Dado que en la teología natural se piensa un objeto que no sólo no es para nosotros objeto de intuición, sino que no puede ser objeto de intuición sensible para sí mismo, se ha procedido cuidadosamente a eliminar de toda su intuición (pues todo su conocimiento ha de ser intuición y no *pensamiento*, que es siempre limitado) las condiciones temporales y espaciales”⁵⁷⁴.

Así es, este conocimiento intuitivo, inalcanzable para la razón teórica, es el que la Metafísica Clásica ha tenido por “conocimiento angélico”. Tal conocimiento es llamado de este modo porque de poder alguien poseerlo, éstos serían seres superiores a los hombres, pero inferiores a Dios, o sea, los Ángeles. Y es que, precisamente en Kant, cobra pleno sentido denominar dicho conocimiento como “angélico”, ya que el filósofo de Königsberg excluye al hombre de la posesión de este tipo de conocimiento intuitivo, reservándolo hipotéticamente a quien o quienes no estarían bajo las condiciones de espacio y tiempo, o sea, a quienes no son sujetos humanos.

Ahora bien, con la hipótesis de un conocimiento intuitivo, del cual han sido eliminadas las condiciones temporales y espaciales, se estaría advirtiendo, también como posibilidad hipotética, otro tipo de conocimiento por encima del llamado “angélico”; éste es el “conocimiento arquetípico”. Tal conocimiento competiría sólo a Dios, que conoce no sólo ya la cosa “en sí” o noumeno, sino la mismidad de tal cosa en su origen como creador y artífice de la misma. Tanto la existencia de un “conocimiento angélico”, como la existencia igualmente de un “conocimiento arquetípico” quedan totalmente asumidas en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino.

⁵⁷⁴ CRP, Estética, «EL TIEMPO», § 8, B 71, p. 89.

No cabe duda de que la afirmación de ambos conocimientos hecha por el Doctor Angélico en su amplio tratado filosófico-teológico, influirá en toda la filosofía posterior hasta el punto de verse planteado por Kant, aunque sólo de manera hipotética, un tipo de conocimiento intuitivo que, a su vez, insinúa la hipótesis de un “conocimiento arquetípico” o de una ciencia divina propia únicamente de Dios:

“Scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum: eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis [...] Manifestum, est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis*”⁵⁷⁵.

Por tanto, tenemos cómo el conocimiento intuitivo intelectual y, por ende, la ciencia divina tienen por objeto todo lo que constituye la esfera del noúmeno, esfera que queda al margen de las formas *a priori* del espacio y el tiempo. En este orden del ser se encuentra Dios, además del mundo en su totalidad, de la inmortalidad del alma y de la libertad humana; y desde este orden ontológico, desde la realidad y no desde la apariencia, Dios conoce todas las cosas *sub specie aeternitatis*. Efectivamente, Dios no puede quedar atrapado en los esquemas representativos del espacio y el tiempo, porque entonces no sería Dios, porque entonces Dios sería una entidad subjetiva y no objetiva, porque entonces tales condiciones *a priori* harían de Dios un fenómeno perfectamente especulable por la razón teórica; algo imposible, como ya demuestra Kant. Por tanto, la hipótesis de un tipo de conocimiento intuitivo y de una ciencia arquetípica propia de Dios lleva a plantearnos, aunque sólo sea de manera implícita en la *Crítica de la razón pura*, hasta qué punto la noción

⁵⁷⁵ “La ciencia de Dios es causa de las cosas. La ciencia divina es, respecto a los seres creados, lo que la del artífice respecto a lo que fabrica. La ciencia del artífice es causa de lo fabricado, porque el artífice obra guiado por su pensamiento, por lo cual la forma que tiene en el entendimiento es principio de su operación [...] Si, pues, no hay que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad, y por este motivo suele llamársela *ciencia de aprobación*”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica. Tomo I: De Dios Uno*, B. A. C., Madrid 1947; Prima Pars, Quaestio XIV, Articulus VIII, pp. 570, 572.

kantiana que presenta a Dios como un objeto ontológico perteneciente a la realidad, determina una concepción del espacio y el tiempo como formas subjetivas de la sensibilidad; de nuevo, la relación intrínseca entre Dios, espacio y tiempo queda categóricamente fundamentada. De ahí que parezca viable el que Dios pueda ser tenido como una exigencia para la concepción de todo el sistema kantiano, lo cual lleva a tener que plantear un nuevo argumento que confirme nuestro razonamiento.

Un tercer argumento que concluye la presente investigación, reside en aquello que queda planteado en la obra kantiana de transición *Dissertatio*, dada a conocer por su autor en 1770. En ella se plantea, como realidad y no como hipótesis, la exigencia de Dios para la concepción del sistema filosófico de Kant, el cual estaba a las puertas de ser considerado un pensamiento crítico.

En cuanto a la noción de *tiempo* que se concibe en la *Dissertatio* de 1770, tenemos que su idea no nace de los sentidos, sino que es supuesta por ellos. También se afirma en esta obra kantiana que el tiempo es *singular*, es decir, que ha de pensarse siempre como parte de un único tiempo inmenso; que su idea es una *intuición* y *condición* de las relaciones dadas en las cosas sensibles, anticipando con esta afirmación lo que luego asentaría con firmeza en la *Crítica* de 1781; que es un cuanto continuo y, además, el principio de las leyes de lo continuo en lo que respecta a las mutaciones del universo, ya que cualquier parte del tiempo es tiempo, y sus *momentos* no son partes, sino *términos* entre los que se da un tiempo. Y, finalmente, se afirma que el tiempo no es algo objetivo y real, tampoco sustancia ni accidente, sino *condición subjetiva* de toda representación intuitiva, por ende, una *intuición pura*, y un concepto verdadero, lo que Kant denominará en la *Crítica* de 1781 «idealidad trascendental» y «realidad empírica».

En conclusión, el tiempo es *principio formal* respecto al *Mundo como fenómeno*⁵⁷⁶. Con esta última afirmación, Kant comienza a plantear lo que posteriormente aparecerá categóricamente afirmado en la *Crítica de la razón pura*.

Ahora bien, en cuanto a la noción de *espacio* que se concibe en la *Dissertatio* de 1770, tenemos que su concepto⁵⁷⁷ no es abstraído de las sensaciones externas, siendo éste, pues, una *representación singular* que comprende los llamados *múltiples espacios*; que es una *intuición pura* como el tiempo, por lo que no es algo objetivo y real, tampoco sustancia ni accidente ni relación, sino algo *subjetivo* e ideal. Y, al igual que el tiempo, el concepto de espacio, respecto a todo lo sensible, es algo muy verdadero, fundamento de toda verdad en el orden de nuestra sensibilidad externa, siendo también *principio formal* del mundo sensible, y no del mundo noumenal⁵⁷⁸.

Tanto del espacio, como del tiempo Kant advierte, como era de esperar, que “todas las propiedades primitivas de estos conceptos están fuera de los límites de la razón y por esto no pueden explicarse intelectualmente de manera ninguna”⁵⁷⁹. Pero una vez expuesta su doctrina sobre el espacio y el tiempo en la *Dissertatio* de 1770, su autor casi crítico plantea acerca de ellos que “por un como vínculo real y absolutamente necesario de todas las sustancias posibles y de sus estados”⁵⁸⁰ se presupone “otra cosa necesaria” para poder concebir “cómo se da entre ellas una relación originaria, que sea como la condición primitiva de los influjos posibles y el principio de la forma esencial del Universo”⁵⁸¹. Efectivamente, Kant plantea la necesaria existencia de “otra cosa” que es indispensable para concebir la relación originaria entre las sustancias que se sitúan en el espacio y en el tiempo, y que tal es puesta como principio de la forma esencial de lo creado. Esto

⁵⁷⁶ Cfr. I. KANT, *La “Dissertatio” de 1770*, Edición bilingüe por Ramón Ceñal, S. J., Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid 1960; sec. III, § 14, pp. 101-113.

⁵⁷⁷ Kant, al igual que en la *Crítica de la razón pura*, emplea indistintamente los términos «idea», «intuición» y «concepto».

⁵⁷⁸ Cfr. I. KANT, *La “Dissertatio”...*, *op. cit.*; sec. III, § 15, pp. 113-123.

⁵⁷⁹ “Ergo omnes affectiones primitivae horum conceptuum sunt extra cancellos rationis, ideoque nullo modo intellectualiter explicari possunt”. *Ibid.*; sec. III, Corolario, p. 125.

⁵⁸⁰ “Pro reali aliquo et absolute necessario omnium possibilium substantiarum et statuum quasi vinculo”. *Ibid.*; sec. IV, § 16, p. 131.

⁵⁸¹ “Quidam respectus originarius competat, ceu influxuum possibilium conditio primitiva et formae essentialis universi principium”. *Ibid.*

queda confirmado más adelante cuando el pensador alemán sostiene, respecto al espacio en concreto, que “dejando a un lado que este concepto [...] más se refiere a las leyes de la sensibilidad del sujeto que a las condiciones del objeto, y aún concediéndole la máxima realidad, no denota, sin embargo, sino la posibilidad dada intuitivamente de una universal coordinación”⁵⁸². Así es, bajo la posibilidad que ofrece la intuición intelectual se afirma una coordinación universal que advierte un principio sobre el cual se apoya la relación de las sustancias, llamada espacio. Por tanto, vemos como la intuición pura del espacio (y también la del tiempo) encuentra su punto de apoyo, causa y explicación en un principio formal, en el principio formal del mundo inteligible; éste no puede ser otro que *Dios*. De ahí que el autor de la *Dissertatio* vuelva a recalcar que “dadas múltiples sustancias, el fundamento del posible comercio entre ellas no consiste en una sola existencia, sino que es necesaria además otra cosa, por la que se expliquen las mutuas relaciones”⁵⁸³. De nuevo, es necesaria “otra cosa” por la cual puedan explicarse las mutuas relaciones entre las múltiples sustancias dadas. Y es que tales relaciones entre sustancias “por razón de su misma subsistencia no dicen referencia necesaria a otra cosa, si no es a su causa; ahora bien, la relación de lo causado a su causa no es comercio, sino dependencia. Por consiguiente, si se da y media mutuo comercio entre las sustancias, se necesita un principio peculiar, que determine precisamente esto”⁵⁸⁴. Este *πρῶτον ψεῦδος* que Kant plantea es la causa y el principio peculiar del que depende lo causado; pues, “la causa del mundo es un Ente extramundano, y por lo mismo no es el Alma del mundo, ni su presencia en el mundo es local, sino virtual”⁵⁸⁵.

Esta afirmación kantiana manifiesta la exigencia de Dios para la comprensión metafísica del mundo, por lo que Dios es considerado causa y principio peculiar de toda estructura de la realidad,

⁵⁸² “Quod hic conceptus [...] subiecti potius leges sensitivas quam ipsorum obiectorum condiciones attineat, si vel maxime illi realitatem largiaris, tamen non denotat, nisi intuitive datam coordinationis universalis possibilitatem”. *Ibid.*; sec. IV, § 16, pp. 131, 133.

⁵⁸³ “Datis pluribus substantiis, principium commercii inter illas possibilis non sola ipsarum existentia constat, sed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur”. *Ibid.*; sec. IV, § 17, p. 133.

⁵⁸⁴ “Propter ipsam subsistentiam non respiciunt aliud quicquam necessario, nisi forte sui causam, at causati respectus ad causam non est commercium, sed dependentia. Igitur, si quoddam illas cum aliis commercium intercedet, ratione peculiari, hoc praecise determinante, opus est”. *Ibid.*

⁵⁸⁵ “Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est Anima Mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis”. *Ibid.*; sec. IV, § 19, p. 137.

descartando en el sistema que apoya esto cualquier tentativa de *panteísmo*. El idealista alemán introduce a un *Arquitecto* y *Creador*; a través del cual todo esquema del *Universo* queda razonado y explicado:

“Las sustancias mundanas son entes dependientes de otro, pero no de diversos, sino todas de Uno. [...] Luego la UNIDAD en la conjunción de las sustancias del Universo es consecuencia de la dependencia de todas de Uno. De aquí se sigue que la forma del universo da testimonio de la causa de la materia, y sólo la causa única de todas y cada una de las cosas es causa de la Universalidad, y no se da un *Arquitecto* que no sea a la vez *Creador*. Si fueran muchas las causas primeras y necesarias, sus obras serían mundos, no un *Mundo*, porque de ningún modo se coligarían en un mismo todo”⁵⁸⁶.

Kant, por tanto, plantea en su *Dissertatio* como realidad aquello que en su *Crítica de la razón pura* plantea como hipótesis e idea reguladora de la razón; esto es, la necesidad de la existencia de Dios para la comprensión del universo. Pero en la misma *Dissertatio*, su autor ofrece una clave de interpretación metafísica para entender este planteamiento; dicha clave puede también aplicarse a la forma en cómo encaja a Dios en la *Crítica de la razón pura*:

“Todo el método de la metafísica acerca de lo sensible y de lo intelectual se reduce principalmente a este precepto: se ha de evitar cuidadosamente que los principios domésticos del conocimiento sensible traspasen sus límites y afecten a lo intelectual. [...] El predicado de todo juicio enunciado intelectualmente es condición, sin la cual se afirma que el sujeto no es cogitable [...] Pero si se aplica a un concepto intelectual, tal juicio no será válido sino según leyes subjetivas y consiguientemente no debe ser predicado de dicha noción intelectual ni afirmado objetivamente, sino sólo como condición sin la cual no hay lugar para el conocimiento sensible del concepto en cuestión”⁵⁸⁷.

⁵⁸⁶ “*Substantiae mundanae sunt entia ab alio, sed non a diversis, sed omnia ab Uno. [...] Ergo UNITAS in coniunctione substantiarum universi est consecrarium dependentiae omnium ab Uno. Hinc forma universi testatur de causa materiae et, nonnisi causa universonum unica, est causa Universitatis, neque est mundi Architectus, qui non sit simul creator. Si plures forent causae primae necessariae cum suis causatis, eorum opificia essent Mundi non Mundus, quia nullo modo connecterentur ad idem Totum*”. *Ibid.*; sec. IV, § 20 y s., p. 137.

⁵⁸⁷ “*Omnis Metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant. [...] Praedicatum in quolibet iudicio, intellectualiter enuntiato, est conditio, absque qua subiectum cogitable non esse asseritur [...] At si admoveatur conceptui intellectuali, iudicium tale non nisi secundum leges subiectivas erit validum, hinc de notione intellectuali ipsa non praedicandum et obiective efferendum, sed tantum ut conditio, absque qua sensitivae cognitioni conceptus dati locus non est*”. *Ibid.*; sec. V, § 24, pp. 149, 151.

Vemos, pues, como el mismo Kant establece que, aunque no sea posible que los principios del conocimiento sensible superen las barreras de la razón, alcanzando el campo de lo intelectual; sin embargo, todo juicio intelectual necesario para afirmar todo lo cognoscible por el sujeto, aplicado a un concepto intelectual, o sea, Dios, es válido a tenor de las leyes de nuestra subjetividad, o sea, el espacio y el tiempo entre otras, y es condición que posibilita el conocimiento sensible; por tanto, Dios y los demás conceptos intelectuales son necesarios para poder comprender y explicar, según las leyes subjetivas, los principios que componen nuestra sensibilidad y los fenómenos que afectan sensiblemente a ésta.

Así pues, vuelve a probarse que la noción de Dios que Kant posee, concretamente en la *Dissertatio* de 1770, establece los términos de cómo ha de concebirse el espacio y el tiempo; pues, al diferenciarse una dimensión fenoménica “aparente” de otra nouménica “real”, *Dios* queda concebido como una noción perteneciente a la esfera de lo real y objetivo, y el *espacio* y el *tiempo* como dos nociones pertenecientes a la esfera de lo aparente y subjetivo, considerándoseles de este modo «formas subjetivas de la sensibilidad». Tanto es así que únicamente desde una “intuición intelectual” y no sensible, o sólo desde una ciencia divina pura o “conocimiento arquetípico” podría contemplarse la realidad tal como *es*, de manera absoluta y total. Si el espacio y el tiempo fuesen realidad, o sea, formas objetivas, entonces el sujeto podría contemplarlo todo desde la perspectiva de la eternidad, o sea, desde el punto de vista de Aquél que no ejerce su conocimiento bajo los esquemas subjetivos espacio-temporales; pero esto es algo que Kant evita al darse cuenta que no todo puede ser especulado por el sujeto cognoscente, que a éste se le imponen unos límites que ha de respetar y aceptar. El espacio y el tiempo siendo condiciones de toda existencia, como afirmará Kant en la *Crítica de la razón pura*⁵⁸⁸, no pueden serlo, sin embargo, de la existencia de Dios.

Como ha podido demostrarse a partir de la *Dissertatio*, Dios es una noción indispensable en este sistema kantiano de transición. No obstante, y como ya se ha hecho manifiesto repetidas veces,

⁵⁸⁸ Cfr. *CRP*, Estética, «EL TIEMPO», § 8, B 72, p. 90.

la tesis de que la noción de Dios es determinante para una concepción subjetiva del espacio y el tiempo, fundamento que afirma categóricamente la relación intrínseca entre Dios, espacio y tiempo, queda planteada en la *Dissertatio* como realidad; mientras que en la *Crítica de la razón pura* queda planteada meramente como hipótesis. De ahí que el mismo Kant concluya diciendo, respecto a su propia obra, que “de todos modos, esta última observación a nuestra teoría estética debe ser considerada, no como una demostración, sino como simple aclaración”⁵⁸⁹. He ahí claramente la hipótesis kantiana.

Y es que, a partir de su etapa crítica, Kant planteará siempre la cuestión de Dios únicamente como hipótesis, nunca como realidad apodíctica; prueba de ello reside también en la obra kantiana *Crítica del Juicio*, donde se plantea la hipótesis de Dios como un conocimiento superior para entender la naturaleza:

“Como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza (aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. No es que, de ese modo, deba admitirse realmente un entendimiento semejante (pues esa idea sirve al Juicio reflexionante de principio para el reflexionar, y no para el determinar), sino que esa facultad se da, de ese modo, una ley a sí misma y no a la naturaleza”⁵⁹⁰.

Que en la *Crítica del Juicio*, al igual que en la *Crítica de la razón pura*, Kant vuelva a plantear la hipótesis de Dios como una exigencia de la razón para la comprensión del ser, es un dato que no se puede obviar. Pero que Dios sea tenido como «ideal de la razón pura» en la *Crítica de la razón pura*, no por ello dejaría de determinar una concepción subjetiva del mundo sensible, es

⁵⁸⁹ CRP, Estética, «EL TIEMPO», § 8, B 72, p. 90.

⁵⁹⁰ I. KANT, *Crítica del Juicio*, Edición, traducción y prólogo de Manuel García Morente, Austral, Barcelona 2013, p.104.

decir, no por ello dejaría de fijar los términos de lo que habría de ser la esfera en la que se mueve el ser humano. Así es, aunque la intervención de una noción de Dios para la comprensión del ser solamente sea planteada como mera hipótesis en la obra crítica kantiana, sin embargo, es obvio que Kant, para poder hablar de fenómeno, necesita afirmar la existencia de un mundo nouménico, del cual forma parte Dios. Al hombre le es imposible conocer todo lo referente al orden nouménico desde su perspectiva finita, o sea, *sub specie temporalitatis*; sin embargo, es también un dato obvio el hecho de cómo Kant plantea la perspectiva del hombre, e incluso del ser en su totalidad, desde la perspectiva de Dios, o sea, *sub specie aeternitatis*. De alguna manera, entonces, el sujeto cognoscente traza todo el contenido del ser *sub specie aeternitatis*, pues: ¿cómo si no, entonces, sabe de la existencia de un orden nouménico distinto del fenoménico, en el cual se mueve él, si con su intuición únicamente sensible no puede llegar al conocimiento de dicha esfera de lo real, en la cual se hallaría Dios?

3.3. ARGUMENTACIÓN PARA LA DEMOSTRACIÓN DE QUE LA NOCIÓN DE DIOS COMO DETERMINANTE PARA UNA CONCEPCIÓN OBJETIVA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO ES EL FUNDAMENTO CATEGÓRICO DE LA RELACIÓN INTRÍNSECA ENTRE DIOS, ESPACIO Y TIEMPO EN LA REFLEXIÓN BALMESIANA.

Al igual que en los razonamientos de Immanuel Kant, en la reflexión de Jaime Balmes las nociones de Dios, espacio y tiempo quedan articuladas mediante la idea que subyace bajo el concepto *sub specie aeternitatis* anteriormente expuesto y analizado. Efectivamente, en la filosofía balmesiana se da, pues, al igual que en la filosofía kantiana, una profunda relación entre ambas nociones; mas, ¿qué argumentos se presentan para demostrar que la noción de Dios que Balmes posee como determinante para su concepción objetiva del espacio y el tiempo fundamenta categóricamente la relación intrínseca entre Dios, espacio y tiempo?

A partir de textos tomados de obras balmesianas, como la *Filosofía Fundamental* y la *Teodicea*, inmersa esta última en la *Filosofía Elemental*, establecemos la tesis por la cual se demuestra la proposición planteada a modo de interrogante. Así pues, la finalidad del presente subapartado reside, también como el anterior, en el planteamiento de tres argumentos que ponen de manifiesto la veracidad de nuestra tesis.

La *extensión*, realidad que se da con los objetos externos, y cuya idea abstracta es aquello que denominamos *espacio*, hace referencia a la *multiplicidad* y la *continuidad*. Ésta no es esencial a los objetos extensos, mientras que aquélla sí es absolutamente necesaria en el caso de *haber* algo extenso. A partir de este pequeño análisis, el Vicense prepara el terreno para su consiguiente demostración. «Continuidad» hace referencia a «conjunto de relaciones»; estas relaciones son inseparables, según Balmes, en el orden sensible, mas no necesarias en el orden ontológico. Toda filosofía trascendental que se salga de las representaciones sensibles, de lo fenoménico, y aterrice en el orden de las cosas “en sí”, de lo nouménico, puede prescindir totalmente de las relaciones entre objetos extensos sensibles, considerándolas como «simples hechos»; precisamente, porque dichas relaciones sólo son necesarias para el orden de nuestra sensibilidad, no para el orden ontológico. Según esto, la filosofía trascendental mantendría la correspondencia entre fenómeno y realidad, mundo externo y mundo interno, pero sin llegar a penetrar en el orden nouménico las condiciones subjetivas del orden fenoménico. Mediante esta breve visión que Balmes ofrece de la filosofía trascendental se declara que en tal pensamiento “el espíritu se halla como situado en una cúspide elevada, desde la cual descubriese nuevos mundos, y grato es decirlo y consolador el experimentarlo: entre esos mundos se descubre una nueva prueba en favor de la divinidad”⁵⁹¹. Y es que el pensador español reconoce sobradamente en la filosofía trascendental una visión de todo el ser experimentada por la conciencia desde una perspectiva que queda por encima del orden sensible, desde la cual pueden contemplarse otras facetas de la realidad, y desde donde se le está permitido poder hallar la divinidad.

⁵⁹¹ F. F., L. III, c. XXXIII, § 250, pp. 401 y s.

Empladas como ejemplo las bases de una filosofía trascendental para establecer cómo las relaciones del mundo corpóreo no son necesarias en el orden de la realidad, Balmes parte del hecho de la existencia de Dios y, por ende, de la existencia de la omnipotencia divina. Así es, si partimos de una noción apodíctica de Dios en el sistema balmesiano, tenemos que la omnipotencia divina es capaz de quedarse al margen de las leyes de la naturaleza, lo que sería intrínsecamente posible.

Siendo así, Dios podría no estar bajo las condiciones a las que están expuestos los otros cuerpos, no produciendo las impresiones sensibles de éstos y pudiendo estar al mismo tiempo en varios y distintos lugares espaciales. Balmes, al manifestar que no hay relación necesaria entre los cuerpos y nuestra sensibilidad, afirma la total posibilidad de poder Dios hacer que un cuerpo no nos produzca los fenómenos de la sensibilidad, suspendiendo así las leyes que Él mismo ha establecido para toda conciencia humana; de ahí que sea posible que Dios pueda estar, incluso corporalmente, al mismo tiempo en espacios distintos. Esto prueba que, de dar por supuesta la existencia de Dios, puede darse la posibilidad de la presencia simultánea de un Ente superior en todos los lugares espaciales al mismo tiempo, y no sólo espiritualmente, sino también, como ha demostrado racionalmente Balmes, corporalmente⁵⁹². Por tanto, a juicio del autor catalán, cabe la posibilidad de que un cuerpo pueda estar sin alguna de las condiciones de la extensión, como es el caso de la continuidad y del conjunto de relaciones que ésta conlleva, y cabe igualmente la posibilidad de no tener por qué haber una correspondencia entre un cuerpo y nuestra facultad sensible, ya que, faltándonos la información exterior que nos proveen nuestros sentidos, es imposible saber si es absurda o no una cosa de la que no tenemos experiencia. Ciertamente es que Balmes define la extensión, cuya idea universal es la de espacio, como el “conjunto de relaciones de los seres que entran en la composición de lo extenso”⁵⁹³, mas también es cierto, como el mismo filósofo ha afirmado anteriormente, que “estas relaciones no son intrínsecamente necesarias”⁵⁹⁴. Luego Dios puede

⁵⁹² La teoría de la posibilidad de la presencia de un cuerpo a un mismo tiempo en muchos lugares es empleada por Balmes, también, para demostrar que el Misterio de la Eucaristía, siendo un hecho sobrenatural, no es una cosa racionalmente imposible.

⁵⁹³ *F. F.*, L. III, c. XXXIII, § 258, p. 404.

⁵⁹⁴ *Ibid.*

alterarlas con su omnipotencia. Así es, Dios puede perfectamente suprimir relaciones que no sean de necesidad intrínseca. «Extensión» conlleva hallarse un cuerpo con su extensión propia en su forma habitual y con las relaciones habituales respecto a la extensión de otros cuerpos; o sea, mientras un cuerpo extenso esté sometido a otras condiciones y no a las relaciones habituales respecto a otros cuerpos extensos, no podrá hallarse a un mismo tiempo en muchos lugares. No obstante, Balmes recurre a la distinción que propone la Escolástica, a saber: *in ordine ad se* (en el orden para sí) e *in ordine ad locum* (en el orden para el lugar); con ello, nuestro autor aclara que existen dos clases de extensión: la que se halla en un orden de cara a la cosa en sí, independientemente de la relación que ésta mantenga con las cosas de un lugar concreto, y la que se halla en un orden de cara a un lugar físico concreto en relación con las cosas extensas. Balmes no pretende con esta distinción de los escolásticos dar una explicación satisfactoria a tan complicado razonamiento, pero sí despejar aún más la dificultad de tal cuestión⁵⁹⁵.

En definitiva, a Dios le es posible tanto espiritual, como incluso corporalmente hacerse presente a un mismo tiempo en lugares espaciales distintos; y esto, porque la extensión que puede presentar Dios ha de darse en un orden “para sí”, o sea, particular y propio de la naturaleza de este Ser en cuestión (como diría la filosofía trascendental, en el orden de la realidad nouménica), y no en un orden “para el lugar”, o sea, referente a un espacio físico en el que la extensión de cualquier cuerpo ha de mantener una relación con otros cuerpos extensos. A Balmes no le es necesario concebir subjetivamente el espacio para poder encajar a Dios en el algún lugar del ser, como hace Kant; todo lo contrario, la concepción objetiva y ontológica que Balmes tiene del espacio se debe precisamente al hecho de poseer previamente una noción de Dios como algo objetivo y ontológico también, cuya presencia no queda restringida a un orden del ser distinto de los objetos espaciales. Por esta razón, Dios, con su omnipotencia, puede hacerse presente en nuestro espacio, alterando, si cabe, las leyes de la naturaleza de las cosas; y es que, de concebir el espacio como algo subjetivo, tendríamos que la presencia omnipotente de Dios no podría extenderse a todos los ámbitos del ser,

⁵⁹⁵ Cfr. *F. F.*, L. III, c. XXXIII, § 260, p. 404 y s.

sino, como plantea Kant, simplemente al ámbito de las cosas que se hallan fuera del espacio, fuera de los fenómenos que el sujeto percibe. Por tanto, y gracias a la noción balmesiana de Dios, al hombre no se le priva del conocimiento objetivo y ontológico de las cosas, y a Dios no se le relega a un orden del ser donde el hombre, por la creencia de su incapacidad cognoscitiva acerca de Dios, decide situarlo irremediabilmente. Con esto, queda expuesto y analizado un primer argumento por el que se ha probado, conforme a la reflexión balmesiana, la relación que se establece entre las nociones de Dios y espacio. Esta relación intrínseca conduce a la proposición planteada tanto en el preámbulo de esta última parte, como al comienzo del presente apartado, a saber: que Dios determina la concepción objetiva y, por ende, ontológica que Balme tiene del espacio.

Ahora bien, un segundo argumento en nuestra investigación introduce la relación de Dios con el tiempo; de nuevo, ponemos ahora de manifiesto, a partir de textos y citas de la obra filosófica de Balme, la intrínseca unión entre las nociones de Dios y tiempo.

Veámos como, según Balme, el tiempo no es otra cosa que la *sucesión* entre seres, afirmándose la existencia de unos y la negación de otros. Pero también veámos que cuando no se da tal sucesión entre seres, es decir, cuando no se da la existencia de unos y la negación de otros, entonces acontece la *coexistencia*, por la cual se concebiría la existencia únicamente de los seres a un mismo tiempo. La coexistencia, por tanto, es la no sucesión de las cosas; y es que la coexistencia y el tiempo son ideas contrarias. Así pues, con «sucesión» se hace referencia al ser y no ser, mientras que con «coexistencia» se hace referencia al ser, y “el ser se refiere sólo a lo presente; lo pasado y lo futuro no es ser; sólo es lo que es, no lo que fué o será”⁵⁹⁶; en este únicamente ser, que jamás se torna a no ser, que eternamente es ser y nunca no ser, se halla nada más que Dios. De ahí que en la *Filosofía Fundamental* su autor traiga a colación muy acertadamente el pasaje bíblico de la zarza ardiendo, correspondiente al libro del Éxodo; y es que, en opinión del propio Balme, “aquellas palabras del Sagrado Texto: «Yo soy el que soy; el que es me envió a vosotros»,

⁵⁹⁶ F. F., L. VII, c. VIII, § 54, p. 582.

envuelven una verdad profunda, una filosofía asombrosa, una ontología admirable”⁵⁹⁷. Efectivamente, el pensador español busca, con la explicación de la coexistencia, hacernos ver que esta idea contraria a la sucesión temporal es equivalente a la idea de eternidad o, lo que es lo mismo, a un continuo presente. Bajo la idea de eternidad está Dios, y Balmes nos invita a concebirlo en nuestra mente:

“Concebid un ser inmutable en sí y en todos sus actos; concebid su inteligencia una, su voluntad una; siempre con el mismo objeto, siempre inalterable, siempre con la plenitud de ser; sin negación de ninguna clase; para este ser no hay antes ni después; no hay sino ahora; si le atribuíis la sucesión de instantes, le aplicáis la obra de vuestra imaginación, pero sin fundamento alguno. Reflexionad bien lo que quiere decir *antes* y *después* en lo que no se muda ni se puede mudar, en nada, por nada ni para nada, y vereis que la sucesión es en tal caso una palabra sin sentido. ¿Y por qué le atribuímos esta sucesión? Porque juzgamos del objeto por nuestras percepciones, y estas percepciones se suceden, tienen una alternativa de ser y no ser, aun cuando versan sobre un objeto inmutable”⁵⁹⁸.

Efectivamente, Dios es aquel Ser que, por su naturaleza eterna, queda al margen del tiempo; sin embargo, nuestra percepción se basa en la sucesión del ser y no ser, por lo que paradójicamente, apunta Balmes, es inevitable concebir a Dios, por nuestra parte, fuera de los esquemas del tiempo. No obstante, el filósofo catalán, a diferencia de Kant, reconoce en el hombre una “intuición intelectual”, ya que en la conciencia humana se dan fenómenos no sensibles; gracias a este tipo de conocimiento intuitivo el hombre puede contemplar la realidad no sólo desde la perspectiva de su sensibilidad, sino también desde una perspectiva que alcanza a ver un orden metafísico en el cual se halla Dios, esto es, el llamado orden de la eternidad, que se da como contrario al orden temporal de los fenómenos sensibles, o sea, frente a la realidad ontológica del tiempo. El tiempo, pues, como se ha dicho repetidas veces, es la sucesión del ser y no ser. Esta sucesión del ser y el no ser no quedaría anulada por el simple hecho de omitirse la cosa temporal, pues si desapareciésemos

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ *F. F.*, L. VII, c. VIII, § 55, p. 582.

nosotros mismos, siempre “habría inteligencias capaces de percibir el ser y el no ser”⁵⁹⁹. Pero Balmes da un paso más en su afirmación, proponiendo la existencia de una inteligencia infinita, aun en el caso de que desapareciesen las inteligencias finitas capaces de percibir la sucesión⁶⁰⁰. Mas, a la hora de poner en relación a Dios con el tiempo, surge la dificultad de casar dos realidades de naturalezas distintas; dicho de otro modo, si se establece una relación entre Dios y la cosa temporal, tendríamos que, o bien introduciríamos el tiempo en la eternidad, destruyendo ésta y haciendo a Dios preso de la sucesión, o bien introduciríamos la eternidad en el tiempo, dejando de ser la cosa temporal pasada o futura y permaneciendo siempre presente, lo que realmente dejaría de ser algo en el tiempo. Balmes aclara la cuestión concluyendo que Dios puede conocer las cosas tanto en pasado, como en presente, como en futuro, y no por ello tales cosas dejan de ser temporales, ni perturban el ámbito de lo eterno. Efectivamente, “se comprende perfectamente cómo en Dios no hay pasado, pero sí conocimiento de las cosas pasadas”⁶⁰¹.

El pensador español, con grande habilidad, puede pensar a Dios y el tiempo como realidades ontológicas, sin necesidad de establecer una brecha en el corazón mismo del ser, tal y como hace Kant con el orden del fenómeno y el orden del noúmeno; y esto, gracias a la concepción previa de una noción de Dios como algo objetivo y ontológico. Efectivamente, Dios, con su conocimiento infinito y eterno, puede abarcar todo el tiempo en un sólo instante, quedando al margen de la sucesión temporal; pues, de concebirse el tiempo subjetivamente, tendríamos que Dios no podría conocer la realidad en su totalidad. Penetrando en el pensamiento balmesiano, diremos que el filósofo de Vich concibe a Dios fuera del tiempo, mas no contrapuesto a las cosas temporales; dicho de otro modo, que Dios sea eterno, o sea, que no quede afectado por la sucesión temporal, no quiere decir que a Dios le sean extrañas las cosas temporales, o sea, que no tenga nada que ver con el tiempo mismo, como en el caso del kantismo. Todo lo contrario, Dios posee pleno conocimiento del pasado, presente y futuro de las cosas, asumiendo bajo su mirada eterna toda la realidad, no

⁵⁹⁹ *F. F.*, L. VII, c. IX, § 63, p. 585.

⁶⁰⁰ *Cfr. Ibid.*

⁶⁰¹ *F. F.*, L. VII, c. IX, § 64, p. 585.

teniendo por ello que convertir el tiempo en algo subjetivo; el tiempo es una realidad objetiva y ontológica, precisamente porque Dios, con su inteligencia eterna e infinita, puede conocerlo todo. Así pues, vemos que el propio Balmes es capaz de poner en relación a Dios, en el cual hay eternidad, y al tiempo, el cual es pura sucesión de las cosas, gracias a la determinación que la noción de Dios ejerce sobre su concepción objetiva y, por ende, ontológica del tiempo; y esto a sabiendas de que cuando no hay sucesión, hay más que eternidad, y cuando no hay nada, sino Dios, no hay posibilidad de tiempo alguno.

Por tanto, queda patente como el Vicense distingue claramente entre *species aeternitatis* o perspectiva de la eternidad, y *species temporalitatis* o perspectiva de la temporalidad, sin por ello provocar una escisión en la misma realidad en su totalidad. Y es que, desde la perspectiva de lo eterno, el tiempo es contemplado como la existencia y la no existencia de los fenómenos creados, pues el mundo creado conlleva sucesión, y esta sucesión no es nada distinto del mundo⁶⁰²; y desde la perspectiva de lo temporal, lo eterno es concebido como un continuo presente, pues la eternidad de Dios conlleva sólo la existencia, continuamente el ser. La visión escolástica entre el Creador y lo creado armonizan ambas perspectivas, dándosele al hombre la posibilidad, con su capacidad intuitiva intelectual, de poder concebir lo creado desde la perspectiva del Creador, esto es, desde la eternidad. Esta idea de la filosofía medieval que rescata Balmes nos conecta con el último de nuestros argumentos.

Un tercer argumento que concluye la presente investigación, reside en la obra balmesiana *Teodicea*, incluida toda ella en el libro *Metafísica* de la *Filosofía Elemental*. No ha de llamar la atención el dato según el cual Balmes incluye sus estudios sobre teología natural dentro del saber metafísico, ya que, para él, el tema de la existencia de Dios forma parte de la reflexión de las estructuras mismas de la realidad.

⁶⁰² Cfr. *F. F.*, L. VII, c. X, § 71, p. 588.

En el tratado *Teodicea*, su autor dedica todo un capítulo a una cuestión fundamental que arroja luz a la cuestión sobre la relación intrínseca que mantiene Dios con el espacio y el tiempo, y sobre la tesis que demuestra que la noción de Dios que el pensador español posee, determina su concepción objetiva del espacio y el tiempo. En efecto, Balmes, además de demostrar mediante argumentos racionales la existencia de Dios, trata el asunto que hace referencia a la *La Creación*.

La metafísica balmesiana se basa en un Realismo Crítico; esto es algo que hemos hecho constar desde el comienzo de nuestra investigación. Ahora bien, cualquiera de las doctrinas e interpretaciones que ofrece el Realismo en materia metafísica se basa en lo siguiente, a saber:

- En que “instancias del más común de los sentidos, y de tipos científicos y físicos existen objetivamente con independencia de lo mental”⁶⁰³.
- En que “la mayoría de los tipos físicos comúnmente postulados por la humanidad tienen instancias que existen como tales con independencia de lo mental; o sea, que estas instancias podrían haber existido y haber tenido sus respectivos tipos incluso aunque no hubiera existido nada mental”⁶⁰⁴.
- En que “el mundo de la realidad del sentido común existe tal como se piensa que existe según, al menos, las principales líneas del sentido común”⁶⁰⁵.

Como puede comprobarse, ambas descripciones de la doctrina realista pone en evidencia tres aspectos fundamentales acerca del ser:

1. En que existen instancias tanto físicamente comunes, como de tipo científico, postuladas por el género humano, que se dan «objetivamente», o sea, «con independencia de lo mental».

⁶⁰³ T. HONDERICH (ed.), *Enciclopedia...*, *op. cit.*, p. 968.

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 969.

2. En que la mayoría de esos tipos físicos comunes y científicos postulados por todo sujeto humano, que hacen referencia a instancias, «podrían haber existido, aunque no hubiese existido una conciencia que las pensara».
3. En que el mundo o realidad, según nuestro sentido común, «existe tal como se piensa que existe».

Así pues, vemos como todo realismo metafísico insiste en la existencia de cosas que se presentan objetivamente a la conciencia, es decir, con independencia de ésta, y que podrían haber existido, aunque no hubiese existido lo mental; además, insiste en que, según el sentido común del sujeto, el mundo, identificado éste con la misma realidad, existe tal y como lo piensa la mente humana. Pero la idea que apunta a la existencia de entes reales y objetivos, o sea, independientes de la mente del sujeto, permite a Balmes la inclusión de la existencia de un Creador, gracias al cual se hace posible y más patente un ámbito de lo creado totalmente objetivo e independiente del sujeto cognoscente. Por tanto, toda metafísica que se precie de ser realista, ha de girar en torno a una doctrina esencial; ésta es la de *La Creación*.

El origen del mundo, o sea, de la realidad no se encuentra en *la nada*, según Balmes; pues la nada es nada, y no puede producir absolutamente nada. Esto que parece un juego de palabras, es lo que a nuestro autor español vale como punto de partida para demostrar que todo ente contingente existe no por emanación, sino por *creación*⁶⁰⁶. Esta afirmación, por otra parte, servirá también al Vicense para negar de entrada toda teoría que intente dar cabida a cualquier tipo de panteísmo spinoziano o ateísmo hegeliano. Entonces, *¿qué se entiende por «creación»?* En el entendimiento de este concepto, por parte de Balmes, queda evidenciada la inclusión de su noción de Dios en medio de las sustancias creadas:

⁶⁰⁶ Cfr. *F. E.*, *Metafísica (Teodicea)*, c. XI, § 59, p. 400.

“Entiendo por esta palabra la acción de un ser que hace que exista una substancia que no existía. [...] ciertamente que de la nada no puede salir nada, si se entiende que la nada no puede servir como materia para formarse algo: por lo mismo que es nada no puede tampoco ser materia. Pero cuando decimos que por la creación las cosas salen de la nada, no entendemos que se formen de ella como materia; sólo queremos significar que lo que antes no era, pasa a ser”⁶⁰⁷.

Pero, a partir de esta afirmación balmesiana, cabe preguntarse de nuevo: *¿es posible que aquello que no era pueda pasar a ser?* El propio Balmes vuelve a ofrecernos, de nuevo, la respuesta:

“Suponiendo la nada absoluta, es cierto que lo que no es no puede pasar a ser; en tal caso, ¿de dónde saldría el ser, no habiendo más que no ser, es decir, su contradictorio? Pero al afirmar que algo sale de la nada no suponemos la nada absoluta; por el contrario, empezamos por decir que hay una realidad infinita, Dios. La nada sólo la referimos a los seres finitos, y decimos: Estos seres que eran nada pasaron a ser por la acción todopoderosa del Criador. ¿Qué hay aquí de contrario a la sana razón?”⁶⁰⁸.

En este fragmento anterior ha quedado patente la necesaria inclusión de Dios, como realidad infinita y eterna, para poderse dar el tránsito del no ser al ser, esto es, para poder acontecer la existencia de los entes contingentes. Este tránsito del no ser al ser no es contrario a los principios del raciocinio; es más, dicho tránsito se verifica no sólo en las modificaciones, sino incluso en las substancias mismas, como así lo confirman la razón y la experiencia. El propio Balmes expone esta verdad, a continuación:

“A los que niegan la posibilidad de la creación tal y como se acaba de explicar, les preguntaremos si pueden negar también que hay cosas que no eran y pasan a ser. Claro es que no; pues que la experiencia interna y externa nos está atestiguando de continuo este tránsito; luego el paso del ser al no ser no envuelve ninguna contradicción, con tal que preexista un ser que lo pueda producir. [...] Además, no es verdad que el tránsito del no ser al ser se realice únicamente en las modificaciones: sabemos por la razón y la experiencia que se verifica

⁶⁰⁷ *Ibid.*, c. XI, § 59 y s., pp. 400 y s.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, c. XI, § 61, p. 401.

también en las substancias. Nada finito tiene en sí propio la razón de su existencia: luego ha debido recibirla de lo infinito; y como es claro que esa comunicación no ha podido hacerse por una transmisión de una parte de la substancia infinita, pues ésta carece de partes, ha sido preciso que se hiciera por la creación, con el tránsito del no ser al ser⁶⁰⁹.

Como ha planteado Balmes, el paso del no ser al ser, o sea, la creación no sólo se realiza en las modificaciones, sino, sobre todo, en las propias substancias; prueba de ello, según el pensador español, reside en el alma, substancia que *no siendo*, ha recibido *el ser*, o sea, su existencia de la substancia infinita. Y es que, a juicio del filósofo de Vich, “el alma, pues, ha comenzado a existir, el alma es substancia; luego hay una substancia que ha comenzado a existir”⁶¹⁰. Este acontecimiento no ha podido ser fruto de la *casualidad*, sino por la acción interventora del Ser necesario, inmutable, infinito, inteligente, de libre y amorosa voluntad, perfecto, providente y uno⁶¹¹.

La relación que se da entre Dios, espacio y tiempo queda en evidencia, otra vez, mediante la idea de *creatio ex nihilo*. Dios es creador y criador de todo lo contingente, o sea, de las substancias y de sus modificaciones; Dios crea objetivamente las cosas “de la nada” distintas de su substancia infinita y de nuestra conciencia finita. Los cuerpos externos, cuyas propiedades esenciales son la extensión y la sucesión, y el contenido interno de la conciencia, cuya cualidad esencial es la sucesión, son intuídos por nosotros tanto interna, como externamente; unos bajo las características del espacio y el tiempo, otros únicamente bajo la característica del tiempo. Pues Dios crea las cosas con la condición de que tengamos que representárnoslas bajo los estructuras espacio-temporales, las cuales acompañan a tales cosas. Efectivamente, *espacio* como extensión, y *tiempo* como sucesión forman parte de la estructura misma de los objetos externos corpóreo-extensos, y de los pensamientos y afecciones internas e inmateriales de la propia conciencia.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, c. XI, § 62 y ss., pp. 401 y s.

⁶¹⁰ *Ibid.*, c. XI, § 65, p. 402.

⁶¹¹ Cfr. *Ibid.*, c. XII, § 69-75, pp. 403 y s.

Dios, espacio y tiempo guardan una relación intrínseca, ya que en el acto mismo del *crear*, Dios envuelve a los entes con las propiedades del espacio y el tiempo, hasta tal punto que para pensar a Dios, el alma o cualquier otra substancia ha de hacerse en el tiempo, y para percibir los cuerpos ha de hacerse en el tiempo y en el espacio.

En definitiva, la idea de *creatio ex nihilo* presenta un argumento más para la demostración de que la noción de Dios que Balmes posee como determinante para su concepción objetiva y, por ende, ontológica del espacio y el tiempo es el fundamento categórico de una relación íntima entre Dios, espacio y tiempo, tres nociones que, en el sistema filosófico balmesiano, son consideradas auténticas realidades. Así pues, vemos cómo la totalidad del ser es concebida por Balmes desde la perspectiva de la eternidad, o sea, *sub specie aeternitatis*. Y es que el sujeto conoce los entes contingentes desde su perspectiva finita, o sea, *sub specie temporalitatis*; sin embargo, en el momento en que incluye en su visión de la realidad a Dios, se le brinda la posibilidad de plantear toda una cosmovisión del ser desde la perspectiva de Dios, o sea, *sub specie aeternitatis*. De alguna manera, entonces, el sujeto cognoscente del sistema balmesiano traza todo el contenido de la realidad *sub specie aeternitatis*, pues concibe el espacio y el tiempo desde Dios, que estructura todo el ser a partir de su visión eterna.

COROLARIO: OBJETIVISMO Y SUBJETIVISMO. DOS MODELOS GNOSEOLÓGICOS PRESENTES
EN LA REFLEXIÓN KANTIANO-BALMESIANA.

No cabe duda de que las posturas que adoptan Balmes y Kant respecto al espacio y el tiempo representan dos modelos gnoseológicos claramente definidos, pero antagónicos. El Realismo Crítico Balmesiano afirma la objetividad del espacio y el tiempo; en cambio, el Idealismo Trascendental Kantiano afirma la subjetividad de tales nociones metafísico-epistemológicas.

Partiendo de que la *gnoseología* o *epistemología* es una disciplina filosófica que especula acerca del conocimiento, sobre qué es éste y cuáles son sus límites respecto al conocer, el objetivismo y subjetivismo se han propuesto siempre dar una respuesta al problema del conocimiento, pero desde puntos de vista muy distintos. La también llamada *teoría del conocimiento* busca que la historia del conocimiento humano alcance la cima de la certeza; en definitiva, la gnoseología busca ser ontología, ser auténtica ciencia de la realidad respecto a lo que ella es y conoce. La actividad científica de todo conocimiento intenta y desea ser, pues, ciencia consumada; y es por ello que tanto las *teorías objetivistas*, como las *teorías subjetivistas* buscan el conocimiento de la realidad, aunque sea por caminos habitualmente opuestos. Pero la cuestión que separa, por lo general, objetivismo de subjetivismo es la dependencia o independencia del objeto respecto al sujeto. Efectivamente, «dependencia» e «independencia» son el punto de referencia que distingue al objetivismo del subjetivismo. Las teorías objetivistas defienden la total independencia de los hechos respecto al sujeto cognoscente, enfatizando elementos de un mundo extramental existente y afirmando que la base del acto mismo del conocer reside en los objetos externos. En cambio, las teorías subjetivistas defienden la total dependencia de los hechos respecto al sujeto cognoscente, enfatizando las estructuras, creencias u opiniones de la propia conciencia.

No obstante, y pese a la oposición que, teóricamente, mantienen objetivismo y subjetivismo, ambas posturas gnoseológicas, de hecho, han llegado a entremezclarse, filtrándose elementos de una en la otra, y viceversa, no excluyéndose necesariamente y complementándose en sus elementos; pero incluso todas las posturas objetivistas, como también todas las posturas subjetivistas, no tienen por qué coincidir entre sí, ya que dentro de cada una de dichas posturas gnoseológicas se encuentran diversas ramas que, aunque entre ellas se mantiene básicamente un objetivismo o subjetivismo, sin embargo, no acaban de enfocar de manera idéntica dicha idea objetivista o subjetivista que poseen de base. Un ejemplo de ello reside en las posturas idealistas. Todas ellas poseen en su base una idea subjetivista en cuanto al conocimiento de la realidad; ahora bien, el Idealismo Trascendental de Kant no enfoca ese subjetivismo de la misma manera que el Idealismo Absoluto de Hegel. Así es, la doctrina kantiana, sosteniendo que sólo puede conocerse la cosa en su aparecerse, o sea, como fenómeno, y no la cosa “en sí”, o sea, como noúmeno, muestra el fondo subjetivista de un conocimiento teórico de la realidad únicamente a partir de aquellos elementos que se dejan conformar por nuestra estructura mental; por el contrario, la doctrina hegeliana, mostrando también el subjetivismo que predica que la realidad es idea, sin embargo, capacita al sujeto de un conocimiento absoluto y auténtico de la realidad, y esto gracias a la identificación que se hace de la totalidad de la realidad con la idea universal o espíritu absoluto. Además, también mediante el ejemplo de una de estas dos posturas idealistas se confirma que tanto en teorías subjetivistas, como en objetivistas se filtran elementos de unas en otras, pues en el caso del idealismo hegeliano la afirmación subjetiva de que la realidad es idea, convierte nuestro conocimiento de dicha realidad en conocimiento auténtico y, en cierta forma, objetivo; y es que, para Hegel, los hechos históricos que acontecen y, por tanto, las cosas que podemos conocer no son “apariencia”, como en el caso del idealismo de Kant, sino total y auténtica realidad, fruto a su vez de la dialéctica del espíritu, o sea, del despliegue dinámico de la idea o concepto universal. Y lo mismo podría decirse de las posturas materialistas que se hallan dentro de las teorías objetivistas; todas ellas no coinciden en su forma de enfocar la idea objetivista que mantienen de fondo, ni

tampoco están libres de verse complementadas con elementos de posturas habitualmente opuestas, como el subjetivismo. Un ejemplo también de ello reside en el Empirismo, cuya doctrina tiene su base histórica en el Empirismo Inglés, el cual se ha caracterizado siempre como un psicologismo, por mantener que el único conocimiento de la realidad que podemos alcanzar reside en las impresiones sensibles, no teniendo éstas que mantener una necesaria correspondencia con las cosas tal cual son realmente; por lo tanto, no sería un desacierto ubicar y considerar, de hecho, las posturas empíricas como una doctrina subjetivista del conocimiento.

La doctrina del *Objetivismo* engloba corrientes filosóficas, como el *Materialismo*⁶¹², que pretende dar solución al problema ontológico, reconociendo a la materia o cuerpos materiales como única entidad existente en el tiempo y en el espacio, hallando así la esencia del ser real⁶¹³ y considerando lo psíquico como un estado o propiedad de la materia, y el acto mismo del pensar como energía en movimiento⁶¹⁴; el *Positivismo*⁶¹⁵, que niega la posibilidad de la Metafísica por encontrarse más allá de lo que puede ser conocido científicamente, y exige rigurosamente la sujeción del hombre a los hechos, esto es, a la realidad⁶¹⁶; el *Empirismo*⁶¹⁷, que afirma que todo conocimiento de la realidad tiene como criterio de verdad a la experiencia⁶¹⁸, y que ésta es la única fuente del conocer; el *Mecanicismo*⁶¹⁹, que apoya todo conocimiento de la realidad en la explicación del movimiento de los cuerpos, en cuanto a movimiento espacial, y en un determinismo riguroso entendido como idea de causalidad necesaria a las cual están sujetos todos los fenómenos de la

⁶¹² Sus principales representantes son: los autores del Círculo de Viena con su Materialismo Metódico, Karl Marx y su discípulo Friedrich Engels con su Materialismo Dialéctico, base del Materialismo Histórico, y Ludwig Feuerbach, maestro y precursor de Marx. Sus antecedentes más remotos se encuentran en los filósofos griegos Demócrito y Epicuro.

⁶¹³ Cfr. F. LARROYO, *La lógica de las ciencias*, Editorial Porrúa, México 1979², p. 301.

⁶¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 302.

⁶¹⁵ Su máximo exponente son: Auguste Comte, Saint-Simon y Stuart Mill con su Positivismo Social y Herbert Spencer con su Positivismo Evolucionista, que halló su antecedente más próximo en la teoría de la evolución de Darwin.

⁶¹⁶ Cfr. RODRÍGUEZ HUESCAR, “Prólogo”, en AUGUSTE COMTE, *El discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1982⁹, pp. 9, 10 y 32.

⁶¹⁷ Los principales representantes del Empirismo Inglés son: John Locke, Georg Berkeley y David Hume, y sus antecedentes se encuentran en la Edad Media con la negación de “Los Universales” por parte de Guillermo de Ockham.

⁶¹⁸ Cfr. N. ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, Editorial PCE, México 1985², p. 398.

⁶¹⁹ Uno de sus representantes más destacados es Ernest Nagel. El claro antecedente de esta corriente filosófica se halla en el Atomismo de la Antigüedad Griega y, posteriormente, en Galileo y Newton.

naturaleza⁶²⁰; la corriente filosófica que defiende la posibilidad de la cognoscibilidad de la realidad incluyendo la experiencia, aunque sólo sea parcial y gradualmente⁶²¹, y la conquista de la certeza fundamental en algún elemento fuera del yo⁶²², o sea, el *Realismo*⁶²³; y, finalmente, otras corrientes filosóficas de corte objetivista, como el *Pragmatismo*⁶²⁴, para quien el alcance del significado racional de una palabra o expresión está únicamente en relación a la conducta humana⁶²⁵; y el *Operacionismo*⁶²⁶, para quien los conceptos teóricos deben definirse en términos de operaciones de medición⁶²⁷.

Ahora bien, la doctrina del *Subjetivismo* engloba corrientes filosóficas, como el *Idealismo*⁶²⁸, fundamentalmente expresado en el Idealismo Alemán, que cree, según Karl Popper, que “el mundo empírico es mi idea”⁶²⁹ o que “el mundo es mi sueño”⁶³⁰; el *Racionalismo*⁶³¹, que se funda y confía en la razón como única fuente del conocer para determinar cualquier acto aprehensivo que pueda tenerse de la realidad, y que acepta únicamente como inmediato e indubitablemente verdadero el pensamiento, base de toda la Filosofía⁶³²; el *Perspectivismo*⁶³³, que defiende una mutua dependencia de los objetos respecto al sujeto cognoscente, y viceversa, y la exclusión de una deformación o desnaturalización de tales objetos en la ejecución del conocimiento sobre ellos por parte del sujeto,

⁶²⁰ Cfr. N. ABBAGNANO, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 784.

⁶²¹ Cfr. M. BUNGE, *La investigación científica*, Editorial Ariel, Barcelona 1980⁷, p. 719.

⁶²² Cfr. L. RECASÉNS SICHES, *Tratado general de filosofía del derecho*, Editorial Porrúa, México 1978⁶, p. 79.

⁶²³ Sus máximos representantes son principalmente: la Filosofía Medieval Escolástica con su Realismo Ingenuo, y la Neoescolástica Moderna y Contemporánea del XIX. Dentro de esta corriente filosófica, aunque con un tinte crítico, se encuentra Jaime Balmes. Sus antecedentes más lejanos son: Platón y Aristóteles. En cierto modo, todas las posturas anteriormente citadas son calificadas de realistas.

⁶²⁴ Sus principales representantes son: Charles Peirce, John Dewey y William James. Dentro del Pragmatismo se encuentra un Pragmatismo Metodológico y un Pragmatismo Metafísico.

⁶²⁵ Cfr. N. ABBAGNANO, *Diccionario...*, *op. cit.*, pp. 940 y ss.

⁶²⁶ El más destacado representante de esta corriente filosófica es P. W. Bridgman.

⁶²⁷ Cfr. K. POPPER, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Ediciones Paidós, Barcelona 1991, pp. 90 y s.

⁶²⁸ Los máximos exponentes del Idealismo son: I. Kant con su Idealismo Trascendental, Fichte con su Idealismo Subjetivo, Schelling con su Idealismo Objetivo y G. W. F. Hegel con su Idealismo Absoluto. Su inicio acontece en germen con el Racionalismo de R. Descartes, y su más lejano antecedente se halla en el Idealismo Ontológico de Platón.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ Sus principales representantes son: René Descartes, Baruch Spinoza y Gottfried Wilhelm Leibniz, denominados “filósofos de la substancia”. El Racionalismo llevado a la exageración se convierte en Idealismo.

⁶³² Cfr. M. GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Porrúa, México 1980⁹, p. 117.

⁶³³ Su principal representante en España es José Ortega y Gasset en su etapa de juventud.

condición de dichos objetos⁶³⁴; y, finalmente, otra corriente filosófica de corte subjetivista, como el *Intuicionismo*⁶³⁵, que contrapone la actividad intelectual, como concibe las cosas como estáticas, y a la realidad como ya hecha, con la actividad intuitiva, que aprehende la auténtica realidad, que está en un hacerse constante con el devenir del tiempo⁶³⁶, y que concibe como la forma más elevada del instinto a la intuición, una actividad mental en relación directa con el mundo⁶³⁷.

Las corrientes filosóficas que se mueven en las doctrinas objetivista y subjetivista muestran cómo la filosofía en todos sus enfoques ha pretendido conectar al sujeto con la realidad, aunque dicha conexión haya sido entendida de diversas maneras. Pues bien, ésta, a nuestro entender, ha sido también la tarea fundamental de Balmes y de Kant. Así es, tanto un pensador, como otro hacen el esfuerzo de explicar, mediante una rigurosa reflexión y análisis, el por qué de la relación entre sujeto y objeto, entre pensamiento y mundo externo, entre lo mental y lo extramental, entre conciencia y experiencia; en definitiva, ambos filósofos intentan dar respuesta al problema del conocimiento y, por ende, al problema de qué es la realidad, “el ser”, pues toda epistemología conduce a la reflexión sobre la realidad, y toda ontología conduce igualmente a la reflexión sobre el conocimiento, sobre su estructura más interna y sobre cómo conoce éste la realidad misma. Metafísica y Epistemología, Epistemología y Metafísica, esto es, Ontología y Gnoseología, Gnoseología y Ontología, dos disciplinas de la filosofía pura que no pueden llevarse a su más plena realización sin la complementación de la otra; de ahí que tanto la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, como la *Filosofía Fundamental* de Jaime Balmes sean dos obras consideradas como auténticos tratados metafísico-epistemológicos, porque conectan comprensión del conocimiento humano y de la realidad, comprensión de la realidad y del conocimiento humano. Y es que Balmes y Kant vinculan objetiva y subjetivamente hombre y realidad espacio-temporal.

⁶³⁴ Cfr. L. RECASÉNS SICHES, *op. cit.*, p. 80.

⁶³⁵ Su máximo representante es Henri Bergson, considerado como “irracionalista”.

⁶³⁶ Cfr. M. GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, p. 42.

⁶³⁷ Cfr. B. RUSSELL, *La sabiduría de Occidente*, Aguilar, Madrid 1972², pp. 292 y s.

CONCLUSIONES

A pesar de los intentos de Balmes y Kant por solucionar el problema de la realidad, partiendo de un exhaustivo análisis de las nociones de espacio y tiempo determinadas por la noción de Dios que ambos autores poseen, nexos, a su vez, que pone en relación a Dios, espacio y tiempo, vemos cómo la cuestión continúa encerrada en un arcano que tanto el filósofo alemán, como el filósofo español acabaron aceptando. El tema sobre Dios, espacio y tiempo, difícil de entender por el hombre y condicionado siempre por la visión de éste, impide que no se pueda llegar a fijar definitivamente una doctrina sobre las tres nociones expuestas y analizadas conforme al Idealismo Trascendental Kantiano y al Realismo Crítico Balmesiano; y al igual que con este tema, el resto de las cuestiones filosóficas y, especialmente, las metafísico-epistemológicas. A pesar de esto, la tesis acerca del vínculo establecido entre Dios, espacio y tiempo que aquí nos hemos propuesto desarrollar, introducida y contextualizada previamente por una crítica y apología respecto a Balmes, y un examen acerca del valor histórico de dicho pensador español, no implica que no se puedan extraer una serie de conclusiones como resultado de ese intento de clarificación por parte de ambas filosofías en el planteamiento del espacio y el tiempo a partir de Dios, fundamento categórico de la relación esencial entre las tres nociones estudiadas. Estas conclusiones se presentan en cinco apartados y un colofón que pone término a esta parte final de la presente Tesis Doctoral.

Por tanto, en un *primer y segundo apartado*, exponemos el resultado tanto de las aportaciones balmesianas, como de las kantianas respecto al espacio y el tiempo, fruto de la contraposición y mutua contribución que se han hecho entre sí los posicionamientos filosóficos de Jaime Balmes e Immanuel Kant; a continuación, en un *tercer y cuarto apartado*, presentamos un análisis tanto del espacio y el tiempo como determinantes metafísico-epistemológicos en el razonamiento kantiano, como de las semejanzas y diferencias entre espacio y tiempo en el razonamiento balmesiano; y, en un *quinto apartado*, ofrecemos un examen sobre las consecuencias que se extraen acerca de la concepción de Dios que Immanuel Kant y Jaime Balmes han gestado en sus respectivos sistemas. Para finalizar, a modo de *colofón*, proponemos una nueva mirada al

pensamiento y obras de Balmes, eje central de esta Tesis Doctoral. De todas estas conclusiones que se presentan, aquéllas que se exponen en los cuatro primeros apartados han de considerarse *conclusiones intrínsecas*; sin embargo, aquéllas que se exponen en el quinto apartado y en el colofón han de considerarse *conclusiones extrínsecas* a la presente investigación científica en materia filosófica.

I. APORTACIONES BALMESIANAS RESPECTO AL ESPACIO Y EL TIEMPO.

Las dos aportaciones del Realismo Crítico de Balmes respecto a la concepción de la realidad, a partir del análisis de las nociones de espacio y tiempo, se centran fundamentalmente en dos, a saber: la cuestión de la *imposibilidad del conocimiento en sí de los cuerpos*, y la cuestión de la *imposibilidad de la medición del tiempo*.

El autor vicense, en su enfoque de una realidad espacial, o sea, objetiva y corpóreo-extensa, va a recalcar la imposibilidad de conocer qué son “en sí mismos” los cuerpos que se nos presentan en aquello que denominamos *espacio*. Aunque se nos ofrezca la realidad de dichos cuerpos como desconocida o, como él la llama, “confusa”, no quiere decir que se nieguen sus efectos, o sea la *sensación*, en nosotros, es decir, su existencia real. No podemos llegar a saber cómo son “en sí” los cuerpos espaciales, pero sí que éstos se nos “exhiben” objetivamente de forma extensa y en continua sucesión. Vemos, por un lado, la aportación de una realidad objetiva, constituida por los cuerpos extensos en sucesión, y por otro lado, la influencia y contribución kantianas en el pensamiento de Balmes en cuanto a la imposibilidad de conocer “en sí misma” la realidad. Pero el resultado de la contraposición entre Balmes y Kant está en que precisamente, para el autor español, aun dándose esa imposibilidad respecto a los elementos que constituyen la realidad espacio-temporal, sin embargo, no puede dejarse de afirmar que el conocimiento de ella es totalmente

objetivo, esto es, real, gracias a la *extensión* y a la *sucesión*, las cuales, en medio de esa imposibilidad del conocimiento “en sí” de las cosas (en el sentido de que no podemos definir las), nos ofrece una opción un tanto esperanzadora y positiva de que aquello que se nos presenta bajo las propiedades de *extensión* y *sucesión*, es “algo” totalmente objetivo y real, o sea, ontológico. En cambio, a la hora de abordar este punto en Kant, nos queda únicamente aceptar el “efecto” que las cosas en su aparecerse causan en la sensibilidad del sujeto, lo que en el lenguaje kantiano denominamos *fenómeno*.

Ahora bien, el filósofo catalán propone la imposibilidad de poder encontrar una medida absoluta para cotejar el *tiempo*. Hay que partir de la base de que para Balmes se presenta la dificultad de que el tiempo no puede hallarse jamás como algo existente en sí mismo, porque, a juicio del Vicense, de poder hallarse el tiempo tendríamos que se trataría de una substancia o, lo que es lo mismo, de una entidad realmente existente; de ahí que sea complicado ya de entrada definir qué es el tiempo y, por tanto, qué es todo aquello referente a él. El *movimiento* precisamente es una idea en relación directa con el tiempo; por eso, habitualmente se ha tendido a considerar al movimiento como la medida del tiempo. No obstante, el tiempo, cuya naturaleza está compuesta de instantes infinitamente divisibles y esencialmente sucesivos, es el que habría de ser considerado como medida del movimiento, ya que se suele atender normalmente al tiempo para medir cualquier tipo de movimiento. Balmes advierte que, aunque de hecho esto último es más coherente, sin embargo, la afirmación de que el tiempo es medida del movimiento nos lleva, de hecho, a la afirmación de que el movimiento es *per se* medida del tiempo, al tener que buscarse el tiempo en el movimiento del reloj y de los astros; es decir, para medir el movimiento se suele tomar como punto de referencia, precisamente, el también movimiento del recorrido de las agujas del reloj o de los astros. Y es que, para medir el movimiento se suele tomar, a su vez, como referencia, bien el tiempo horario, bien el tiempo astral; dicho de otra manera, el tiempo basado en el movimiento del recorrido de las agujas del reloj, o en el movimiento del recorrido de los astros suelen ser tomado

como medida típica para calcular temporalmente cualquier movimiento de las cosas, ya sean éstas físicas o mentales. Mas, ¿cuál ha de considerarse como tiempo exacto y absoluto: aquél que se basa en el movimiento de las agujas del reloj, o aquél que se basa en el movimiento de los astros u otros elementos? Ninguno, responderá Balmes. En definitiva, es imposible medir el tiempo y es imposible saber qué medida temporal es la absoluta para calcular el movimiento y, por ende, la velocidad de algo. Conclusión: el tiempo en la filosofía balmesiana es algo relativo, nunca absoluto; es algo impreciso y desconocido, imposible de definir y calcular. La relatividad del tiempo es, pues, una segunda conclusión intrínseca que se extrae de la doctrina sobre el tiempo del filósofo español.

II. APORTACIONES KANTIANAS RESPECTO AL ESPACIO Y EL TIEMPO.

La aportación de la filosofía kantiana en la concepción de la realidad, a partir del análisis de las nociones de espacio y tiempo, se encuentra fundamentalmente en la cuestión de los *límites de la razón pura teórica*.

Si algo caracteriza a Kant es que, al escribir su *Crítica de la razón pura*, está instituyendo un “tribunal” al cual concede toda libertad para juzgar a la propia razón; si ese tribunal es la razón, tenemos que ella se pone los límites a sí misma, que ella se juzga a sí misma. De ahí que Kant concluya su análisis crítico sosteniendo que a las cuestiones de Dios, alma y mundo no se puede llegar con la razón pura teórica, o sea, con la razón en su dimensión especulativa. A nuestro juicio, Kant muestra en su pensamiento una cierta modestia ante algunos misterios que se sitúan ante el sujeto cognoscente, el cual no tiene otra opción que conformarse sabiendo que es limitado y que hay ciertas barreras a las que sólo puede llegarse, en cualquier caso, con la fe, jamás con la razón humana; pues ésta no puede conocer ni descifrar todos los secretos que nos oculta la realidad. Ahora podemos comprender por qué Kant se limita a adaptar la realidad a las formas *a priori*, ya

que son las únicas desde las cuales podemos conocer las cosas; dicho de otra forma, sólo percibimos y entendemos dentro de las barreras que nuestra razón se pone a sí misma. Respecto a la crítica que Balmes hace a Kant de pretender adaptarlo todo al sujeto, siendo éste quién constituye todo su mundo, habría que responder al filósofo catalán que Kant, más que adecuar la realidad a sus esquemas subjetivos, pretende marcar e indicar al sujeto el camino que modestamente ha de seguir si quiere conocer aquello que solamente se le ofrece a su limitada razón.

Balmes aportaría al pensamiento de Kant la posibilidad de una ampliación en el campo fenoménico, no teniendo que reducir únicamente el fenómeno al resultado que el sujeto obtiene una vez que aplica sus estructuras trascendentales a la cosa que afecta a su sensibilidad. El resultado de este punto, al contraponer ambas ideas, sería un acercamiento por parte del hombre a la realidad, y no una reducción en su conocimiento respecto a dicha realidad circundante, sabiendo que éste puede conocerla realmente sin que ella se le muestre transformada; mas, con la suficiente honestidad para saber y, a la vez, reconocer que ciertos aspectos o cuestiones sobre ella misma se escapan a su razón, la cual no ha de empeñarse en tratar de alcanzarlas con su conocimiento limitado.

III. ESPACIO Y TIEMPO COMO DETERMINANTES METAFÍSICO-EPISTEMOLÓGICOS.

Según todo lo expuesto y analizado en el Idealismo Trascendental Kantiano respecto a las nociones de espacio y tiempo, podemos deducir, sin lugar a dudas, que aquello que denominamos *espacio* y *tiempo* son para el pensador alemán claros determinantes para una concepción de la realidad y de las estructuras del conocimiento; esto es, las intuiciones puras y formas *a priori* del espacio y el tiempo determinan la manera de cómo ha de concebirse la realidad y el propio conocimiento humano, dando esto lugar tanto a una metafísica del ser subjetivo, como a una metafísica del conocimiento.

A partir de esta clave interpretativa se infieren diez consecuencias, las cuales se han de tener en cuenta para nuestro estudio, y que presentamos a continuación.

En primer lugar, el espacio y el tiempo no son “cosas en sí”, es decir, en sí mismos no son nada existente con independencia del sujeto trascendental, al margen de su propia conciencia cognoscente. Dicho de otra manera, aquello que tenemos por espacio y tiempo no son sustancias independientes; de concebirlas así, se podría decir que habría que entenderlas como dos enormes entes en cuyo contenido nos moveríamos todos y de cuya existencia y dinamismo dependería todo el ser. En opinión de Kant, no podría barajarse esta posibilidad, pues, de hacerlo, se estaría admitiendo el carácter objetivo del espacio y el tiempo, y justamente éstos dos son todo lo contrario.

En segundo lugar, vemos que el espacio y el tiempo no representan ninguna cualidad de las cosas y, aunque contienen con anterioridad a toda experiencia (de ahí la naturaleza *a priori* de ambos) todos los principios de las relaciones de las cosas, sin embargo, no por ello, son las relaciones mismas de las cosas en sí o el resultado de tales relaciones. Si así fuese, nuestra representación espacio-temporal se apoyaría en la propia experiencia; algo inadmisibles para Kant. Así es, el espacio y el tiempo “en sí” no son *nada*, únicamente *son* en relación con la intuición empírica, teniendo validez objetiva para todos los objetos que se aparecen a nuestra sensibilidad, a nuestra experiencia, en cuanto se muestran a la capacidad cognoscitiva como meros “fenómenos”.

En tercer lugar, el espacio y el tiempo, en cuanto esquemas mentales fijos, innatos e idénticos para todos los seres humanos, son ordenaciones que nuestra conciencia imprime en las cosas percibidas como sensaciones. Estos esquemas poseen, por un lado, validez “subjetiva” en cuanto intuiciones y no conceptos, en cuanto formas *a priori* y no *a posteriori* de nuestra sensibilidad; mas, por otro lado, poseen para nosotros, también, validez “objetiva” en cuanto que

existen porque han de aplicarse a un objeto que demanda su percepción por parte de la conciencia cognoscente. Por tanto, podemos afirmar que éste es el caso paradójico en el que “se descubre la objetividad dentro de la esfera de la subjetividad”⁶³⁸.

En cuarto lugar, tenemos que si nuestro órgano sensible intuye cosas *singulares* de manera *pasiva*, es decir, tal cual se le manifiestan, como hemos ya indicado en anteriores apartados; nuestro entendimiento, en cambio, es el encargado de pensar, de manera totalmente *activa*, aquellas cosas *universales* que, en un primer acto, hemos percibido pasivamente. Por tanto, “queda establecida que la sensibilidad y el pensamiento son distintos, no sólo en grado de claridad, sino en *esencia*”⁶³⁹.

En quinto lugar, comprobamos que el espacio y el tiempo, en su unicidad e infinitud, engloban y someten a sus leyes todo lo fenoménico y, por ende, real; pero ellos mismos son la única representación con la que ningún objeto de fuera mantiene una correspondencia; de ahí que, aunque las particulares cualidades y relaciones espacio-temporales en dichos objetos sean tan reales como los objetos mismos, sin embargo el espacio y el tiempo *per se* no son más que meras entidades ideales, cobrando un valor empírico cuando son activadas o puestas en marcha por los objetos que las demandan para poder existir ante nuestro conocimiento humano.

En sexto lugar, vemos como la “aprioridad” del espacio y el tiempo lleva a entender que ambos no “preceden” a la experiencia, es decir, no están antes que dicha experiencia, sino simplemente son independientes a ella y, además, son la ley por la cual todo lo experiencial se rige; pero esta «independencia» hace referencia a la cuestión de un «innatismo». Expliquemos esto. Ha de aclararse que cuando Kant habla de «innato», refiriéndose a los conocimientos *a priori* y, por ende, a la “aprioridad” del espacio y el tiempo, no hace tanto referencia a un conocimiento que poseamos, de manera consciente, «anterior» al conocimiento empírico; pues, como afirma el mismo autor, “no

⁶³⁸ A. MESSER, *La filosofía moderna...*, op. cit., p. 29.

⁶³⁹ *Ibid.*

hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. [...] Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella”⁶⁴⁰. Es por ello que «innato» para Kant equivale, más bien, a «adquirido», tanto en el caso de las intuiciones puras de la facultad sensible como en el caso de las categorías del entendimiento. Por tanto, ese «innatismo kantiano» ha de ser entendido como primer germen para el desarrollo de las representaciones *a priori* del espacio y el tiempo, en tanto que son «originariamente adquiridas» y no deducidas de la experiencia.

En séptimo lugar, el espacio y el tiempo hacen, también, referencia a una doble significación de su “aprioridad”. Por un lado, ha de ser ésta entendida psicológicamente como un conjunto de funciones instintivamente que se expresan en la ordenación espacio-temporal y categorial de las sensaciones y objetos pensados por el entendimiento, y en el supuesto evidente de que todo acontecimiento posee una causa. Por otro lado, de la actuación de estas funciones y del método regular de la intuición y del pensamiento nacen las notas generales de los objetos de nuestro conocimiento y el que nos encontremos ante una realidad espacial-temporal, que consta de cosas con propiedades, y en la que los acontecimientos están casualmente condicionados.

En octavo lugar, tenemos que, siendo espacio y tiempo intuiciones puras de la sensibilidad, necesarias ambas para el conocimiento fenoménico, el tiempo se distingue esencialmente del espacio; en definitiva, el tiempo es superior al espacio. Expliquemos esto. De entre las cosas que percibimos se encuentran aquéllas que están bajo la forma del espacio y aquellas otras que no pueden estarlo; es decir, existen sucesos totalmente reales de nuestra conciencia, como son las emociones o deseos, que percibo en el tiempo, pero no en el espacio. Así es, las emociones y deseos no ocupan un lugar en el espacio, no se perciben en un lugar concreto, pero sí pueden percibirse simultáneamente o sucesivamente, esto es, están en el tiempo, son un momento concreto, tienen duración temporal. Por tanto, hay intuiciones, percepciones reales condicionadas por el tiempo, mas

⁶⁴⁰ CRP, Introducción, I. «DISTINCIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO PURO Y EL EMPÍRICO», B 1, pp. 41 y s.

no por el espacio, no reales en el espacio. Efectivamente, jamás podríamos afirmar que existen intuiciones y percepciones reales en el espacio y no en el tiempo; sin embargo, sí podemos afirmar que se dan intuiciones y percepciones en el tiempo y no en el espacio, como es el caso de las nombradas emociones y deseos entre otras. Y es que el tiempo, en cierto modo, absorbe al espacio, pues el espacio es solamente condición de las percepciones empíricas externas (objetos materiales), mientras que el tiempo es necesariamente condición de las percepciones empíricas tanto externas como internas (objetos no materiales). El tiempo es la condición de la sensibilidad toda.

En noveno lugar, de la relación entre espacio y tiempo se deriva el *movimiento*. Al percibir un objeto externo cualquiera, hemos concebirlo ocupando un lugar concreto en el espacio; al percibirlo de nuevo, tenemos dos percepciones de dicho objeto, dos percepciones sucesivas en el tiempo (nunca simultáneas), dos percepciones que han transcurrido en el tiempo. Si al percibir el objeto la última de las dos veces se encuentra en el mismo lugar, tenemos que a las dos percepciones que hemos tenido de él no corresponden dos lugares en el espacio; el objeto ha permanecido quieto. Mas, si al percibirlo la última de las dos veces se encuentra en un lugar distinto que en la primera de las dos percepciones, tenemos que a las dos percepciones que hemos tenido de él corresponden dos lugares diferentes en el espacio; el objeto se ha movido. Así pues, «movimiento» sería una correspondencia exacta entre dos intuiciones y dos lugares; y «quietud» una correspondencia entre dos percepciones y un único lugar⁶⁴¹. Precisamente, porque relacionamos percepciones de objetos «quietos», podemos distinguir lugares dentro del espacio infinito y sin límites. Y es que, para considerar objetos «quietos» y «en movimiento», siempre hemos de estar haciendo referencia a otros objetos fronteros. Por tanto, el *movimiento* implica un espacio y tiempo llenos de objetos, nunca vacíos.

En décimo y último lugar, inferimos que el espacio puede quedar reducido al tiempo, al igual que la Geometría, cuyo fundamento de posibilidad es el espacio, puede quedar reducida a la

⁶⁴¹ Cfr. M. GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, p. 57.

Aritmética, cuya base es el tiempo como intuición pura *a priori*. Expliquemos esto. Cualquier figura geométrica es percibida en varios momentos, formando una serie sucesiva en el tiempo, y cuyo conjunto componen la percepción total de dicha figura o, dicho de otra manera, aquello que en el espacio identifico como figura geométrica. En el momento en que traducimos una figura espacial en su correspondiente serie sucesiva temporal, entonces queda reducida la Geometría a la Aritmética y, por ende, queda reducido el espacio al tiempo. Por lo tanto, en la medida en que una figura espacial queda traducida en números o, lo que es lo mismo, en una serie numérica sucesiva y temporal, entonces queda reducida una figura geométrica, que representa un trozo de espacio, a tiempo, pudiéndome referir a ella, bien como figura geométrica espacial, bien como ecuación aritmética temporal. De este modo, entonces, puede vaciarse el espacio en el tiempo.

IV. SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL ESPACIO Y EL TIEMPO.

El espacio y el tiempo mantienen ciertas semejanzas y diferencias; las mantienen en la filosofía de Kant, y las mantienen en la filosofía de Balmes. Por tanto, al igual que hemos analizado estas semejanzas y diferencias en el Idealismo Trascendental Kantiano, analizamos tanto las semejanzas, como las diferencias entre el espacio y el tiempo en el marco del Realismo Crítico Balmesiano.

– En cuanto a las semejanzas entre espacio y tiempo:

En primer lugar, el espacio y el tiempo son infinitos. Así es, ambas realidades son imposibles de limitar; y es que, aunque se les pretenda poner un límite, siempre hallaremos un «más allá» de tal límite. Parafraseando a Balmes, la esencia del espacio y el tiempo es como un océano inabarcable; su capacidad un abismo sin fin⁶⁴².

⁶⁴² Cfr. *F. F.*, L. VII, c. III, § 18, p. 567.

En segundo lugar, el espacio y el tiempo son inmóviles o, mejor entendido, inamovibles. Así es, ambas nociones metafísicas sin imposibles de mover; y es que, aunque se les pretenda someter a nuestro capricho de quererlos mover, no nos damos cuenta de que somos nosotros los que nos movemos dentro del espacio y el tiempo, pues somos inevitablemente espaciales y temporales. Tanto el espacio, como el tiempo son realidades fijas, cuyos puntos son tomados por nosotros para establecer distancias y direcciones, sin por ello alterar sus esencias. En el caso del tiempo, comprobamos que sería absurdo intentar cambiar de lugar los distintos instantes que componen el tiempo, ya que todos ellos se suceden y unos no son ya otros. Por tanto, mover el tiempo o alterar el espacio es algo totalmente imposible; más bien, ellos nos modifican, nos mueven e, incluso, nos excluyen⁶⁴³.

En tercer y último lugar, el espacio y el tiempo son un compuesto infinito de partes; jamás podrían concebirse como realidades simples. Esto último sería un error, una contradicción. Tanto las partes del espacio, como las partes del tiempo son continuas, son inseparables. Balmes anima a que tales partes se distingan, se cuenten unas después de otras, se comparen unas con otras, se ponga en unas o en otras lo que se quiera, pero jamás podrán separarse, jamás podrán concebirse en discontinuidad. El espacio nos es necesario para percibir las distancias entre varios objetos, y las distancias nos son necesarias para percibir separación entre ellos, y en esta separación percibimos el espacio mismo, y gracias al espacio, de nuevo, percibimos las distancias; mas, al separar los objetos, no separo el espacio, porque éste mantiene su continuidad, propia de su naturaleza. Al igual que con el espacio, el tiempo es una cadena infinita e inamovible, cuyos eslabones son continuos, no pueden separarse, pues están soldados unos a otros. Es imposible eliminar un instante dentro de esta cadena del tiempo, porque entonces, parafraseando a Balmes, estaríamos empleando un vano juego de la imaginación⁶⁴⁴.

⁶⁴³ Cfr. *Ibid.*

⁶⁴⁴ Cfr. *F. F.*, L. VII, c. III, § 18, pp. 567 y s.

En definitiva, el espacio y el tiempo, ambas ideas abstractas, ambos “inmensos receptáculos donde nuestro espíritu deposita sus cudales”⁶⁴⁵, pueden aproximarse y compararse, pudiéndose aplicar a uno lo que se ha dicho del otro, “pero con algunas modificaciones que nacen de la naturaleza misma de la cosa”⁶⁴⁶. No obstante hay que aclarar que el espacio abarca todos los cuerpos extensos actuales y posibles, sin embargo el tiempo comprende tanto los seres materiales, como los seres inmateriales; todos ellos finitos⁶⁴⁷. Este último matiz nos acerca al dato de que no todas son semejanzas entre el espacio y el tiempo; también existen diferencias, a juicio de Balmes. Él mismo nos las hace conocer, advirtiéndonos que tales diferencias son abundantes, por lo que únicamente se nos presentan las más notables.

– En cuanto a las diferencias entre espacio y tiempo:

En primer lugar, tenemos que las partes del espacio son coexistentes; gracias a la coexistencia de sus partes puede concebirse su esencial continuidad. En cambio, las partes del tiempo son sucesivas, como ya se ha hecho notar en todo el apartado que versa sobre esta noción. Si destruimos la sucesión en el tiempo, nos encontramos con la coexistencia, y si se da la coexistencia, eliminamos el propio tiempo⁶⁴⁸. Así pues, el espacio exige coexistencia y el tiempo sucesión; ambas propiedades irreconciliables.

En segundo lugar, tenemos que el espacio comprende únicamente la realidad externa corpóreo-extensa, dable bajo el solo aspecto de la continuidad. En cambio, el tiempo abraza a toda realidad sucesiva y, por ende, en duración y movimiento. Esta realidad incluye los objetos externos corpóreo-extensos, y los pensamientos y afecciones internas que son inmateriales por encontrarse

⁶⁴⁵ *F. F.*, L. VII, c. III, § 19, p. 568.

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ *Cfr. Ibid.*

⁶⁴⁸ *Cfr. F. F.*, L. VII, c. III, § 21, p. 568.

en la conciencia⁶⁴⁹. Esta diferencia es la más elemental y está en la base de la comprensión del espacio y el tiempo como fundamentos de toda la realidad, y condición sin la cual (*sine qua non*) es posible el conocimiento de ésta.

En tercer lugar, tenemos que la idea del espacio se encuentra en la base de la Geometría; tal y como ocurría en la concepción kantiana de espacio. En cambio, estando la idea del tiempo en la base de la Aritmética, según la concepción kantiana, tenemos que en el pensamiento de Balmes dicha idea del tiempo se filtra no sólo en todos nuestros conceptos y lenguaje, sino, concretamente, en todos los actos de nuestra conciencia⁶⁵⁰. Efectivamente, mientras que la noción de espacio hace referencia sólo al orden geométrico, la noción de tiempo tiene que ver con todo lo real.

En cuarto y último lugar, tenemos que el espacio no es necesario, más bien, es algo totalmente prescindible a la hora de la reflexión que el sujeto cognoscente hace sobre su propio «yo». En cambio, el espíritu humano no puede despojar el tiempo de dicha reflexión sobre sí mismo, ya que la sucesión se da incluso en las operaciones de nuestra alma⁶⁵¹. Por tanto, en las vivencias del *yo* consigo mismo, no es necesaria la intervención del espacio, ya que sus relaciones se ciñen nada más que a los objetos externos corpóreo-extensos; sin embargo, el tiempo ha de intervenir en los actos de la conciencia con su esencia: la sucesión.

Tanto las aportaciones de Balmes y Kant respecto al espacio y el tiempo, como las diez consecuencias inferidas de la concepción metafísico-epistemológica que Kant tiene de dichas nociones en su *Crítica de la razón pura*, y las tres semejanzas y cuatro diferencias entre el espacio y el tiempo que Balmes plantea en su *Filosofía Fundamental* constituyen las *conclusiones intrínsecas* a la presente investigación sobre la exposición y análisis de las nociones de espacio y tiempo conforme al Idealismo Trascendental de Kant y al Realismo Crítico de Balmes.

⁶⁴⁹ Cfr. *F. F.*, L. VII, c. III, § 21, p. 569.

⁶⁵⁰ Cfr. *Ibid.*

⁶⁵¹ Cfr. *Ibid.*

V. CONSECUENCIAS ACERCA DE UNA CONCEPCIÓN KANTIANO-BALMESIANA DE DIOS.

La concepción de Dios que Kant y Balmes tienen expresa una ideología de fondo; ideología que ambos pensadores llevan como presupuesto, y la cual les influye sobremanera a la hora de expresar una u otra noción de Dios. Es por ello, que, de esta concepción kantiano-balmesiana de Dios, influida por el pensamiento que tanto Kant, como Balmes poseen previamente, se pueden inferir tres consecuencias recapituladoras:

- La primera consecuencia reside en el hecho de una concepción alejada o cercana de Dios respecto del sujeto cognoscente. Kant, al hacer una escisión en el corazón mismo de la realidad, ubica a Dios en el orden del noúmeno y al sujeto en el orden del fenómeno, estableciendo un abismo a nivel onto-epistemológico entre Dios y hombre, e impidiendo que el sujeto con su razón limitada y desde el ámbito del ser en el que se halla, pueda llegar a ningún tipo de conocimiento sobre Dios. En cambio, Balmes, al argumentar la posibilidad de un conocimiento objetivo, real y ontológico de las cosas por parte del sujeto cognoscente, y al ubicar a dicho sujeto en un plano también objetivo, real y ontológico, permite que éste, con su conocimiento y desde un único orden del ser, pueda alcanzar, pese a las limitaciones de su razón humana, un conocimiento de Dios. Por lo cual, en el pensamiento del filósofo alemán se nos transmite una concepción alejada de Dios respecto del sujeto cognoscente; por el contrario, en el pensamiento del filósofo español se nos transmite una concepción cercana de Dios respecto a dicho sujeto de conocimiento.
- La segunda consecuencia reside en el hecho de la posibilidad o no de una demostración racional de la existencia de Dios. Kant, al desmentir las pruebas clásicas sobre la existencia de Dios, impide que la razón, en su dimensión especulativa, afirme con plena certeza la existencia de Dios, implantando la imposibilidad de probar dicha existencia con la razón pura teórica, y

reduciendo la noción de Dios a mera *idea reguladora o heurística*. Balmes, al considerar que el sujeto puede llegar con su razón al conocimiento de la existencia de Dios, permita la posibilidad de un conocimiento certero de Dios mediante distintas vías de conocimiento. Por lo cual, en la filosofía kantiana se niega la posibilidad de establecer pruebas racionales sobre la existencia de Dios mediante la dimensión teórica de la razón; por el contrario, en la filosofía balmesiana se afirma la posibilidad de poder establecer mediante cualquier dimensión de la razón pruebas racionales sobre la existencia de Dios.

- La tercera y última consecuencia reside en el hecho de una presencia de Dios tanto en la reflexión kantiana, como en la reflexión balmesiana. Kant considera a Dios como idea que desempeña una función reguladora o heurística en la razón, tendiendo ella a dar unidad a todos nuestros pensamientos, sin embargo, sostiene que de Dios (al igual que de alma y mundo) no se puede tener conocimiento científico, pues para ello sería necesario que ello fuese un fenómeno al que poder aplicar nuestras formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento; ahora bien, Dios es recuperado por el filósofo de Königsberg gracias a la dimensión práctica de la razón, o sea, gracias a la existencia de la ley moral en el interior del hombre, garantizando la existencia de Dios (al igual que la libertad y la inmortalidad del alma) la posibilidad y existencia también del hecho moral. Balmes considera a Dios como el Ser necesario, como Aquél que crea de la nada las cosas de manera objetiva y real, como Aquél al que perfectamente se le puede conocer racionalmente y como Aquél que instituye el carácter normativo de toda moral; es por ello que a Dios puede llegarse desde toda dimensión de la razón, sea ésta teórica o práctica. Por lo cual, tanto en la reflexión kantiana, como en la reflexión balmesiana se da una presencia necesaria de Dios, la cual, sea en el caso de Kant, sea en el caso de Balmes, es justificación y garantía de un sistema filosófico.

En definitiva, las dos primeras consecuencias nos indican la contraposición entre Kant y Balmes respecto a su concepción de Dios; sin embargo, la última consecuencia nos indica la coincidencia entre dichos pensadores a la hora de situar a Dios como justificación y garantía de sus sistemas filosóficos.

COLOFÓN: NECESIDAD DE UNA INVESTIGACIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO Y LAS OBRAS DE
JAIME BALMES.

El conjunto de las obras de este pensador español está todavía por recuperarse. A excepción de unos pocos autores que han aterrizado sobre la filosofía balmesiana, actualmente el pensamiento de Balmes sigue estando desconocido, y no sólo para el mundo de la Filosofía en general, sino, especialmente, para los filósofos y pensadores españoles.

Las razones por las que, quizá, nadie ha podido atreverse a profundizar en el sistema filosófico de Balmes han sido esencialmente tres, a saber:

- El desorden aparente que sus obras presentan, en especial, las filosóficas (aparente, porque poseen una estructura interna que hay que saber encontrar.
- Su adhesión al Escolasticismo, algo que parece mostrarse a la filosofía actual como un sistema filosófico poco convincente; de ahí, nuestro interés por sacar a la luz la faceta realista de Balmes.
- La manipulación del pensamiento balmesiano por parte del sistema educativo, concretamente, de la enseñanza de educación pública de los siglos XIX y XX.

El pensamiento de Jaime Balmes necesita ser objeto de investigación. La cantidad de escritos que el filósofo vicense dejó, son fruto de su investigación en las diversas áreas del saber, no sólo en la disciplina filosófica. Por ello, la Politología, Sociología, Teología, Apología, Poética, Literatura, Historia y, esencialmente, Filosofía son aspectos de su pensamiento sin tratar; concretamente, dentro de la filosofía balmesiana, la Moral, la Filosofía de la educación, la Filosofía de la historia, la Teodicea y otras materias quedan a la espera de ser estudiadas en gran profundidad. Habría, pues, que plantearse la influencia que pueden seguir ejerciendo las ideas de Balmes en nuestra cultura y sociedad actual; aunque esto pueda representar para algunos un tema extraño y obsoleto. No obstante, la figura de Balmes merece ser rescatada de un injusto olvido.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Jaime Balmes

- *Biografía de Balmes*, en *Obras Completas. Tomo I: Biografía y Epistolario*, B. A. C., Madrid 1948.
- *Filosofía Fundamental*, en *Obras Completas. Tomo II: Filosofía Fundamental*, B. A. C., Madrid 1948.
- *Filosofía Elemental*, en *Obras Completas. Tomo III: Filosofía Elemental y El Criterio*, B.A.C., Madrid 1948.
- *El Criterio*, en *Obras Completas. Tomo III: Filosofía Elemental y El Criterio*, B. A. C., Madrid 1948.
- *La religión demostrada al alcance de los niños*, en *Obras Completas. Tomo V: Estudios Apologéticos. Cartas a un Escéptico. Estudios Sociales. Del Clero Católico. De Cataluña*, B. A. C., Madrid 1948.
- *Cartas a un escéptico en materia de religión*, en *Obras Completas. Tomo V: Estudios Apologéticos. Cartas a un Escéptico. Estudios Sociales. Del Clero Católico. De Cataluña*, B. A. C., Madrid 1948.
- *Existencia de Dios*, en *Obras Completas. Tomo V: Estudios Apologéticos. Cartas a un Escéptico. Estudios Sociales. Del Clero Católico. De Cataluña*, B. A. C., Madrid 1948.
- *Obras Completas*, Biblioteca Perenne, Prólogo, ordenación, revisión y notas por el M. R. P. Basilio de Rubí, O. F. M., Barcelona 1948.

Obras de Immanuel Kant

- *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Rivas, Taurus, Bogotá (Colombia) 2007.

- *Crítica de la razón práctica*, Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2007.
- *Crítica del Juicio*, Edición, traducción y prólogo de Manuel García Morente, Austral, Barcelona 2013.
- *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid 2007.
- *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2012.
- *La “Dissertatio” de 1770*, Edición bilingüe por Ramón Ceñal, S. J., Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid 1960.

Estudios sobre Balmes

- ACTA SECUNDI CONGRESSUS THOMISTICI INTERNATIONALIS // Taurini, Romae 1937.
- BATLLÓRI S.I., M., “Balmes en la historia de la filosofía cristiana”, en *Razón y Fe* (1946), n. 134.
- “ “Balmes en la historia de la filosofía cristiana”, en *Pensamiento*, vol. 3 (1947).
- “ “Filosofía balmesiana y filosofía cervariense”, en *Pensamiento* (1947), n. extraordinario; vol. 3.
- BONILLA SAN MARTÍN, A., “Lutrod y la teoría de la verdad en Balmes”, en *Biblioteca Filosófica de Autores Españoles y Extranjeros*, Vide 1923; vol. II.
- CASANOVAS, I., *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo. Tomo I*, Editorial Balmes, Barcelona 1942.
- FLORÍ, M., “Prólogo”, en *Biografía de Balmes, Obras Completas. Tomo I: Biografía y Epistolario*, B. A. C., Madrid 1948.

- “ “El sentido común fuerza estabilizadora de la filosofía Balmesiana”, en *Pensamiento* (1947), n. extraordinario, vol. 3.
- “ “La crítica del Kantismo en la filosofía fundamental de Balmes”, en *Estudios Eclesiásticos* (1943); vol. 17.
- GARCÍA, O.P., M., “Balmes y Kant. Notas para un discurso”. Trabajo presentado en el CIA.
- LANDA, A., “Columna al prof. Emilio López Medina de la Universidad de Jaén por su libro *El sistema filosófico de Balmes*, con ocasión del 150 aniversario de la muerte de Balmes”, en *La Razón española* (1998).
- LÓPEZ MEDINA, E., *El sistema filosófico de Balmes*, Oikos, Barcelona 1997.
- “ “Balmes: la opción realista”, en *Espíritu*, XLVII, (1998).
- MUÑOZ, S.I., J., “¿Qué piensa Balmes del entendimiento agente?”, en *Pensamiento* (1947). n. extraordinario; vol. 3.
- “ “Nuestras ideas y su origen en Suárez y Balmes”, en *Pensamiento* (1949); vol. 5.
- ROIG GIRONELLA, J., “El sentido íntimo de la Criteriología Balmesiana”, en *Pensamiento* (1948); vol. 4.
- SEGARRA, S.I., F., “Balmes y Kant. La realidad de la metafísica”. ACIA, II.
- SAURET, S.I., J., “La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la estética trascendental. Dos teorías opuestas. La sensibilidad externa en Balmes y Kant”, en *Pensamiento*, (1947); vol. 3.
- SOLANA, M., “Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia”, en *Pensamiento* (1947), n. extraordinario; vol. 3.

Estudios sobre Kant

- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero: La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona 1986.
- GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid 1975.
- MESSER, A., *La filosofía moderna de Kant a Hegel*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid 1942.

Obras e investigaciones filosóficas

- ALEJANDRO S.I., J. M^a., *Crítica*, Santander 1953.
- BERCIER, J., *Criteriologie Generale*, París 1923.
- BUNGE, M., *La investigación científica*, Editorial Ariel, Barcelona 1980⁷.
- DESCARTES, R., *Principia Philosophiae*, Pars Secunda, XVIII, en *Oeuvres*, VIII-1; Adams y Tannery: Librairie Philosophique J. Vrin, impresión de 1973.
- “ *Principios de la filosofía*, Trad. de E. López y M. Graña, Gredos, Madrid 1989.
- ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, Trotta, Madrid 1994.
- FARGES, A., “La crise de la certitude”, Berche et Tralin, París 1907.
- FERNÁNDEZ CUEVAS, J., *Philosophiae rudimenta ad usum academiae inventutis*, Madrid 1856.
- GÉNY, F., *Critica de cognitionis humanae valore disquisitivo*. Romae 1932.
- GINEBRA, S.I., F., *Elementos de Filosofía*, Santiago de Chile 1889.
- LEIBNIZ, G. W., *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, L. II, c. XIII, Trad. de E. Ovejero y Maury bajo el título: *Nuevo tratado sobre el Entendimiento Humano* (3 vols.), Aguilar Argentina, Buenos Aires 1971; vol. II.

- “ “Tercera Carta a Clarke”, 3., y “Quinta Carta”, 42., en *Polémica Leibniz-Clarke*. Trad. de Eloy Rada, Taurus, Madrid 1980.
- LARROYO, F., *La lógica de las ciencias*, Editorial Porrúa, México 1979².
- MENDIVE, S.I. J., *Elementos de Lógica*, Valladolid 1883.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Estudios y discursos de Crítica histórica y literaria*, Edición Nacional de las obras de Menéndez Pelayo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942; vol. V.
- “ “ *Ensayos de Crítica filosófica*, Edición Nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1948; vol. 43.
- “ “ *Historia de los Heterodoxos españoles*, Edición Nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1948; vol. VI.
- NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Gredos, Madrid 2015.
- PICARD, J-L., *El problema crítico fundamental*, París 1923.
- “ “ “Réflexions sur le problème critique fundamental”, en *Archives de Philosophie*, n. 13, (1937).
- POPPER, K., *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Ediciones Paidós, Barcelona 1991.
- RECASÉNS SICHES, L., *Tratado general de filosofía del derecho*, Editorial Porrúa, México 1978⁶.
- REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, Febrero 1897.
- RODRÍGUEZ HUESCAR, A., “Prólogo”, en AUGUSTE COMTE, *El discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1982⁹.
- ROIG GIRONELLA, J., S.I., “La certeza moral, su naturaleza y sus grados”, en *Pensamiento* (1957), vol. 13.

- RUSSELL, B., *La sabiduría de Occidente*, Aguilar, Madrid 1972².
- SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, en *Obras Completas II*, B. A. C., Madrid 2002.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica. Tomo I: De Dios Uno*, B. A. C., Madrid 1947.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid 2011.
- SUÁREZ, F., *De anima*, B. A. C., Madrid 1959.
- VAN RIET, G., *L'epistemologie Thomiste*, Lonvain 1946.
- WULFF, M. DE., "Notion de la scolastique médiévale", en *Revue Neoscholastique de Philosophie* (1911).

Manuales de Filosofía

- ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía. Tomo II: La filosofía del Renacimiento, La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*, Montaner y Simón, S. A. (ed.), Barcelona 1973.
- BORREGO, E., *Apuntes de Filosofía Moderna para estudio personal de los alumnos*, Facultad de Teología de Granada, Granada 2004-05.
- " *Exaltación y crisis de la razón. Lecciones de filosofía. Descartes Spinoza Leibniz Kant*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2003.
- CEFERINO GONZÁLEZ O.P., *Historia de la Filosofía*, Madrid 1886.
- COMELLAS CLIVET, A., *Introducción a la Filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia*, Barcelona 1883.
- GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Porrúa, México 1980⁹.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía. Tomo II: Edad moderna, Edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1972.

- MARIAS, J., *Historia de la filosofía*, Prólogo de Xavier Zubiri, Epílogo de José Ortega y Gasset, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1980.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión, Ágape*, Salamanca 2003.

Diccionarios y Enciclopedias

- ABBAGNANO, N., *Diccionario de filosofía*, Editorial PCE, México 1985².
- HONDERICH, T. (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid 2008².

Sitios Webs

- www.filosofia.org
(Estudios biográficos sobre Jaime Balmes)
- dadun.unav.edu/bitstream/10171/7073/1/25.pdf
(La ética de Jaime Balmes)
- www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_082_13.pdf
(Jaime Balmes y las Ciencias Sociales)
- dialnet.unirioja.es
(Balmes y el sentido de la libertad)
- biblioteca.ucm.es
(Aspectos básicos de la mentalidad sociológica de Jaime Balmes)

- <https://books.google.es>
(Hombres y documentos de la filosofía española. Jaime Balmes; y Catálogo de la Exposición Bibliográfica Balmesiana)

- www.raco.cat/index.php/Ausa/article/download/3893
(La conmemoración anual de Balmes en Vich)

- <https://consejofelipesecondo.wordpress.com>
(Bicentenario de Jaime Balmes)

- http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras44/notas3/sec_11.html
(Spinoza y el concepto filosófico *sub specie aeternitatis*)