

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III

(HERMENEÚTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA)



TESIS DOCTORAL

**Praxis humanista trascendente en J. Balmes.
(Gnoseología y Axilogía)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Dionisio Roca Blanco

DIRIGIDA POR

Luis Jiménez Moreno

Madrid, 2002

DIONISIO ROCA BLANCO

PRAXIS HUMANISTA
TRASCENDENTE EN J. BALMES
(GNOSEOLOGÍA Y AXIOLOGÍA)

TESIS DOCTORAL

DIRECTOR: DR. D. LUIS JIMENEZ MORENO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III (Hermenéutica
y Filosofía de la Historia)

FACULTAD DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

1993

ÍNDICE Y SIGLAS

INDICE

	Pág.
ÍNDICE2
SIGLAS6
INTRODUCCIÓN7
I PARTE : Praxis y humanismo15
Cap. I: Sentido prático de la filosofía balmesiana16
1.-Praenotanda: Filosofía y praxis16
2.-Filosofía y praxis en Balmes21
3.-Motivaciones vitales y conceptuales de la actitud balmesiana35
4.-Biobibliografía de Balmes.- La praxis a través de la diacronía de sus escritos44
Cap. II: El hombre: centro y motor del pensamiento balmesiano58
1.-Unidad del pensamiento balmesiano.- Interpre- taciones divergentes58
2.-Un "lugar común" entre los balmistas67
3.-Confirmación con palabras de Balmes74
II PARTE: Praxis noética84
Cap. I: Consideraciones generales85
1.-Gnoseología y vida humana85
2.-La verdad como imperativo ético96
3.-Impronta de la gnoseología balmesiana104
Cap. II: Planteamiento balmesiano del problema del conocimiento113
1.-El problema de la certeza113
2.-Descripción fenomenológica del conocimiento.-	

La representación	121
3. -El problema de la objetividad del conocimiento	126
4. -El concepto de verdad y su visión analógica.-	
Condiciones necesarias para la ciencia humana	133
Cap. III: El método epistemológico balmesiano	143
1. -La moderación como actitud inicial	143
2. -El proceso metodológico: de la conciencia al objeto	151
Cap. IV: Humanismo en la solución del problema del co-	
nocimiento	161
1. -Nociones generales	161
A) Noción de criterio	162
B) Aclaraciones en torno al primer principio	162
2. -La conciencia como criterio.- El principio	
"yo pienso"	167
3. -El criterio de evidencia y su principio funda-	
mental	174
4. -El criterio del sentido común o instinto inte-	
lectual. El principio de evidencia	181
5. -Importancia del sentido común en la praxis humana	193
Cap. V: Gnoseología y trascendencia	205
III PARTE: Humanismo balmesiano y axiología	214
Cap. I: Observaciones preliminares	215
1. -El sentido de una "axiología balmesiana"	215
2. -Precisiones terminológicas	221
3. -Una ontología de los valores desde la perspectiva	
analógica.	224
4. -Apreciación de los valores	235
5. -Referencias axiológicas del humanismo balmesiano	243
Cap. II: La dignidad esencial del ser humano	247
1. -La dignidad del hombre: valor ontológico	247
2. -Dignidad humana e individualismo	256
3. -Dignidad del hombre y formas de gobierno. La	

democracia265
Cap. III: La libertad: valor posibilitador de valores283
1.-Libertad de albedrío y autodomio283
2.-Carácter limitado de la libertad humana. La libertad como medio292
3.-Diversidades de valor en el uso de la libertad.- Libertad y educación300
Cap. IV: La realización de los valores: el progreso306
1.-Actitud balmesiana ante el progreso306
2.-Noción balmesiana de progreso.- La civilización315
3.-Valores intelectuales321
4.-Valores morales y progreso326
5.-Valores morales.- La cuestión social339
Cap. V: Axiología y trascendencia356
1.- El sentimiento religioso, realidad humana356
2.- Valores religiosos y progreso humano361
CONCLUSIÓN371
BIBLIOGRAFÍA380
I.- Obras de Jaime Balmes383
II.- Bibliografía específica385
III.- Bibliografía general394

S I G L A S

A.C.I.F. : Actas del Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Barcelona, Octubre de 1948; INSTITUTO "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1949.

B.A.C. : Biblioteca de Autores Cristianos.

C.S.I.C. : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

F.E. : Filosofía Elemental.

F.F. : Filosofía Fundamental.

O.C. : Obras Completas.

P.P.U. : Promociones Publicaciones Universitarias.

U.C.M. : Universidad Complutense de Madrid.

VV.AA. : Varios autores.

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Es casi un lugar común entre los conocedores de la vida y obras del presbítero vicense D. Jaime Luciano Balmes que su pensamiento no se agota en la vertiente especulativa, no se circunscribe a la faceta teórica, sino que alcanza una dimensión práxica¹ y vital digna de consideración, y, de hecho, son numerosos los estudios que aparecen en las bibliografías al respecto sobre asuntos de este cariz. Ahora bien, se trata fundamentalmente de estudios puntuales sobre algún aspecto más o menos concreto (apologética, política, sociología, etc). Pero no sabemos que se haya realizado, en profundidad, investigación alguna desde una perspectiva motivacional más amplia y generalizadora, partiendo de la hipótesis de que una actitud práxica subyace, como venero de savia vivificadora, a lo largo de toda la obra de nuestro filósofo, incluso de aquellas cuestiones aparentemente más distanciadas de la vida cotidiana, como pueden ser las relativas a la teoría del conocimiento. Y, sin embargo, no deja de ser éste, un aspecto de gran interés en el pensamiento del pensador vicense. Así lo hace constar el profesor Abellán en su Historia crítica del pensamiento español, cuando, tras destacar la vertiente práxica del pensamiento de Martí d'Eixala –para quien "el fin de la ciencia es servir de instrumento al hombre"–, pasa a referirse a Balmes con las siguientes palabras: "En una misma línea de pensamiento, aunque mucho más profundo, hay que situar la gran figura intelectual de Jaime Balmes"²

¹. Se ha utilizado el término práxico en lugar de práctico, porque parece más adecuado para reflejar el concepto a que se hace referencia. Con ello se pretende excluir las connotaciones de tipo pragmático y utilitarista de que puede aparecer revestida la significación del vocablo práctico y de las que, en principio, debe verse libre todo quehacer verdaderamente filosófico.

². ABELLAN, José Luis: Historia crítica del pensamiento español, tomo IV, pp. 352-353, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

En una conferencia pronunciada en Vic³, el año 1907, el Dr. Pla y Deniel otorga a Balmes el honroso título de «Doctor humanus». Desde entonces, el reconocimiento, directa o indirectamente, de su humanismo se ha convertido en una constante. Se echa de menos, a pesar de todo, una investigación directa y realizada con cierto detenimiento sobre los fundamentos, razón de ser, caracterización, modos de manifestarse y sentido direccional de ese «humanismo» tan celebrado. Evidentemente, al hablar de humanismo en el pensamiento balmesiano, no se pretende utilizar el vocablo con ningún significado restrictivo o especializado; simplemente se trata de hacer patente la preocupación que nuestro filósofo siente por el hombre y todo lo humano. A medida que se vayan desgranando las páginas que siguen, esta perspectiva se advertirá de modo palmario. Cualquier otro modo de interpretar el término puede dar lugar a graves distorsiones de sentido, cuando no a imputar a Balmes actitudes y preocupaciones que quizás jamás hayan anidado en su mente.

Nadie pone en duda que Balmes, a fuer de buen sacerdote católico y profundamente consciente de su vocación –vocación de la que tan orgulloso estaba, que era el único título que añadía a su firma⁴–, siempre tuvo puesta su mira en la dimensión trascendente del ser humano. Vivió y murió con pleno convencimiento de que esta vida, con todos sus bienes y valores, no es algo terminal y definitivo; es fundamentalmente un camino, un tránsito hacia otra más perfecta e interminable, en la que todas las ansias de plenitud que palpitan en el alma humana se verán definitivamente colmadas, siempre y cuando la persona haya sabido y, sobre todo, haya querido dirigir sus pasos por una senda jalonada de vivencias y valores conducentes a tal fin.

³. Con el título L'obra d'en Balmes en la història de la filosofia i en la filosofia de la història.

⁴. Solía firmar: Jaime Balmes, Pbro.

Que la conjunción y coordinación de estos tres aspectos –praxis, humanismo y trascendencia– constituyen el alma de lo que Balmes vivió, pensó y plasmó en sus escritos es lo que se pretende mostrar a lo largo de esta investigación. Haciendo una clasificación absolutamente apriorística de la obra balmesiana, habría que distinguir –como suele ocurrir con la mayoría de los pensadores– entre una parte predominantemente –no exclusivamente– especulativa y otra eminentemente dirigida a la acción. Es nuestra tesis que tanto una como la otra están vivificadas y sostenidas por el humanismo práxico trascendente de que venimos hablando.

Para probarla no será preciso –tampoco sería el procedimiento más idóneo– realizar análisis pormenorizados de todas y cada una de las publicaciones que salieron de su pluma. Tal actividad alargaría innecesariamente este escrito y sometería al lector a múltiples, penosas e inútiles repeticiones –algunas, a pesar de todo, serán inevitables–, puesto que las ideas básicas directrices del pensamiento balmesiano no son excesivamente numerosas. Una de las peculiaridades que contribuye a explicar la magnitud de la empresa balmesiana está precisamente en saber abastecerse de la profunda riqueza de esas ideas «nodrizas» y hacer una aplicación pertinente de las mismas en y a los distintos ámbitos y situaciones del saber y del quehacer humanos. Sondear, pues, los perfiles de las ideas clave y profundizar en las entrañas de las mismas será el camino más ágil, a la vez que más adecuado, para percatarnos de la directriz que guía los pasos de Balmes. Lo que hallemos en los fundamentos, por mínima que sea la coherencia intelectual que se le suponga, habrá que afirmarlo de todo el sistema.

En nuestro estudio, seguiremos tres líneas cuya convergencia y complementariedad se podrá ir apreciando a medida que avance la lectura. Ello nos aconseja distribuir toda la labor en tres grandes partes.

La primera no es otra cosa que una presentación general del tema, –a modo de status quaestionis– que muy bien pudiera ser considerada, por una parte, como prolongación detallada y pormenorizada de esta breve introducción y, por otra, como una propedéutica a la línea argumentativa que se sigue en las dos restantes. En ella, se hará una primera aproximación al sentido práxico y al humanismo subyacente en el pensamiento balmesiano a través de la contextualización de su obra, del testimonio de diversos comentaristas y de las palabras textuales del propio Balmes.

Entre los estudiosos del pensamiento balmesiano, ya se ha convertido casi en tópica la opinión de que lo más granado, la faceta más sobresaliente, de la filosofía especulativa del vicense estriba en sus estudios criteriológicos. El propio Balmes, como tendremos ocasión de ver más adelante, considera la temática relativa al conocimiento como fundamento y embrión de toda la filosofía. Como es obvio, resulta obligado examinar hasta qué punto praxis, humanismo y trascendencia, constituyen, a modo de cable coaxial, la infraestructura energética que vitaliza la teoría balmesiana del conocimiento. He aquí el objeto de la segunda parte. En ella, tras unas consideraciones iniciales, referidas a la contextualización general y vital de la gnoseología del filósofo catalán, pasaremos a ver cómo la praxis humanista subyace en su planteamiento, su método y, sobre todo, en la solución que da al problema crítico; para finalizar con una breve, pero precisa, reflexión sobre el papel desempeñado por el reconocimiento de la trascendencia de la existencia humana en este aspecto de la filosofía.

Obligado es reconocer que, en esta parte de la investigación, recorreremos un camino bastante trillado. Son muchos los estudios publicados sobre la vertiente cognoscitiva de la obra de Balmes. Nosotros mismos ya habíamos tratado el tema en otras ocasiones, si bien desde diferentes

perspectivas⁵. Precisamente dichos estudios precedentes iban afianzando en nuestra mente la idea de que en toda la gnoseología balmesiana subyace una profunda preocupación por el hombre como tal y su actuación, sobre todo en lo que a su escatología se refiere. Así, de modo espontáneo, surgió el propósito de afrontar la presente investigación.

Ahora bien, la rama gnoseológica, aunque fundamentalísima, no es la única existente en el frondoso árbol del pensamiento balmesiano. A través de su estudio se iban transparentando los hilos motores del resto de la filosofía especulativa del vicense; pero la producción de Balmes se extiende ampliamente por otros muchos ámbitos que no podían obviarse: apologética, sociología, política, filosofía de la historia, . . . Y de forma inevitable surgía la pregunta: ¿Subyace en todos ellos la misma inquietud latente por la praxis humana y su dimensión trascendente? Lo lógico era suponer que sí, pero las suposiciones no satisfacen al investigador: se hacía necesario, pues, demostrarlo.

En principio, podía parecer un medio fácil para lograrlo el efectuar un análisis de cada una de las facetas del pensamiento balmesiano y ver hasta qué punto se da en todas ellas el motivo en cuestión. Sin embargo, esta metodología, a poco de haberla ensayado, se nos mostró poco satisfactoria. Corríamos inútilmente el doble riesgo de prolongar innecesariamente la extensión de este escrito y dejar alguna que otra faceta desconocida o poco conocida, pero de interés, sin investigar.

⁵. En Espíritu, XXXIX, (1990) pp. 99-146, aparece publicado nuestro estudio "Superación Balmesiana de los Principios Gnoseológicos Cartesianos"; pero ya con anterioridad nos habíamos familiarizado con esta temática. El año 1960, en el Instituto de Filosofía San Pedro Mártir, de Madrid, agregado a la Pontificia y Real Universidad de Santo Tomás, de Manila, presentamos una Disertación con el título Teoría de las tres verdades en Balmes, con miras a la obtención del grado de Licenciatura por dicha Universidad. El 10 de junio de 1986, bajo la dirección del Dr. D. Luis Jiménez Moreno, en esta misma Facultad, dimos lectura a la Memoria de Licenciatura titulada: Connotaciones cartesianas en la gnoseología de Balmes.

Por otra parte, con la asiduidad en la lectura de la obra balmesiana fue tomando cuerpo en nuestra mente un nuevo pensamiento; topamos con algo prácticamente inédito en la bibliografía del filósofo de Vic y cuya presencia, sin embargo, se palpa, se impone: aquella parte de la obra balmesiana reconocida tradicionalmente como menos especulativa, por cuanto aborda temáticas más directamente relacionadas con la acción, está asentada sobre todo un entramado de juicios de valor, encierra lo que con un lenguaje contemporáneo podemos denominar una auténtica axiología. Balmes no escribió tratado alguno axiológico, pero su razón procedía axiológicamente cuando escribía sobre política, sociología, filosofía de la historia o cualquier otro tema.

A partir de este momento nuestra tarea, si bien, bajo un determinado aspecto, parecía simplificarse, vista desde otro ángulo, se la veía cobrar magnitud por la presencia de un interés nuevo: demostrar la existencia de esa supuesta axiología balmesiana, investigar los elementos fundamentales de la misma, y dejar bien patente el humanismo de base que se manifiesta a través de ella. Este es el objeto de la tercera parte de nuestro estudio, cuya temática fundamental ha de hacer, inexcusablemente, referencia a los puntos siguientes: humanismo y axiología, la dignidad del hombre como valor ontológico, la libertad entendida como valor posibilitador de otros valores, el progreso como realización de aquellos valores que constituyen una auténtica civilización; para finalizar con un apunte sobre axiología y trascendencia, dado que sólo la inmortalidad personal confiere auténtico y último sentido a los modos balmesianos de valorar.

Con esto nuestra investigación habrá llegado a su fin. Esperamos, con ella, dejar patente en la mente de los lectores que toda la obra balmesiana tiene un rumbo preciso, un horizonte bien definido: la «praxis humanista trascendente», como reza el título; y que esta motivación básica afecta tanto a la filosofía especulativa, encabezada y sostenida por la

gnoseología, como a los escritos dirigidos a la acción con su axiología subyacente. A partir de este último aspecto, además, queda abierto el tajo para una ingente labor: la construcción de una axiología tomando como base los materiales que Balmes nos ha legado. Esta tarea ya no entra dentro de los objetivos de nuestro proyecto, pues, para llevarlo a buen término, es suficiente señalar aquellos aspectos puntuales que, desempeñando la función de pilares sustentadores de una estructura estimativa y de valoración, reflejan una profunda preocupación por la persona humana, su modo de conducirse en la vida y su trascendencia hacia otra.

Habida cuenta de que la hermenéutica de muchas expresiones balmebianas ha discurrido por derroteros distintos –cosa que suele ocurrir prácticamente con todos los pensadores– y que las propias ideas del vicense han dado lugar a numerosas controversias, con el fin de evitar equívocos, no regatearemos esfuerzos en aducir citas textuales o de referencia –según lo exijan las ocasiones–. De este modo el lector podrá comprobar, con relativa inmediatez, el grado de fidelidad y ortodoxia de los diferentes posicionamientos atribuidos a Balmes.

Sólo dos palabras más para agradecer a todos los profesores, amigos y compañeros que nos han brindado su apoyo y colaboración, así como el interés que se tomaron por esta pequeña aportación a la investigación del pensamiento español. Agradecimiento que deseamos expresar de forma muy especial a nuestro buen amigo el Dr. D. Luis Jiménez Moreno, Director del Departamento de Filosofía III de esta Facultad, que tan desinteresadamente nos ha dedicado ingentes cantidades de su precioso tiempo animando, corrigiendo, siempre ayudando nuestra impericia. ¡Sólo una auténtica profesionalidad y una buena amistad pueden ser las causas de tan buen hacer!

PRIMERA PARTE

PRAXIS Y HUMANISMO

CAP. I.- SENTIDO PRÁXICO DE LA FILOSOFÍA BALMESIANA

1.- Praenotanda: Filosofía y praxis.

Desde que la filosofía occidental hace su aparición en el marco geográfico de la Grecia antigua para ocupar el lugar del mito en la explicación de la realidad y sus fenómenos, viene ofreciendo, a lo largo de toda su historia, una doble formalidad a la consideración del pensamiento humano: en principio, y de acuerdo con lo que reza su etimología, se nos presenta como una búsqueda del saber; ahora bien, descendiendo al terreno concreto de la circunstancialidad vital humana, se nos muestra como un saber a qué atenerse conductualmente. Es, pues, indiscutible que en el propio seno de la filosofía se ha de topár obligatoriamente con esta ambivalencia: una vertiente de carácter teórico y otra práxica. "Esta situación proviene, al parecer, de dos necesidades que se agitan oscuramente en la actividad filosófica: por un lado, la exigencia de unificación del saber mediante una explicación racional y sistemática de la totalidad de la experiencia, y, por otro, la pretensión de innegable raigambre moral y religiosa, de formar al hombre y convertirlo en amo de su destino, configurando desde su propio interior el curso entero de su existencia personal."¹

La coexistencia de estas dos vertientes a lo largo de la historia en absoluto tiene por qué ser beligerante y exclusivista; de suyo, depende básicamente de las características peculiares de cada filósofo, escuela o sistema, el que prevalezca la una o la otra. Es más, podría establecerse, hablando siempre en términos generales, que no ha habido exclusivismos

¹. PUCCIARELLI, Eugenio: "Husserl y la actitud científica en filosofía". Introducción a La filosofía como ciencia estricta de E.HUSSERL, p. 7. Tr.E.Tabering, Ed.Nova. Buenos Aires. 1981.

dignos de mención en el transcurso de los tiempos, si bien hay que reconocer que las diversas realizaciones filosóficas optaron por inclinarse preferentemente hacia uno de los extremos de la opción.

Puede resultar aventurado tratar de dilucidar cuál de las dos posturas ha prevalecido en el decurso histórico y, desde luego, no tiene objeto hic et nunc resolver adecuadamente este dilema. Pero ello tampoco es óbice para aventurar una opinión en el sentido de que la mayoría de las "filosofías" han dejado traslucir, de uno u otro modo, cierta tendencia a la praxis. Sin ánimo de hacer una historia detallada, es fácil señalar algunos ejemplos que, a modo de mojones, permitan advertir que tal opinión no carece de fundamento.

Ya el afán de saber a qué atenerse respecto a las cosas guiaba las explicaciones míticas prefilosóficas de los antiguos griegos. A medida que tales explicaciones imaginativas del mito van paulatinamente dando paso a aquellas otras que tradicionalmente se consideran como filosóficas sensu strictu, persiste la misma motivación fundamental, aunque, lógicamente, los cauces de explicación vayan tomando unos derroteros más acordes con la razón; y esa finalidad práxica pervive a lo largo de todo el período cosmogónico de la filosofía griega, aunque la investigación tenga como objetivo central el esclarecimiento de la physis, el arché y eidos de las realidades mundanas². Con el giro antropológico de los sofistas y Sócrates variará la temática de la investigación, pero persistirán las inquietudes práxicas (a veces demasiado pragmáticas) en torno a la política y a la moral. Acuciado por la crisis de la polis griega y por la condena y muerte de su maestro Sócrates, Platón iniciará una filosofía encaminada a formar buenos gobernantes, convencido de que las ciudades sólo estarán regidas con justicia en el caso de que sus riendas estén en

². Cfr. MARÍAS, Julián: Biografía de la filosofía, 1, pp. 19 y ss. Alianza, Madrid, 1980.

manos de filósofos o se conviertan en tales los que las gobiernan. Como dice Julián Marías: "su no poder hacer política se traduce en su tener que hacer filosofía"³. Aristóteles, que parece va a ser una excepción en esta trayectoria al situar la ciencia buscada en el plano de la pura teoría⁴, se ve obligado a descender a las concreciones de la vida práctica en sus Éticas y en su Política, reconociendo abiertamente que "no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil"⁵.

Acerca de la posición tomada en la Edad Media en torno a esta cuestión no es necesario presentar testimonios concretos. Es suficiente recordar la ausencia de fronteras definidas entre Fe y Razón en el pensamiento de S. Agustín, que se extiende hasta el credo ut intelligam anselmiano, o la philosophia ancilla theologiae de la Escolástica, para percatarse de la patente orientación praxica del pensamiento en esta época, aunque, evidentemente, se trata de una praxis teológica y orientada hacia valores de marcado tinte escatológico.

Las variantes temáticas introducidas en el ámbito del saber filosófico a partir del Renacimiento y consagradas definitivamente con el desarrollo del racionalismo cartesiano, el empirismo de Hume o el idealismo trascendental kantiano, si bien suponen un giro copernicano en el modo de concebir la filosofía y la ciencia, en absoluto implican el abandono de una determinada vertiente praxica encaminada a dirigir el quehacer humano en orden a la consecución de fines que se le suponen propios.

³. MARÍAS, J.: Op.cit. p.66.

⁴. Cfr. ARISTÓTELES: Metafísica, I,2,982 b, 12.

⁵. ARISTÓTELES: Ética a Nicómaco, II, 2, 1103 b, 27-29. Tr. M^a Araujo y J. Marías. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1985.

Francisco Bacon, por ejemplo, no duda en sentenciar que "la ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se triunfa de la naturaleza sino obedeciéndola, y lo que en la especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica"⁶. No se queda a la zaga Descartes al confesar abiertamente sus "ganas de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis actos y andar seguro en esta vida"⁷. Y el propio Hume, a pesar de su escepticismo y de reconocerse "asustado y confundido por la desamparada soledad" en que se encuentra, no puede "dejar de sentir curiosidad por conocer los principios del bien y del mal morales, la naturaleza y fundamento del gobierno y la causa de las distintas pasiones e inclinaciones que actúan sobre" él y le gobiernan⁸; y no podría ser de otro modo, si se tienen en cuenta las declaraciones a favor de la praxis, incluso de la utilidad, que aparecen en la Introducción a su obra capital.

Mención especial puede merecer la actitud del filósofo de Königsberg por la expresividad y secuencia de los títulos de sus obras Crítica de la razón pura - Crítica de la razón práctica, en torno a las cuales estamos lejos de compartir la opinión de Unamuno, que interpreta la segunda como un "salto" respecto de la primera⁹. Es, más bien, de suponer que, en la mente de Kant, la investigación de la razón práctica venga a ser consecuencia lógica y a modo de colofón de la Crítica de la razón pura.

⁶. BACON, F.: Novum organum, lib.I, af.3, p.33. Tr.C.Litrán. Fontanella, Barcelona, 1979.

⁷. DESCARTES, R.: Discurso del método, I parte. Obras escogidas, p.142. Tr. E.de Olaso y T.Zwanck, 2ª ed., Charcas, Buenos Aires, 1980.

⁸. HUME, D.: Tratado de la naturaleza humana, lib.I, parte IV, sección VII, pp 415 y 423-24. 2ª ed. Edit.Nacional, Madrid, 1981.

⁹. Cfr. UNAMUNO, M.: Del sentimiento trágico de la vida, en Obras selectas, pp.262-263. Bibl.Nueva, Madrid, 1977.

De otro modo resultaría incongruente que, a la hora de tratar "Del ideal del bien soberano como principio que determina el fin supremo de la razón", se exprese en los términos siguientes: "Pero aún nos queda por realizar un ensayo: el buscar si la razón pura también puede hallarse en el uso práctico, si en éste nos lleva a las ideas que alcanzan los fines supremos de la razón pura que acabamos de señalar, y si, por consiguiente, podría el mismo, desde el punto de vista de su interés práctico, facilitarnos lo que nos niega desde el punto de vista especulativo"¹⁰. Sean, pues, cuales sean los resultados de dicha investigación, el estudio de la razón, su alcance y sus límites, quedaría inacabado si se desentendiese de su faceta práctica¹¹.

Llegados a este punto de la historia, es decir, a partir de Kant¹², se hace innecesario proseguir el presente apunte. (Por otra parte excedería los objetivos propuestos). Con creces es sabido cómo la vertiente praxica y axiológica va alcanzando niveles cada vez más relevantes con la filosofía de la Ilustración francesa, con el positivismo, con los socialismos, etc. Las revoluciones que dieron al traste con el antiguo régimen, el creciente desarrollo de las ciencias positivas, el auge que toman las cuestiones de carácter socio-político, entre otros aspectos,

¹⁰. KANT, I.: Crítica de la razón pura, A 804, B 832.

¹¹. El interés de Kant por la faceta activa del hombre se hace más patente todavía, si cabe, a partir de 1795. Con la publicación de Sobre la paz perpetua, Metafísica de las costumbres, y otros escritos breves en los que aborda "una problemática que se integra en un sistema ético, jurídico y político que desemboca en un sistema filosófico-histórico que no pocos consideran de tanto relieve como su teoría del conocimiento..." (Antonio TRUYOL: "Presentación" a La paz perpetua de I. KANT, p. XI, Tecnos, Madrid, 1985).

¹². El profesor JIMÉNEZ MORENO, en un breve comentario a la filosofía de GARCÍA MORENTE, destaca cómo, siguiendo la impronta del kantismo, en filosofía, "se pone de relieve lo práctico, para el modo de ser y actuar del hombre que puede y tiene que darse en toda reflexión teórica". (JIMÉNEZ MORENO, Luis: "Filosofía actualizada. Visión de García Morente", Aporía, p. 85, nn. 33/36, 1987).

son testimonio irrecusable de ello. Pero ya nos encontramos a la puerta del período en que se gesta y desarrolla el pensamiento de Balmes, que, en esto, como en otras múltiples facetas, se mostrará, servatis servandis, mente digna de su tiempo.

2. - Filosofía y praxis en Balmes. -

Es de suponer que han quedado apuntadas, al menos en líneas generales, las connotaciones prácticas implicadas en el pensamiento de significativos sectores de la filosofía occidental. También se da por sabido que tales implicaciones alcanzan especial relevancia en la época de las revoluciones políticas e industriales, en cuyo seno tiene lugar la producción de Balmes, el cual, lejos de ser ajeno a tales implicaciones, ostenta un puesto digno de mención por su empeño en relacionar y encadenar praxis y teoría.

Mirando las cosas desde un punto de vista cuantitativo, obligado es reconocer que aproximadamente dos terceras partes de los escritos balmesianos están orientados más o menos directamente hacia la acción, ya sea apologética, ya social, ya política. De los ocho volúmenes que ocupan las obras en la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, sólo dos encierran títulos tradicionalmente reconocidos como de estricto contenido filosófico (el II: Filosofía fundamental, y el III: Filosofía elemental y El Criterio). Sin tener en cuenta el primer volumen (dedicado a la biografía y el epistolario) y casi la mitad del VIII (composiciones poéticas, efemérides e índices), todavía restan cuatro volúmenes y medio con una temática tan destacadamente práctica como son la apologética, la política y la social. Es cierto que el elemento cuantitativo no es un argumento decisorio, pero no deja de reflejar un dato digno de consideración.

No estará de más, por lo tanto, dedicar algún espacio al tratamiento de esta coyuntura, recurriendo tanto al análisis interno (lectura e interpretación de la palabra del propio autor), como externo (a través de la "historia" de su producción).

Atendiendo a lo que representan las obras filosóficas, se aprecia en ellas ese afán de conciliar y coordinar los esfuerzos cognoscitivos del espíritu humano con una acción adecuada a la consecución de fines pertinentes.

La más significativa, en este sentido, es El Criterio, reconocido universalmente como obra maestra de lógica práctica o -para decirlo más explícitamente con palabras del P. Florí- como un "maravilloso tratado de lógica, en el cual se nos enseña la manera de poner en juego nuestra actividad intelectual, especulativa y práctica para llegar al perfecto conocimiento de las cosas y a dirigir nuestra conducta práctica"¹³. Ni siquiera resulta obligatoria la lectura de todo el libro para avalar este reconocimiento. Es más que suficiente revisar detenidamente el índice, para toparse con títulos de marcada incidencia axiológica. Por ejemplo, el título del cap. VII reza: "La lógica acorde con la caridad", y el del cap. XIX: "El entendimiento, el corazón y la imaginación". Pero, sobre todo, se hace imperiosamente necesario destacar el valor del cap. XXII, dedicado íntegramente al Entendimiento práctico, que siendo el último y más extenso de toda la obra, llega a constituir una auténtica "segunda parte" de la misma¹⁴.

La íntima solicitud que Balmes manifiesta por la problemática del hombre le obliga a no dejar cabos sueltos. El individuo concreto, de carne

¹³. FLORÍ, Miguel: "Prólogo de la edición balmesiana", El Criterio. O.C. de J. BALMES, t. III, p. 550. B.A.C., 1948.

¹⁴. Cfr. FLORÍ, M.: L.cit., p. 549.

y hueso, ha de saber a qué atenerse en el quehacer vital cotidiano, sea cual sea la actividad profesional elegida para su desarrollo. Se hace, para ello, imprescindible comenzar por la adquisición de conocimientos adecuados como fundamento y base de una operatividad coherente:

"El perfecto conocimiento de las cosas en el orden científico forma los verdaderos sabios; en el orden práctico, para el arreglo de la conducta en los asuntos de la vida, forma los prudentes; en el manejo de los negocios del Estado forma los grandes políticos, y en todas las profesiones es cada cual más o menos aventajado a proporción del mayor o menor conocimiento de los objetos que trata o maneja. Pero este conocimiento ha de ser práctico, ha de abrazar también los pormenores de la ejecución, que son pequeñas verdades, por decirlo así, de las cuales no se puede prescindir si se quiere lograr el objeto".¹⁵

Esta vinculación tan estricta entre teoría y praxis se debe, entre otras motivaciones, a una concepción del entendimiento como potencia rectora de toda actividad específicamente humana. El entendimiento es luz que ilumina y guía al hombre en su caminar por la vida; pero luz que ha de ser cuidada y utilizada con la debida ponderación para evitar un doble peligro: el deslumbramiento o el extravío. Ambas cosas, exceso y defecto, serían análogamente perjudiciales, cada cual a su modo:

"El entendimiento es un don precioso que nos ha otorgado el Criador, es la luz que nos ha dado para guiarnos en nuestras acciones, y claro es que uno de los primeros cuidados que debe ocupar al hombre es tener bien arreglada esta luz. Si ella falta nos quedamos a oscuras, andamos a tientas, y por este motivo es necesario no dejarla que se apague. No debemos tener el entendimiento en inacción, con peligro de que se ponga obtuso y estúpido, y, por otra parte, cuando nos proponemos ejercitarle y avivarle conviene que su luz sea buena, para que no nos deslumbre; bien

¹⁵. El Criterio. c.I, 4, p.555, O.C., t.III, B.A.C., Madrid, 1948. El subrayado es nuestro.- En lo sucesivo, las citas de esta obra se harán con tres números: un número romano, que hace referencia al capítulo, y dos arábigos que indican el parágrafo y la página, respectivamente.

dirigida para que no nos extravíe."¹⁶

La actitud práctica de la filosofía balmesiana se manifiesta, además, a través de otros dos indicios que no conviene silenciar:

19. Una relativa desconfianza en la lógica, considerada ésta de un modo excesivamente teórico y normativo, porque:

"El arte de pensar bien no se aprende tanto con reglas como con modelos. A los que se empeñan en enseñarla a fuerza de preceptos y observaciones analíticas se los podría comparar con quien emplease un método semejante para enseñar a los niños a hablar o andar".¹⁷

Esta desconfianza, sin llegar a despreciar de forma absoluta las reglas de la lógica tradicional, minimiza su valor en un tono bastante similar al usual en Descartes:

"...no negaré que esas formas dialécticas sean útiles aun en nuestro tiempo para presentar con claridad y exactitud el encadenamiento de las ideas en el raciocinio, y que, si no valen mucho como medio de invención, sean a veces provechosas como conducto de enseñanza."¹⁸

¹⁶. El Criterio, I, 5, 556.

¹⁷. El Criterio, I, 6, 556.- Se alude a la misma idea en el "Prólogo" a la Lógica (Filosofía Elemental), p. 7. O.C., t. III, ed. citada).

¹⁸. El Criterio, XV, 5, 644.- El subrayado es nuestro.

Anteriormente (Ibid, 2, 641) se mostraba Balmes todavía más despectivo con los ejemplos y reglas que solían aparecer en los manuales de lógica y los califica de "frivolidades, más propias para perder el tiempo en la escuela que para enseñar". Que este modo de pensar no es algo esporádico lo demuestra la reiteración de manifestaciones semejantes. Léanse, p.ej., estas expresiones:

"Con dificultad entiende los preceptos de pensar bien quien no piensa ya bien: es círculo de mala salida."

"El dar reglas secas de lógica a un niño me parece una teoría de andar explicada al niño que está en andadores." (Miscelánea, "Pensamientos", O.C., t. VIII, p. 329)

Resulta difícil constatar la influencia que Descartes pudo ejercer en este punto sobre el vicense, pero la similitud de opiniones deja un espacio abierto a la sospecha. Véase, a título de ejemplo, cómo se expresa el filósofo francés en el Discurso del método, (2ª parte, p. 148, ed. cit.): "...en cuanto a la lógica sus silogismos y la mayoría de sus demás instrucciones sirven más bien para explicar a otro las cosas que se sabe o incluso, como en el arte de Lulio, a hablar sin juicio de las que se ignora, más que a aprenderlas."

20. Una peculiar concepción de la lógica como disciplina no cons-
treñida a la regulación de las operaciones intelectivas, sino extensiva
a todas las facultades anímicas:

"Una buena lógica -dice en la conclusión de El Criterio de-
biera comprender al hombre entero, porque la verdad está
en relación con todas las facultades del hombre."¹⁹

Esta expresión bien podría entenderse como una máxima a la que el filósofo
vicense procura guardar absoluta fidelidad a lo largo de toda su obra,
no sólo por su reiteración²⁰, sino también porque viene a ser la
consecuencia lógica y necesaria implicada en una concepción de la verdad
como la que nos expone pocas líneas antes:

"La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el en-
tendimiento es conocer las cosas tales como son. La verdad
en la voluntad es quererlas como es debido, conforme a las
reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar
por impulso de esta buena voluntad. La verdad en proponer
un fin es proponerse el fin conveniente y debido según
las circunstancias. La verdad en la elección de los medios
es elegir los que son conformes a la moral y mejor conducen
al fin."²¹

La expresividad de estas líneas no puede ser mayor. Si la verdad no
ha de ser algo exclusivamente vinculado al intelecto, si, servatis servan-
dis, ha de ser una realidad extensiva a la voluntad, a toda la conducta,
a la proposición de fines y a la elección de los medios, y si en ello han

Con todo, no debe llegarse a la conclusión de encasillar a Balmes
entre los antiintelectualistas que desprecian el valor del raciocinio
o niegan validez a la lógica científica. "Balmes -dice Florí- solamente
reprende y ridiculiza la petulancia de quienes, desprovistos de todo
ingenio natural, se juzgasen excelentes pensadores por el solo hecho
de dominar el mecanismo de la silogística; y amante como era de la
sobriedad intelectual, tampoco toleraba el abuso de la dialéctica,
tan frecuente en las épocas de decadencia de la filosofía escolástica."
(FLORÍ, Miguel: "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filoso-
fía balmesiana", Pensamiento, III, (1947), p.53).

¹⁹. El Criterio, XXII, 60, 755.

²⁰. Cfr. Miscelánea, "Pensamientos", p.331, O.C., t.VIII.

²¹. El Criterio, XXII, 60, 754.

de ser tenidas en cuenta las circunstancias, es evidente que la labor del filósofo no puede quedar constreñida a metas puramente teoréticas: para ser auténtica ha de estar referida al hombre entero, ha de implicar la teoría y la praxis.

La implicación integral del hombre en la prosecución de la verdad, como constante del pensamiento balmesiano, reaparece de forma definitiva en la última de sus obras filosóficas: la Filosofía Elemental. La concepción de "lógica artificial"²² utilizada en esta obra ofrece connotaciones divergentes con respecto a la tradicionalmente manejada, more scholasticorum, como "ars directiva ipsius actus rationis". La motivación fundante de tales divergencias es la misma que se había señalado en El Criterio:

"El hombre, a más del entendimiento, tiene otras facultades que le ponen en relación con las cosas; por lo que una buena lógica no debe limitarse al solo entendimiento; ha de extenderse a todo cuanto pueda influir en que conozcamos los objetos tales como son."²³

El hecho de que estas palabras hagan referencia directa al conocimiento de la verdad no supone objeción alguna para afirmar las implicaciones prácticas de que se viene tratando. En primer lugar, porque (como tendremos ocasión de apreciar en la segunda parte) Balmes entiende el conocimiento como una forma de praxis, y además, porque el cono-

²². Utiliza Balmes esta expresión para hacer referencia a la llamada lógica refleja, en contraposición a la "lógica natural" entendida como "la disposición que la naturaleza nos ha dado para conocer la verdad" (Filosofía Elemental, Lógica, "Nociones preliminares", c.I, 2. p.8, O.C. t.III, B.A.C.).

En adelante esta obra se citará con la sigla F.E., seguida del título del tratado correspondiente (Lógica, Ética, etc.), a continuación un número romano indicativo del capítulo, seguido de dos números arábigos que corresponden a la numeración de párrafo y página, respectivamente, de la presente edición. En el caso de la Lógica, y dado que ésta se encuentra dividida en tres libros, el número del capítulo irá precedido de otro, también romano, indicando el libro correspondiente.

²³. F.E., Lógica, "Nociones preliminares", II,4, 9-10.

cimiento humano no tiene razón de ser si no es en función de la acción. Este extremo, que ya se habrá podido ir comprobando a lo largo de lo expuesto anteriormente, se manifiesta de lleno en la última sección del tratado de Lógica, dedicado íntegramente a "cuestiones prácticas" del tipo de las que figuran a continuación:

"Los actos prácticos del entendimiento son los que nos dirigen a nuestras acciones. ¿Qué debo hacer para manifestar mi gratitud? ¿A qué sacrificio me obliga la amistad? ¿Cuál es el modo de ejecutar este o aquel sistema de administración? ¿Cómo se han de combinar las fuerzas motrices para lograr que una máquina ejerza bien sus funciones? A estas y otras semejantes llamo cuestiones prácticas."²⁴

Pues bien, una buena lógica, a pesar de ser de ser una de las disciplinas que tiene por objeto el conocimiento, ha de extender sus funciones a la dilucidación de problemas de este cariz.

Que el tratado de Ética esté saturado de motivos prácticos y axiológicos no sorprende a nadie. También es comprensible que no falten las motivaciones éticas en la Teodicea. Lo que ya no deja de producir cierto asombro es encontrarse con un tratado tan teórico, en principio, como puede ser el que lleva el título de Ideología pura, coronado por un capítulo dedicado a tratar "Consecuencias importantes bajo el aspecto religioso y moral"²⁵. Este extremo ya puede considerarse como algo más que un mero indicio de la preocupación balmesiana por la praxis del hombre y su trascendencia.

Al final de la Filosofía Elemental, en el último apartado de la Historia de la Filosofía, hace Balmes un a modo de examen de conciencia en torno a la filosofía y su historia, en que se cuestiona el provecho que de la misma ha obtenido la humanidad, sirviéndose de la ocasión para presentar

²⁴. Op.cit., III, II, 410, 103.

²⁵. F.E., Ideología pura, XVII, p.293.

una muy sucinta escala de valores:

"¿Cuáles son las conquistas prácticas de la filosofía? En el orden material muchas; en el social harto escasas; en el moral y religioso ninguna."²⁶

Tras enumerar, muy por encima, los logros materiales del saber humano, incluidas las conquistas de la ciencia, y mostrar una ponderada carga de desconfianza en los progresos que la filosofía haya podido aportar a la sociedad, manifiesta una opinión bastante peyorativa respecto de la filosofía, sobre todo si se la compara con las enseñanzas de la religión:

"Bajo el aspecto moral ¿qué nos ha enseñado la filosofía? ¿Ha podido añadir algo a estos sublimes preceptos: «Ama a Dios sobre todas las cosas; ama al prójimo como a ti mismo»? ¿Hay algún libro filosófico que se acerque ni con mucho al sermón de Jesucristo sobre la montaña?

Tocante a Dios y al alma, preciso es confesarlo, la filosofía no ha hecho más que desbarrar cuando se ha desviado del catolicismo."²⁷

Puede apreciarse, a través de expresiones de este signo, cómo Balmes no ha querido –o no ha sabido– alejarse drásticamente de los postulados tradicionalistas, tan de moda entre los apologistas franceses (Bonald, Maistre, etc.) y, bajo su influencia, también de muchos españoles (Roca y Cornet, Ferrer y Subirana, Quadrado, etc). Con todo y pese a estas salpicaduras, su postura dista años luz de las tesis fundamentales tradicionalistas²⁸. No existe razón para mostrarse defraudado o

²⁶. F.E., Historia de la Filosofía, LXIII, 374,535.

²⁷. Ibid, nn.378 y 379.- Esta idea ronda desde antiguo en la mente de Balmes. Ya en El Protestantismo había escrito: "Todos los filósofos juntos ¿qué han descubierto en moral que no se halle en el Evangelio?" (c.LXIX, pp.727-728).

²⁸. El P. CASANOVAS se empeña en exculpar a Balmes frente a cualquier acusación de tradicionalismo, hasta el punto de considerarlo "el hombre más radicalmente antitradicionalista" (Balmes, su vida, sus obras y su tiempo, lib. III, c. I, vol, II, p. 41.). Indiscutiblemente, en este aspecto, el notable biógrafo se ha dejado llevar un tanto por una excesiva benevolencia y cariño hacia el biografiado. Más

desencantado con respecto a la labor de la razón humana. Eso sí, la primera consecuencia que ha de sacar de la filosofía el verdadero sabio es aprender a conocer sus propias limitaciones. Tiene a su servicio un instrumento insustituible y de gran valor: esa razón, destello de divinidad; pero, como instrumento que es, debe siempre ser utilizado dentro de sus justos límites, jamás cumplirá adecuadamente su cometido tanto si se la menosprecia como si se la idolatra:

"El estudio de la filosofía y de su historia engendra en el alma una convicción profunda de la escasez de nuestro saber, por manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento científico de nuestra ignorancia.

¿Despreciaremos por esto la filosofía? No ciertamente; basta que conozcamos su insuficiencia. El desprecio de la filosofía es una especie de insulto a la razón. ¿Y sabéis en qué suele parar el insulto? En apoteosis: la víctima se convierte en ídolo y el agresor en su gran sacerdote."²⁹

La conclusión de todo este proceso argumentativo es fácil de obtener: la persona tiene que estar abierta a lo trascendente y nouménico. Si la razón no lo puede todo, si es capaz de verse involucrada en las sombras del error ¿por qué no aceptar la revelación como norma negativa del filosofar, dando por cierto que las verdades de fe son inamovibles? Ello no significa menospreciar las posibilidades de la razón, sino reconocer humildemente las fronteras de las mismas, ganando seguridad en la medida en que se renuncia al peligro de seguir sendas extraviadas que puedan conducirla a su propia negación. Balmes, en este punto, no puede ser

acertada nos parece la opinión de Luis CURA PELLICER, quien reconoce abiertamente que "algunos de sus argumentos [se está refiriendo a las pruebas balmesianas en favor de la existencia de Dios] son típicamente tradicionalistas, copiados de los apologistas franceses, carentes de valor probativo y sobrados de cándida visión étnico-histórica". (Sintaxipeya de Balmes apologeta y político, I parte, p. 46, nota 67. Ayuntamiento de Vich, 1973). Otro ejemplo significativo, lo tenemos en la afirmación del origen divino del lenguaje, que recuerda a las claras la postura de Bonald (Cfr. F.E., Ideología pura, XVII, 231, 294; Cartas, XXV, 445; F.F., X, XVII, 184, 712).

²⁹. F.E., Historia de la Filosofía, LXIII, nn.384 y 385, p. 537.

más tajante:

"La filosofía no muere ni se debilita por estar a la sombra de la religión, antes bien se vivifica y fortalece; el espíritu nada pierde de su brío, antes vuela con más osadía y soltura cuando está seguro de que no se puede extraviar. Al que quiere ser filósofo sin abandonar la religión se le imponen condiciones, es verdad, pero ¡qué condiciones tan felices! No ser ateo ni materialista, no ser fatalista, no negar la moral, no negar la inmortalidad del alma. ¿Y es por ventura ofuscar la razón el prohibirle que empiece por sumirse en el caos negando a Dios? ¿Es degradar el espíritu el vedarle que se niegue a sí propio confundiendo con la materia? ¿Es afear el alma el precisarla a admitir una cosa tan bella como el orden moral? ¿Es esclavizar al hombre el imponerle la obligación de reconocer su propia libertad? ¿Es apocar el alma el precisarla a reconocer su inmortalidad? Dichosa obligación la que nos preserva de ser ateos y de confundirnos con los brutos."³⁰

Como es lógico, al paso que el individuo se va abriendo a la trascendencia, se encontrará abocado a una praxis más dignificante: la praxis religiosa.

Se podría objetar que tal forma de proceder tiene mucho de dogmático. Todo depende del punto de vista que se adopte. Desde la perspectiva balmesiana, este escollo carece de fundamentación, porque la demostrabilidad racional de la existencia de Dios y de la posibilidad de la revelación sobrenatural son postulados ajenos a toda duda y perfectamente defendibles frente a cualquier impugnación del ateísmo, deísmo o agnosticismo de épocas pasadas, presentes o incluso futuras. Pero no es éste el momento ni el lugar más apropiado para dar cumplida satisfacción al lector respecto a esta faceta del pensamiento de Balmes.

Mayor dificultad ofrece, a primera vista, atisbar algún asomo de

³⁰. L.cit., n.387,p. 38.

intencionalidad prática en la Filosofía Fundamental³¹, entre otras razones porque esta obra versa sobre temática de elevado nivel teorético, reconocida tradicionalmente como metafísica y aparentemente poco vinculada a la acci3n. No obstante existen argumentos más que suficientes para concluir fehacientemente que no nos hallamos ante una excepci3n a la línea de coherencia que Balmes mantiene en todas sus obras.

Uno de los primeros comentaristas en vislumbrar una intencionalidad que trasciende la especulaci3n pura en esta obra es Tomás Tapia, profesor auxiliar de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, de signo krausista, quien, en una recens3n crítica publicada en 1869, escribe: "Hacia los años 1840 y siguientes, vivía en nuestro país un joven sacerdote, que, adornado de instrucci3n y de genio, se propuso defender los intereses y derechos del Catolicismo, negados o cercenados más o menos directamente por el espíritu de su época; a este efecto escribi3 varios libros sumamente notables en aquel tiempo; pero conociendo que el apoyo fundamental del espíritu anticat3lico de su tiempo era la Filosofía y ciencia moderna, se propuso combatirla y corregirla de un modo serio y profundo; y amante además de los estudios filos3ficos y de su cultivo y progreso en nuestro país, di3 a luz una obra titulada Filosofía fundamental: este sacerdote era D. Jaime Balmes."³²

Como se puede apreciar, la vertiente prática a que se alude en estas palabras es de índole apologética, en defensa del catolicismo, que,

³¹. El hecho de que se haya pospuesto el análisis de la Filosofía Fundamental al de la Filosofía Elemental en este epígrafe, se debe, como fácilmente podrá apreciar el lector, no a un prurito de trocar arbitrariamente la cronología de las obras balmesianas, sino a las exigencias naturales de una l3gica que invita siempre a proceder ordenadamente de lo más sencillo y elemental a lo más abstruso. La cronología de las obras balmesianas será objeto de estudio posterior.

³². TAPIA, Tomás: "Filosofía fundamental, por D. Jaime Balmes", Boletín-revista de la Universidad de Madrid, t.I, pp.543-544, 1869.

sin duda alguna, es la más destacada en todos los escritos del insigne catalán. Y no anda descarriado Tapia, a tenor de lo que el propio Balmes manifiesta ser una de las finalidades primordiales de la obra, a saber, la de

"...prevenir, en cuanto alcancen mis débiles fuerzas un grave peligro que nos amenaza: el de introducirnos una filosofía plagada de errores trascendentales... Y es preciso guardarnos de que los errores que se han extendido por moda se arraiguen por principios... En nuestra época el mal no se contiene con la sola represión; es necesario ahogarle con la abundancia del bien."³³

¿Cuáles eran esos errores trascendentales que Balmes se propone prevenir y ahogar con abundancia de bien?

Opina A. Bonilla y San Martín que en estas palabras del prólogo a la Filosofía Fundamental se hace "alusión probable (si hemos de tomar en sentido estricto el adjetivo trascendental) a Julián Sanz del Río, enviado a Alemania por el Gobierno español, en 1843, para estudiar la Filosofía germánica".³⁴

Esta interpretación, que aduce, además, la autoridad de Menéndez y Pelayo, no es del todo desdeñable. Un dato significativo a su favor puede hallarse en la gran importancia que Balmes concede en su Historia de la Filosofía al sistema de Krause, en el supuesto de que, con él,

"...ahora se trata de hacernos creer que se les ha encontrado [a los sistemas filosóficos de la moderna Alemania] un punto de apoyo, que se ha descubierto el secreto para

³³. Filosofía Fundamental, Prólogo, p.7, O.C., t.II, 3ª ed., B.A.C., Madrid, 1980. En lo sucesivo las citas de esta obra se efectuarán con las siglas F.F., seguidas de dos números romanos indicativos del libro y capítulo, y otros dos arábigos para señalar el parágrafo y la página, respectivamente.

³⁴. BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo: Nota al "Prólogo" de la Filosofía Fundamental de J. BALMES, p.4, Ed. Reus, S.A., Madrid, 1922.

convertirse en verdadera ciencia, completada en lo defectuoso, fortalecida en lo que encerraba de flaco, ensanchada en lo que tenía de estrecho, podrá satisfacer todas las necesidades de la ciencia, explicando los misterios del hombre, del mundo y de Dios."³⁵

Con todo, la opinión de Bonilla y San Martín adolece del grave defecto de ser restrictiva en exceso. Minimiza demasiado la amplitud de miras que se advierte en la estructura de la Filosofía Fundamental. Aunque su autor se esfuerza por mantener a lo largo de la obra una actitud primordialmente constructiva, no desperdicia la ocasión, siempre que se le ofrece, de refutar lo que considera "errores" que puedan suponer un peligro para "la sana filosofía", sobre todo si existe alguna posibilidad de que, entre ellos, se albergue cualquier cosa que menoscabe los sólidos principios del dogma y la moral católicos. Pues bien, entre las doctrinas impugnadas no se encuentran sólo las de la filosofía germánica, de lo contrario no se haría tanto hincapié en combatir otras teorías, como p.ej., el sensualismo de Condillac³⁶. Como muy bien dice Carreras Artau, "el sensualismo del siglo XVIII, materialista y escéptico, por una parte; el idealismo alemán del siglo XIX, que desemboca en el panteísmo, por otra; he aquí las dos filosofías adversarias, vigente todavía la primera y en trance de difusión la segunda, contra las cuales Balmes combate con denodado esfuerzo"³⁷. Opinión que tiene su fundamento en la

³⁵. F.E., Historia de la Filosofía, LXII, 347, 527.- Balmes no llegó a conocer directamente la filosofía de Krause. La expone y critica a través de la obra de su discípulo Ahrens.

³⁶. Cfr. F.F., I, V y XVIII; II, XII y XIII; IV, II, etc.

³⁷. CARRERAS ARTAU, J.; "Balmes y el idealismo trascendental", Actas del Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Barcelona, Octubre, 1948, Inst. "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1949, (en adelante, la cita se hará con la sigla A.C.I.F.), t. III, p. 98.- Tesis similar la mantiene también A. BARROSO, cuando escribe: "Balmes intenta por igual refutar al sensismo, idealismo y criticismo, para presentarnos, mejor que nadie, una verdadera teoría del pensar armónico,..." (BARROSO, Alfonso: "Valor histórico de Balmes en la distinción entre conocimiento sensible e intelectual", Verdad y Vida, VI, p 457, 1948).

exposición que el propio Balmes hace de la situación filosófica coetánea en el cap. I del libro VIII de la obra. No siendo posible la transcripción íntegra del mismo, entresacamos las siguientes y significativas palabras:

"La filosofía del siglo pasado se había sentado en las tinieblas y sombras de la muerte, y se declaraba a sí propia en posesión de la luz y de la vida. La filosofía actual está todavía en la obscuridad, pero no se contenta con ella; anda a tientas en busca de una salida a las regiones de la luz."³⁸

La actitud de nuestro filósofo en la Filosofía Fundamental —extensiva a todos sus escritos y también a su vida— coincide de modo admirable con aquella que él tanto admiraba en un orador sagrado de la relevancia del P. Ravignan, cuando lo elogiaba con estos términos:

"¿Por qué un orador que se encuentra con un auditorio que no respira otro ambiente que el de la época no deberá colocarse al nivel de sus oyentes, trayendo las verdades católicas al terreno donde puedan ser examinadas y desenvueltas del modo más a propósito para que, haciéndose primero plausibles y agradables al espíritu, produzcan con el tiempo pingües frutos?

Así ha considerado M. de Ravignan su posición de predicador evangélico en presencia de un siglo que, sumergido en la incredulidad legada por el anterior, está sediento, sin embargo, de encontrar la verdad y se afana en buscarla en los inextricables laberintos de la filosofía. Salirle al paso en medio de este mismo laberinto, presentarle el hilo misterioso para sacarle de él y conducirlo por suaves senderos a los brazos de la religión, he aquí lo que debe hacer un orador cristiano que se encuentra en la presencia de lo que se llama gran mundo y que con razón o sin ella

³⁸. F.F., VIII, I, 7, 548. — Atendiendo a lo expuesto, ha de considerarse también restrictiva en el mismo sentido la tesis de José SAURET, al considerar la Filosofía Fundamental como "una refutación por sustitución de la Crítica de la razón pura" (SAURET, J.: "La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la estética trascendental", p. 112, nota 12, Pensamiento, III, 1947). Y lo mismo cabe decir de la opinión de Teresa LOPEZ ABELLAN ("La crítica del kantismo en Balmes", Anales de Filosofía, vol. III, p. 137, Universidad de Murcia, 1985), quien viene a concluir que la Filosofía Fundamental está "realmente enfocada desde el punto de vista crítico antikantiano".

presume de ilustrado."³⁹

Permútense los vocablos "orador" o "predicador evangélico" por las palabras "filósofo cristiano" y tendremos la descripción más perfecta de la postura práxica –en este caso apologética– del propio Balmes.

Ahora bien, no es la apología del Catolicismo la única vertiente práxica la que interesa al filósofo de Vic, aunque sí la fundamental. La concatenación entre teoría y acción, concebida en un ámbito general, es convicción tan profunda en su pensamiento que no puede dejar de manifestarse también en la Filosofía Fundamental. Sirva como muestra el hecho de que, a pesar de considerar las cuestiones de la certeza como una temática "puramente especulativa"⁴⁰, no deja de valerse de la praxis como arma arrojadiza contra cualquier tipo de escepticismo, como lo demuestran la siguientes palabras:

"No estando ciertos de algo, nos es absolutamente imposible dar un solo paso en ninguna ciencia, ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida. Un escéptico completo sería un demente, y con demencia llevada al más alto grado; imposible le fuera toda comunicación con sus semejantes, imposible toda serie ordenada de acciones externas, ni aun de pensamientos o actos de la voluntad".⁴¹

3. - Motivaciones vitales y conceptuales de la actitud balmesiana. -

Punto menos que imposible resultaría la labor de fijar qué incidencia concreta pueda corresponder a factores como el carácter catalán o el ambiente educacional de la niñez en el desarrollo de este sentido práxico que se palpa en los escritos de Balmes. En general no podrá negarse cierta dosis de influencia a elementos de esta índole, habida cuenta del

³⁹. Biografías, p.41, O.C., t.VIII.

⁴⁰. Cfr. F.F., I,III,32 y 35, 21 y 22.

⁴¹. F.F., I,II,7,12. El subrayado es nuestro.

espíritu práctico que tradicionalmente se le viene atribuyendo al temperamento catalán y del influjo que las impresiones de la infancia suelen tener en el desarrollo de la personalidad del individuo, tal y como reconoce el propio Balmes:

"La vida de un hombre –dice expresamente al trazar la biografía de O'Connell– se explica muchas veces por las primeras impresiones que recibió en su infancia".⁴²

Con toda seguridad, mayor alcance, en este sentido, puede señalársele a la conciencia que él tenía de la época que le tocó vivir y que, velis nolis, le marcó de forma decisiva:

"Vivimos en una época de agitación, de zozobra; es preciso resignarse a ello: somos navegantes en mar inquieto; en vano nos prometeríamos bonanzas muy permanentes: ora terribles borrascas, ora fuertes marejadas, rara vez completa calma, excepto en aquellos momentos que preceden a tremenda tempestad."⁴³

La descripción epocal aquí ofrecida aparece en el Pío IX. Aún prescindiendo de las pinceladas peyorativas que la adornan, debidas a un lenguaje cargado de romanticismo, no puede ser más tétrica. En todo caso, jamás debe ser considerada como el resultado impulsivo de unos instantes de depresión anímica en un momento en que grandes sectores de la opinión pública española se manifiestan adversos a la actuación política del Pontífice reinante. Años antes, en El Protestantismo, se había efectuado una pintura bastante similar de la contemporaneidad, indicando, además, las principales causas de la situación:

"Merced a las revoluciones, al vuelo de la industria, a la actividad y extensión del comercio, al adelanto y expansión prodigiosa de la imprenta, a los progresos científicos, a la facilidad, rapidez y amplitud de las comunicaciones, al gusto por los viajes, a la acción disolvente del protestantismo, de la incredulidad y del escepticismo, presenta en

⁴². Biografías, p.7, O.C. t.VIII.

⁴³. Escritos políticos, "Pío IX", p.964, O.C. t.VII.

la actualidad el espíritu humano una de aquellas fases singulares que forman época en su historia."⁴⁴

No es el caso de examinar ahora si tales causas son las pertinentes o no; y, desde luego, muchas de ellas no tienen ninguna connotación peyorativa. Pero sí interesa destacar la conciencia epocal manifestada y vivida por Balmes, y que en esa situación intervienen elementos tanto teóricos como prácticos, todo lo cual obliga a un observador consciente de su propio deber, como era nuestro filósofo, a intentar soluciones tanto intelectuales como morales capaces de refrenar la caída por una escabrosa pendiente y acallar la voces del mal con sobreabundancia de bien, a fin de que la humanidad pueda marchar por derroteros más acordes con lo que su naturaleza, origen y destino postulan.

Estamos muy lejos de opinar que el filósofo catalán predique una resignación acomodaticia ante la situación cuando dice "es preciso resignarse a ello". Lo que quiere significar es que las circunstancias históricas son como son y no cabe darle más vueltas. Pero Balmes no es pesimista, y menos derrotista. Una situación histórica puede presentar circunstancias más o menos adversas, pero no, por ello, insuperables. En todo momento, al espíritu humano se le ofrece un norte que perseguir, una salida salvadora:

"Lo que debemos buscar y amar, siempre y en todo, es la verdad y el bien."⁴⁵

"La verdad y el bien". En la mente del ilustre vicense, teoría y praxis, pensamiento y acción, gnoseología y axiología se hallan tan estrechamente vinculados, que difícilmente podría encontrársele sentido a una cualquiera de tales alternativas en ausencia de la otra.

⁴⁴. El Protestantismo comparado con el Catolicismo, c. XII, p.110, O.C. t.IV, B.A.C., Madrid, 1949.- En lo sucesivo citaremos esta obra con el título abreviado: Protestantismo, seguido de un número romano (capítulo) y otro arábigo (página).

⁴⁵. Escritos políticos, "Pío IX", p.1001.

La vivencia consciente de la situación de la época, por un lado, y, por otro, el conocimiento histórico de eventos e ideas son factores hartos suficientes para que en la mente de Balmes vaya tomando cuerpo un sentimiento análogo al que el profesor Jiménez Moreno señala como habitual y lógico en los tiempos del postkantismo: el de "darse cuenta que algunos modos de conocimiento han llevado a la desviación, han dado lugar a conocimientos alejados de los hombres, de la vida y de la sociedad valiosa para la vida humana, pudiendo considerarse alienados y alienantes en vez de favorecer el desarrollo y la formación de la vida de los hombres."⁴⁶ Nada es de extrañar, pues, que de aquí surja la imperiosa necesidad de intentar influir activa y positivamente en la transformación de la realidad humana, buscando cotas más elevadas de dignificación.

No se puede achacar a Balmes un intelectualismo moral de corte socrático cuando, relacionando el mal con el error, habla de

"...lo que suele suceder en todos los males, que andan siempre acompañados de algún error que o los produce o los fomenta."⁴⁷

Sabe perfectamente que para ser "bueno" no es suficiente conocer la bondad de las acciones, o que el memorizar a la perfección óptimos tratados de ética o de derecho no añade un ápice a la justicia del individuo. Pero tampoco esto es motivo para que se aparte de su espíritu el profundo convencimiento de la grave influencia que las ideas pueden ejercer en el terreno de lo vital o —expresándolo con sus propias palabras— de que

"...el primer paso para apoderarse de todo el hombre es apoderarse de su entendimiento; que cuando se trata de extirpar un mal o de producir un bien es necesario tomar por blanco principal sus ideas, dando de esta manera un

⁴⁶. JIMENEZ MORENO, Luis: "Contexto real para la valoración humana", pp. 59-60, Philosophica Malacitana, nº 1, 1988.

⁴⁷. Protestantismo, XVI, 148.

golpe mortal a los sistemas de violencia."⁴⁸

Tal es el arraigo alcanzado por esta convicción en lo más profundo de su ser que no se cansa de reiterarla por activa y por pasiva, presentándola incluso como una

"...elevada y saludable máxima de que la verdad debe ser la reina del mundo, de que del orden de las ideas depende el orden de los hechos, y de que cuando se agitan cuestiones sobre las grandes verdades se interesan en esas cuestiones los destinos de la humanidad."⁴⁹

La fundamentación psicológica de tales convicciones no arranca, en nuestro autor, de la filosofía de su tiempo, tan influída –más indirecta que directamente– por el sensualismo moral de Hume, quien niega la incidencia inmediata de la razón en la moralidad. Muy al contrario, Balmes se lamenta de que

"se ha olvidado de que para querer es necesario conocer, y que para querer bien es indispensable conocer bien. Si se examina la mayor parte de los extravíos de nuestro corazón, se encontrará que tienen su origen en un concepto errado."⁵⁰

Nos encontramos, pues, ante una reafirmación del viejo adagio escolástico nihil volitum quin praecognitum. Balmes era buen conocedor de la Summa Theologica de Sto. Tomás, y de todos es conocido el intelectualismo moderado del Aquinate.

Tales reflexiones se constituyen en motivación superabundante para que la pluma balmesiana se lance a una labor incesante con las miras

⁴⁸. Protestantismo, XIV, 137.

⁴⁹. Protestantismo, XI, 105.- El subrayado es nuestro. Líneas antes había proclamado: "los pueblos no viven sólo de pan, viven también de ideas, de máximas que, convertidas en jugo, o les comunican grandeza, vigor y lozanía, o los debilitan, los postran, los condenan a la nulidad y al embrutecimiento". (Ibid. p.104).

⁵⁰. Protestantismo, XXXV, 359.

puestas tanto en la inteligencia como en el corazón del ser humano. En otras palabras, sus escritos pretenden hacer blanco en las inteligencias, pero, de tal manera, que éstas hagan surgir vivencias en el corazón, capaces de organizar y dirigir toda la actividad y las pulsiones del resto de las potencias. Como ejemplo típico suele señalarse siempre El Criterio; pero ya quedó reseñado en el apartado anterior cómo, de modo general, deben ser apreciados a este tenor el resto de sus escritos, sin temor a extrapolaciones deformantes. Un argumento elocuente en este sentido reside en el hecho del extraordinario protagonismo que Balmes alcanza en la prensa de su tiempo. ¿Podría tener algún otro significado que un sacerdote católico como él, ferviente y celoso de su ministerio, se lanzase con tanto empuje a redactar, fundar y dirigir publicaciones periódicas, si no le animase el loable espíritu de incidir positivamente en las mentes y en la vida de sus congéneres?

Es, pues, obligado concluir que la posibilidad de tal influencia no queda restringida al ámbito de la especulación. Pensamiento y operatividad han de compaginarse adecuadamente para poder hacer frente a las situaciones diversas que plantea la vida de cada cual:

"La inteligencia y el carácter por sí solos son insuficientes para dominar situaciones difíciles; es necesaria una espada. El brazo sin cabeza es fuerza brutal; pero la cabeza sin brazo es puro pensamiento, y en el mundo no reina el pensamiento solo."⁵¹

Estas palabras, con toda la expresividad metafórica encerrada en ellas, no están, ciertamente, referidas a un contexto filosófico general. Se hallan insertas en una contextualización restringida a la actividad política y militar, referidas concretamente a la actuación del general Espartero. Mas no, por ello, dejan de ser exponente de una actitud mental, de un molde ideológico usual y constante en nuestro filósofo, lo que hace extensivo su valor con un carácter absoluto y global.

⁵¹. Biografías, p.106, O.C., t.VIII.

De hecho, en El Protestantismo, obra de perspectivas mucho más amplias y generalizadoras por estar referida a las relaciones histórico-culturales de Occidente, insiste reiteradamente en la necesidad de que las ideas, para ser operativas, han de institucionalizarse, es decir: han de encarnarse en alguna institución que les dé cuerpo y las mantenga con vida para que su eficiencia perdure, porque:

"El orden natural en la vida de las ideas es primero aparecer, en seguida difundirse, luego realizarse en alguna institución que las represente, y por fin ejercer su influencia sobre los hechos obrando por medio de la institución en que se han personificado."⁵²

Tal modo de pensar no se ve apuntalado exclusivamente por un profundo conocimiento de la psicología humana. Viene refrendado, sobre todo, por la historia, que permite a Balmes establecer el siguiente desafío:

"Los que tanto nos encarecen la fuerza íntima de las ideas debieran señalarnos en la historia antigua y moderna una idea, una sola idea, que, encerrada en su propio círculo, es decir, en el orden puramente filosófico, merezca la gloria de haber contribuido notablemente a la mejora del individuo ni de la sociedad."⁵³

Y, por si alguna mentalidad precipitada y maliciosa abrigara la intención de achacarle que, con tales afirmaciones, se desdice de lo anteriormente asentado, se apresura a puntualizar:

"Lejos estoy . . . de negar ni poner en duda lo que se llama la fuerza de las ideas; sólo me propongo manifestar que ellas por sí solas pueden poco"⁵⁴.

La necesidad de que las ideas se encarnen en instituciones vitalizadoras se hace mucho más apremiante en el orden ético, debido a cierta tendencia del ser humano a dejarse llevar por las pulsiones instintivas, que, con excesiva frecuencia, pueden ocasionar la degradación moral

⁵². Protestantismo, XXX, 301.

⁵³. L.cit., p.299.

⁵⁴. L.cit. nota, p.302.

del individuo y, en consecuencia, de la sociedad. Desde el punto de vista axiológico, nuestros constructos ideológicos pueden ser clasificados en dos grandes ámbitos: ideas que invitan al autodomínio y que, como tales, ejercen una influencia positiva en la dignificación moral de la persona; y aquellas otras que halagan las pasiones, con la consiguiente degradación del hombre. Pues bien, este último orden de ideas no necesita apoyatura institucional de ningún tipo para abrirse paso. Se alberga en el corazón humano una dosis suficiente de instinto hedonista para ofrecerles el pábulo que puedan necesitar en su arraigo y desarrollo. Son las otras, las ideas que conllevan una dimensión moralizante y dignificadora las que lo necesitan:

"Las ideas morales, mayormente las que están en oposición muy abierta con las pasiones, no llegan jamás al terreno de la práctica sino por medio de grandes esfuerzos, y para esos esfuerzos no bastan las ideas en sí mismas, son menester medios de acción con que pueda enlazarse el orden de las ideas con el orden de los hechos."⁵⁵

Atalayado Balmes en estas posiciones, no cejará en su empeño de lograr el ascendiente posible en las instituciones religiosas, políticas y sociales. Su influencia se dejará sentir en casi todos los aspectos de la vida de su tiempo; pero, de modo fundamental y acorde siempre con su vocación y ministerio, se orientará con pujante brío al logro de una sólida concienciación religiosa y moral, al amparo de la civilización cristiana y, más concretamente, del catolicismo. "Para ello –dice Enrique y Tarancón– tendrá necesidad de recordar continuamente las verdades fundamentales y los principios eternos que deben orientar siempre la conducta del hombre y del cristiano. Será necesario, además y sobre todo, que diga su palabra de orientación sobre aquellos problemas vitales que, presentándose con formas nuevas o con implicaciones distintas a las que tenían anteriormente, necesitan de una iluminación urgente para

⁵⁵. L.cit., p.300.

evitar las desviaciones y para ofrecer seguridad al pueblo."⁵⁶

Advierte Zaragüeta que "Balmes no llega a confundir jamás la práctica con la teoría. Para él el hacer no es una simple prolongación o aplicación del saber. La fuente de la inspiración no es el conocimiento sino el sentimiento. Pero hay dos clases de sentimiento: el apasionado y el desapasionado, y es éste, y no aquél, el llamado a fomentar la actividad práctica del hombre si no quiere exponerse a los mayores desaciertos."⁵⁷ Esta puntualización no supone mentís alguno a cuanto hasta ahora se lleva expuesto. Evidentemente, Balmes distingue a la perfección entre teoría y práctica. Ciertamente también que subraya la importancia del sentimiento en la génesis de la acción. Pero no por eso se podrá negar que toda praxis humanizante ha de estar debidamente dirigida por el saber, de lo contrario no tendría objeto la distinción entre sentimiento apasionado y desapasionado. Sólo éste, el sentimiento en que las pasiones se encuentran dirigidas y encauzadas por la luz de la recta razón, puede conducir a una actividad valiosa y coherente con las necesidades vitales y trascendentes del hombre.

La complementariedad teórico-práctica que inerva la producción balmesiana encumbra a su autor a la categoría de verdadero maestro, que le es reconocida tradicionalmente, encarnando una vez más la expresión senequista non scholae sed vitae discimus: sólo la filosofía que tiene una dimensión vital adquiere una autenticidad suficiente para ser considerada como tal.

⁵⁶. ENRIQUE Y TARANCON, Vicente: Actualidad del magisterio de Balmes, p.8, Vic. 1971.

⁵⁷. ZARAGÜETA, Juan: "Balmes filósofo", en Balmes, filósofo, social, apologista y político, (VV.AA.), p.47, C.S.I.C., Instituto "Balmes" de Sociología, Madrid, 1945.

4. - Biobibliografía de Balmes. - La praxis a través de la diacronía de sus escritos. -

Páginas más arriba se aludía a la posibilidad de descubrir el praxismo encerrado en el pensamiento balmesiano a través de un criterio, en cierta medida extrínseco, cual es la historia de su producción. Resulta, pues, si no obligado, al menos conveniente en extremo, volver la atención unos instantes a revisar cómo la vida de Balmes va desgranándose en sus escritos y cómo estos pretenden su transformación en vida, y también cómo, ya casi al final de su periplo de publicista, aparecen aquellas obras que todo el mundo acoge como filosóficas, viniendo a ser éstas como el colofón de apuntalamiento doctrinal de un itinerar redentor del hombre, con los ojos puestos tanto en la existencia presente como en la esperada.

Cuando la nación española se afanaba en salvaguardar su independencia material y moral frente a las ansias expansionistas e imperialistas de Napoleón, el día 28 de agosto de 1810, nace Jaime Luciano Balmes en la ciudad de Vic, hijo del curtidor Jaime Balmes y de Teresa Urpiá, ama de casa. El mismo día fue bautizado en la catedral de dicha ciudad.

A los siete años, recibe la primera comunión, e ingresa en el Seminario vicense donde cursará tres años de Gramática latina, dos de Retórica, tres de Filosofía y uno de Teología.

En 1826 pasa a estudiar Teología en la Universidad de Cervera, donde no se le convalidó el curso realizado en el Seminario de Vic. Cuatro años más tarde obtiene el grado de bachiller en la misma, gratis nemine discrepante.

Cerradas las universidades por Calomarde, Balmes estudia privadamente los dos años siguientes en Vic. Vuelve a Cervera en 1832. Al año

siguiente obtiene el grado de licenciatura, también nemine discrepante.

En 1833, aparte de continuar sus estudios de Teología (primero de Cánones), también de forma privada, en su ciudad natal, se presenta a sendas oposiciones para obtener, primero, una cátedra en la Universidad de Cervera, y una Canonjía Magistral en Vic, después. En ambas ocasiones fue agraciado otro aspirante, a pesar del buen papel realizado en todos los ejercicios, según cuentan sus biógrafos.

En 1834 es ordenado Sacerdote por D. Pablo Jesús de Corcuera, Obispo titular de la diócesis vicense. Retorna a la Universidad para cursar segundo curso de Cánones. En febrero de 1835 recibe el doctorado de pompa en Sagrada Teología y, en junio, el de bachiller en Cánones con los mismos honores que el de Teología. Concluido el curso, retorna a Vic, donde permanecerá hasta el año 1841.

Transcurre el año 1836 sin pena ni gloria para nuestro filósofo, en el que se dedica a dar algunas lecciones particulares. Según sus biógrafos, comienza la composición de sus poesías en las que mezcla sus afanes literarios con una decidida intencionalidad filosófico-apologética.

Desde 1837 se hace cargo de una cátedra de Matemáticas instituida por el Ayuntamiento de Vic. A esta ocupación dedicará cuatro años de su breve vida. Al solicitar la cátedra había presentado la correspondiente memoria con el título: Plan de enseñanza para la cátedra de Matemáticas de Vich. En la inauguración del curso pronuncia un Discurso, destacando la importancia de la instrucción y, más concretamente, el de la ciencia que va a explicar.

En primavera de 1838, aparecen en La Paz algunas de sus composiciones poéticas: "La Vida", "El ajusticiado", "Recuerdos del Santo Se-

pulcro". Este mismo año inicia los trabajos preliminares de lo que va a considerar "su gran obra": El Protestantismo comparado con el Catolicismo.

Al año siguiente, la revista mensual El Madrileño Católico, le publica una memoria "Sobre el celibato del clero católico en parangón con la facultad de contraer de los protestantes", premiada en un concurso que a tal efecto había sido instituido por dicha revista. La vertiente apologética de esta colaboración se desprende de su mismo título.

A finales de abril de 1840 se termina la impresión del folleto Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero. El manuscrito estaba concluido desde principios del mes anterior y es posible que su redacción se hubiese iniciado en el último trimestre de 1839. La oportunidad de este opúsculo viene expresada por dos factores determinantes: el enorme despojo de que los bienes eclesiásticos habían sido objeto por parte del gobierno de la nación –sobre todo en el último quinquenio–; y la subida al ministerio de Pérez de Castro –con fama de cierta moderación en sus tendencias–, juntamente con el anuncio, en el discurso de la corona, de una ley sobre la dotación del clero y culto, circunstancia esta que permitía abrigar algunas esperanzas en torno a la posibilidad de influir en sectores con capacidad decisoria, a fin de que cesasen las exacciones y fueran enmendados, al menos en parte, los abusos y atropellos anteriores. Con esta pequeña obra conseguiría salir del anonimato "mediante un golpe maestro –como dice Valentí Fiol–, al poner su pluma al servicio de una causa en la que se barajan intereses cuantiosísimos: la defensa de los bienes del clero y las secuelas de la desamortización. Esta era, en efecto, la más importante cuestión económica

que se planteó en España durante la primera mitad del siglo XIX"⁵⁸. Es este un tema que Balmes no dará por zanjado. Continuará insistiendo sobre él y aportando nuevos datos y reflexiones en posteriores artículos periodísticos.

De este mismo año son las Máximas entresacadas de las obras de San Francisco de Sales, y distribuidas para todos los días del año, traducidas del francés al español (obra anónima, pero suya sin ningún lugar a dudas) y también el primer escrito político que sale de la pluma del ilustre vicense: Consideraciones políticas sobre la situación de España, en la que, según el P. Casanovas, trata de salir al paso de la estratagema envolvente de Espartero, que pretendía apoderarse de la regencia⁵⁹. En esta obra sienta una tesis que va a ser fundamental en su trayectoria de escritor político: la subordinación del orden político al plano de lo social, en tanto que

"...la cuestión en la superficie es política, pero en el fondo es social; el ruido se mete en las formas, pero la vista está fija en los objetos que afectan al corazón de la sociedad."⁶⁰

Desde el 1 de agosto de 1841 hasta el 15 de febrero de 1843, publica en Barcelona, juntamente con J. Roca y Cornet y J. Ferer y Subirana, la revista quincenal La Civilización. Esta publicación constituye la consagración de nuestro autor en el ámbito del periodismo católico español, que había tenido sus comienzos en la revista La Religión de Roca y Cornet (1837) y otros tantos exponentes dignos de mención en El Madrileño

⁵⁸. VALENTÍ FIOL, Eduard: El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos, c.I, pp.87-88, Ariel, Esplugues de Llobregat, Barcelona, 1973.

⁵⁹. Cfr. CASANOVAS, I.: "Nota bibliográfica", en O.C. de BALMES, p.17, t.VI.

⁶⁰. Consideraciones políticas sobre la situación de España, O.C., p.61, t.VI.

Católico (fundado en Madrid en 1.838), las revistas La Palma y La Fe (fundadas y dirigidas en Palma de Mallorca por José M^a. Quadrado, posteriormente colaborador de Balmes) y, a partir de 1840, El Católico, periódico madrileño en el que también colaborará el propio Quadrado.

Aunque no se conserva el prospecto de esta publicación, resulta fácil determinar su objetivo apologético, político y social, no sólo a través de la lectura de sus artículos, sino también gracias a las palabras de Roca y Cornet en el primero de ellos: "La Civilización vendrá a ser una especie de curso de ciencias religiosas y sociales, amenizada con la noticia de todos los sucesos contemporáneos de todos los adelantos de la inteligencia, de todos los progresos de la literatura y de aquella parte de la ciencia política que sin halagar las ciegas ambiciones de partido, se limita a descubrir a los ojos del filósofo la marcha de la Europa civilizada."⁶¹

La importancia de la contribución balmesiana a esta revista viene dilucidada por el hecho de que, cuando el filósofo vicense causa baja en su redacción, la publicación cesa.

El mismo año que se inicia La Civilización, publica Balmes dos obras de marcado acento apologético-religioso: La Religión demostrada al alcance de los niños y Manual para la tentación, formado de trozos escogidos de los mejores místicos españoles. Esta última apareció anónima, pero consta que es obra de Balmes, en colaboración con el P. Francisco Puig Esteve.

El año 1842 será rico en efemérides balmesianas. A principios de

⁶¹. ROCA Y CORNET, J.: "La religión considerada base de la civilización", citado por ALSINA ROCA, José M^a.: El tradicionalismo filosófico en España, c. IV, p.150, P.P.U., Barcelona, 1985.

año se publica un opúsculo titulado Conversa de un pagés de la montanya sobre lo papa, única obra balmesiana escrita en lengua catalana. El 11 de febrero lee Balmes su discurso de ingreso ("De la originalidad") en la Academia de Buenas Letras de Barcelona. En abril aparece al público el primer tomo de la obra con la que tan encariñado estaba: El Protestantismo comparado con el Catolicismo, en sus relaciones con la civilización europea, cuya edición se prolongará hasta febrero de 1844 en que se termina de imprimir el cuarto y último volumen.

Por espacio de cinco meses –desde principios de mayo a primeros de septiembre–, realiza Balmes su primer viaje a París, con motivo de disponer la versión francesa de El Protestantismo, cuyo primer volumen verá la luz a mediados de agosto, aunque el resto de la traducción tampoco estará concluida (con el tercero y último) hasta el año 1844. Allí tendrá ocasión de trabar amistad con personalidades españolas exiliadas y francesas. Aprovecha esta oportunidad para viajar a Londres por espacio de unas tres semanas para tantear también las posibilidades de una edición en lengua inglesa, pero ésta no tendrá lugar hasta el año siguiente a la muerte del autor. La obra, aparte de las traducciones citadas, tuvo también versiones al italiano –en vida de Balmes–, al alemán y al portugués.

El Protestantismo constituye un tratado magistral –en líneas generales– de Filosofía de la Historia. Obedece a un sentimiento bastante generalizado entre los apologistas de aquella época, cual es el de que el catolicismo es la base de la civilización⁶², en contraposición a

⁶². Así, p.ej., El Católico, en su "Prospecto" (1840), habla de la religión "como la civilizadora del género humano". ROCA Y CORNET publica una primera serie de artículos en La Civilización con el título: "La Religión considerada como la base de la civilización" y habla textualmente "del poder civilizador del cristianismo". Y QUADRADO afirma en La Fe "que el catolicismo es el único elemento de civilización y libertad verdadera". Citados por ALSINA ROCA, J.Mª.: El tradicionalismo filosófico en España, pp.129, 151 y 202, respectivamente.

"...las opiniones de cierta escuela filosófico-histórica empeñada en cubrir de gloria la revolución religiosa del siglo XVI, señalándola como un acontecimiento grandioso, fecundo en los más importantes resultados para la civilización europea."⁶³

No resulta difícil suponer que, con estas palabras, Balmes se está refiriendo a la escuela capitaneada por Guizot, con su Historia de la civilización europea, repetidamente comentada e impugnada en El Protestantismo. Con todo, como muy bien apunta el P. Casanovas en el "Prólogo a la edición «Balmesiana»" de El Protestantismo, "sus orígenes se confunden casi con los primeros tiempos de la vida oculta, pero fecundísima, que Balmes llevó en Vich desde 1836 a 1840. Antes de leer las lecciones de Guizot sobre la civilización europea ya tenía su espíritu lleno de todo lo afirmativo, positivo o constructivo que hay en la grande obra, que es indudablemente lo principal. Por las notas íntimas de Balmes se puede seguir el desarrollo de su pensamiento, desde la primera fulguración en su mente hasta su perfección".⁶⁴ La vigencia y difusión que alcanzó en sus días resultan hoy difíciles de asimilar de no tenerse en cuenta las circunstancias epocales de su producción, entre otros motivos porque "se aparta... de nuestra mentalidad la defensa incondicional que Balmes hace de la acción temporal de la Iglesia católica"⁶⁵. Mas no por eso debe ser considerada anacrónica la obra: sus principios filosóficos, sociales y políticos, la defensa de la dignidad del hombre y de la civilización, los valores humanos que encierra, siguen haciendo de ella, servatis servandis, una obra fuente de gran consideración, aun sin tener en cuenta que el providencialismo como teoría de la Filosofía de la Historia, en que se centra el escrito, no deja de ser una tesis tan defendible actualmente como en la época de Balmes.

⁶³. Protestantismo, "Prospecto del tomo I", p.9.

⁶⁴. CASANOVAS.I.: en O.C. de BALMES, T.IV, P.3.

⁶⁵. GARCÍA ESCUDERO, José M^a.: Antología política de Balmes, Introducción, p.12, t.I, B.A.C. Madrid, 1981.

1843: el día 1 de marzo inicia Balmes en solitario la publicación de La Sociedad, revista quincenal, cuyo prospecto había aparecido el 15 de febrero. La publicación adoptará el subtítulo de "Revista religiosa, filosófica política y literaria". Si hemos de atender al orden de colocación de los adjetivos, no se hace difícil adivinar que el objetivo primordial es la apología del catolicismo. ¿Qué otro sentido pueden tener las siguientes palabras del Prospecto?

"nosotros tomamos por guía la inteligencia, pero en ella comprendemos la fe, porque la fe es también una inteligencia sublime; deseamos por regla la ley, pero colocamos en primera línea la eterna, y miramos como dechado de leyes la moral del Evangelio; ponemos el fin en un goce, no limitándole empero a la esfera temporal, sino extendiéndole a los inefables destinos del alma más allá del sepulcro."⁶⁶

¿Acaso no se encuentra aquí una versión cristiana de aquellos valores popularizados tras la Ilustración: inteligencia, ley, goce? Amén de todo esto, confiesa Balmes abiertamente que "el principal objeto de nuestra revista" es la defensa de la religión católica, en el artículo "Frenología", publicado en el fascículo 1º⁶⁷. Ello no es impedimento para que continúe tratando ampliamente temas de carácter científico, social o político, siguiendo la trayectoria iniciada en La Civilización.

En diversos cuadernos de La Sociedad fue publicando las catorce primeras Cartas a un escéptico en materia de religión, que en 1846 sacará a la luz en un volumen exento completando la colección con otras once.

"Esta colección puede considerarse como una apología de la religión católica, escrita con la variedad amena a que de suyo convida el estilo epistolar."⁶⁸

⁶⁶. La Sociedad, "Prospecto", O.C., t.V, p.454.

⁶⁷. Miscelánea, "Frenología", O.C., t.VIII, p.271.

⁶⁸. Cartas a un escéptico en materia de religión, Advertencia, O.C., t.V, p.243.- En lo sucesivo las citas de esta obra se harán con el título de Cartas, seguido del número de carta, en número romano, y el de página, en arábigo.

A pesar de esta confesión inicial, no deja de la mano Balmes los temas de carácter social y filosófico que le son tan caros. Existen traducciones al alemán, italiano, holandés y portugués.

Las circunstancias políticas del año 43 obligaron al polígrafo vicense a ausentarse de Barcelona en dos ocasiones. La primera, en el mes de agosto, le llevará a refugiarse en Prat de Dalt (San Feliú de Codinas), donde escribe una serie de artículos políticos sobre Espartero. Y en la segunda, octubre y gran parte de noviembre, repartirá su estancia entre el mencionado Prat de Dalt y el de Cerdá (Centellas). Los biógrafos atribuyen a esta temporada la redacción de El Criterio, "en forma de discurso sin separación de partes"⁶⁹: la estructura actual data del momento de su publicación en 1845.

El año 1844 emprende Balmes una nueva labor periodística: la dirección y publicación de El Pensamiento de la Nación, semanario cuyo primer número sale a la calle el día 7 de febrero. La intencionalidad es precisa, porque Balmes inicia la publicación, según sus propias palabras, "con la mira de que El Pensamiento se erija en gobierno"⁷⁰. Como muy bien expresa Alsina Roca: "Balmes tendrá como objetivo principal, convencer y reunir, en torno a este periódico, a aquel sector del moderantismo que pueda llevar a cabo la formación de un nuevo partido político"⁷¹. Para poner en práctica este proyecto, Balmes había fijado su

⁶⁹. GARCÍA DE LOS SANTOS, Benito: Vida de Balmes, sec.V, p.498. Imprenta de la Sociedad de Operarios del mismo Arte, Madrid, 1848.

⁷⁰. Epistolario, O.C., t.I, p.715.- Esta declaración de intenciones aparece en carta dirigida a D. Antonio Brusi, editor de La Sociedad, fechada en Madrid a 2 de febrero de 1844. Pocos días después, en carta del 14 del mismo mes dirigida también a Brusi, insiste de nuevo en que "el objeto [del periódico] es principalmente político, práctico, de aplicación". (Ibid, p.717).

⁷¹. ALSINA ROCA, J.M^a.: El tradicionalismo filosófico en España, c.IV, p.187.

estancia en Madrid. La cantidad de trabajo que había cargado sobre sus débiles espaldas era ingente, puesto que continuaría con La Sociedad hasta el mes de septiembre.

Uno de los sueños acariciados por nuestro filósofo era el de lograr la paz y la unidad de España con el cese de enfrentamientos y revoluciones. Con tal espíritu se lanza a propugnar decididamente el matrimonio de Isabel II con el conde de Motemolín y, desde finales del 44, inicia la publicación de una serie de artículos en apoyo de esta idea, que se sucederán ininterrumpidamente en los dos años siguientes, hasta que Balmes se convence de la inutilidad de su esfuerzo, porque la Reina contrae matrimonio con D. Francisco de Asís. La misma idea le impulsará a promover la creación de un diario, El Conciliador, dirigido por Quadrado, cuyo primer número saldrá a la calle el 16 de julio de 1845.

El Pensamiento de la Nación tendrá su ocaso el 31 de diciembre de 1846. Su cierre lo explica el propio Balmes en unas elocuentes palabras dirigidas a sus amigos y citadas por su biógrafo García de los Santos: "Ciertamente no me sería muy difícil seguir con el periódico ocupando sus columnas en cuestiones transitorias, y aun con otros asuntos de gusto y utilidad para el público, ni me despido de hacerlo en los casos y del modo que crea oportuno; pero el Pensamiento vive de la verdad, y no pudiendo ya decirla en los puntos más interesantes, ni debiendo significar con su continuación que existe la libertad que no tiene, cesa..."⁷². He aquí todo un símbolo del temple balmesiano.

A partir de 1845 irán saliendo a la luz pública, una cada año, las tres obras filosóficas de Balmes, cuyo sentido práxico ya se ponderó anteriormente. El Criterio sale de las prensas a primeros del mes de mayo,

⁷². GARCÍA DE LOS SANTOS, B.: Vida de Balmes, sec.I, pp.46-47.

cuando ya su autor había emprendido un segundo viaje a París. La obra se traducirá al inglés, alemán, italiano y portugués. Desde París, Balmes realiza un viaje a Bélgica, donde contacta con Mons. Pecci, futuro León XIII, gran admirador de su persona y de su obra. De vuelta a Francia, no regresará a España hasta el mes de agosto. No es difícil imaginar cómo será aprovechada esta estancia en el país vecino para cumplimentar lecturas y consultas pertinentes a la elaboración de la Filosofía Fundamental, cuya impresión se verá concluida en octubre de 1846. También se realizarán versiones a distintos idiomas: francés, italiano, alemán, inglés y portugués. En julio de 1847 finaliza la edición de la Filosofía Elemental, posteriormente vertida al latín (versión iniciada por el propio Balmes, que no la pudo concluir), al alemán y al italiano. Ese mismo año vuelve a viajar a París –septiembre y parte de octubre– con la intención de documentarse debidamente para la publicación del Pío IX, en defensa de la inicial política aperturista del pontífice reinante, frente a las críticas de los medios integristas españoles. Esta apología le acarreará graves disgustos y contratiempos: las anteriores veladas censuras contra el Papa se vuelven ahora abiertamente contra el vindicador. Esta obra fue traducida al francés⁷³.

Fue nombrado socio de honor y de mérito de la Academia Científica y Literaria de Profesores de Madrid el día 30 de noviembre de 1847, y el día 18 de febrero de 1848, elegido por unanimidad miembro de la Academia de la Lengua. Pero ya la enfermedad iba minando más y más la fragilidad de su cuerpo. Poco después de la publicación, como obra aparte, de sus Escritos políticos, tiene lugar la revolución francesa que destrona a Luis Felipe. Balmes todavía se siente con fuerzas para iniciar una serie de reflexiones bajo el título de República francesa, que el

⁷³. La referencia a las traducciones de las principales obras de BALMES no tiene otro objeto que el de hacer constar la difusión y trascendencia de las mismas y la estima de que gozaba el autor allende nuestras fronteras.

agravamiento de sus dolencias le impide llevar a término.

El 8 de julio, a las tres y cuarto de la tarde, en la ciudad que le vio nacer, muere, con toda la ejemplaridad del mundo, aquel hombre de Dios que había dedicado su vida al servicio de la verdad y de sus semejantes.

Una conclusión coherente de los años postreros de la producción balmesiana la resume Zaragüeta con estas palabras: "La aparición de sus tres últimas obras, ya estrictamente filosóficas [se está refiriendo a El Criterio, la Filosofía Fundamental y la Filosofía Elemental], no fue, por lo tanto, sino la espontánea floración del genio de Balmes y el descubrimiento del hilo conductor de todas sus publicaciones anteriores"⁷⁴.

Las obras filosóficas balmesianas no son, con todo, fruto exclusivo de la época inmediatamente precedente a su publicación, (ya hemos visto lo que ocurrió con El Criterio). En general, puede decirse que de estos años datan su eclosión y perfeccionamiento; pero —como señala el P. Casanovas— "lo primero que vivamente sorprende es el tiempo en que se desarrolló este ciclo de estudios, que es precisamente el de mayor agitación política. . . . ¿Cómo era posible que tuviese luz y paz intelectual para las especulaciones serenísimas de la ciencia el que hervía en medio de la agitación turbulenta de la política española de aquellos años y era en gran parte su verbo y motor? Balmes filósofo nos parecía natural durante los cinco años de vida oculta, pobre y desconocida, pasados en Vich al terminar su carrera; pero en Madrid y en aquellas circunstancias, parece un enigma. Hay que decir con todo que de aquellos años de estudio recogido procede todo, y que las obras filosóficas de Balmes si no fueron

⁷⁴. ZARAGÜETA, J.: "Balmes filósofo", en Balmes, filósofo, social, apoloquista y político, (VV.AA.), p 12.

escritas entonces, al menos fueron pensadas, que es lo principal"⁷⁵.

A diferencia de lo que suele ocurrir en la mayoría de los casos y con casi todos los pensadores, que comienzan por establecer unas bases teóricas de pensamiento para, de aquí, proceder hacia vertientes prácticas y aplicaciones a las vicisitudes de la vida, en el caso del filósofo catalán nos encontramos ante una línea conductual divergente: comienza su carrera publicista con obras de claro matiz apologético para continuar por los derroteros de la sociología y la política, todo ello orientado por una sólida línea de pensamiento que subyace en los diversos escritos y que va apareciendo oportunamente, como dosificado, según las necesidades del momento. Sólo cuando ha llegado al cenit de su vida de escritor, se ve impulsado a ofrecer al gran público el pensamiento filosófico, de un modo sistemático y formalizado. Esta trayectoria permite entresacar algunas consecuencias:

1ª. Que toda su labor filosófica viene a ser como una esmerada y ordenada declaración de principios a los que espera se someta tanto la teoría como la praxis.

2ª. Que la vida humana, en su conocer, actuar y esperar debe estar regida por sólidas directrices filosóficas (que —conviene recordarlo— en ningún caso deben extraviarse de las lindes fijadas por la fe).

3ª. En conclusión, la construcción filosófica balmesiana viene, por un lado, exigida por el resto de su producción, por otro, le sirve de apoyo y, en todo caso, va dirigida hacia una praxis vital.

Todo el contexto religioso, filosófico social y político viene a corroborar una línea interpretativa en este sentido. Balmes se queja repetidamente de la nefasta influencia que en tales ámbitos está generando

⁷⁵. CASANOVAS, I.: Balmes su vida, sus obras y su tiempo, t.II, lib.IV, c.IV, p.296, Ed. Balmes, Barcelona, 1942.

la ideología irreligiosa y materialista desarrollada en el siglo de las luces⁷⁶. Podría abrigarse alguna esperanza de que los derroteros espirituales volvieran a sus cauces con la filosofía de aquellos que nuestro autor apellidaba "nuevos espiritualistas" –Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Cousin, . . .⁷⁷, pero la solución aportada, lejos de volver las aguas a su justo nivel, conduce directamente al panteísmo que "es la divinización del universo, es decir, a la negación de Dios"⁷⁸. La necesidad de no abandonar "la región de los principios" se hace cada vez más imperiosa.

Balmes, sin traicionar sus convicciones religiosas, a través de toda su obra, a través de toda su vida, y en la medida de sus posibilidades, ha personificado el propósito de mantener una línea coherente con la vocación científico-filosófica que alentaba en las naciones más civilizadas de la Europa coetánea, llegando a representar una honrosísima excepción ante las palabras escritas por Donoso Cortés, precisamente el mismo año que nuestro polígrafo iniciaba su andadura de publicista: "mientras la Europa civilizada asiste hoy día al magnífico espectáculo de la renovación de los estudios históricos y filosóficos, sólo nosotros, luchando con la corriente de los siglos, vueltas las espaldas al sol de la civilización y envueltos nuestros ojos en tinieblas, retrocedemos con acelerado paso a los tiempos de obscuridad y de barbarie"⁷⁹. Si es cierto que la excepción confirma la regla, ello hace todavía más grandiosa la figura de Balmes.

⁷⁶. Cfr., p.ej., El celibato del clero, O.C., t.V, p. 658; Los bienes del clero, Ibid, p.678; Protestantismo, VIII, 81 y XXIX, 284-285; F.F., VIII, I, 3 y ss., 546-547; etc.

⁷⁷. Cfr. Cartas, VII, 332.

⁷⁸. Protestantismo, LXIX, 725.

⁷⁹. DONOSO CORTÉS, Juan: "Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico", O.C., t.I, p.539. BAC. Madrid, 1946.

CAP. II. - EL HOMBRE: CENTRO Y MOTOR DEL PENSAMIENTO
BALMESIANO.

1. - Unidad del pensamiento balmesiano. - Interpretaciones
divergentes. -

Una de las características destacables de la producción balmesiana es la de su polifacetismo –muy acorde, por cierto, con el espíritu enciclopedista de la época–. Es tan amplio el abanico temático abordado por su pluma –religión, apologética, sociología, política, filosofía de la historia, ciencia. . .– que, a primera vista y sin profundizar en el alma de la magna obra que nos ha legado, podría tachársele de disperso. Por desgracia se olvida con excesiva frecuencia que polifacetismo no es sinónimo de dispersión. El hecho es que la variedad de vertientes temáticas ha posibilitado la circunstancia de que se considere a Balmes desde un punto de vista parcial, marginando ostensiblemente, a veces, las directrices generales de toda su obra.

En este sentido cabe citar un queja de Vicente Feliú Egidio –sólo hasta cierto punto justificable– lamentándose de que los distintos comentaristas que han investigado las obras del ilustre vicense no han sabido, o no han intentado, hallar en ellas un hilo conductor, una preocupación central, que sirviese de común denominador al pensamiento que ha ido desgranando a lo largo de las mismas. Unos lo han estudiado como aventajado sociólogo; otros, como previsor político; algunos como enardecido apologista; otros, simplemente, como filósofo, e incluso polemista. . . "A Balmes –dice, no sin una cierta dosis de razón– no se le estudia con visión de conjunto; se le estudia por materias, pero sin descubrir que, pese a temas tan variados, se da en el pensamiento del escritor vicense una idea central, una preocupación filosófica, al rededor de la cual gira

cuanto éste produjo acerca de la Religión, de la política, de la filosofía misma, de la literatura..."¹

En líneas generales, esta denuncia puede fundamentarse en motivos más aparentes que reales o, si se prefiere, en razones más formales que de contenido. Es cierto que diversos escritos sobre la vida y la obra de Balmes tratan ésta como escindida en facetas, aspectos o ciclos², y que, al revisar las distintas bibliografías monográficas editadas al respecto, se obtiene una determinada impresión de que nos hallamos ante un Balmes diseccionado en compartimentos estancos. Mas no es este motivo suficiente para rasgarse las vestiduras. A medida que se va estudiando lo que sobre él se ha escrito, se da uno cuenta de que no existe –al menos no debería existir– verdadera polémica sobre el sentido íntimo de su filosofía: diríase más bien que el estudioso se encuentra ante un mismo objeto material –el pensamiento de Balmes– en el que los distintos autores han preferido tomar en cuenta un determinado objeto formal –filosofía, sociología, política, etc.–; y hay que congratularse de que todo ello ha contribuido a conocer mejor y de modo más especializado la insigne figura de Balmes. Pese a todo, no puede negarse que una especialización excesiva siempre posibilita el hecho de que el lector poco familiarizado con la bibliografía balmesiana se vea conducido hacia perspectivas más o menos divergentes, lo cual no dejaría de ser nefasto para la comprensión integral del autor. Sólo en este sentido reconocemos su parte de razón a las palabras de Feliú Egidio.

¿Balmes filósofo?, ¿Balmes político?, ¿Balmes sociólogo?, ¿Balmes

¹. FELIÚ EGIDIO, Vicente: Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la Filosofía de la Historia, Introducción, c. I, p.10. Real Academia de CC.Morales y Políticas, Madrid, 1952.

². Véanse, p.ej.: GARCÍA DE LOS SANTOS, B. Vida de Balmes. – ROURE, Narciso: Las ideas de Balmes, Madrid-Gerona, 1910. – CASANOVAS, I.: Balmes, su vida, sus obras y su tiempo.

apologista?, . . . Polemizar sobre la prevalencia de una faceta sobre otra –o con exclusión de las demás– resultaría algo tan incongruente como la disputa sobre el sexo de los ángeles. Hora es de invitar a los que tratan de encuadrar a Balmes bajo etiquetas más o menos distanciadoras –aunque sean complementarias– a recordar aquellas palabras que Ortega dirige a quienes se obstinan en disputar acerca de los distintos puntos de vista de la realidad (a fin de cuentas, las ideas de un pensador no dejan de ser también una auténtica realidad): "El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual e intelectual se complican con la perspectiva de valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real".³ Aunque la necesaria especialización obliga, con frecuencia, a estudiar distintas facetas de un mismo autor, es muy de desear que tales estudios no sean caminos divergentes, sino a modo de radios de una circunferencia que se despliegan todos ellos en un mismo espacio geométrico. Resulta estimulante que, a la hora de investigar distintas vertientes de un mismo pensador –al menos en una determinada época, dado que hay autores que varían ostensiblemente sus posiciones básicas según las distintas etapas de su producción– se tome como norte, o como punto de partida, lo que muy bien pudiera llamarse "denominador común" de su pensamiento o, cuando menos, no deje de tenerse en cuenta: se evitarían malos entendidos y polémicas enojosas por impertinentes.

A lo largo de la vida de Balmes no se dieron cambios dignos de mención en lo referente al "denominador común" de su pensamiento. La lectura de sus obras manifiesta patentemente que sus constantes ideoló-

³. ORTEGA Y GASSET, J.: El Espectador, "Verdad y perspectiva", O.C., t. II, p. 17, 7ª. ed. Rev. de Occ., Madrid, 1966.

gicas no sufren rupturas o alteraciones reseñables en este aspecto⁴. Además se da la circunstancia –lamentable, por la brevedad de su vida– de que tampoco dispuso de tiempo material para variar el rumbo de su singladura intelectual. Es difícil suponer que un escritor de la seriedad intelectual de Balmes pudiera modificar sustancialmente, en el escaso margen temporal de su breve vida de escritor, los pilares fundamentales de su sistema. Él mismo "al final de su vida solía repetir que a los veintiún años tenía su inteligencia y su juicio tan firmes y definitivos como entonces".⁵

Acaso el tratamiento específico que menos ha favorecido la comprensión integral de Balmes y, más concretamente, de su importancia como filósofo, ha sido el cargar las tintas indiscriminadamente y de modo casi monográfico sobre su vertiente apologética de la religión católica. Así, Marcelino Menéndez y Pelayo encuadra a Balmes entre los "principales apologistas católicos durante este período", al hablar "de la filosofía

⁴. Se ha hablado de una "importante evolución", de "dos etapas fundamentales" en el pensamiento de Balmes.- Cfr. SARANYANA, J.I.: "Balmes (1810-1848) y el Catolicismo liberal", Espíritu, pp.127-143, nº 94, 1986.- Ya Narcís JUBANY i ARNAU había dicho con anterioridad: "Ens podríem preguntar si aquestes afirmacions [que el absolutismo polític no se ajusta a la práctica ni a la circunstancia històrica] eren noves en el pensament de Balmes. Hi ha qui creu que en aquest punt ell no va fer altra cosa que explicar una teoria, que sempre havia acceptat. És més probable afirmar que les idees d'aquests capítols de la seva obra «Pío IX» ofereixen una nova visió de l'autor. Examinada la totalitat de les seves obres, costa de creure que la doctrina plasmada en el nostre opuscle [...] fos la mateixa del anys anteriors." (L'Església i les diverses formes polítiques. Anotacions a l'opuscles "Pío IX" de Jaume Balmes, p.19, "Conferencias Balmes" de 1977, Ayuntamiento de Vic. Imp. Anglada, Vic).

Esta dualidad procesual se refiere exclusivamente al desarrollo de sus ideas político-sociales, tras las medidas liberalizadoras llevadas a cabo en la corte pontificia por el recién elegido Pío IX; por lo demás, en nada contradicen la afirmación que se viene manteniendo sobre la unidad intrínseca fundamental de la filosofía balmesiana.

⁵. CASANOVAS, I.: Balmes, su vida, sus obras y su tiempo, vol. I, lib.I, c.V, p.139.

heterodoxa desde 1834 a 1868 ..."⁶. A pesar de todo, no puede decirse que el polígrafo santanderino haya olvidado la trascendencia del escritor vicense como filósofo, trascendencia que deja bien patente en el "Discurso leído en la sesión de clausura del Congreso Internacional de Apologética, el día 11 de septiembre de 1910"⁷.- En posición similar se coloca el P. Casanovas, al afirmar que "Balmes es esencialmente apologista de la religión católica, no solamente porque la religión era el fin primario entre todos los fines que se proponía en sus múltiples trabajos literarios, sino porque en la ejecución de cada obra todo su cuidado se endereza a encontrar el nexo que ella tenía con las verdades de orden religioso y moral"⁸. Pero tampoco este biógrafo abriga duda alguna en lo concerniente a la impronta filosófica de Balmes; de lo contrario serían incongruentes las excelentes páginas que, con tal motivo, le dedica en su biografía⁹. Un tercer ejemplo digno de mención -y con él concluimos, para no multiplicar cansinamente testimonios en este sentido- es el de Cura Pellicer cuando escribe: "El móvil que impulsaba siempre su pluma, el norte que guiaba de continuo su actividad de escritor era la apologética. Ella constituye el alma de su extensa y variada producción, la conclusión tácita o explícita de todas sus obras. Un intento apologético determina sus múltiples empresas y un sentido apologético las matiza intensamente. La apologética está en el fondo y en la cúspide de todos sus escritos,

⁶. MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: Historia de los heterodoxos españoles, t.IV, pp.341 y 402, 2ª ed. C.S.I.C., Madrid, 1963.

⁷. MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: Ensayos de crítica filosófica. "Dos palabras sobre el Centenario de Balmes", pp. 351-365. C.S.I.C., Santander, 1948.

⁸. CASANOVAS, I.: Op.cit., vol.II, lib.III, p.4. Cfr. también: "Prólogo a la edición Balmesiana" de los Estudios apologéticos, O.C. de BALMES, t.V, p.3, donde afirma: "Entre los diversos títulos que se aplican a Balmes, ninguno con mejor derecho que el de apologista de la religión católica. Se puede afirmar sin ningún género de duda que el fin último de todos sus escritos era apologético,..."

⁹. Cfr. CASANOVAS, I.: Balmes, su vida..., vol II, lib. IV, c. IV, pp.295-332.

en el arranque y en el término"¹⁰. Tampoco estas expresiones tienen un matiz exclusivista y marginador de las restantes facetas del pensamiento balmesiano, como se manifiesta a través del resto de la disertación de donde han sido entresacadas. A ella remitimos al lector que desee comprobarlo más concienzudamente. Baste advertir que este mismo autor, páginas antes, en una alusión global a las obras de Balmes dice expresamente "Una actitud humana las impregna a todas con fragancia suave de modernidad".¹¹

No ha faltado, de todos modos, quien ha visto en él casi exclusivamente al apologeta¹², pero se trata de casos minoritarios, que, en un conjunto general, no alcanzan una representatividad digna de tenerse en cuenta.

Menos problemático resulta, todavía, el hecho de que muchos -Vázquez de Mella, Comella Colón, Esplugas, Corts Grau, Fraga Iribarne, García Escudero, y un largo etcétera- hayan optado por destacar, con miras más o menos monográficas, la veta socio-política balmesiana, puesto que no se minimiza con ello la labor filosófica, sino que, generalmente, se parte de ella o se da por supuesta.¹³

¹⁰. CURA PELLICER, Luis: Sitaxipeya de Balmes apologeta y político. Introducción, pp.18 y 19. Ayuntamiento de Vich, 1974.

¹¹. Id., Ibid., p. 9.

¹². Cfr., p.ej., FRAILE, Guillermo, Historia de la filosofía española, t. II, c.19, p.96, BAC. Madrid, 1972.

¹³. No es el caso de abrumar al lector con multitud de testimonios innecesarios. Véase, a título de ejemplo, la siguiente confesión de CORTS GRAU: "No vamos a traer aquí la cuestión bizantina de si le hubiera ido mejor a Balmes dedicándose exclusivamente a la filosofía o a la política, y de si el político rayó a mayor o menor altura que el filósofo. Balmes es, ante todo y siempre, filósofo; pero un filósofo de carne y hueso, que escribe filosofía de la Historia en El Protestantismo comparado con el catolicismo, y un código del buen sentido en El Criterio, y unas consideraciones políticas, donde sobre las nociones incommovibles de la filosofía y teología ortodoxas asienta

Mención especial puede merecer la opinión del ya citado Feliú Egidio, para quien "la trascendental tesis que Balmes desarrolla a través de todos sus escritos es la de si el mundo racional y el mundo de las cosas, el mundo todo, forma un complejo armónico, en donde cada una de las partes guarda relación con las restantes, teniendo todas juntas un destino divino"¹⁴; en otras palabras, que "Balmes siempre hace Filosofía de la Historia"¹⁵. Este modo de encasillar el pensamiento balmesiano nos parece, cuando menos, altamente discutible, fundamentalmente y entre otras razones, por cuanto reduce a concreciones excesivas la ingente amplitud de ideas que desarrolla nuestro filósofo.

Que la trayectoria intelectual de Balmes está guiada por una preocupación constante parece algo ajeno a toda duda racional, y se desprende de todo el status quaestionis que precede. Cuál sea ésta es algo que, al menos a primera vista, ya no suele apreciarse con tanta nitidez. Pese a todo, creemos que, si se leen sus obras sin dejarse arrastrar por los prejuicios de una especialización excesiva, no resultará difícil constatar que la verdadera preocupación de Jaime Balmes es el hombre mismo y, más concretamente, el hombre abierto a la trascendencia: el hombre que, al final de su historia, se verá abocado a una cita ineludible con su «Creador». Balmes, en última instancia y en este sentido, es un humanista cargado de fe y esperanza en la trascendencia de la vida humana más

el comentario de cada instante. (CORTS, José: Ideario político de Balmes, Proemio, p.2, Madrid, 1934.) Cfr., también, GARCIA, Fidel: "Balmes filósofo", Pensamiento, III, p.5, 1947.

Si bien este es el sentir más generalizado, tampoco han faltado excepciones como es el caso de Eduardo AUNÓS (Itinerario histórico de la España Contemporánea, Barcelona, 1940) quien relativiza el valor filosófico de nuestro autor para destacar el aspecto político. Cfr. CUESTA, Salvador: "Balmes maestro de su tiempo y del nuestro" Estudios sobre Balmes, p. 181, (VV.AA.) Vich, 1972.

¹⁴. FELIÚ EGIDIO, V.: Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la Filosofía de la Historia, Introd. c. II, p.15.

¹⁵. FELIÚ EGIDIO, V.: loc. cit., p.23.

allá de su efímero caminar por las intrincadas sendas de este mundo. Desde esta perspectiva cobran unidad de vida, exenta de contradicciones, todas las variantes de su pensamiento; en el marco del humanismo trascendente se centra todo su quehacer, sea éste filosófico, político, social, de filosofía de la historia o de cualquier otro tipo.

A la hora de investigar el sentido íntimo, el hilo conductor o el denominador común de una obra tan extensa como la de nuestro autor, se hace preciso evitar el doble escollo de la ambigüedad y de la concreción excesivas: ésta obligaría a dejar fuera de contexto amplios sectores, quizá básicos, de su producción; aquélla impediría la labor del estudioso, o, cuando menos, la limitaría notablemente, por excesivo formalismo.

Teniendo a la vista tales supuestos, no acabamos de entender cómo encaja, v. gr., toda la epistemología balmesiana en uncs parámetros tan delimitados –a pesar de la amplitud temática que ello pueda abarcar– como para dejarla reducida a mero exponente de la filosofía de la historia. Ha de tenerse en cuenta que el tratamiento de la problemática cognoscitiva y epistemológica ocupa una considerable extensión y reviste especial importancia en la filosofía balmesiana. No en vano se le dedica el primero y más extenso de los diez libros que componen la Filosofía Fundamental, amén del tratamiento respectivo en diversas partes de la Filosofía Elemental y las páginas dedicadas a las mismas cuestiones a lo largo de otras obras. Lo mismo podría decirse de otros estudios y temas metafísicos (la sustancia, el espacio, las sensaciones, etc., es decir, la mayor parte de sus Filosofías) que no adquieren, per se, un lugar adecuado en un tema tan restringido como el historiosófico. No se niega, con esto, la importancia de Balmes como filósofo de la historia. Ahí está El Protestantismo y tantos escritos en los que desenvuelve una temática afín y la hace cuerpo en su sociología y su política. Simplemente, se reconoce que también la filosofía de la historia apunta hacia una meta más elevada

y céntrica dentro del pensamiento balmesiano¹⁶.

Que las preocupaciones sociales y políticas son algo ambientable en una problemática más globalizadora de tipo humanístico, es algo que no necesita mayor argumentación que la propia historia general del pensamiento humano y, más concretamente, la historia y génesis de la producción balmesiana.

Finalmente, es de suponer que tampoco necesita demostración específica el aserto de que la salvación y trascendencia del hombre es, precisamente lo que impulsa al sacerdote de Vic hacia la vertiente apologética. La apología de una ideología o religión —en este caso del cristianismo— sólo es explicable desde una triple perspectiva: o la dirige el fanatismo, o es un medio egoísta de encumbramiento, o es fruto de una profunda convicción de las posibilidades que encierra para dirigir y ayudar al hombre. Las dos primeras son impensables para quien posea el más mínimo conocimiento de la vida y obra de nuestro autor, que atribuye expresamente a la Iglesia

"...el alto destino de guiar a los hombres hacia la felicidad eterna y el de mejorar su condición y consolar y disminuir sus males en esta tierra de infortunio."¹⁷

Apologética, pues, y humanismo trascendente, en Balmes, no son

¹⁶. De hecho, llama la atención la escasez de citas de la Filosofía Fundamental (con ser la obra más notable y enjundiosa de las filosofías de Balmes) que Feliú Egidio utiliza para demostrar su tesis. Concretamente, a lo largo de los dos capítulos de la introducción (17 páginas) donde sienta las bases de dicha tesis, aparece citada esta obra una sola vez; y, a través de las 314 páginas de que consta todo el escrito, las citas de la misma no alcanzan la veintena ni son de las más significativas. Este es sólo un dato estadístico, pero de gran alcance: cuando el objetivo es valorar y enjuiciar la línea general de un pensador, no se puede marginar una obra tan eminente como ésta o hacer someras y circunstanciales referencias a la misma, como si se tratara de un opúsculo accesorio.

¹⁷. Protestantismo, XXVII, 274.

actividades o actitudes recíprocamente excluyentes. Por el contrario, se complementan mutuamente y dan sentido la una a la otra. Paradójico resultaría, a la postre, disputar sobre la primacía de una vertiente sobre la otra. De lo que no parece factible dudar es de que, sin el humanismo subyacente en toda su obra, hasta la apologética balmesiana carecería de significación, a menos de que se pretenda inculpar al vicense de falta de honradez consigo mismo.

2.- Un "lugar común" entre los balmistas .-

Procurando obviar entrambos inconvenientes arriba indicados, nos adentraremos en el propósito de dejar patente que la directriz y el denominador común de la producción balmesiana es un determinado tipo de humanismo. La lectura paciente y atenta de la misma tiene que ir decantando en el ánimo del lector, de forma paulatina, pero contundente, la convicción de que en toda ella subyace una profunda preocupación por el hombre y su trascendencia en orden a la salvación ultraterrena. En torno a esta inquietud central gira todo lo que escribe, sea cual sea el matiz concreto de lo escrito. Balmes siente lo humano y le inquieta; no sólo la humanidad en general, sino también, como diría Unamuno, "el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano"¹⁸, porque, para Balmes, sacerdote católico visceralmente imbuído de su vocación, todos los hombres son hermanos.

Sin ánimo de abusar del argumento de autoridad –excesivamente extenso, por cierto–, no nos resignamos a pasar por alto algunos testi-

¹⁸. UNAMUNO, M.: Del sentimiento trágico de la vida, Obras selectas, p.261, Biblioteca Nueva, Madrid, 1977.

monios, bastante explícitos al respecto, de autores cuyo conocimiento de Balmes y su obra cae fuera de toda suspicacia.

D. Benito García de los Santos, amigo, colaborador y biógrafo de Balmes, publica las siguientes palabras el mismo año de la muerte de éste: "Parece que todo el tiempo debía haberlo ocupado en pensar en las ciencias, yo creo que casi había pensado más en el hombre. El estudio de éste en sus fenómenos y en sus modificaciones intelectuales y morales, en el trato de la sociedad, en sus costumbres privadas, le ocupaba muchísimo"¹⁹. Tales expresiones las refiere el amigo de Balmes más a su actitud personal en el comportamiento cotidiano que a su pensamiento. Ahora bien, si nos atenemos a las indicaciones de sus biógrafos, es obligado pensar que en Balmes no se daba dicotomía entre las líneas generales del comportamiento y sus actitudes intelectuales. A tenor de esta circunstancia, nada ha de extrañar que ya desde años antes al centenario de su nacimiento se le venga reconociendo con el honorífico título de Doctor Humanus²⁰.

Entre los años 1909 y 1910, aparece publicada, en la Revista de Estudios Franciscanos, por el P. Miguel de Esplugas, una serie de ocho artículos con el título general de "El espíritu de Balmes", en los que, tras reconocer que "hay en Balmes muchas personalidades, o, digámoslo más exactamente, diferentes aspectos de una personalidad única e incon-

¹⁹. GARCÍA DE LOS SANTOS, B.: Vida de Balmes, sec. III, p. 678.

²⁰. Ya señalamos en la Introducción que este título se lo otorga por primera vez PLA Y DENIEL, en una de las conferencias dadas anualmente en Vic para conmemorar el natalicio de Balmes, con el título de L'obra d'en Balmes en la historia de la filosofía i en la filosofía de la historia, Vic, 1907. Después de esto, el reconocimiento de este apelativo se ha hecho prácticamente universal. Cfr., p.ej., ZARAGÜETA, J.: en el Discurso de clausura del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona, pronunciado en Vic el 10 de octubre de 1948, con el título de "Balmes, doctor humano". (A.C.I.F., t.III, pp. 559 y ss.)

fundible", declara que su "estudio principalmente se dirigirá al conjunto"²¹. Pues bien, en el octavo artículo y último de la serie se manifiesta así: "Nada, por tanto, más puesto en razón que la nota de humanismo cristiano en Balmes, si por humanismo cristiano hay que entender primeramente la perfecta fusión de los verdaderos derechos del hombre con los absolutos derechos de Dios en un todo objetivo y armónico, y luego después una cierta actitud especial que para esclarecer y reflejar aquel sincretismo tienen los temperamentos armónicos, como lo fue en grado eminente el de nuestro insigne pensador."²² Este sincretismo del humanismo balmesiano queda perfectamente definido como justo término medio entre la posición de tinte modernista, que siguiendo los postulados de la revolución francesa, reclama unos derechos para el hombre olvidándose de Dios, y el tradicionalismo fideísta-iluminista, que, en la vertiente opuesta, menospreciando lo humano exagera la necesidad de lo sobrenatural.

El P. Casanovas, hablando de la "estructura mental" de Balmes, atribuye a éste la creación de "una filosofía verdaderamente humana, sobre las piedras angulares puestas por el autor de nuestra naturaleza y que nadie ha podido jamás, ni podrá cambiar ni conmover. Tres son estos fundamentos inconmovibles. El primero, la misma naturaleza de nuestro espíritu: él ha sido creado para la verdad, por tanto sus tendencias primarias son verdaderas leyes de la filosofía. El segundo es la sociedad: porque, producto natural de la humanidad, es imposible que no tenga normas de verdad más sutiles y complicadas que las de la inteligencia, pero seguras y necesarias en las debidas circunstancias y aplicaciones. Finalmente tenemos la luz cristiana que, iluminando el

²¹. ESPLUGAS, M.de: "El espíritu de Balmes" I, Consideraciones generales. Estudios Franciscanos, n.26, pp.83-84. 1909.

²². ESPLUGAS, M.de: Op. cit., VIII, Humanismo cristiano. Estudios Franciscanos, n.26, p. 378, 1910.- El subrayado es nuestro.

entendimiento humano y plasmando la sociedad a su imagen, nos da principios segurísimos de verdad, no sólo sobrenatural, sino también natural"²³. Una filosofía fundamentada en el espíritu humano y en la sociedad, connatural al hombre, y amparada en la revelación que subraya y potencia la vertiente sobrenatural del mismo, bien puede enmarcarse dentro de lo que venimos llamando humanismo trascendente. Tampoco aquí cabe la objeción de que la filosofía, como tal, no ofrece ningún motivo de anclaje en la revelación. Balmes, que distingue perfectamente entre fe y razón, está convencido de que, aun tratándose de fuentes diferenciadas de conocimiento, no han de ser por ello necesariamente discordantes. Al contrario: la verdad es una, y entre la verdad filosófica y la religión no pueden darse desavenencias. Lo cual nos hace recalar nuevamente en la acepción de la fe como norma negativa extrínseca del filosofar²⁴.

Por si alguien encuentra paradójico el que, tras haber señalado la apologética católica como fin primario de la producción balmesiana, subraya ahora el P. Canasonavas su humanismo, el mismo biógrafo se adelanta a esclarecer el propio sentido humano de la apologética balmesiana diciendo: "La apologética está íntimamente trabada con las condiciones del hombre y de la sociedad que han de ser guiados por los caminos sobrenaturales, y sobre todo la apologética balmesiana posee, más que ninguna otra, este carácter de acomodación"²⁵.

²³. CASANOVAS, I.: Balmes, su vida..., vol. I, lib. I, c. V, pp.142-143.

²⁴. Ver lo expuesto anteriormente: c.I, n.2.

²⁵. CASANOVAS, I.: Op.cit., vol.II, lib.III, c.I, p.4. Ya anteriormente este mismo autor había escrito: "El gran triunfo de Balmes lo encontramos en la apología, en esta facultad, que en ninguna manera puede mirarse como una escuela de hueca palabrería o retórica grandilocuencia, sino como arte y ciencia, a la vez, de llevar al hombre al conocimiento y amor de lo sobrenatural por las mismas ideas y amores en que está ocupada la humanidad, en el desarrollo de todas las humanas actividades" (Apologética de Balmes, pp. 7-8, Barceolna. 1910).

Salvador Minguijón, otro de los comentaristas que también se afana en esclarecer la categoría de Balmes en el campo de la apologética, no encuentra óbice en declarar abiertamente la gran importancia y el carácter preponderante que el fenómeno humano alcanza en el pensamiento del filósofo de Vic, cuando exclama: "¿Quién ha estudiado más que nuestro filósofo al hombre en su grandeza y en su miseria? Pudiera decirse que éste es el tema dominante de su vasta obra"²⁶.

Celestino Solaguren, abordando la temática balmesiana desde un punto de vista más genérico al tratar de la metodología filosófica, específica de modo absolutamente preciso el papel del hombre en la filosofía del vicense, haciendo referencia a la doble faceta de sujeto y objeto: "En efecto, -dice- toda la filosofía de Balmes es un estudio del hombre como tal acerca del mismo hombre. El hombre, en toda su integridad y complejidad, es el sujeto y objeto de la filosofía de Balmes. El hombre integral es el sujeto del estudio filosófico, en cuanto éste no debe ser obra de la sola razón, sino de todo el hombre; además, el quehacer filosófico está determinado y condicionado por la misma estructura del hombre, de manera que es un estudio específicamente humano. [...] El hombre integral, igualmente, es el objeto del estudio filosófico, en cuanto que debe ser examinado en toda su complejidad y profundidad, en su ser real representativo del universo; el hombre es objeto de la filosofía no sólo en cuanto es en sí, sino también en cuanto que, reflejando y representando, contiene en sí todos los demás seres"²⁷. Disparatado sería interpretar estas palabras como un rebrote del relativismo sofístico al estilo de Protágoras. No se dice aquí que Balmes señale al hombre como medida de todas las cosas. Menos sentido, si cabe, tendría el buscar una

²⁶. MINGUIJÓN, Salvador: "Balmes, apologista", en Balmes, filósofo, social, apologista y político (VV.AA.), p.389.

²⁷. SOLAGUREN, C.: "Introducción a la metodología filosófica de Balmes", Verdad y Vida, p.233, 1960.

equiparación con "el mundo como representación" schopenhaueriano. El tomar al hombre como sujeto y objeto del filosofar no excluye el resto de las realidades mundanas o ultraterrenas, precisamente en tanto que realidades. Pero, ¿qué duda cabe?, de Dios, del mundo, del hombre mismo, sabemos lo que nuestro conocimiento nos representa, y valoramos lo que nuestra estimación nos dicta. En el espejo de su espíritu se cierra, para el hombre, para la humanidad, la frontera del saber y del valorar, y, por ende, del actuar.

La serie de testimonios, más o menos directos, podría hacerse interminable²⁸; mas, para no cansar a lector, la concluimos con estas palabras de Roig Gironella, que, por su explicitud, cumplen perfectamente el objetivo de resumir y refrendar cuanto se ha dicho: "su actitud filosófica es como el alma que da la clave y el sentido más hondo a todos sus otros escritos. En este sentido se ha hablado del «humanismo balmesiano», que tiene en nuestros días todavía más actualidad y vigencia que en el siglo pasado."²⁹

Estos textos no necesitan mayor comentario ni hermeneútics acomodaticias. Hablan por sí solos y dejan patentizado que personas muy ilustres entre los estudiosos de Balmes –nos atreveríamos a afirmar que la mayoría– reconocen en su pensamiento un sentido profundamente humano, que centra y fundamenta tanto su vida como su actividad intelectual.

²⁸. No es menos significativa que las aportadas hasta el presente la autoridad, p.ej., de Miguel FLORÍ, cuando resalta el humanismo integral de Balmes ("El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana", p.46, Pensamiento, III, 1947); o la de CORTS GRAU (Ideario político de Balmes, p.19), haciendo hincapié en "el humanismo integral e integérrimo de Balmes"; o la de Salvador CUESTA ("Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro" en Estudios sobre Balmes, p.183); etc.

²⁹. ROIG GIRONELLA, Juan: Balmes filósofo, III, p.72, Ed. Balmes, Barcelona, 1969.- El subrayado es nuestro.

El propio Feliú Egidio que, como hemos visto, situó el centro de gravedad de la filosofía Balmesiana en la filosofía de la historia, reconoce que la faceta historiosófica entronca adecuadamente en un ámbito más abierto de pensamiento, gracias a esa motivación central del humanismo. Sin ella, quedaría al descubierto y sin explicación algo muy íntimo y básico. "Quedarían –dice– sueltos y sin coordinación dos clases de elementos que son inseparables: el hecho humano, concreto y singular, y la idea, que relaciona y da principio a la conducta. De un modo particular las ideas representativas de valores humanos: jurídicas, sociales, económicas, morales, políticas. . ."³⁰. ¿No hay aquí un reconocimiento explícito de que la historiosofía postula y supone una consideración epistemológica y axiológica del hombre? Pues bien, por si el sentido de esta palabras dejaran lugar a dudas, atiéndase a las expresiones que se citan a continuación, subrayadas por el propio autor, dado que son títulos epigráficos:

"a) La Filosofía de la Historia, en Balmes, se refiere a la Humanidad."

"b) La Filosofía de la Historia, en Balmes, se refiere a una Humanidad libre."

"c) La Filosofía de la Historia, en Balmes, se refiere a una Humanidad libre en prosecución de su destino."³¹.

En definitiva, no parece aberrante concluir de aquí que también la filosofía de la historia, en Balmes, apunta hacia un humanismo práxico trascendente bien definido.

³⁰. FELIÚ EGIDIO, V.: Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la Filosofía de la Historia, I parte, c.I, p.27.

³¹. FELIÚ EGIDIO, V.: Op. cit., I parte, c. II, pp.55,57 y 63.- Cuando este autor habla de "la Humanidad" como punto de referencia de la filosofía de la historia, alude a la humanidad en general, como género humano, más que al hombre individual y concreto. De todos modos ello no es óbice para que se pueda hablar de verdadero humanismo. Al tratar del humanismo balmesiano no se puede hacer exclusión de la preocupación por el hombre también genéricamente considerado.

3.- Confirmación con palabras de Balmes. -

Hasta el momento, hemos reducido nuestra labor a presentar testimonios que avalan el humanismo de Balmes; y el hecho de que investigadores de reconocida nombradía se inclinen hacia esta vertiente interpretativa ya significa, cuando menos, que no se sigue una senda descañada. De todos modos, en filosofía el argumento de autoridad no supone necesariamente una garantía de éxito, por lo que no es posible conformarse con meras justificaciones extrínsecas, máxime si deseamos seguir la pauta metodológica marcada por el propio Balmes cuando, en su afán de descubrir la verdad en sí misma, no duda en proclamar: "Abajo la autoridad científica"³², o también: "Nada nos importan Rousseau ni Bonald; lo que nos importa es la verdad"³³.

Confiamos en que dicho humanismo se irá patentizando y caracterizando más y más a medida que vaya avanzando la presente investigación. Ese es nuestro propósito general y contamos con desentrañarlo del modo más adecuado posible en dos ámbitos muy significativos y fundamentales tanto en la filosofía balmesiana como en la vida humana en general: la gnoseología y la axiología. Con todo, y para hacer más efectivo el análisis posterior, no resultará superfluo examinar hic et nunc, a grandes rasgos, algunos fragmentos entresacados de los escritos de Balmes, que, al menos desde nuestro punto de vista, no dejan lugar a dudas respecto a la intencionalidad radical y la continuidad motivacional de los mismos.

Iniciando el análisis por una obra estrictamente filosófica, remitimos al lector al principio de la Filosofía Fundamental, donde se trata de razonar la importancia que el tema de la certeza alcanza en el seno de la filosofía.

³². Cartas, I, 249.

³³. Protestantismo, Prospecto, p.11.

Viendo la gran diversidad de opciones y soluciones que se han barajado al respecto y en las que, de una u otra forma, se ve comprometido el género humano, opina Balmes que uno de los motivos de investigar dicha temática reside en que

"todo lo que afecta a linaje humano es digno de un estudio profundo"³⁴.

Especificando más la motivación que le impulsa a dar relevancia a las cuestiones gnoseológicas, en las que se ve englobada toda la filosofía (al menos germinalmente), subraya la elevación que el espíritu humano puede conseguir con su estudio y meditación, desligándose, en parte, de la materialidad que le rodea por doquier y vislumbrando en ellas su origen divino y su meta ultraterrena, teniendo en cuenta, de modo especial, que el espíritu de la época tiende al utilitarismo y al hedonismo:

"Todo lo que concreta al hombre, llamándole a elevada contemplación en el santuario de su alma, contribuye a engrandecerle, porque le despega de los objetos materiales, le recuerda su alto origen y le anuncia su inmenso destino. En un siglo de metálico y de goces, en que todo parece encaminado a no desarrollar las fuerzas del espíritu, sino en cuanto puedan servir a regalar el cuerpo, conviene que se renueven estas grandes cuestiones, en que el entendimiento divaga con amplísima libertad por espacios sin fin"³⁵.

Prescindiendo de los elementos metafóricos, puede observarse la preocupación y estima que Balmes siente por el hombre. En el pórtico de lo que va a ser todo un tratado de teoría del conocimiento, aparece ya, si no como base, al menos como motivo, un significativo avance de lo que constituirá una concepción axiológica del hombre que contrasta con una forma de pensar que comenzaba a tomar cuerpo y que iría in crescendo en alas de una filosofía aburguesada, pretendidamente ilustrada

³⁴. F.F., I, I, 1, 8.

³⁵. Ibid., 4, 10.

y marcadamente positivista. Los valores de carácter espiritual cobran relevancia y significación humana sobre los estrictamente materiales y hedonistas. Balmes, que mantiene viva la espiritualidad absorbida en las fuentes de los grandes maestros, se dirige al hombre de su entorno. Y no precisamente al hombre abstracto. Si bien tales afirmaciones pueden servir de meditación a cualquier hombre de cualquier época, hace una referencia concretizadora a las gentes del siglo que le toca vivir. Observa una situación alarmante y lanza la alerta: hay que evitar peligros, hay que repensar valores. Para ello la filosofía es sólo un medio, pero importantísimo, que ha de comenzar por examinar sus propios fundamentos sometiendo a la persona a una reflexión capaz de responder a toda una serie de cuestiones insoslayables:

"Quién soy, qué hago, qué pienso, por qué pienso, qué son estos fenómenos que experimento en mí, por qué estoy sujeto a ellos, cuál es su causa, cuál el orden de su producción, cuáles sus relaciones"³⁶.

La gnoseología balmesiana parte del hombre y al hombre se dirige. Ello obligará a buscar soluciones válidas para toda la humanidad, genérica y distributivamente considerada, y no sólo para un determinado grupo de pensadores de gabinete: el hombre, a la hora de conocer y de actuar, no podrá prescindir, v. gr., de algo tan entrañablemente humano como es el sentido común. (Un sentido común, eso sí, dignificado, racionalizado, expurgado de connotaciones vulgarizantes, como más adelante tendremos ocasión de comprobar). Y, si la teoría del conocimiento, fundamento y resumen de la filosofía, ha de estar caracterizada por el humanismo, ¿qué otra cosa puede esperarse del resto del filosofar? En la coyuntura de verse obligado a elegir en una hipotética alternativa entre filosofía y sentido de lo humano, Balmes tiene la respuesta pronta:

"Por mi parte, no quiero ser más que todos los hombres; no quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser

³⁶. Ibid.

filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad"³⁷.

Sobradamente sabe que la filosofía es algo irrenunciable. Sencillamente plantea el dilema ante quienes puedan pensar que para presumir de "filósofos" hay que hacer gala de misantropía.

El Protestantismo comparado con el Catolicismo, obra de la que Balmes se sentía orgulloso y encariñado con ella hasta tal punto que consideró oportuno dedicar y obsequiar un ejemplar al Papa Gregorio XVI, es considerada por los balmistas –ya queda dicho– como una obra destacadísima en el ámbito de la filosofía de la historia. Su prólogo, que, por hipótesis, ha de interpretarse como una declaración de principios, da comienzo con las siguientes palabras:

"Entre los muchos y gravísimos males que han sido el necesario resultado de las hondas revoluciones modernas figura un bien sumamente precioso para la ciencia y que probablemente no será estéril para el linaje humano: la afición a los estudios que tienen por objeto al hombre y a la sociedad. Tan recios han sido los sacudimientos, que la tierra, por decirlo así, se ha entreabierto bajo nuestras plantas, y la inteligencia humana, que poco antes marchaba altiva y desvanecida sobre una carroza triunfal, no oyendo más que vítores y aplausos y como abrumada de laureles, se ha estremecido también, se ha detenido en su carrera y, absorta en un pensamiento grave y dominada por un sentimiento profundo, se ha dicho a sí misma: ¿Quién soy? ¿De dónde salí? ¿Cuál es mi destino?"³⁸.

He aquí tres preguntas clave en las que Balmes no cesa de hacer hincapié. No es que El Protestantismo sea una publicación que intente directamente la respuesta a las mismas; pero no tendría razón de ser sin ellas, en el sentido de que nuestro filósofo está plenamente convencido de que la respuesta dada por el catolicismo a la problemática del hombre es muy superior a la aportada por la irreligión y el protestantismo. Sería necesario

³⁷. F.F., I, XXXIV, 340, 118.

³⁸. Protestantismo, Prólogo, p.13.

transcribir párrafos, y aun capítulos enteros, para dejar patente cuán profundo es el sentimiento de lo humano encerrado en aquellas páginas. La dignidad del hombre, el ennoblecimiento y respeto de la mujer, la suavidad necesaria en las costumbres, la beneficencia pública, etc., y tantos otros temas que afectan directamente al hombre son otros tantos hitos que van jalonando la lectura de las páginas de este libro cuya espina dorsal, bien se ve, es una sentida preocupación por el desarrollo integral del hombre. Es precisamente éste el centro sobre el que gira toda la concepción balmesiana de civilización que, si bien en la apariencia podría recordarnos un utilitarismo de corte benthamiano por la referencia que hace a la cuantificación, sitúa la relación de valor muy por encima de la simple connotación hedonista o crematística. El bienestar es un valor que importa al hombre, pero no debe ser el supremo. Es el propio Balmes quien subraya estas palabras:

"Entonces habrá el máximun de la civilización cuando coexistan y se combinen en el más alto grado la mayor inteligencia posible en el mayor número posible, la mayor moralidad posible en el mayor número posible, el mayor bienestar posible en el mayor número posible"³⁹.

Cuando esto se logre, ese "bien sumamente precioso para la ciencia" del que se habló antes no habrá quedado "estéril para el linaje humano".

Por otra parte, llama la atención de modo especial cómo Balmes, hombre pacífico y pacifista, que nunca vió con buenos ojos las revoluciones porque era más partidario de las "evoluciones"⁴⁰, no tiene escrúpulo en apreciar el lado positivo de las "hondas revoluciones modernas", cuando

³⁹. Estudios sociales, "La Civilización", art. 1º, p. 464, O.C., t.V.- Salvador GINER encuentra muy obvia "la conexión de esta doctrina con el utilitarismo de Bentham" (Historia del Pensamiento Social, p. 336, 2ª ed. Ariel. Barcelona, 1975). Por nuestra parte, y en virtud de lo dicho, no alcanzamos a ver más que una apariciencia de tal conexión. En la tercera parte de este trabajo se podrá apreciar con más claridad el distanciamiento entre la teoría balmesiana y el utilitarismo.

⁴⁰. Cfr. Miscelánea, "Pensamientos", p.342, O.C., t.V.

de ellas redundan el beneficio de aproximar más y más el hombre a sí mismo y a sus semejantes.

Balmes, en este punto como en muchos otros, se significa como un exponente fiel a lo que él mismo reconoce ser el espíritu de los tiempos.

"La observación continua del hombre y de la sociedad, en todas sus partes, bajo todos aspectos, en todas sus relaciones, he aquí la señal característica del espíritu humano en este siglo. La poesía, la literatura, la historia, las mismas ciencias naturales y exactas, las metafísicas, las religiosas y morales, todo se endereza a este punto, todo converge hacia él, por distinto que sea el objeto inmediato"⁴¹.

Desde la aparición de la Enciclopedia, parece que los pensadores no pueden hacerse los sordos ante los ecos universalistas puestos de moda por aquella forma generalizadora de expresar el saber. La especialización impone sus límites, pero el dinamismo del genio le impulsa constantemente a sobrevolar con intuición certera las estrechas fronteras que delimitan —no con mucha nitidez, por cierto— los restringidos campos de las ciencias coetáneas. Y todo ello persiguiendo siempre el mismo objetivo general, pero preciso: el hombre, considerado ya en sí mismo, ya en sus relaciones con los congéneres, esto es, en sociedad. Se hace inevitable esclarecer la situación del hombre en este mundo y sin olvidar jamás su paso a través de la historia, que, para muchos, continúa siendo magistra vitae. Balmes, que tanto se ha esforzado en criticar y demoler la filosofía del siglo anterior, no puede escapar a los invisibles hilos que le contraen a seguir la senda de los pensadores de la Ilustración. Diríase que, consciente o inconscientemente, a lo largo de toda su producción intelectual va haciéndose eco de los grandes interrogantes planteados por Kant: "Todo el interés de nuestra razón, así especulativo como práctico, está resumido en estas tres preguntas: 1ª ¿Qué puedo saber?

⁴¹. Estudios sociales, "La ciencia y la sociedad", p. 508, O.C., t.V.

2ª ¿Qué debo hacer? 3ª ¿Qué puedo esperar?"⁴². La gran diferencia estriba en que Balmes procede siempre guiado por un sentido cristiano de la vida. De algún modo cabe decir de él que, sin ser un filósofo de la Ilustración, es un filósofo ilustrado, eso sí: amparado siempre bajo la cobertura del dogma y la moral católicos.

Difícil se hace pensar de otro modo de una personalidad que tan profundamente se duele de la aflicción de los hombres –y no precisamente de la humanidad en abstracto–, que se ve obligado a exclamar:

"El corazón se aflige y se angustia al considerar la triste realidad de las cosas, la desdichada suerte de la mayor parte de los hombres, la ciega ilusión con que son mirados los objetos. Cuando se trata de las sociedades no parece sino que se habla de seres ideales o abstractos, en que ninguna parte tuvieran los individuos, como si las sociedades pudieran ser dichosas sin serlo los asociados, como si la humanidad pudiera ser feliz no siendo felices los hombres"⁴³.

Difícil –insistimos– se hace opinar de otro modo respecto de quien tan ardientemente se ocupa del desarrollo integral, sistemático y ordenado del ser humano, sin olvidar su apertura al horizonte de la trascendencia, como para culminar su obra más divulgada –El Criterio– con unas palabras tan significativas, tan esperanzadoras, tan dignificantes como las que se citan a continuación:

"El hombre es un mundo pequeño: sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía, y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno. Cuando el hombre deja sin acción alguna de sus facultades es un instrumento al que le faltan cuerdas; cuando las emplea mal es un instrumento destemplado. La razón es fría, pero ve claro:

⁴². KANT, I.: Crítica de la razón pura, A 804-805, B 832-833.

⁴³. Estudios apologeticos, "Indiferencia religiosa", p.65, O.C., t. V.

darle calor y no ofuscar su claridad; las pasiones son ciegas, pero dan fuerza: darles dirección y aprovecharse de su fuerza. El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la inteligencia pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza"⁴⁴.

Quien así se expresa necesariamente debe ser incluido sin reparos en el número de los pensadores humanistas, y como miembro de élite.

Desde antiguo se viene manejando la figura del hombre como microcosmos, pero la plenitud que alcanza aquí es algo novedoso y superador de interpretaciones precedentes. El humanismo balmesiano deja atrás —muy atrás— la visión humanista pagana de las llamadas civilizaciones clásicas, que, a pesar de haber descubierto grandes valores humanos y haber contribuido en algunos aspectos a enaltecer la dignidad del hombre, se muestra incapaz de alcanzar con claridad una meta acorde con esa dignidad. El humanismo balmesiano supera con creces los alicortos humanismos renacentista e ilustrado empeñados en revalorizar lo humano renegando de lo divino, o entronizando la "diosa Razón", divinizando algo que resulta ser muy "humano, demasiado humano", —para decirlo emulando el título nietzscheano⁴⁵. El humanismo balmesiano, finalmente, es superador de las actitudes anteriores en tanto que, integral en el pleno sentido del vocablo, no desprecia nada del hombre: todo lo humano, en cuanto tal, es bueno, todo es válido, todo es aprovechable; el mal aparece en las desvirtuaciones e insubordinaciones del orden adecuado de la naturaleza, sobre todo de la naturaleza humana. De esta forma no se queda encasillado en mera "ideología", sino que ha de ser algo vivo y vivificador de la praxis. En Balmes no tiene sentido escindir la gnoseolo-

⁴⁴. El Criterio, XXII, 60, 755.

⁴⁵. Cfr. ROIG GIRONELLA, J.: Balmes filósofo, II^a, pp.74-75.

gía de la axiología, ya que ambas son facetas de una misma praxis humana que no se cierra con el capítulo de la muerte, sino que tiene siempre la mirada puesta en el inmenso apéndice de la escatología y la soteriología. Porque, en definitiva, sabe y quiere considerar al hombre como ser en el mundo, pero no exclusivamente para el mundo.

"Reparad lo que sucede –se nos dice en El Protestantismo– con respecto al adelanto industrial. Esas máquinas humeantes que salen de nuestros puertos con la velocidad de una flecha para atravesar la inmensidad de los mares; esas otras que cruzan la llanura, que penetran en el corazón de las montañas, que realizan a nuestros ojos lo que hubiera parecido un sueño a nuestros antepasados; esas otras que comunican movimiento a colosales fábricas, y que, semejantes a la acción de un mago, hacen jugar un sinnúmero de instrumentos para elaborar con indecible precisión los productos más exquisitos; todo esto por grande, por admirable que sea, ya no nos asombra, ya no llama más vivamente nuestra atención, que la generalidad de los objetos que nos rodean. El hombre siente que es más grande todavía que esas máquinas, que esos artefactos; su corazón es un abismo que con nada se llena; dadle el mundo entero y el vacío será el mismo. La profundidad es insondable; el alma criada a imagen y semejanza de Dios no puede estar satisfecha sino con la posesión de Dios"⁴⁶.

El hombre es un ser que está en el mundo, pero cuyo fin se encuentra más allá del mundo, porque el mundo jamás podrá saciar sus ansias de plenitud. Tiene que realizarse como tal sirviéndose de los elementos lícitos que la vida le brinda, pero no para quedarse anclado y estacionado en ellos: su mirada le catapulta más allá de los estrechos límites de su disfrutar terreno. Bueno es el progreso material, bueno el desarrollo industrial y económico; ahora bien, se trata simplemente de medios de los que la persona puede servirse para una realización más cómoda y digna, jamás han de ser considerados como fines en sí, como algo último

⁴⁶. Protestantismo, XLVII, 484-485.- El subrayado es nuestro. Es fácil advertir la similitud de estas palabras con aquella expresión de S. AGUSTÍN: "fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te" (Confesiones, I, 1).

y terminal. La prueba está en que, transcurridos unos años de su invención, una vez que el humano se ha acostumbrado a su uso y disfrute, se habitúa de tal modo a ellos que ya no llaman más su atención que el resto de las realidades de que se ve rodeado. El corazón humano, consciente de su grandeza, por un lado, y de su indigencia, por el otro, continúa sintiendo en lo más profundo de su ser un inmenso vacío que nada creado es capaz de colmar. El hombre se siente abierto a la trascendencia y sólo lo eterno puede aplacar sus ansias de lo absoluto. Ya no se trata exclusivamente de una prueba razonada, de un instrumento lógico conducente a demostrar la inmortalidad del alma: es un sentimiento vital, existencial, una toma de conciencia de la propia vaciedad que sólo la inmensidad de lo numérico es capaz de saciar.

SEGUNDA PARTE

PRAXIS NOÉTICA

CAP. I.- CONSIDERACIONES GENERALES

1.- Gnoseología y vida humana. -

Si en el pensamiento balmesiano resulta improcedente practicar una escisión epistémica tajante entre gnoseología y axiología, a la hora de abordar el humanismo prático, se hace punto menos que imprescindible iniciar el empeño esclareciendo los aspectos fundamentales de la dimensión cognoscitiva en el ser humano. Esta posición viene avalada, además, por dos consideraciones: una, de carácter general, al hilo de la concepción aristotélica de que la theoría es la más excelsa de las actividades¹; y la otra, en cierta medida consecuencia de la anterior, habida cuenta de que sólo el saber racional es lo que permite una praxis específicamente humana y, de hecho, necesariamente la define. "El propio ejercicio, por el hombre como sujeto cognoscente, -dice en este sentido Canals Vidal- de su actividad contemplativa, es asumido en el proceso libre de la vida humana personal como algo movido, imperado por el entendimiento práctico; es decir, que pertenece a la vida humana como constituida por las acciones libres todo el aspecto dinámico de la actividad pensante, discursiva, por la que el hombre trabaja en la conquista de la verdad a contemplar. [...] Entendida en esta perspectiva, es decir, como actitud por la que el hombre opta entre otras posibilidades de orientación vital, el ejercicio de la contemplación es también, en el proceso dinámico de la vida humana, una actividad integrada en la praxis del hombre personal: la del hombre que orienta su acción libre a la contemplación de la verdad como actividad central de su vida, o según se dice en un lenguaje cotidiano pleno de sentido, asume la contemplación como aquello en que su vida consiste".²

¹. Cfr. ARISTOTELES: Ética a Nicómaco, 1177 a, 19-20.- En este mismo sentido dice Balmes: "La actividad intrínsecamente pura, hermosa y que, considerada en sí, no envuelve ninguna imperfección es la intelectual". (F.F., VIII, XVIII, 143, 587.).

². CANALS VIDAL, Francisco: Sobre la esencia del conocimiento, 6ª parte, c. 2, pp. 619-621, P.P.U., Barcelona, 1987.

El hombre, tanto individual como colectivamente considerado, es, en gran medida, proyecto y artífice de sí mismo. En ello se encierra una dosis nada despreciable de su grandeza y -¿por qué no?- de su servidumbre, como uno de los caracteres indeclinables de su propia naturaleza. En ello, también, se diferencia específicamente del resto de los vivientes que comparten su espacio vital en el mundo. De tal proyección y autorrealización dependerá el éxito o fracaso del vivir, éxito o fracaso que, a la postre, muestra constantemente su imperativo de irreversibilidad en aras de la diacronía de la vida misma. Ahora bien, proyecto y realización, tanto a nivel personal como social, son conceptos vanos, carentes de sentido, si no se tiene en cuenta que fin, medios y entorno pueden, de algún modo, hacerse presentes, ser representados, de una forma más o menos adecuada en la facultad cognoscitiva del ser humano:

"Siendo el hombre un ser inteligente, -dice Balmes en El Protestantismo- todo lo que afecta inmediatamente a su inteligencia no puede menos de influir en su destino"³.

La interrelación entre pensamiento y vida, para bien o para mal, es una realidad incontestable:

"El pensamiento tiende siempre a su realización, y los hechos a su vez piden apoyo al pensamiento; si hay virtudes se señala la razón de ellas, se busca su fundamento en elevadas teorías; si hay crímenes se procura disculparlos, y para lograrlo, se los apoya en sistemas perversos"⁴.

En consecuencia, toda filosofía se ha de traducir en un proyecto de vida o en una justificación a posteriori de la misma, y toda praxis, en una prolongación vital de una forma de pensar. En caso contrario, ni la filosofía ni la praxis son dignas de tal nombre ante las exigencias de lo humano: únicamente les resultaría adecuada la calificación de inautenticidad.

³. Protestantismo, XXX, 299.

⁴. Protestantismo, LXIII, 674.

Nada ha de extrañar, pues, que el filósofo de Vic conciba su gnoseología como el corazón mismo de toda la filosofía. Textualmente lo expresa con estas palabras:

"En la cuestión de la certeza están encerradas de algún modo todas las cuestiones filosóficas; cuando se las ha desenvuelto completamente, se ha examinado bajo uno u otro aspecto todo lo que la razón humana puede concebir sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo. A primera vista se presenta quizá como un mero cimiento del edificio científico; pero en este cimiento, si se le examina con atención, se ve retratado el edificio entero: es un plano en que se proyectan de una manera muy visible, y en hermosa perspectiva, todos los sólidos que ha de sustentar"⁵.

Teoría y praxis, si son coherentes, han de estar implicadas en lo que de sí dé la teoría del conocimiento. Esta imbricación es tan palmaria en la mente de nuestro filósofo que uno de sus más perspicuos comentaristas no ha dudado en sentenciar que "al analizar... la gnoseología balmesiana, vamos en línea recta al alma de su intuición fundamental del universo, al «sí» o «no» desnudo de su opción personal frente a la vida"⁶. Además, la historia del pensamiento es en buena medida, una corroboración genérica de esta postura. La búsqueda del bien y la justicia, en el sistema platónico, resultaría incomprensible sin la teoría de las ideas y la dialéctica. No habría una Ethica ordine geometrico demonstrata en Espinoza sin el racionalismo de base que la sustenta. El sentimentalismo moral de Hume degeneraría en burdo irracionalismo si previamente no hubiera sentado unas bases empiristas que aportaran visos de viabilidad al proyecto. Y, para finalizar los ejemplos, ¿qué sentido podría tener

⁵. F.F., I, I, 2, 9. Resultaría digna de un estudio más pormenorizado la influencia que pudieron ejercer en nuestro filósofo las ideas expuestas por Kant en la introducción a la Crítica de la razón pura a este respecto, pero ni el espacio lo permite, ni es este el momento más adecuado para ello.

⁶. ROSÉS, Ramón M.: "El problema crítico, según Balmes", A.C.I.F., vol. I, p. 490.

el formalismo moral de Kant sin antes haber arruinado la metafísica tracional con la limitación del valor de las categorías al ámbito fenoménico? No ha de causar, pues, asombro el que Balmes atribuya la adecuada importancia a la dilucidación de una problemática, que, con el devenir de la modernidad, adquiere tal preeminencia filosófica, hasta el punto de ser considerada frecuentemente como "la ciencia filosófica fundamental, philosophia fundamentalis"⁷.

No sería acertado, por otra parte, interpretar la gnoseología balmesiana como una pretensión desorbitada de alcanzar o justificar una certeza apodíctica en todos los órdenes o de elevarla a los parámetros de lo absoluto en todos los ámbitos cognoscitivos. Balmes representa un proyecto más humilde, menos "ideal". Se conforma con el intento de clarificar la certidumbre humana como tal, lo humanamente indubitable, señalando sus fundamentos, límites, posibilidades y gradaciones. No es sólo la clarividencia de la matemática o la seguridad de la física lo que anhela. El hombre tiene que hacer ciencia, y esta inquietud no puede ser orillada; pero tampoco se puede ignorar la solicitud de la persona que vive su vida de cada día buscando cultura, un poco más de felicidad, bienestar, paz y convivencia con sus semejantes, y todas las demás cosas que se precisan para llevar una existencia más digna, remontándose, en última instancia hasta Dios, porque, a fin de cuentas, lo que más importa es el sentido trascendente de la vida misma. Resultaría, por consiguiente, una incongruencia aproximarse a su gnoseología desde el ideal matemático racionalista inaugurado por Descartes. "Al fin y al cabo –dice muy acertadamente Roig Gironella al respecto– es el « hombre » quien filosofa mediante su entendimiento, no es el « entendimiento » quien filosofa porque el entendimiento solo no existe, y si no existe tampoco

⁷. HESSEN, J.: Teoría del conocimiento, Intr., 2, p.21. Tr. J.Gaos. 5ª ed. Losada, Buenos Aires, 1960.- Cfr. STEENBERGHEN, Frenand van, Epistemología, c.I, p.24, tr. E. Poveda, Gredos, Madrid, 1956.

puede filosofar".⁸ No se ha de buscar, pues, en Balmes una teoría del conocimiento construida ordine geométrico, modo de saber inviable en gran parte de las "verdades" del hombre, sino more humano, capaz de alcanzar los principios del orden ideal, pero sin renunciar a "desembocar en una verdad histórica y contingente, que al fin es la que se da en el hombre que filosofa".⁹

Análogas consideraciones excluyen el que pueda entenderse la actitud gnoseológica del vicense desde una perspectiva criticista de signo kantiano. La connatural tendencia del espíritu hacia las cumbres metafísicas no tiene por qué quedar tronchada a pie de planta. La falta de homogeneidad entre los saberes matemático, físico y metafísico no ha de implicar necesariamente la inaccesibilidad de la senda que conduce a éste último. Balmes, sin renegar de ciertas actitudes kantianas, reconociendo en el filósofo de Königsberg un profundo talento, no puede compartir sus postulados ni, mucho menos, sus conclusiones.

Estableciendo, a grandes rasgos, un parangón entre la actitud balmesiana y los grandes ejemplos que nos ofrece la modernidad, podría consignarse una notable diversidad de intenciones. Las filosofías modernas, sobre todo el racionalismo, surgen con una marcada pretensión de rotundidad, como flechas lanzadas hacia lo incuestionable, hacia lo absoluto. Todo lo que no entra en el marco de tales coordenadas se rechaza por principio, se deja en la cuneta (Kant intentará un vericuelo de aproximación a lo "arracional" en la Crítica de la razón práctica). Como la verdad en sí misma es algo total y absoluto, se concluye que la verdad humana también debe serlo. Balmes, por el contrario, presenta una gnoseología relativa al hombre y a su vida. La verdad en sí misma, en

⁸. ROIG GIRONELLA, J, Balmes filósofo, II, pp.29-30.

⁹. Idem. Ibid. p. 31.

Dios, es algo absoluto, ciertamente; pero los medios de que dispone el hombre para conocerla no lo son: sus limitaciones le cercan por doquier. Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur, reza un conocido adagio escolástico, y nuestro filósofo, profundo conocedor de la precariedad de lo humano, acepta concienzudamente la aplicación del principio general a la circunstancialidad de nuestro saber. La verdad, una y absoluta, se nos va dando como a retazos, siempre incompleta, de acuerdo con las facetas de la realidad y nuestras posibilidades y modos de conocer. Para el hombre

"hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases. Hay también muchos modos de conocer la verdad. No todas las cosas se han de mirar de la misma manera, sino del modo que cada una de ellas se ve mejor. Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil"¹⁰.

Apunta en estas palabras un cierto tipo de perspectivismo. ¡Qué duda cabe! El pensador ausonense no rehuye en absoluto este modo de interpretar el conocimiento de la realidad¹¹. En un epígrafe de El Criterio con el título de "Los sabios resucitados" finge la extraña experiencia de reunir a distintos talentos de la historia en un mismo establecimiento, donde no faltan los más apropiados instrumentos y objetos de estudio para las simpatías y aptitudes de cada cual. Uno a uno se dedican con entusiasmo y fruición a la investigación de lo que le resulta más propio y familiar, permaneciendo ajeno a las preciosidades y valores que otros decubren por juzgarlas burdas bagatelas. Infructuoso resultaría intentar una efectiva y absoluta concordancia de pareceres entre las distintas mentalidades, a pesar de que todos y cada uno tienen parte de razón,

¹⁰. El Criterio, XXII, 60, 754-755.

¹¹. Una cierta dosis de perspectivismo en el pensamiento balmesiano ya fué intuido por Carlos RUIZ DEL CASTILLO: Cfr. "El buen sentido en la Filosofía y en la Política de Balmes", Estudios sobre Balmes, p.106, Vich, 1972.

su razón, con respecto a las "verdades" que manejan. ¿Dónde encontrar la manzana de la discordia?

"Es que estas verdades -concluye Balmes- son de especies muy diferentes; es que el compás y la regla no sirven para apreciar lo que afecta al corazón; es que los sentimientos nada valen en el cálculo y en la geometría; es que las abstracciones metafísicas nada tienen que ver con las ciencias sociales; es que la verdad pertenece a órdenes tan diferentes cuanto lo son las naturalezas de las cosas, porque la verdad es la misma realidad"¹².

Y en El Protestantismo sentencia con mayor rotundidad, si cabe:

"Nada existe en el mundo que no pueda desacreditarse si no se mira más que por un lado, porque las cosas miradas así son falsas, o en otros términos, no son ellas mismas. Todo cuerpo tiene tres dimensiones: quien no atiende más que a una no se forma idea del cuerpo, sino de una cantidad que es muy diferente a él"¹³.

La captación de la verdad, pues, está sometida a una perspectiva, consecuencia, no sólo de la variedad de lo real, sino también del modo y posibilidades de conocimiento característicos del ser humano. Pero ello nada tiene que ver con cualquier tipo de relativismo acomodaticio. El que la realidad sea polifacética y los medios de captarla sean diversos, no es óbice para que se pueda seguir manteniendo que la verdad en sí misma es única, como no deja de subrayar con frecuencia Balmes¹⁴. El relativismo no deja de ser una forma solapada del escepticismo, tan ferviente y eficazmente combatido en las obras del filósofo.

¹². El Criterio, XII, 3. 620.

¹³. El Protestantismo, XXXIV, 339.- Merece la pena comparar lo expresado en los lugares citados con lo que ORTEGA Y GASSET expone en El Espectador, "Verdad y perspectiva", pp.19-20, O.C., t.II, Rev. de Occidente, Madrid, 1966; y en El tema de nuestro tiempo, X, pp.199 y ss. O.C., t.III.- A pesar de las diferencias sustanciales, absolutamente comprensibles, por otra parte, entre los dos filósofos, los puntos de concomitancia son llamativos y dignos de detenido estudio.

¹⁴. Cfr. Protestantismo, II, 32; X, 98; Biografías, p.39, O.C., t.VIII; Miscelánea, p.386, O.C., t.VIII; etc.

La consecuencia más inmediata de esta especie de perspectivismo es la negación de la unicidad de método en las ciencias, porque

"El empeño de pensar sobre todos los objetos de un mismo modo es un abundante manantial de errores, es trastornar las facultades humanas, es transferir a unas lo que es propio exclusivamente de otras"¹⁵.

Adviértese también, aquí, otra nota -ya anteriormente apuntada- que se hace consustancial en el pensamiento balmesiano y que afecta de modo particular a toda su gnoseología: en la persecución y captación de la verdad ha de verse necesariamente implicado el hombre entero, con todas sus facultades. El potenciar excesivamente alguna de ellas, con menoscabo de las restantes, supone introducir elementos perturbadores en la realización cognoscitivo-práctica del individuo. En las siguientes palabras de El Criterio se aprecia notoriamente esta peculiaridad:

"Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil. Ninguna es intrínsecamente mala. La esterilidad o malicia les viene de nosotros, que las empleamos mal. Una buena lógica debiera comprender al hombre entero: porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre. Cuidar de la una y no de la otra, es a veces esterilizar la segunda y malograr la primera"¹⁶.

¹⁵. El Criterio, XII, 3, 620.- En esta interpretación de la variedad de lo real y de los modos de captarla se aprecia un atisbo, como una premonición, de los nuevos derroteros por los que tratará de abrirse paso la metafísica del s. XX, en su intento de superar las limitaciones del realismo e idealismo exagerados. Compárese, sino, la postura balmesiana con el sentido de las siguientes palabras de GARCÍA MORENTE: "Cada región óptica tiene sus características ópticas propias;... si la inteligencia humana, deseosa de conocer los objetos de esa región, no tiene en cuenta la estructura óptica particular de esa región y aplica a ella métodos que no le son propios o peculiares, porque son métodos sacados de otras regiones, en donde hay otras estructuras distintas, entonces, de aquí, de esta aplicación de métodos inadecuados a las estructuras peculiares de una región, nacerán forzosamente equívocos, o malas interpretaciones que conducirán las ciencias a faltas garrafales." (Lecciones preliminares de filosofía, lec.22, pp. 357-358, Losada, Buenos Aires, 1978.).

¹⁶. El Criterio, XXII, 60, 755.

Y, con esa insistencia que caracteriza a Balmes en torno a las ideas que considera básicas, reafirma en la Filosofía Fundamental:

"Una filosofía que no considera al hombre sino bajo un aspecto es una filosofía incompleta, que está en peligro de degenerar en falsa. En lo tocante a la certeza conviene no perder de vista la observación que precede: hacerse demasiado exclusivo es colocarse al borde del error. . . Las facultades de nuestro espíritu están sometidas a ciertas leyes de que no podemos prescindir.

Una de las leyes más constantes de nuestro ser es la necesidad de un ejercicio simultáneo de facultades, no sólo para cerciorarse de la verdad, sino también para encontrarla. . . . Las facultades están en relación íntima y recíproca; influyen de continuo las unas sobre las otras. Aislarlas es mutilarlas y a veces extinguirlas. Esta consideración es importante, porque indica el vicio radical de toda filosofía exclusiva"¹⁷.

El hombre es un ser demasiado complejo para permitirse el lujo de descuidar ninguna de sus potencialidades, si pretende, en la medida de lo posible, conocer su realidad, la del mundo que le rodea, y lo que ofrecérsele pueda de la divina, para, de este modo, realizar una existencia plena y auténtica, con proyección insoslayable –Balmes no puede dejar de insistir en este extremo– hacia una finalidad trascendente.

Precisamente, este sentido de la complejidad humana y de lo real, es lo que obligará a nuestro filósofo a plantearse una criteriología basada en la pluralidad de criterios y principios, que supone una verdadera innovación en el ámbito de las soluciones al problema del conocimiento.

¿No se advierte, en esta toma de posición, un prometedor intento de superar los "-ismos" de la modernidad filosófica? La filosofía moderna, consciente de la dificultad y riesgo que entraña la problemática del saber, lleva a cabo un ingente esfuerzo para rellenar lagunas y remover obstáculos que la tradición filosófica anterior no supo apreciar o no juzgó de trascendencia para la explicación del todo real investigado. Tales desvelos

¹⁷. F.F., I, XXXIV, 338, 183-184.

no quedaron baldíos y su fruto no es nada desdeñable: aspectos importantísimos de la subjetividad y del objeto, antes inéditos o tratados marginalmente, pasan a figurar en el primer plano de la investigación. Pero esto no era suficiente habida cuenta de la parcialidad de las soluciones aportadas: la razón no se basta a sí misma, y la experiencia, indispensable como dato, es infructuosa abandonada al ámbito de su contingente concreción. El genio penetrador de Balmes supo captar la insuficiencia de aquellos sistemas y puso todo su empeño en expandir las fronteras de la especulación para dar cauce en ellas a la integridad de lo humano: razón, experiencia, sentimiento, instinto, ...; todo conjuntamente y cada cosa en su lugar. No en vano se ha venido insistiendo en el humanismo integral que lo caracteriza.

Ante la insuficiencia y parcialidad de las soluciones aportadas por la modernidad, incapaces de abarcar la plenitud existencial del hombre que vive su vida y hace su historia, "Balmes –declara Ribelles– fue el primer convencido de la que es actual convicción unánime: tener tal especulación exceso de codicia en abarcar todos los órdenes del ser y defecto de visión no reparando en residuos irracionales del ser rebeldes al encasillamiento intelectual"¹⁸. Efectivamente, esos residuos mal llamados "irracionales" –sería preferible calificarlos como "arracionales", "prerracionales" o "extrarracionales" –adquieren carta de naturalidad y arraigo en la filosofía del ilustre vicense bajo la insignia del sentido común, tan vilipendiado, a veces, y criticado como algo afilosófico¹⁹.

Intentaremos mostrar más adelante cómo todo el bagaje de sentido común, inserto en el centro de la criteriología balmesiana y que jalona

¹⁸. RIBELLES, Francisco P.: "El problema del conocimiento.-Unidad o pluralidad de criterios en el conocimiento", A.C.I.F., vol.I, p.469.

¹⁹. Cfr., p.ej., UNAMUNO, M.: "Un filósofo del sentido común", O.C. t.III, pp.548-553. Escelicer, Madrid, 1968.

el resto de su filosofía, es una valiosa invitación a profundizar en todos aquellos modos de conocer y actuar cuya urdimbre escapa, en ocasiones y en su manifestación primigenia, a los límites de una estricta reflexión racional²⁰. Con esta apertura de lo humano hacia vertientes que exceden los fríos linderos de la razón pura, se evita eficazmente que el análisis de lo vital se escurra de los entresijos del pensamiento como el agua entre los dedos. Es precisamente esta apertura lo que ha dado pie para advertir que "nuestro Balmes nos ha enseñado, el primero, que la filosofía ha de tomar la vida tal como es, y mucho antes que Juan Müller, Nietzsche, y Keyserling, y no levantar especulaciones nefelibatas desdeñosas con la vida"²¹. El doctor humanus, adelantándose a lo que había de ser una corriente bien definida en la segunda mitad del s. XIX y primera del XX, se coloca en el ámbito de una perspectiva de marcados síntomas vitalistas.

Su criteriología –concluimos– pretende justificar y valorizar la certeza que el ser humano necesita pra vivir su vida cotidiana, científica, moral, social, política, religiosa, etc. Preludia esta toma de posición El Criterio, sembrado de ejemplos y máximas de patente matiz humano y vitalista frente a un científicismo excesivamente formal²², para mani-

²⁰. Hemos subrayado en su manifestación primigenia, porque, como se verá posteriormente, las decisiones del sentido común siempre pueden, a la postre, ser sometidas al dictamen de la razón, con lo que pierden todo carácter de irracionalidad, quedando así integradas en el marco de lo específicamente humano.

²¹. RIBELLES, Francisco P.: Op.cit., p. 478.- En la misma línea se manifiesta M.FLORÍ con estas palabras: "...me parece ver a nuestro filósofo adelantándose a la novísima filosofía de la vida y de la acción en lo que éstas tienen de aceptable y sólido". ("El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana", p.47, Pensamiento, III, 1947.).

²². Cfr., p.ej., la parábola del tintorero y el filósofo, en el c. XIII, 4, p.626.- Puede verse también el c.IV, 10, p. 570.- No debe tomarse esto como muestra de una aversión por parte de Balmes frente a la ciencia formal (recuérdese que su primera actividad pública, al terminar su carrera, fue la de profesor de matemáticas, materia por la que siempre mostró un gran devoción), sino como indicio de que su ideal del hombre no se circunscribe a la sola razón.

festarse en plenitud en el primero de los libros que constituyen su Filosofía Fundamental.

2.- La verdad como imperativo ético. -

"El entendimiento es un don precioso que nos ha otorgado el Criador, es la luz que nos ha dado para guiarnos en nuestras acciones, y claro es que uno de los primeros cuidados que debe ocupar al hombre es tener bien arreglada esta luz. Si ella falta nos quedamos a oscuras, andamos a tientas, y por este motivo es necesario no dejarla que se apague. No debemos tener el entendimiento en inacción, con peligro de que se ponga obtuso y estúpido, y, por otra parte, cuando nos proponemos ejercitarle y avivarle conviene que su luz sea buena, para que no nos deslumbre; bien dirigida para que no nos extravíe"²³.

La importancia que Balmes atribuye en su filosofía a los problemas relativos al conocimiento no se funda exclusivamente en motivaciones de carácter especulativo. La praxis, y más concretamente la praxis ética, postula toda una serie de implicaciones que han de impulsar al hombre, desde lo más íntimo de su ser moral, a la consecución y cultivo de unos conocimientos coherentes y acordes con su naturaleza, por un lado, y, por otro, con la realidad del mundo en que está inserto.

Los diversos seres de la creación, en consonancia con sus distintos niveles de instalación en el mundo, han de perseguir sus correspondientes fines a tenor de la normativa inscrita en la naturaleza de cada uno de ellos. La materia inorgánica no puede, por sí misma, escapar a las leyes inflexibles que rigen el devenir de los diversos procesos físico-químicos. La actividad de los vegetales sigue una pauta inexorablemente enmarcada dentro del ámbito de sus funciones y tropismos. Los animales desarrollan sus facultades y persiguen su perfección sin apartarse un ápice de la

²³. El Criterio, I, 5, 556.

norma rígida y estereotipada fijada por las tendencias instintivas implícitas en su propio ser.

"Pero el ser dotado de razón y de libre albedrío es dueño de su misma espontaneidad, puede usar de ella de diferentes modos, y, por tanto, necesita que las condiciones de su desarrollo y perfección le estén prescritas en ciertas reglas que dirijan su conducta"²⁴

En contraposición a cierto instintivismo hedonista de baja estopa, que amplios sectores del vulgo -a veces disfrazado con cierto barniz pseudofilosófico- pretenden proclamar como norma general de conducta, amparándose en una especie de sincretismo grosero en el que se tratan de relacionar principios mal apprehendidos y peor asimilados de liberalismo, sensualismo, materialismo e incluso vitalismo²⁵, se impone el reconocimiento de que el automatismo biológico de la naturaleza humana sólo alcanza a regular las funciones vegetativas y algunos niveles ínfimos de la sensibilidad. Por lo que respecta a la vida de relación se hace patente que la línea conductual basada en el laissez faire resulta absolutamente insuficiente cuando no antinatural. La experiencia y la historia manifiestan a todas luces que

"...el hombre se queda muchas veces inferior a lo que puede. Tiene una inteligencia capaz de abarcar el mundo, y, sin embargo, abusando de su libre albedrío, la deja quizá sumida en la ignorancia y con harta frecuencia la alimenta de errores; está dotado de una voluntad que aspira al bien infinito, y, no obstante, la rebaja, si quiere, hasta hundirla en un lodazal de corrupción y miseria"²⁶.

Tales consideraciones unidas a la convicción no menos firme acerca

²⁴. F.E., Ética, XV, 106, 136.

²⁵. Por cierto, aunque este hedonismo haya alcanzado tanta resonancia en nuestros días, no puede decirse que sea característico en exclusiva de ninguna época histórica, porque en todas ha dejado sentir su huella.

²⁶. Ibid. 110, p.137.

de "...la corrupción original del hombre y los estragos que esta corrupción produce en el entendimiento y en la voluntad"²⁷, inducen a Balmes a pensar que el adecuado desenvolvimiento de las facultades cognoscitivas del ser humano, tanto intelectuales como sensitivas, es un deber ético ineludible, encuadrado en el desarrollo de la fórmula general del deber fundamental que todo hombre, en cuanto tal, tiene para con su propio ser: el de amarse a sí mismo. Amor a sí mismo que en ningún caso debe ser confundido con el egoísmo. Este, en último término, ya no sería verdadero amor; como mucho, habría que interpretarlo como una adulteración del mismo²⁸.

La obligatoriedad de un armónico desarrollo de las facultades humanas atañe de forma preeminente al entendimiento.

"La primera de las facultades y que está como en la cima de la humana naturaleza es el entendimiento, el cual conoce la verdad y sirve de guía a las otras. Este es el ojo del espíritu; si no está bien dispuesto todo se desordena"²⁹.

Balmes, de acuerdo con la estructuración jerarquizada de las facultades, subraya con las palabras precedentes la función primordial del entendimiento en la dirección y constitución de la vida de cada cual. El entendimiento es ojo, guía—y no nos hallamos exclusivamente ante una metáfora vulgar—, su misión es dirigir y ordenar el resto de las facultades en sus correspondientes operaciones en orden a una finalidad común adecuada y natural. Ahora bien, aunque el entendimiento en cuanto tal tiende por su naturaleza a la consecución de la verdad, ello

²⁷. El Criterio, VII, nota, 592.

²⁸. Cfr. F.E., Ética, XV, 111-112, 137-138.— Puede resultar interesante y aleccionador el cotejar la interpretación balmesiana del amor a sí mismo con la que posteriormente hace ERICH FROMM en El arte de amar, pp, 62 y ss. Tr. Rosenblatt, Paidós, Barcelona, 1980.

²⁹. F.E., Ética, XV, 117, 139.

no es óbice para que el hombre, debido a las propias y connaturales limitaciones, esté expuesto al error en demasiadas ocasiones. Para evitarlo, se hace imprescindible ajustar la actividad intelectual a determinados criterios y reglas. Con ello se minimizarán considerablemente los peligros que esta facultad pueda correr abandonada a su propia espontaneidad. Por otra parte, asentada la necesidad de hacer un uso regulado de la potencia cognoscitiva fundamental, se dejan sentadas unas sólidas bases para cerrar el paso a toda posible desviación relativista en la interpretación de la verdad, como algo deshumanizador y contradictorio.

"Hablan algunos del entendimiento –prosigue Balmes– como si esta facultad no estuviese sujeta a ninguna regla; así se excusan todas las opiniones, todos los errores, basándoles el que sea una operación intelectual para que la tengan por inocente e incapaz de mancha. Es verdad que un error es inocente cuando el que lo sufre no ha podido evitarle, y en este sentido se pueden disculpar algunos errores; pero si se intenta significar que el hombre es libre de pensar lo que quiera, sin sujeción a ninguna ley, haciendo de su inteligencia el uso que bien le parezca, se cae en una contradicción manifiesta"³⁰.

Efectivamente, sería una contradicción manifiesta eximir de responsabilidad a la facultad dirigente de toda la actividad humana, cuando sí se considera responsable al individuo en su actuar, a través de cualquiera de sus miembros. En última instancia, para obrar bien es imprescindible conocer adecuadamente los fines y los medios correspondientes para lograrlos. La excesiva tolerancia que proclama una libertad ilimitada de pensamiento se revuelve contra la propia dignidad humana, en tanto que pretende traspasar unas fronteras remarcadas por el sentido de lo ético y por el valor intrínseco de la propia verdad. No se puede, mejor dicho, no se debe eludir la obligatoriedad de buscar la verdad

³⁰. Ibid.– Ya se hizo mención, en el epígrafe anterior, a la repulsa balmesiana frente al relativismo como sustrato filial del escepticismo y debido a la consideración unitaria de la verdad en sí misma. Conviene ahora resaltar su carácter deshumanizador e inmoral.

y rehuir el error. La falta de comedimiento en este terreno ha traído como consecuencia inmediata, entre otras cosas, el dar la espalda a toda una gama de valoraciones profundamente humanas de apremiantes implicaciones sociales.

"Con la proclamación de una libertad de pensar ilimitada se ha concedido al entendimiento la impecabilidad; el error ha dejado de figurar entre las faltas de que puede el hombre hacerse culpable. . . . ¿Cómo es posible, . . . que no sea para el hombre un deber el preservar su entendimiento del error? . . . Desde que se ha dicho que las opiniones importaban poco, que el hombre era libre de escoger las que quisiese sin ningún género de trabas, . . . la verdad ha perdido su estimación y no disfruta a los ojos del hombre aquella alta importancia que antes tenía por sí misma, por su valor intrínseco, y muchos son los que no se creen obligados a ningún esfuerzo para alcanzarla. Lamentable situación de los espíritus y que encierra uno de los más terribles males que afligen a la sociedad"³¹.

A todo ser humano que pretenda ajustar su modo de obrar a las exigencias de su propia naturaleza se le impone como imperativo ineludible el conocimiento de la misma y el tratar de dar respuesta a una serie de cuestiones fundamentales sobre sus orígenes, su destino y su papel en el mundo:

"Infiérese de esto que la obligación de dirigir el entendimiento al conocimiento de la verdad es grave, gravísima, cuando se trata de las verdades que deben arreglar toda nuestra conducta y de que depende nuestro último destino. En estas cuestiones: ¿Quién soy? ¿De dónde he salido? ¿A dónde voy? ¿Cuál es la conducta que debo seguir en la vida? ¿Cuál será mi destino después de la muerte?, el hombre que se mantiene indiferente o que se expone a caer en el error incurre en una gravísima responsabilidad moral, aun prescindiendo de toda idea religiosa y ateniéndose únicamente a la luz de la filosofía"³².

³¹. El Protestantismo, XXXV, 359-360.

³². F.E., Ética, XV, 120, 140.

¿Se puede señalar de modo más expresivo la interrelación de conocimiento y vida, de teoría y praxis, y, sobre todo, de gnoseología y ética? Añádase a esto que Balmes jamás podrá prescindir del aspecto religioso y que pondrá todo su empeño en patentizar que las respuestas de una sana filosofía a las cuestiones planteadas han de ser acordes a los dictámenes de la revelación; no en vano una de sus facetas más renombrada es la de apologista.

En líneas generales, esta toma de posición balmesiana a este respecto, no parece implicar innovaciones reseñables en la historia del pensamiento³³. Supone una adhesión decidida a la primera de las opciones de la vieja polémica entre intelectualismo y voluntarismo, prescindiendo de sus distintas variantes. Balmes se ciñe —insistimos, sólo en el enfoque genérico— a la alternativa proclamada por el tomismo clásico; no entra en el juego cartesiano de suponer el error consecuencia inmediata de la voluntad ni tampoco se deja arrastrar por el emotivismo moral de Hume³⁴.

Cuando se habla de intelectualismo en Balmes, es evidente que en ningún momento se está haciendo referencia al intelectualismo moral de corte socrático³⁵. Lo que nuestro filósofo pretende dejar claro se

³³. Adviértase que se dice "en líneas generales" y haciendo sólo referencia a la "toma de posición". Esperamos poder esclarecer que la trama y el desarrollo de su pensamiento si tiene atisbos geniales e innovaciones destacables.

³⁴. "El fundar la moral sobre el sentimiento —dice en El Criterio— es destruirla; el arreglar su conducta a las inspiraciones del sentimiento es condenarse a no seguir ninguna fija y a tenrla frecuentemente muy inmoral y funesta." (XXII, 52, 742). Más adelante tendremos ocasión de insistir sobre este punto.

³⁵. Cfr. Miscelánea. "Pensamientos", p.332, donde dice textualmente: "No es lo mismo conocer la sana moral que el sentirla vivamente; y va mucho de sentirla hasta con entusiasmo a practicarla cual se debe."

condensa en las siguientes palabras de El Criterio:

"Cuando más ilustrado esté el entendimiento, mejor conocerá la inefable belleza de la virtud, y conociéndola mejor tendrá menos dificultades en practicarla"³⁶.

Podría objetarse que, con este planteamiento sobre la interrelación de gnoseología y ética, nos vemos irreductiblemente abocados a un círculo vicioso: la moral impone como deber la búsqueda de la verdad; pero, a su vez, el comportamiento moral, sin el adecuado conocimiento, es dificultoso y falible. La objeción, a primera vista, es especiosa, pero carece de fundamento. Estriba básicamente en una consideración excesivamente analítica del hombre y sus vivencias, consideración que, como ya se ha visto, Balmes rechaza de plano. A la hora de investigar la naturaleza y actividad de los seres, el análisis es una faceta metodológica de gran ayuda, habida cuenta de la precariedad del conocimiento humano, que, incapaz de aprehenderlas ictu oculi, únicamente puede alcanzar ciertos grados de minuciosidad y profundidad desmembrando los compuestos en sus partes integrantes. Ahora bien, este modo de proceder, si es exclusivista, puede resultar, a la postre, deficitario, cuando no se encuentra complementado por una síntesis debidamente unificadora. El aprendiz de relojero llega a conocer mejor cada uno de los engranajes de la máquina en el momento que su ojo los percibe desmontados y por separado; pero de este modo el reloj no funciona. Falta el proceso de síntesis, el montaje de cada pieza en su lugar y la observación del movimiento para comprender el funcionamiento del todo³⁷. Y, si esta necesidad es apremiante a la hora de verificar un proceso puramente mecánico, con mayor notoriedad se dejará sentir en la apreciación y

³⁶. Ibid., 36, p.725.- En este sentido, puede afirmarse sin lugar a dudas que Balmes suscribiría la famosa fórmula aristotélica anteriormente citada: "no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos". (ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1103 b, 27-28).

³⁷. Cfr. El Criterio, XIII, 3, 625-626.

comprensión de los procesos vitales. La vida desintegrada y atomizada ya no es vida. Y, en la vida humana, la actividad cognoscitiva, en tanto que vivencia humana –ya queda suficientemente demostrado–, es un tipo determinado de praxis, que, por lo tanto, ni ella misma puede quedar excluida del encuadramiento ético que debe enmarcar la totalidad de nuestro actuar. Podría decirse que se da en este caso algo similar a lo que sucede en los procesos cibernéticos de realimentación: el hombre actuando moralmente se perfecciona y perfeccionándose actúa moralmente. No se trata, pues, de establecer prioridades irreductibles entre teoría y acción, sino de hacer hincapié en una estricta correlación basada en la misma naturaleza humana, porque:

"El hombre ama naturalmente la verdad y el bien, y no se aparta de ellos sino cuando las pasiones le arrastran y extravían"³⁸.

Si bien el análisis precedente se ha centrado en la actividad intelectual, es innecesario hacer constar que análoga obligatoriedad moral rige también –servatis servandis– en los niveles del conocimiento sensitivo:

"Lo que se ha dicho sobre la obligación de buscar en todo la verdad hace innecesario el que nos extendamos sobre el uso que debemos hacer de los sentidos, en cuanto nos sirven para adquirir el conocimiento de las cosas. Si hemos de buscar la verdad, es preciso que empleemos los medios de la manera conveniente; y, por tanto, es necesario que procuremos usar de los sentidos del modo que corresponde para que no nos induzcan a conceptos equivocados. Las reglas del buen uso de los sentidos no son solamente lógicas, sino también morales"³⁹.

Como conclusión y resumen de la doctrina que se viene exponiendo en el presente epígrafe, permítasenos reproducir las siguientes palabras

³⁸. El Criterio, VII, 2, 587.

³⁹. F.E., Ética, XV, 125, 141-142.

de la Filosofía Elemental que condensan perfectamente la tesis balmesiana:

"El amor a la verdad no es una simple cualidad filosófica, sino un verdadero deber moral; el procurar ver en las cosas lo que hay y nada más que lo que hay, en lo que consiste el conocimiento de la verdad, no sólo es un consejo del arte de pensar, es también un deber prescrito por la ley del bien obrar"⁴⁰.

3.- Impronta de la gnoseología balmesiana. -

En la filosofía de Balmes, la gnoseología no forma un cuerpo de doctrina sistemático y cerrado. A pesar de la importancia que concede a las cuestiones cognoscitivas y criteriológicas, no se puede decir que Balmes sea plenamente consciente todavía de la autonomía que esta disciplina debe disfrutar en el ámbito del saber. El hecho de que dedique todo el primer libro de la Filosofía Fundamental —el más extenso y elaborado— al tratamiento de esta temática, bajo el título general "De la certeza", sólo es índice de la preocupación que alberga en torno a la misma y de la ingente trascendencia que ella alcanza en el mosaico de su pensamiento para afrontar el resto de la problemática teórica y vital. Pero este solo dato no aporta apoyatura suficiente para pensar que le atribuya el rango de parte más o menos autónoma de la filosofía⁴¹. Una prueba de ello la tenemos en que, a la hora de redactar un tratado sistemático dedicado a la enseñanza, cual es la Filosofía Elemental, diluye el estudio de los distintos aspectos gnoseológicos a través de las diferentes

⁴⁰. F.E., Ética, XV, 118, 140.

⁴¹ En este sentido, afirma SOLAGUREN que Balmes "no tiene la precisión y delimitación con que hoy se plantea el problema, y que en él se cruzan aspectos lógicos, críticos, psicológicos y metafísicos sin distinguirlos bien." (Metodología filosófica de Balmes, Introducción, pp.9-10).

partes del mismo⁴².

Las manifestaciones precedentes, sin embargo, no han de ser tomadas como punto de referencia para minimizar o desdeñar el verdadero papel que cupo desempeñar a Balmes en el campo de las investigaciones gnoseológicas. "No se ha tenido en cuenta suficientemente –lamenta C. SOLAGUREN– que Balmes puede ser considerado como el primero entre los filósofos cristianos que ha emprendido la revisión del dogmatismo escolástico, después de la filosofía moderna y particularmente de la crítica de Kant"⁴³. Si alguien puede considerar exagerada la opinión de Alain Guy al decir de él que "es, sin duda, el mejor filósofo del siglo XIX español"⁴⁴ –habida cuenta del renombre que luego había de adquirir el krausismo de Sanz del Río–, no se le puede escatimar, al menos, la máxima relevancia en el terreno de la gnoseología a nivel nacional. Es preciso recordar, además, que su eco, como sus obras, no tardaron en romper fronteras sirviendo de fuente de inspiración a la pluma de reconocidos pensadores extranjeros en este terreno. "Y Tongiorgi, Palmieri, Mercier, las universidades de Lovaina y Milán y otros centros, aun no aceptando algunas de las teorías y soluciones de Balmes, aun impugnándole acremente como Mercier, aprendieron mucho de él por lo magistral de su conducta como pensador ortodoxo e independiente, como expositor

⁴². Así, p.ej., estudia los criterios en una sección de la Lógica dedicada al método; y, si bien, la parte fundamental de la teoría del conocimiento la aloja bajo el título general de Ideología pura –como parte de la Metafísica–, no deja de mezclarla con elementos ontológicos, tal y como hace constar en una advertencia introductoria al propio tratado de Metafísica.

⁴³ SOLAGUREN, C.: Metodología filosófica de Balmes, Introducción, p.9.

⁴⁴. GUY, Alain: Los filósofos españoles de ayer y de hoy, IV, p.97, tr.L.Echávarri, Losada, Buenos Aires, 1966.

y como crítico"⁴⁵.

La huella de Balmes como gnoseólogo no ha sido, con todo, interpretada unánimemente. Diríase más bien que aparece con todos los síntomas de un signo de contradicción. Desde la consideración de que ni siquiera llegó a plantear el problema crítico⁴⁶, hasta acreditarlo como el fundador de la criteriología escolástica⁴⁷ o el creador de la moderna epistemología católica⁴⁸, media toda una gama de interpretaciones para los gustos más dispares. Mercier lo ha tachado de "dogmatista exagerado"⁴⁹; Ceferino González trata de emparentarlo con "el escepticismo objetivo, y más con el fideísmo de Jacobi y con el sentimentalismo de la escuela escocesa"⁵⁰; Bonilla y San Martín, por un lado, le achaca cierto escepticismo trascendental⁵¹ y, por otro, subraya su dogmatismo⁵²; y no falta quien trata de reducir su pensamiento a la línea del tomismo

⁴⁵. CUESTA, Salvador: "Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro", Estudios sobre Balmes (VV.AA.), p.195, Vich, 1972.- Cfr. SOLAGUREN, C.: loc.cit., nota 3; DOMÍNGUEZ, Dionisio: Histroia de la filosofía, n. 181, p.495, Sal terrae, Santander, 1958.

⁴⁶. Cfr. ZARAGÜETA, J.: "La philosophie de Jaime Balmes", Rev. Nesoc. de Philos., 11 (1910), p. 576. Citado por SEVILLA, Luis A. de: "La teoría del conocimiento en Jaime Balmes", I, Estudios Franciscanos, vol.49 (1948), pp.233-234. En este lugar puede verse el alcance de tal afirmación y la crítica correspondiente.

⁴⁷. Cfr. DOMÍNGUEZ, D.: loc.cit.

⁴⁸. Cfr. MARTÍNEZ GÓMEZ, L.: "Apéndices" a la tr. esp. de la Historia de la filosofía, de HIRSCHBERGER, J., vol II, p. 439, 2ª ed., Herder, Barcelona, 1956.

⁴⁹. Cfr. MERCIER, D.J.: Criteriología general o tratado de la certeza, t.I, lib. II, c.2, pp.98 y ss., tr. F. Galach, Madrid, 1936.

⁵⁰. GONZÁLEZ, Z.: Historia de la filosofía, t.IV, 92, p. 455, 2ª ed., Jubera, Madrid, 1886.

⁵¹. Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, A.: "Introducción" a la Filosofía Fundamental de J. BALMES, pp. XIII-XIV, Reus, Madrid, 1922.

⁵². Cfr. Id. Ibid., p.XV.

tradicional⁵³.

Interesa de modo especial parar mientes en la opinión de Roig Gironella, tanto por la autoridad que representa dentro del balmismo, como porque puede dar lugar a interpretaciones desviacionistas. En principio, entiende el pensamiento gnoseológico balmesiano como una especie de prolegómeno a la ciencia crítica propiamente dicha. Mantiene la tesis de que a toda ciencia ha de preceder una metaciencia que justifique los principios de la primera. A su modo de ver "el primer rasgo que ... 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 esa justificación"⁵⁴. Distingue entre los elementos supuestos en el filosofar, es decir, aquellos que se proponen como premisas lógicas, y los elementos subyacentes: los apriorismos de que el hombre no puede prescindir en su filosofía, pero que no los utiliza como premisas de su raciocinio. La epistemología balmesiana se limitaría al análisis de los segundos, que en este caso son: conciencia, evidencia y sentido común. La crítica sería algo posterior a este examen⁵⁵.

Que Balmes no lleva a cabo un "sistema de proposiciones" con la autonomía de que gozan las criteriologías elaboradas posteriormente es algo en lo que estamos de acuerdo y así lo dejamos expuesto al inicio de

⁵³. Cfr., p.ej., RUBÍ, Basilio de: "Escepticismo objetivo de Jaime Balmes", Pensamiento, IV, 1948, pp.5-28.

⁵⁴. ROIG GIRONELLA, J.: "El sentido íntimo de la criteriología balmesiana", Pensamiento, IV, 1948, pp. 407-408.

⁵⁵. Cfr. Idem, Ibid., pp.405-431. Reafirma la misma tesis en Balmes filósofo, II, pp.28 y ss.

este epígrafe. Lo que ya no resulta tan fácil de admitir es que se interpreten como simples elementos subyacentes precisamente aquellos que nosotros vamos a considerar primordiales en la interpretación y solución del problema del conocimiento según el planteamiento balmesiano.

Supuesto que la crítica necesite una metacrítica, no se alcanza el porqué de que ésta, a su vez, no haya de requerir otra metaciencia para su justificación, originándose, de ese modo, un proceso ad infinitum incongruente y sin solución posible. Amén de que, para elaborar esta ciencia metacrítica, se precisaría haber realizado antes alguna justificación acerca del valor del conocimiento, es decir, una crítica, lo cual supondría, también, un círculo vicioso. El hecho de que otras ciencias tengan una metaciencia que las preceda y justifique sus fundamentos no tiene nada que ver en este caso. En la justificación ulterior de las demás ciencias se vendrá a parar, tarde o temprano, a la metafísica y, en última instancia, a la criteriología; pero, al llegar aquí, topamos con el non plus ultra de la razón. Es inútil que intentemos llegar más allá, so pena de derivar hacia un escepticismo sin salida, por haber tenido la osadía de pretender buscar la razón de lo indemostrable, como el propio Balmes reconoce⁵⁶.

En cuanto a la distinción entre elementos supuestos y subyacentes, parece más lógico incluir entre los primeros, no sólo las premisas, sino también todos aquellos que, negados o puestos en duda, dejan sin fundamento el raciocinio; y, en este caso, los factores básicos de la criteriología balmesiana, a saber, los criterios y los principios, pertenecerían a este grupo. Por el contrario, quedarían como elementos subyacentes las circunstancias vitales y ambientales, por ejemplo, que, si bien condicionan el modo de filosofar humano, no le sirven de base. Si la filosofía fuera una actividad de ángeles, resultaría innecesaria la

⁵⁶. Cfr. F.F., I, XXIV, 244, 128.

mención de tales determinantes, pero los filósofos siempre han sido y seguirán siendo seres humanos.

Un dato histórico que puede contribuir a esclarecer –no a solucionar– las discrepancias de juicio en torno a las posiciones criteriológicas de Balmes lo constituyen las circunstancias de tiempo y ambiente que rodearon la confección de sus obras filosóficas⁵⁷. Aun suponiendo que esas obras fueran concebidas en los cinco años de paz y tranquilidad que permaneció en Vic tras finalizar sus estudios, si solamente dispuso de tres años de agitación para componerlas y darlas a la luz pública, es dable suponer que hubo de resultarle físicamente imposible detenerse demasiado en precisiones fraseológicas y terminológicas, tan importantes en filosofía; y menos aún habrá podido someter sus escritos a una labor de revisión y corrección debidas⁵⁸. Esto supuesto, no debe resultar extraño encontrar en ellos términos imprecisos y expresiones, sino contradictorias, a veces bastante difíciles de compaginar al menos; lo cual, con frecuencia, es motivo más que suficiente para ocasionar interpretaciones divergentes y aun opuestas⁵⁹.

Entre las posibles causas que permiten explicar las divergencias

⁵⁷. Recuérdese lo anteriormente expuesto en "Biobibliografía de Balmes", I parte, c.1,4.

⁵⁸. Evidentemente, no nos referimos a la corrección material de las pruebas de imprenta, en lo que Balmes era muy escrupuloso, según acreditan sus biógrafos y consta a través de su Epistolario; sino a la corrección formal que elimina equívocos, paradojas y malos entendidos. Suscribimos la opinión de quienes afirman que nuestro autor hubiera llevado a cabo rectificaciones significativas de algunos pasajes –sin afectar necesariamente a lo sustancial de sus tesis– de no haber fallecido prematuramente.

⁵⁹. Conviene, a pesar de todo, no dejarse arrastrar por la primera impresión que puedan producir algunas inconcreciones terminológicas. Atendiendo a la línea general, se encuentra una proyección filosófica coherente. (Cfr. ROSES, Ramón: "El problem crítico, según Balmes", A.C.I.F., vol. I, p.439).

interpretativas en torno al pensamiento criteriológico balmesiano se encuentra, también, una no pequeña dosis de eclecticismo. Conocía con bastante perfección las corrientes filosóficas de la Escolástica –sobre todo, Sto. Tomás de Aquino y Suárez– y, aunque la profundidad y originalidad de la filosofía de su entorno estudiantil dejaba mucho que desear⁶⁰, de todos es conocida su aficción por la lectura y el estudio, que le pone en contacto con los más notables filósofos de la modernidad de quienes va a heredar una preocupación sistemática por los temas gno-seológicos escasamente tratados hasta entonces por la filosofía de la Escuela. El giro antropológico de la filosofía moderna, con su dedicación especial a los aspectos relativos al conocimiento se hace presente constantemente en la obra del vicense. En este sentido, puede afirmarse que Balmes, sin desviarse, en cuestiones fundamentales, de los principios básicos del tomismo y conduciéndose dentro de una ortodoxa tradición agustiniana⁶¹, es también un gran deudor de los filósofos de la modernidad. El racionalismo, y muy especialmente Descartes, algunas actitudes idealistas de signo kantiano –a pesar del análisis y crítica que Balmes realiza constantemente de las tesis de Kant⁶²–, y la escuela es-

⁶⁰. Cfr. CASANOVAS, I.: Balmes, su vida,..., lib.I, c.II, p. 43.

⁶¹. Cfr. FORMENT, Eudaldo: "Balmes y la fundamentación de la metafísica", Espíritu, XXXIII, (1984), pp. 27-52.

⁶². Balmes no podía aceptar las tesis del kantismo, entre otras razones, porque es un gran defensor de la metafísica. Por eso aprovecha cualquier oportunidad que se le brinda para argüir abiertamente contra ellas a lo largo de la Filosofía Fundamental; por eso también, en la Historia de la filosofía, a pesar de reconocer en el filósofo de Königsberg "un gran talento", lo juzga con bastante dureza. Todo ello, sin embargo, no ha servido para impedir que se haya dejado influir, más o menos conscientemente, de modo directo o indirecto, por algunas de sus tomas de posición. Sin ánimo de hacer un análisis exhaustivo, pueden recordarse a título de ejemplo, la utilización, en ocasiones, de los términos "puro", "trascendental", "estética", con un significado bastante similar al utilizado en el Crítica de la razón pura, o su concepción de la evidencia (bastante más próxima al concepto cartesiano-kantiano de la misma que a la interpretación escolástica).

cocesa, p.ej., son otros tantos elementos que no pueden olvidarse a la hora de interpretar su elaboración gnoseológica.

Pero este eclecticismo no admite la interpretación de un grosero sincretismo acomodaticio, "sincretismo que quiere conciliar doctrinas contradictorias y omitir todos los principios generales que han de dar conexión y unidad a la ciencia"⁶³. Al contrario, la labor de síntesis realizada por Balmes merece, cuando menos, que se le reconozca el gran mérito de haber minimizado las fronteras entre escolasticismo y modernidad: antes de Balmes, las filosofías moderna y escolástica andaban a la greña o procuraban, en el mejor de los casos, mantenerse la una al margen de la otra. Fue él el primero en posibilitar un puente capaz de enlazarlas, a pesar de sus discrepancias, o, simplemente, de acortar distancias. Lo cual supone una ingente labor creadora que no todos han sabido comprender. Ahí están las divergencias interpretativas que lo corroboran.

El hecho de que las teorías balmesianas hayan sido objeto de discusión seria y concienzuda ya demuestra, cuando menos, que no han pasado desapercibidas, que han dejado rastro en la historia del pensamiento. Cuando unas ideas no despiertan polémica sólo cabe una doble explicación: o son absolutamente evidentes y aceptadas por todos, o son ignoradas por no presentar novedad alguna digna de mención. No es éste el caso de Balmes. La solución al problema crítico reconocida bajo el título de "Teoría de las tres verdades" bebe sus aguas en fuentes balmesianas. El dió forma a diversos argumentos frente al escepticismo, sensualismo e idealismo, que posteriormente se ven repetidos en diversos tratados y manuales, etc. Luego la divergencia de criterio en torno a su pensa-

⁶³. CASANOVAS, I.: Balmes, su vida,..., vol.I, lib.I, c.V, p.145. En el mismo sentido se manifiesta MENÉNDEZ PELAYO, M.: "Dos palabras sobre el centenario de Balmes", Ensayos de crítica filosófica, O.C. XLIII, p.356. C.S.I.C., Santander, 1958.

miento sólo es explicable a tenor de la trascendencia de sus aportaciones.

CAP. II. - PLANTEAMIENTO BALMESIANO
DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

1. - El problema de la certeza. -

Con harta frecuencia se comenta que un problema planteado en sus justos términos es un problema en vías de solución; y con gran acierto: la facilidad o dificultad de muchas cuestiones estriba, en gran parte, en el modo de enfocarlas, y dificultades que, a primera vista, se presentan como arduas tareas a resolver se convierten en juego de niños una vez que han sido debidamente acotadas. La historia de la ciencia está repleta de ejemplos al caso. Y si es de interés el plantear debidamente cualquier tipo de asunto, el apremio aumenta considerablemente al tratarse de las cuestiones que afectan al conocimiento humano. De la óptica con que nos enfrentemos al mismo dependerán, no sólo la facilidad de la solución, sino también la posibilidad o imposibilidad de la misma. Pequeñas divergencias en este primer estadio pueden dar lugar a respuestas tan dispares como el idealismo o el realismo, el escepticismo o el dogmatismo, con las correspondientes consecuencias en lo referente a la praxis humana.

Balmes, bajo el título general "De la certeza", afronta toda una gama de problemas diversos, aunque concomitantes y convergentes, que conviene examinar detenidamente, con la esperanza puesta en que, al final, podamos apreciar con cierta precisión los parámetros en que queda encuadrado el verdadero problema crítico.

El estudio de la certeza puede orientarse desde dos perspectivas en el campo de la gnoseología. Se puede enfocar, en primer lugar, como un corolario o consecuencia de una determinada solución al problema del conocimiento. Si se considera salvada de modo satisfactorio la relación

entre sujeto y objeto en el acto de conocer, aparece, como resultado inmediato, la certeza y la negación del escepticismo. Cuando la realidad objetiva se impone como causa del conocimiento, cuando la verdad brilla en todo su fulgor, se hace de tal manera irresistible, que no podemos menos de otorgar nuestro asentimiento seguro e inquebrantable, en la posesión de lo que se viene denominando certeza objetiva, que excluye, por su propia naturaleza, todo atisbo de escepticismo propiamente dicho. Es ésta una forma de enfocar el tema de la certeza bastante prodigada, v. gr., en manuales filosóficos de corte escolástico. Suponemos innecesario abrumar al lector con ejemplos.

La otra consideración a que puede ser sometida la certeza en sí misma es la de condición necesaria para solventar cualquier problema vital, científico o filosófico en general, y por lo tanto, también el problema del conocimiento. Si nos dejamos dominar por el escepticismo y la duda, si no estamos en posesión de la más mínima dosis de certeza, imposible resultará dar un solo paso en el terreno de la filosofía. Para afrontar el estudio del conocimiento es necesario, al menos, tener la seguridad de la existencia de tal conocimiento y de que, en principio, puede conducirnos a la verdad; de lo contrario, tanto el objeto como los medios de trabajo brillarían por su ausencia. Faltaría el objeto, pues se trata del conocimiento en sí mismo. Tampoco dispondríamos de medios, dado que los principales son las potencias cognoscitivas; si a éstas les negamos el valor para alcanzar la verdad, serían completamente inútiles para el empeño. El recuerdo de la duda metódica cartesiana lo deja patente.

Balmes es consciente de ello y emprende el estudio de la certeza desde esta última perspectiva. Y lo hace tomando como base el humanismo integral que lo caracteriza:

"Anteriormente a todos los sistemas, la humanidad ha estado en posesión de la certeza, y en el mismo caso se halla todo individuo, aun cuando en su vida no llegue a preguntarse

qué es el mundo, qué es el cuerpo, ni en qué consisten la sensación, el pensamiento y la voluntad. Después de examinados los fundamentos de la certeza, y reconocidas las graves dificultades que sobre ellos levanta el raciocinio, tampoco es posible dudar de todo. No ha habido un verdadero escéptico en toda la propiedad de la palabra"¹.

Es evidente que con estas palabras se está haciendo referencia a la certeza natural, prefilosófica. Por el momento poco importa. Su necesidad y su realidad son patentes, el análisis ha de ser algo posterior que vendrá a legitimarla en unos casos y a marginarla en otros. De ahí que Balmes comience por denominarla, con una expresión a todas luces exagerada, como "cimiento de la filosofía"². Que el título de "cimiento" resulta exagerado en este caso lo evidencia el hecho de que la certeza, no deja de ser un estado subjetivo, y lo que primariamente interesa, en lo que al conocimiento respecta, es su objetividad. La certeza, en sí, es un estado de la mente en su máximo grado de aferramiento a los conocimientos obtenidos. El propio Balmes la define como "un firme asenso a una cosa"³. Tal estado de la mente podrá acercarse más o menos a la objetividad, de acuerdo con que esté fundamentado en algo sólido y real o en meras apariencias y determinaciones puramente subjetivas, dando lugar a cualquiera de las dos consabidas clases de certeza: objetiva o subjetiva.

Al cimentar toda una filosofía en la certeza se corre el riesgo de caer en el subjetivismo⁴. Si la certeza puede darse independientemente

¹. F.F., I, II, 10, 13.

². Cfr. F.F., I, I, 1, 8.

³. F.E., Ideología pura, XIV, 170, 278.

⁴. Afirma SEVILLA que "es una forma extraña de plantear el problema" (considerando que Balmes identifica el problema de la certeza con el problema crítico) y añade que "da pie a los partidarios del realismo crítico para objetar que si la certeza no es verdad, puesto

de la verdad no se excluye la posibilidad de que la filosofía sienta sus bases en algo ficticio y enteramente subjetivo, sin relación alguna con lo real, quedándose en un juego de meras apariencias, cuando, de suyo, debe ser un estudio de la realidad misma de las cosas:

"La filosofía consiste en ver en cada objeto todo lo que en él hay y sin más de lo que hay"⁵.

Advirtamos que la literalidad de las palabras balmesianas puede inducirnos al prejuicio de que Balmes está sentando las bases de un realismo exagerado. Nada más lejos de su mente. Lo que le impulsa a proferir afirmaciones tan rotundas no es otra cosa que el afán de objetividad, de hecho se lamenta de que

"Conocemos más los libros que las cosas; y el ser sabio consiste en saber cosas, no libros"⁶.

Por el mismo motivo, se apresura a distinguir con toda precisión entre certeza y verdad y a ponernos en guardia ante la posibilidad de error por parte del aparato cognoscitivo humano, en virtud de la debilidad y precariedad del mismo.

"Conviene distinguir –dice en la nota al c. I del tratado "De la certeza"– entre la certeza y la verdad: entre las dos hay relaciones íntimas, pero son cosas muy diferentes. La verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa. La certeza es un firme asenso a una verdad real o aparente.

que podemos estar ciertos de una cosa falsa al creerla verdadera, una conclusión se impone: que la certeza de que nos habla no puede ser ni con mucho un punto de partida de una crítica, puesto que el error se puede ocultar en ella" (SEVILLA, Luis A. de: "La teoría del conocimiento en Jaime Balmes", I, pp. 224-225, Estudios Franciscanos, vol.49 (1948). Este juicio podría ser más acertado de no haber supuesto que Balmes confunde ambas problemáticas. Más adelante se verá que las distingue, a pesar de la íntima relación que pueda existir entre ellas.

⁵. Miscelánea, "La palabra filosofía", O.C., t.VIII, p. 257. En Cartas, XIII, p.375, O.C., t.V, insiste en la misma idea: "...la verdadera filosofía ha de consistir en hacernos ver las cosas tales como son en sí, sin añadir ni quitar nada".

⁶. Miscelánea, "Pensamientos", p.339, O.C., t. VIII.

La certeza no es la verdad, pero necesita al menos de la ilusión de la verdad. Podemos estar ciertos de una cosa falsa; mas no lo estaríamos si no la creyésemos verdadera.

.....
El objeto del entendimiento es la verdad; por esto necesitamos al menos de la ilusión de ella para estar ciertos; nuestro entendimiento es débil; y de aquí que nuestra certeza está sujeta al error. Lo primero es una ley del entendimiento, lo segundo un indicio de su flaqueza.

La filosofía, o mejor, el hombre, no puede contentarse con apariencias, ha menester la realidad; quien se convenciere de que no tiene más que apariencia, o dudase de si tiene algo más, perdería la misma certeza; ésta admite la apariencia con la condición de que sea desconocida"⁷.

De este modo, en cierto sentido, queda salvado el peligro de subjetivismo, obviado el dogmatismo exagerado, y sentadas las bases para evitar el escepticismo. Además se puede apreciar que, al asignar a la certeza la denominación de fundamento de la filosofía y de la ciencia, no pretende el filósofo de Vic darle ese título con todo el rigor denotativo de la palabra. Hablando con mayor exactitud se conformaría con denominarla conditio sine qua non, condición necesaria para la actividad filosófica. Así lo podemos entender, cuando él mismo reconoce la certeza como "condición necesaria" para el ejercicio de nuestras facultades cognoscitivas⁸.

Claro está que Balmes, al hacer tales afirmaciones, está refiriéndose primordialmente a lo que se ha dado en denominar certeza objetiva (aunque en su obra no encontramos esta distinción de modo explícito), la que no se conforma con las meras apariencias, sino que postula siempre la verdad en sí. De otro modo, el peligro de subjetivismo continuaría amenazando a nuestros conocimientos como una espada de Damocles. Y también se deduce de las aplicaciones posteriores del vocablo:

⁷. F.F., I, I, nota, 10-11. (El subrayado es nuestro).

⁸. F.F., I, III, 16, 16. Cfr. también: I, II, 7, 12.

"Decir de una cosa que se puede afirmar de otra con toda certeza, es lo mismo que decir: «la cosa es verdadera, y de esto podemos estar completamente seguros». Lo que se puede afirmar, es la verdad y sólo la verdad: luego esta expresión, «se puede afirmar de ella con toda certeza», es exactamente igual que esta otra: «es verdadero»"⁹.

Con certeza subjetiva no sólo se puede afirmar lo verdadero, sino también lo que al sujeto se le antoja como tal.

Dada la insistencia de Balmes sobre el tema y su interés en plantar cara al escepticismo, no han faltado opiniones a favor de que el meollo del problema crítico, para él, está centrado en las propias cuestiones que plantea en torno a la certeza¹⁰. Es evidente que estas cuestiones están íntimamente relacionadas con tal problema, pero ello no determina la creencia de que tengan que ser necesariamente su constitutivo central. La razón fundamental ya queda señalada con anterioridad: Un problema cuyo fondo es la objetividad del conocimiento no puede verse reducido al examen de un estado esencialmente subjetivo, aunque accidentalmente pueda alcanzar el objeto. Si la certeza, para ser eficiente, postula la verdad y la validez objetiva del conocimiento, la primordialidad del examen ha de transferirse necesariamente a la objetividad.

En torno a la certeza, el filósofo ausetano plantea tres cuestiones: la de su existencia, la de su origen y la de sus fundamentos. La primera no constituye verdadero problema: es una realidad fuera de toda discusión, atestiguada por el sentido común¹¹. Lo único que puede y

⁹. F.F., I, XXII, 217, 117.

¹⁰. Ya quedó señalada cuál era la postura de SEVILLA. Puede verse, también, por ejemplo, FLORÍ, Miguel: "De problemate critico secundum doctrinam Jacobi Balmes", I, 3, Analecta Sacra Tarraconensia, vol.V, (1929), p.109, donde afirma: "¿Estamos ciertos de algo? En problema criticum fundamentale".

¹¹. Cfr. F.F., I, II, 5, 11.

debe hacer la filosofía al respecto es consignarla como algo necesario, natural, y, por lo mismo, anterior a la propia filosofía¹². Todo ello se impone como un argumento más a favor de la tesis de que la existencia de la certeza no puede constituir el núcleo fundamental del problema crítico. Resultaría quimérico atribuirle la categoría de problema fundamental a lo que ni siquiera puede llamarse verdadero problema.

Es más, precisamente en este punto, Balmes cree advertir la comunión de su postura con otras posiciones filosóficas, incluidas las más opuestas. Extendiendo todo lo posible el concepto de certeza de modo que pueda incluir también la subjetiva, tiende una mano hacia el propio escepticismo, como dando a entender: al menos en esto no podemos menos de estar de acuerdo:

"Nadie, hasta ahora, ha negado las apariencias; las disputas versan sobre la realidad; sosteniendo los unos que el hombre debe contentarse con decir: parece; y otros que puede llegar a decir: es. Conviene tener presente esta distinción, que evita confusión de ideas en la historia de la filosofía, y conduce a esclarecer las cuestiones sobre

¹². La insistencia de Balmes sobre el particular no deja lugar a dudas. Repárese, a título de ejemplo, en la rotundidad de los fragmentos siguientes:

"...la certeza es un hecho innegable; lo único que se puede hacer respecto a él es consignarle: en esto no hay ni puede haber opiniones; los filósofos disputan sobre la certeza, algunos tienen la humorada de negarla; pero ello es que todos están ciertos: el sofista no destruye al hombre." (F.E., Ideología pura, XIV, 171, 278.)

"La certeza es para nosotros una feliz necesidad: la naturaleza nos la impone, y de la naturaleza no se despojan los filósofos" (F.F., I, II, 9, 13.)

"Cuando la filosofía se encuentra con un hecho necesario tiene el deber de consignarle. Tal es la certeza: disputar sobre su existencia es disputar sobre el resplandor de la luz del sol en medio día. El humano linaje está cierto de muchas cosas; lo están igualmente los filósofos, incluso los escépticos; el escepticismo absoluto es imposible." (F.F., I, XXXIV, 337, 181.)

"El linaje humano posee la certeza, como una cualidad aneja a la vida, como un resultado espontáneo del desarrollo de las facultades del espíritu. La certeza es natural; precede, por consiguiente, a toda filosofía, es independiente de las opiniones de los hombres". (Ibid.).

la certeza. Así de las tres cuestiones: hay certeza; en qué se funda; cómo se adquiere; la primera está resuelta en un mismo sentido por todas las escuelas, en cuanto se refiere a un hecho de nuestra alma, con sólo admitir las apariencias admitían la certeza de ellas"¹³.

Queda, pues, claro que las cuestiones capitales en la temática de la certeza son el modo de adquirirla y su fundamentación.

"El modo de adquirirla -dice Balmes- es en muchos casos un fenómeno oculto que no está sujeto a la observación"¹⁴.

Sin lugar a dudas, se está refiriendo a los casos particulares. ¿Quién es capaz de precisar con toda concreción de dónde provienen muchos asentimientos? Ahora bien, hablando, más en general, del origen, recurre a la tradicional distinción entre certeza natural o espontánea y la filosófica o adquirida por reflexión¹⁵. Es evidente que la inmensa mayoría de las certezas que posee el género humano son de la primera clase. Tienen un origen tan connatural que nadie se para a explicar sus razones, cosa que, por otra parte, sería prácticamente imposible en muchos casos. Ello no implica la imposibilidad de que, consideradas genéricamente, se pueda dar una razón filosófica de las mismas.

Con respecto a la certeza filosófica, solamente unos pocos y en determinadas ocasiones llegan a poseerla, a fuerza de reflexionar sobre los motivos de tal tenencia. "Esta certeza reflexiva es precisamente la que sugiere el tercer problema, o sea el de los fundamentos de la cer-

¹³. F.F., I, II, nota, 16.

¹⁴. F.F., I, II, 5, 11.

¹⁵. Cfr. F.F., I, III, 17, 16.

teza"¹⁶.

Su explicación va a tener constantemente embebido a Balmes desde el capítulo IV casi hasta el final del libro "De la certeza", y es lo que motiva el planteamiento y solución de los demás problemas, entre los cuales está el de la objetividad del conocimiento, llegando, en el culmen de su exposición, a centrarse en la teoría de la triplicidad de criterios y principios, que, a su vez, contribuirá a resolver –de una u otra manera y en líneas generales– los principales problemas planteados.

2.-Descripción fenomenológica del conocimiento.- La representación.-

Uno de los logros o aciertos, admitido por la casi totalidad de los tratadistas, en las exposiciones balmesianas es la finura y profundidad de los análisis psicológicos que el vicense lleva a cabo en torno a las cuestiones que trata acerca de los fenómenos internos a la persona. Esta precisión se hace más palmaria, si cabe, al tratar el tema del conocimiento. En este caso podría decirse que su metodología trasciende las coordenadas de lo netamente psicológico, para adentrarse en lo que actualmente se viene reconociendo como método fenomenológico. Partiendo del análisis del fenómeno cognoscitivo concreto, intenta –y creemos que lo logra– alcanzar su esencia o, al menos, su estructura general.

Con motivo de la investigación sobre la posibilidad de lo que él denomina "ciencia trascendental"¹⁷ y sobre la unidad o pluralidad de principios básicos del conocimiento, se detiene Balmes en el capítulo VIII

¹⁶. ZARAGÜETA, Juan: Balmes filósofo, c.V, II, p.98, Madrid, 1945.

¹⁷. Balmes da el nombre de "ciencia trascendental" a la que pretende extraer y derivar todos los conocimientos humanos exclusivamente del análisis del yo. Cfr. F.F., I,cc.IV y ss., pp. 23 y ss.

del libro "De la certeza", para rebatir la teoría de la identidad universal y, más concretamente, el subjetivismo de Schelling. Esto le brinda la ocasión de enfrentarse directamente a los elementos que estructuran la trama de la problemática gnoseológica:

"Una de las causas de este error [se está refiriendo a la identidad universal] es la obscuridad del problema del conocimiento. El conocer es una acción inmanente, y al propio tiempo relativa a un objeto externo, exceptuando los casos en que el ser inteligente se toma por objeto a sí propio con un acto reflejo. Para conocer una verdad, sea la que fuere, el espíritu no sale de sí mismo; su acción no se ejerce fuera de sí mismo; la conciencia íntima le está diciendo que permanece en sí y que su actividad se desenvuelve dentro de sí.

Esta acción inmanente se extiende a los objetos más distantes en lugar y tiempo y diferentes en naturaleza. ¿Cómo puede el espíritu ponerse en contacto con ellos? ¿Cómo puede explicarse que estén conformes la realidad y la representación? Sin esta última no hay conocimiento; sin conformidad no hay verdad; el conocimiento es una pura ilusión a que nada corresponde, y el entendimiento humano es un continuo juguete de vanas apariencias"¹⁸.

Aparecen, en estas líneas, claramente delimitados los aspectos capitales de la cuestión: dualidad sujeto-objeto, inmanencia del conocimiento y trascendencia del objeto, y representación del objeto en el sujeto. Tan sólo falta hacer mención especial a la conciencia de dicha representación para completar la descripción fenomenológica del conocimiento; por eso Balmes, líneas después, adelantando "discusiones que pertenecen a otro lugar", nos advierte:

"Que existe la representación es un hecho atestiguado por el sentido íntimo [o conciencia]; sin ella no hay pensamiento; y la afirmación yo pienso es, sino el origen de la filosofía, al menos su condición indispensable"¹⁹.

Además, este extremo, en el contexto filosófico de Balmes, tiene una explicación plenamente convincente desde el momento en que la conciencia es elevada al rango de criterio, como se podrá apreciar posteriormente.

¹⁸. F.F., I, VIII, 88, 49.

¹⁹. F.F., I, VIII, 89, 50.

Son, precisamente, las vivencias de la conciencia, el elemento experiencial de que echa mano nuestro autor para dejar constancia de la distinción entre los dos extremos del acto cognoscitivo:

"Es un hecho atestiguado por la experiencia, y no por la experiencia de los objetos exteriores, sino por el sentido íntimo, por lo más recóndito de nuestra alma, que en todo conocimiento hay sujeto y objeto, percepción y cosa percibida, y sin esta diferencia no es posible el conocimiento"²⁰.

La tesis de la identidad universal, por consiguiente, lejos de solucionar la cuestión lo único que consigue es complicar más las cosas. Negando la distinción entre sujeto y objeto rechaza el valor empírico de la conciencia, anonada la representación misma y, por ende, también todo conocimiento²¹.

Quizás pudiera dar lugar a alguna suspicacia el hecho de que en el primero de los textos citados se hace referencia expresa a los objetos externos y se señala como excepción el caso de la reflexión, con lo que la dualidad sujeto—objeto quedaría en entredicho en tales circunstancias. Pero esto no es así. El propio Balmes se apresura a advertir:

"Si bien se observa, aun en la reflexión más íntima y concentrada la dualidad se halla, no por ficción, como a primera vista pudiera parecer, sino realmente. Cuando la inteligencia se vuelve sobre sí misma, no ve su esencia, pues no le es dada la intuición directa de sí propia; lo que ve son sus actos, y a éstos toma por objeto. Ahora bien, el acto reflexivo no es el mismo acto reflexionado; cuando pienso que pienso, el primer pensar es distinto del segundo, y tan distinto, que el uno sucede al otro, no pudiendo existir el pensar reflexivo sin que antes haya existido el pensar

²⁰. F.F., I, VIII, 91, 50.

²¹. Cfr. Ibid.

reflexionado"²².

Señalados los elementos estructurales del conocer, a través de este análisis en que se entremezclan aspectos psicológicos y fenomenológicos, nos vemos directamente enfrentados al problema de la representación, en tanto que constituye el primer eslabón subjetivo del conocimiento mismo, algo característico dentro de la actividad del propio sentido íntimo: presencia del espíritu. Llegados a este punto las dificultades crecen de tono:

"¿Qué es la representación considerada en sí? Lo ignoramos —confiesa el propio Balmes—, nos ilumina para lo demás, pero no para conocerla a ella misma"²³.

A esto hay que añadir la ambigüedad con que el autor utiliza el vocablo. Unas veces lo refiere al conocimiento en general, como en los textos aducidos²⁴; otras lo restringe a los conocimientos que implican algún tipo de imagen propiamente dicha²⁵. Si bien, al tratar el problema genéricamente, lo toma en su significación más amplia.

A pesar del carácter sellado de la representación, que no permite conocer su naturaleza íntima, Balmes no se resigna a abandonar el tema, como si de una cuestión tabú se tratara, e intenta sobre él "conjeturas

²². F.F., I, VIII, 92, 50-51. Ya anteriormente, frente a las teorías de FICHTE, había insistido en el mismo pensamiento: "El yo, pues, no es visto por sí propio intuitivamente; no se ofrece a sus mismos ojos sino mediatamente, esto es, por sus propios actos; es decir, en cuanto a ser conocido se halla en un caso semejante al de los seres externos, que lo son por los efectos que nos causan." (F.F., I, VII, 71, 38).

²³. F.F., I, XII, 111, 61-62.

²⁴. Cfr. también F.E., Ideología pura, III, 33, 250.

²⁵ Cfr., p.ej., F.F., II, IX, 48, 218; III, XVI, 115 y ss., pp. 308-309; XXIV, 174, p. 334, etc.

bastante probables"²⁶, de las que vamos a entresacar aquellas que puedan arrojar alguna luz sobre el tema.

En primer lugar, cabe señalar la existencia de una necesaria relación entre lo representante y lo representado. De momento, no es imprescindible determinar qué clase de relación sea ésta, ya que puede caer dentro de los márgenes más amplios: real o ideal, esencial o accidental, mediata o inmediata, la relación ha de existir. Lo confirma el principio de razón suficiente²⁷.

"Así es que, prescindiendo de toda experiencia, se puede demostrar a priori que hay una relación entre el yo y los demás seres, por el mero hecho de existir la representación de éstos en aquél"²⁸.

Considerada en toda su generalidad, la representación puede ser de tres clases: de identidad, de causalidad, de idealidad²⁹. Que cualquier ser puede representarse a sí mismo mejor que una imagen nadie lo duda. Tampoco resulta extraño que una causa pueda representar, de algún modo, sus efectos, ya que de alguna forma éstos han de estar contenidos en aquella³⁰. Prescindiendo de las cuestiones que plantearse puedan sobre la inteligibilidad inmediata y el conocimiento divino, es evidente que el tipo de representación que más se relaciona con nuestro problema es la representación de idealidad.

"La representación por idealidad es la que no dimana ni de la identidad de la cosa representante con la representada ni de la relación de causa con efecto. Nuestras ideas se hallan en este caso, pues ni se identifican con los objetos

²⁶ F.F., I, XI, 111, 62.

²⁷ Cfr. F.F., I, XI, 113, 62.

²⁸ Ibid.

²⁹ Cfr. F.F., I, XI, 112, 62.

³⁰ Cfr. F.F., I, XIII, 126, 70-71.

ni los causan"³¹.

Estas afirmaciones suponen la exclusión directa del idealismo exagerado. Sólo un acérrimo defensor de tesis tan extremada puede sostener que nuestras representaciones causan los objetos conocidos³². Al contrario, lo frecuente es tratar de encontrar en los objetos la causa de las ideas y tratar de explicar la relación entre ambos, con lo que nos vemos abocados al planteamiento del problema central del conocimiento: la conformidad de éste con los objetos extramentales. En otras palabras: hay que explicar el tránsito del sujeto al objeto y la legitimidad del medio o manera con que este salto se realiza, lo cual enlaza ya directamente con el problema de la objetividad, que podríamos calificar como eslabón supremo del tema de la representación ideal.

3. -El problema de la objetividad del conocimiento.-

Con motivo de las investigaciones en torno a la representación y, tras dejar claro que todo lo representado ha de estar de algún modo contenido en aquello que lo representa, Balmes hace una serie de afirmaciones que presentan, en toda su crudeza, lo que tradicionalmente se viene reconociendo con el nombre de problema crítico. Estas son sus palabras:

³¹ F.F., I, XIII, 128, 71. Balmes concluirá enlazando, en última instancia, esta forma de representación con la de causalidad, aunque sin identificarlas en ningún caso. Con ello se mantiene fiel a la corriente agustiniana, exagerada por el racionalismo, que sitúa en Dios el origen de nuestras ideas. Resulta bastante difícil determinar la posición exacta del filósofo ausetano. Con todo, creemos que Balmes dista mucho de aceptar las tesis extremas de Descartes y Malebranche —a quienes, por otra parte, admira profundamente— y se mantiene más próximo a la línea tomista: Dios, causa última de toda realidad, también ha de serlo de toda verdad.

³². Es fácil comprender, también desde este punto de vista, por qué Balmes se mantiene constantemente a la defensiva frente a las tesis del criticismo kantiano.

"Toda idea . . . encierra la relación de objetividad; de otro modo no representaría al objeto, sino a sí misma. El acto de entender es inmanente, pero de tal modo, que el entendimiento, sin salir de sí se apodera del objeto mismo. . . . Lo que percibe no es la idea, sino el objeto de ella; si esta idea no envolviese una relación al objeto, dejaría de ser idea para el espíritu, no le representaría nada, a no ser que se representase a sí misma"³³.

No es éste el único lugar donde Balmes plantea el núcleo básico del problema del conocimiento. Vuelve a la carga, insistiendo en su importancia y dificultad, al tratar del llamado principio de evidencia. Este principio, "lo evidente es verdadero", no es evidente, no encaja dentro de la definición que el vicense da de evidencia: "visto con claridad"³⁴. La idea del sujeto no comprende la del predicado. ¿Cuál es el motivo?

"Se da aquí un salto inmenso, se pasa de la subjetividad a la objetividad, se afirma que las condiciones subjetivas son reflejo de las objetivas, se hace el tránsito de la idea a su objeto, tránsito que constituye el problema más trascendental, más difícil, más oscuro de la filosofía"³⁵.

El primer término, la apariencia subjetiva, el «me parece», la representación en sí misma, está originariamente salvado por la certidumbre que aporta la conciencia y, en cierto modo, también la evidencia, que, en Balmes, está revestida de un carácter eminentemente subjetivo, como ya hemos apuntado y tendremos ocasión de comprobar más adelante. El enlace de las representaciones inmanentes con las realidades trascendentes, el poder afirmar que las cosas se corresponden con los aspectos fenoménicos a través de los cuales se manifiestan en la interioridad del

³³. F.F., I, XI, 115, 63. Para que no sean mal interpretadas estas palabras, recordamos al lector la aversión balmesiana frente al idealismo.

³⁴. F.F., I, XXII, 221, 118.

³⁵. Ibid. (El subrayado es nuestro)

sujeto cognoscente es lo que constituye el nudo gordiano de toda la problemática cognoscitiva³⁶. Aunque el polígrafo de Vic se centra principalmente en la validez y alcance del conocimiento intelectual –no en vano la racionalidad es la faceta específica de lo humano–, no por eso da de lado lo referente a la objetividad de las sensaciones. La dificultad, servatis servandis, es análoga.

"La transición del sujeto al objeto, o de la apariencia subjetiva a la realidad objetiva, es el problema que atormenta a la filosofía fundamental. El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos parecen de tal manera; pero ¿son en realidad como nos parecen? ¿Cómo nos consta esto? Esa conformidad de la idea con el objeto, ¿cómo se nos asegura?

La cuestión no se refiere únicamente a las sensaciones; se extiende a las ideas puramente intelectuales, aun a las que están inundadas de esa luz interior que llamamos evidencia. «Lo que veo evidentemente en la idea de una cosa es como yo lo veo», han dicho los filósofos, y con ellos está la humanidad entera. Nadie duda de aquello que se le ofrece como verdadero evidentemente. Pero ¿cómo se prueba que la evidencia sea un criterio legítimo de verdad?"³⁷.

Aquí tenemos el escollo fundamental: que lo evidente es verdadero, es decir, la objetividad de nuestros conocimientos, no admite prueba. Todo intento de demostración propiamente dicha nos abre la puerta de entrada a un círculo vicioso, a un proceso infinito o al escepticismo más radical. Estamos tocando los límites del humano entendimiento; más allá no se puede pasar: el que lo intente cae en el vacío. El motivo fundamental es siempre el mismo: la objetividad, la validez extrasubjetiva del conocimiento es la ley suprema del entendimiento humano³⁸. Siempre que intentemos demostrar algo, tendremos que presuponerla; y si pretendemos someterla a ella misma a una demostración previa, nos veremos

³⁶. Hemos subrayado la expresión "de toda", porque la problemática alcanza tanto al conocimiento intelectual como al sensitivo.

³⁷. F.F., I, XXV, 247, 129. Cfr. también IV, II, 15, 375 .

³⁸. Cfr. F.F., I, XXII, 224, 119-120, y XXV, 250, 130.

obligados a admitir precisamente aquello que intentamos probar: Todo principio en que se trate de fundamentar la argumentación ha de suponerse verdadero, válido, objetivo, de lo contrario sería nulo para el propósito:

"Cavílese cuanto se quiera, nunca saldremos de este círculo: siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce lo conoce por medio de sus ideas; si estas le engañan, carece de medios para rectificarse. Toda rectificación, toda prueba, debería emplear ideas, que a su vez necesitarían de nueva prueba y rectificación"³⁹.

Se puede concluir, por lo tanto, con verdadero rigor que, para Balmes, el auténtico problema gnoseológico, el fundamental, estriba en la explicación de la objetividad del conocimiento humano⁴⁰. Nótese bien: se trata de explicar, porque una demostración es totalmente inviable.

¿Qué entiende nuestro autor por objetividad? El calificativo objetivo, puede tener una doble acepción en epistemología. Por una parte, teniendo en cuenta que la objetividad primaria y propiamente dicha es la de las cosas mismas, la de los objetos, hace referencia al concepto de verdad lógica tal como se viene utilizando en la filosofía tradicional, que Balmes prefiere denominar "formal o subjetiva" y la define como "la conformidad del entendimiento con la cosa"⁴¹. Es objetivo todo aquel conocimiento

³⁹. F.F., I, XXV, 248, 130. Múltiples son los pasajes de la Filosofía fundamental en que Balmes insiste en este mismo punto, tan primordial en su criteriología. Pueden verse, p.ej., I, XXII, 224, 119-120; I, XXV, 250, 130; IV, XXVII, 172, 440. etc.

⁴⁰. Nuevamente se deja entrever en este aspecto una cierta concomitancia, pero, sobre todo, una notable divergencia, de la gnoseología balmesiana y el kantismo. El punto básico del criticismo kantiano consiste en que "hay que demarcar los límites, dentro de los cuales debe ejercer su actividad la razón; que si estos son traspasados queda ella inútil como inútil queda un instrumento al sacarlo de su propio uso" (SEGARRA, Francisco: "Balmes y Kant.- La realidad de la Metafísica", Actas del Congreso Internacional de Apologética, celebrado en Vic, Septiembre de 1910, vol. II, p. 183, Anglada, 1916). Balmes señala límites, pero defiende la posibilidad de la metafísica.

⁴¹ El Criterio, I, nota, 556.

que se corresponde con la realidad de los objetos, con la objetividad de la realidad extramental. La otra significación, más frecuente en la filosofía moderna y contemporánea, está emparentada con el concepto de validez intersubjetiva. En este sentido es objetivo todo aquello cuyo valor no depende de la mente de un sujeto determinado, sino que se extiende a todo el orden ideal, caracterizado por la universalidad y la necesidad. Así ocurre con todos los principios de la lógica formal y las matemáticas. Que la suma de los ángulos de un triángulo ha de ser equivalente a dos rectos es una verdad incontestable independientemente de que existan o dejen de existir triángulos en nuestro mundo.

Balmes hace uso del término en ambos sentidos. Así, cuando no duda en afirmar que el principio de contradicción "es una verdad objetiva"⁴², como todas las verdades ideales, está utilizando el vocablo en la segunda acepción de las señaladas. En cambio, cuando dedica un capítulo entero de la Filosofía Fundamental para explicar que éstas verdades tienen su correlato y extienden su validez a toda realidad extrasubjetiva⁴³, se está refiriendo a la primera significación.

¿A cuál de los dos contenidos hace referencia la cuestión de la objetividad como núcleo central de la gnoseología balmesiana? Evidentemente, de lo dicho se deduce que primordialmente hay que relacionarlo con el primero de los significados, porque, cuando nuestro autor habla de «objetivar», «valor objetivo», está tomando como punto de mira la realidad en sí; más no por eso se ha de desechar la otra significación, de lo contrario todo el mundo lógico caería por su base.

El hecho de que la objetividad del conocimiento no admita demostración

⁴² F.F., I, XXXIV, 337, 182.

⁴³ I, XXV, 247 y ss., 129 y ss.

propriadamente dicha no supone que el problema sea insoluble. Lo sería en el caso de que, pretendiendo un imposible, se buscara una prueba concluyente en la que cimentar los pilares del puente que ha de enlazar subjetividad y realidad. Ahora bien, como de lo que se trata es de justificar o explicar –no probar– algo cuya vigencia, por hipótesis, hay que suponer, la imposibilidad se desvanece. Debe quedar bien patente esta distinción: si, prescindiendo del valor del conocimiento, tratamos de demostrarlo, es decir, si pretendemos hacer depender la objetividad de los conocimientos de una demostración apodíctica, perderemos miserablemente el tiempo y jamás obviaremos el escepticismo. Si, por el contrario, suponiendo previamente ese valor objetivo, sólo pretendemos explicarlo, dotarlo de una humana justificación sin intentar traspasar los límites de la razón, no faltarán medios para hacerlo. Y no es que la cuestión carezca de dificultad. Ahí está toda la historia del pensamiento para hacernos conscientes de ello. Desde Heráclito hasta nuestros días no han faltado conatos de solución, más o menos acertados unos, bastante fallidos otros. Desde el escepticismo al dogmatismo extremos, se han tocado casi todos los registros intermedios. Ahora bien, entre la dificultad y la imposibilidad de dar una solución a un determinado problema media un abismo. Para el humanismo integral balmesiano la opción es obvia.

Queda, pues, un único camino a seguir y, para colmo, bastante árduo y escarpado: una explicación razonada y razonable de la correspondencia objetiva de nuestras representaciones subjetivas. En este caso ya se pueden aducir argumentos suficientes y de valor. Balmes constata repetidas veces, al lado de la imposibilidad de prueba, la necesidad que impulsa al hombre a la objetivación de sus conocimientos. Todo lo explicado hasta el momento lo resume admirablemente en estos términos:

"No creo que el hombre pueda señalar una razón satisfactoria en pro de la veracidad del criterio de evidencia, no obstante de que le es imposible dejar de rendirse a ella. El enlace, pues,

de la evidencia con la realidad, y, por tanto, el tránsito de la idea al objeto, es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro entendimiento, es el fundamento de todo lo que hay en él, fundamento que a su vez no estriba, ni estribar puede en otra cosa que en Dios, criador de nuestro espíritu"⁴⁴.

Ahora bien, el dejar constancia de tal necesidad no implica el abandonar el tema del conocimiento al paio o arrojarse en los brazos del escepticismo:

"Sin embargo, no se crea que intente abandonar el campo a los escépticos, o atrincherarme en la necesidad, contento con señalar un hecho de nuestra naturaleza; la cuestión es susceptible de diferentes soluciones, que, si no alcanzan a llevarnos más lejos del non plus ultra de nuestro espíritu, dejen mal parada la causa de los escépticos"⁴⁵.

Intentar una explicación justificativa de la objetividad de nuestro conocimiento: he aquí el verdadero problema crítico planteado desde las posiciones balmesianas. ¿Se puede acaso presentar la cuestión de una forma más humana, más "humanista", es decir, sin renunciar a ninguno de los parámetros vivenciales de nuestro ser en el mundo? Dejamos

⁴⁴. F.F., I, XXV, 250, 130. Cfr. I, XXIV, 244, 127-128.

Se advierte también aquí cierto paralelismo entre la expresión balmesiana y el pensamiento de Descartes: Dios como garante de toda evidencia y, por consiguiente, de toda verdad. No obstante existe una considerable diferencia entre ambos. Para Balmes, la demostración de la existencia de Dios carece de valor si se duda de que las ideas tengan un correlato extramental (Cfr. Ibid, 248, 149-130). Por eso será necesario encontrar alguna justificación inmediata para la evidencia y el valor objetivo de las ideas, fundamento que situará en lo que él denomina sentido común o instinto intelectual. Por eso, también, en su sistema, la demostración de la existencia divina no está englobada directamente en la gnoseología (aunque aproveche las ocasiones oportunas para resaltarla), sino en la teodicea. (Cfr. F.E., Teodicea, c. III y ss, pp. 381 y ss., donde aduce cinco argumentos, dos de ellos de acentuada raigambre tomista). Dios es el fundamento de la verdad, pero en sentido último, como causa última (o primera) de todas las cosas. (Por ello, no ha de extrañar que también haga uso —como tendremos ocasión de comprobar más adelante— de un argumento basado en el origen y fundamento de las verdades necesarias, que nos recuerda la vía agustiniana del autotrascendimiento).

Para Descartes, por el contrario, la existencia de Dios es un elemento fundamental e inmediato de la teoría del conocimiento. Su veracidad es la razón inmediata del asenso a las ideas claras y distintas.

⁴⁵ F.F., I, XXIV, 244, 128.

el campo abierto para que el lector se dé la respuesta que crea más adecuada. Por el momento nos conformamos con recordar que la criterio-
logía neoescolástica, con Mercier y la Escuela de Lovaina incluidos, sigue
análogos derroteros a los presentados por nuestro autor.

4.- El concepto de verdad y su visión analógica. - Condiciones
necesarias para la ciencia humana. -

El análisis de la problemática tratada hasta el momento nos lleva como de la mano al examen del concepto de verdad y su utilización epis-
temológica. Aunque la certidumbre se defina esencialmente como un estado
de la mente, en cuanto centramos nuestro interés en su aspecto objetivo,
no podemos desentendernos de su polo referencial: la realidad misma
y la relación del entendimiento con ésta. Por otra parte, no tiene objeto
el plantearse una temática como la representativa o la problemática del
alcance y validez del saber humano, sin hacer referencia a lo que es la
verdad o, al menos, a lo que se incluye en su concepto.

Resulta altamente significativa la enorme amplitud y extensión que
adquiere el concepto de verdad en la mente de Balmes. Con él, el término
alcanza una singular polisemia que no es fácil hallar en un sólo pensador
recorriendo los sucesivos hitos de la historia del pensamiento; y, lo que
es más sorprendente, esta progresión del significado se va llevando a
cabo sin estridencias, sin contradicciones, siguiendo una línea analógica
que no pierde de vista lo que podríamos llamar "el primer analogado".
Se trata de una concepción que partiendo de la verdad de las cosas y
pasando por la verdad del conocimiento, rebasa ampliamente los márgenes
de lo gnoseológico –incluso de lo puramente teórico– para adentrarse
con una ambición inusitada, casi temerariamente, en el ámbito de la
axiología y de la praxis, extendiéndose a todas las facetas del quehacer

humano⁴⁶.

Para definir la verdad, Balmes parte de la realidad misma:

"La verdad es la realidad de las cosas –dice en la primera página de El Criterio–. Cuando las conocemos como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en error. Conociendo que hay Dios conocemos una verdad, porque realmente Dios existe; conociendo que la variedad de las estaciones depende del sol conocemos una verdad, porque en efecto es así; conociendo que el respeto a los padres, la obediencia a las leyes, la buena fe en los contratos, la fidelidad con los amigos son virtudes conocemos la verdad; así como caeríamos en error pensando que la perfidia, la ingratitude, la injusticia, la destemplanza, son cosas buenas y laudables"⁴⁷.

El primer eslabón, pues, de esta cadena analógica ha de buscarse en las cosas mismas y, más concretamente, en el ser de las cosas. Esta idea, que recuerda la concepción de la verdad como una de las propiedades trascendentales del ente de que habla la escolástica, siguiendo la exposición tan magistralmente realizada por el Aquinate en De veritate⁴⁸, no parece tomarla nuestro filósofo directamente de Santo Tomás, sino de San Agustín. Insistiendo en el mismo concepto de verdad como realidad, al inicio de la Lógica, cita textualmente al obispo de Hipona como mentor de tal concepción:

"La verdad es la realidad. Verun est id quod est, es lo que

⁴⁶. El análisis de todas estas facetas excede los límites de lo estrictamente preciso para aquilatar los conceptos pertinentes a la explicación de la teoría cognoscitiva de nuestro autor. Pero dado que el presente trabajo pretende cubrir la doble vertiente gonoseológica y axiológica, no resultará inoportuno poner en claro aquellas ideas que más tarde puedan sernos de utilidad. Por otra parte, la amplitud de las expresiones balmesianas nos invita a ser lo más explícitos que nos sea posible en este asunto.

⁴⁷. El Criterio. I, 1, 553.

⁴⁸. Cfr. SANTO TOMÁS: De veritate, q.1, a.1; Sum.Theol., I, q.16, a.3; Cotra gent., c.62; etc.

es, ha dicho San Agustín"⁴⁹.

Como se desprende del texto antes citado de El Criterio, esta verdad-realidad ha de convertirse en modo y medida del conocimiento. De esa interpretación inicial del término se sigue, en efecto, una primera división no menos tradicional del concepto:

"Puede distinguirse entre la verdad de la cosa y la verdad del entendimiento: la primera, que es la cosa misma, se podrá llamar objetiva; la segunda, que es la conformidad del entendimiento con la cosa, se apellidará formal o subjetiva. El oro es metal, independientemente de nuestro conocimiento, he aquí una verdad objetiva. El entendimiento conoce que el oro es metal, he aquí una verdad formal o subjetiva"⁵⁰.

Establecida tal distinción, no será necesario explicar que la verdad de que ha de ocuparse el estudio gnoseológico es la segunda, la del conocimiento, "la conformidad del entendimiento con la cosa"⁵¹, examinando su validez y alcance; estudio que, como ya queda explicado, dará

⁴⁹. F.F., Lógica, Nociones preliminares, I, 1, 8. Puede verse la misma referencia a S. Agustín en la nota al c.I de El Criterio.

⁵⁰. El Criterio, I, nota, 556. Cfr. F.E., Lógica, Nociones preliminares, I, 1, 8, donde repite la misma clasificación, en términos muy similares. Puede compararse esta división con la expuesta por el Aquinate, p.ej., en los lugares antes citados. Últimamente, para designar las clases de verdad referidas, ha venido proliferando la nomenclatura de «verdad ontológica» y «verdad lógica», respectivamente; terminología que, en opinión de E.FORMENT, "es imprecisa semánticamente". (FORMENT, Eudaldo: "El concepto tradicional de verdad en Santo Tomás", p.116, Espíritu, nº 94, 1986). Suscribimos esta opinión, aunque, por simples razones de economía y para evitar confusiones más graves, no renunciamos a la posibilidad de hacer uso de tales expresiones.

⁵¹. Tampoco en la noción de este tipo de verdad se distancia Balmes de la concepción tradicional escolástica de verdad como adecuación. "La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son", repite en El Criterio, XXII, 60, 754. "Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto", insiste en F.F., I, XXII, 221, 118. Y, en F.E., corrobora la misma noción: "La verdad en el entendimiento es el conocimiento de la cosa tal como ésta es en sí". (Lógica, Nociones preliminares, I, 1, 8).

lugar a una u otra determinada posición de la persona ante la vida, encauzando diferentes perspectivas prácticas. Porque, como hace constar C. SOLAGUREN, el término cosa se ve revestido de una denotación significativa muy amplia en la definición balmesiana: "La cosa, . . . , no significa aquí solamente el ser físico, pues se llaman cosas también los valores éticos, las relaciones de causalidad física, etc. Balmes entiende aquí por cosa todo lo que es o puede ser objeto de la mente humana, y cuyo ser no proviene del conocimiento, sino que precede al mismo, de suerte que éste no crea el mismo ser, sino que lo descubre. La cosa no nace del conocimiento, sino que es hallada por él; es en algún modo subsistente ante nosotros, trascendente a nosotros"⁵².

En lo que ya comienza a advertirse en nuestro autor cierta desviación de la línea tradicional es en el modo y manera de enfocar el análisis del proceso cognoscitivo de la verdad. Teniendo en cuenta que lo que el hombre conoce son sus propias representaciones y que la realidad sólo se alcanza en cuanto se ve manifestada, desvelada, a través de las mismas, no es difícil concluir y comprender la importancia y fundamentalidad que las investigaciones gnoseológicas obtienen a partir de los albores de la modernidad. Es el hombre, el sujeto, quien conoce y, partiendo de aquí, se podrá arribar a los diversos ámbitos de lo cognoscible. Balmes, a pesar de las raíces de su formación escolástica, intuyó con perspicacia la trascendencia de esta aportación de la modernidad y la incorporó decididamente a su filosofía.

Una de las distinciones fundamentales en su epistemología la toma Balmes, precisamente, de la filosofía moderna y, más concretamente, del racionalismo. Nos estamos refiriendo a la clasificación de la verdad,

⁵². SOLAGUREN, Celestino: Metodología filosófica de Balmes, c.1,2, p.19. Cisneros, Madrid, 1961. Cfr. Id. "Introducción a la metodología filosófica de Balmes", I,2, Verdad y Vida, 1960, p. 239.

en atención al objeto, en dos grandes géneros: verdades ideales y verdades reales.

"Las verdades son de dos clases: reales o ideales. Llamo verdades reales a los hechos, o lo que existe; llamo ideales, al enlace necesario de las ideas. Una verdad real puede expresarse por el verbo ser tomado substantivamente, o al menos supone una proposición en que el verbo se haya tomado en este sentido; una verdad ideal se expresa por el mismo verbo tomado copulativamente, en cuanto significa la relación necesaria de un predicado con un sujeto, prescindiendo de la existencia de uno y de otro. Yo soy, esto es, yo existo, expresa una verdad real, un hecho. Lo que piensa existe, expresa una verdad ideal, pues no se afirma que haya quien piense ni quien exista, sino que, si hay quien piensa, existe; o en otros términos, se afirma una relación necesaria entre el pensamiento y el ser. A las verdades reales corresponde el mundo real, el mundo de las existencias; a las ideales el mundo lógico, el de la posibilidad"⁵³.

El conocimiento humano ha de ser, ante todo, verdadero, como es lógico. Pero esa verdad ha de poder alcanzar tanto a lo contingente como a lo necesario y a la relación entre ambos, de lo contrario en ningún caso podría hablarse de verdadero saber. El hombre, en virtud de su propia naturaleza intelectual, no puede conformarse con un conocimiento contingente y particular de las cosas, sino que intenta una y mil veces hacer el tránsito de lo conocido a lo desconocido, racionando, deduciendo conclusiones con validez lógica, pero también positiva. Estos dos géneros de verdades, independizados el uno del otro, no son de valor alguno

⁵³. F.F., I,VI, 65, 34-35. Cfr. F.E., Ideología pura, XIII, 156, 275. Esta clasificación de la verdad recuerda, a todas luces, la establecida por LEIBNIZ entre verdades de razonamiento y verdades de hecho (Monadología, 33).- Evidentemente también está en la línea de la escisión trazada por HUME entre conocimiento de hechos y conocimiento de relaciones de ideas (Investigación sobre el entendimiento humano, sec.IV,part.I) y, en cierto modo, de la clasificación kantiana de los juicios. ¿Cuál es la posible fuente de inspiración para el filósofo de Vic? Es prácticamente imposible dilucidarlo con absoluta certeza. Ahora bien, teniendo en cuenta la simpatía que manifiesta por LEIBNIZ, de la que, desde luego, quedan excluidos tanto HUME como el kantismo, es fácil aventurar una suposición a favor del primero.

para la constitución de un auténtico saber humano y de una ciencia que pueda merecer la denominación de tal. Su valor se ciñe estrictamente a lo que alcanzan sus naturalezas.

Por una parte, las verdades reales, como meros hechos concretos y contingentes, no pueden constituir saber alguno, ya que toda ciencia ha de ser universal y necesaria:

"Tómese una verdad real cualquiera, el hecho más seguro, más cierto, para nosotros, nada se puede sacar de él si no se le fecunda con verdades ideales. Yo existo, yo pienso, yo siento. He aquí hechos indudables; pero ¿qué puede deducir de ellos la ciencia? nada: son hechos particulares, contingentes, cuya existencia o no existencia no afecta a los demás hechos ni alcanza al mundo de las ideas. Estas verdades son de puro sentimiento; en sí solas nada tienen que ver con el orden científico, y sólo se elevan hasta él cuando se las combina con verdades ideales"⁵⁴.

Aunque el presente ejemplo sólo se refiera a las vivencias de la conciencia, lo mismo cabe afirmar de las demás verdades reales: sólo tienen el valor positivo y real que su naturaleza les prodiga. Sólo aportan al intelecto nociones contingentes y concretas que, en el orden científico nada pueden decir. Son hechos inconexos, que, por sí solos, no alcanzan trascendencia alguna.

Por otra parte, las verdades ideales, en sí mismas, sólo poseen un valor hipotético, careciendo del positivo, hasta que se las pone en contacto con alguna existencia⁵⁵. Es decir, en el orden puramente lógico, se podría construir algún tipo de "ciencia", tan absolutamente desligada del ámbito real que, a fin de cuentas, resultaría del todo inútil para el ser humano:

⁵⁴. F.F., I, IV, 68, 36.

⁵⁵. Cfr. F.F., V, XIV, 107, 482.

"La verdad ideal es aquella que sólo expresa relación necesaria de ideas, prescindiendo de la existencia de los objetos a que se refieren; luego resulta en primer lugar que las verdades ideales son absolutamente incapaces de producir el conocimiento de la realidad.

Para conducir a algún resultado en el orden de las existencias, toda verdad ideal necesita un hecho al cual se pueda aplicar. Sin esta condición, por más fecunda que fuese en el orden de las ideas, sería absolutamente estéril en el de los hechos. Sin la verdad ideal, el hecho queda en su individualidad aislada, incapaz de producir otra cosa que el conocimiento de sí mismo; pero, en cambio, la verdad ideal, separada del hecho, permanece en el mundo lógico, de pura objetividad, sin medio para descender al terreno de las existencias"⁵⁶.

Evidenciada la necesidad de conexionar las verdades ideales con las reales para la constitución del saber⁵⁷, sólo resta una cuestión: ¿dónde buscar el punto de contacto entre ambos órdenes? Pues bien, ese lazo, ese elemento conexionador lo situará Balmes precisamente en el ámbito de las verdades reales. Y más concretamente en la propia conciencia, en cuyo seno, consideradas las cosas desde la perspectiva psicológica, tienen que hacerse presentes tanto las verdades ideales como las reales; si bien, este maridaje necesitará el refrendo gnoseológico

⁵⁶. F.F., I, XIV, 138, 75. Cfr. también I, XX, 197, 108, donde afirma: "las verdades ideales no conducen a nada positivo si no se las hace descender al terreno de la realidad".

⁵⁷. Tal es el convencimiento de nuestro autor sobre la necesidad de esta conexión que insiste constantemente sobre el tema, en cuanto se le brinda oportunidad para ello. Léase, p.ej., el siguiente párrafo de la Filosofía Elemental: "En nuestro conocimiento entra una parte puramente ideal y otra real: la primera comprende todos los principios intrínsecamente necesarios; la segunda, las proposiciones atestiguadas por la experiencia. Sin lo primero no podríamos generalizar, y careceríamos de ciencia propiamente dicha; sin lo segundo, nuestra ciencia no tendría aplicación, sería una estéril combinación de ideas". (Ideología pura, XIII, 160, 276. Cfr. también el n.162). Sobre la misma idea insiste reiteradamente en el F.F., I, XIV y ss. Las referencias podrían multiplicarse, aunque lo juzgamos innecesario.

aportado por el sentido común⁵⁸.

Se dejó dicho que el tema de la verdad no concluye, para nuestro filósofo, en su dimensión epistemológica, sino que alarga sus tentáculos hasta las vertientes de lo práxico. No podía ser de otra manera para quien ha transformado en lema el dicho de que "una buena lógica debiera comprender al hombre entero". El paso siguiente ya supone toda una innovación en el campo filosófico, al menos en cuanto a su formulación expresa:

"La verdad en la voluntad es quererlas [las cosas] como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esa buena voluntad. La verdad en proponerse un fin es sobreponerse un fin conveniente y debido, según las circunstancias. La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral, y mejor conducen al fin"⁵⁹.

Tales afirmaciones conducen a pensar que ya nos encontramos fuera de las fronteras de la gnoseología. Pero sólo hasta cierto punto. Porque, de suyo, implican la íntima conexión entre teoría y praxis, conocimiento y acción, que venimos defendiendo como característica del espíritu humanista de Balmes. La verdad de las cosas mensura el conocimiento verdadero y éste ha de regular la veracidad de toda acción y conducta humanas. Voliciones, decisiones, actuaciones, ya no son simplemente

⁵⁸. Cfr. F.F., I, XIV, 139, 75-76.- En este afán por subrayar la esterilidad tanto de las verdades ideales como de las reales para la constitución de la ciencia, se deja entrever un cierto punto de contacto con el kantismo. Para Kant, ni los juicios analíticos ni los sintéticos a posteriori tienen validez científica: los primeros por ser tautológicos, los segundos por su particularidad y contingencia. Ahora bien, la diversidad de soluciones salta a la vista: mientras el filósofo de Königsberg se ve obligado a proponer un tipo de verdades híbridas -los principios sintéticos a priori-, Balmes recurre al puente psicológico de la conciencia, que epistemológicamente vendrá refrendado por el criterio del instinto intelectual o sentido común.

⁵⁹. El Criterio, XXII, 60, 754.

buenas o malas : pueden ser verdaderas o no, auténticas o inauténticas; con lo que la categoría de verdad se ve ampliada y enriquecida como trasfondo y denominador común de todo valor humano. La verdad es un valor que ha de subyacer en toda valoración porque afecta a la autenticidad del hombre en cuanto tal.

Como es de suponer, nadie pretenderá confundir o relacionar esta extensión del significado de verdad con la "verdad-praxis" del marxismo⁶⁰. No es la capacidad transformadora operativa la que ha de servir de vara de medición. Por el contrario, el ser y el deber ser verdaderamente aprehendidos por el intelecto son los que imponen su metro de veracidad y valor a toda la conducta del hombre. Fuera de estos parámetros sólo se encuentra la inautenticidad, la inconsecuencia del hombre consigo mismo. La falta de autenticidad puede filtrarse a través de cualquier fisura que se produzca en la consecución de la verdad integralmente considerada, que ha de vivificar al hombre entero, a pesar de la diversidad de realidades cognoscibles y "practicables", a pesar de la diversidad de medios para captar y "practicar" la verdad.

Las directrices de la filosofía balmesiana quedan, una vez más, reflejadas en las líneas finales de El Criterio:

"El entendimiento sometido a la verdad; la verdad sometida a la moral; las pasiones sometidas al entendimiento y a la voluntad; y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión: he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza"⁶¹.

El conocimiento y certeza de la verdad afectan a la totalidad de la persona, señalan las pautas determinantes del actuar consciente y, conduciendo

⁶⁰. Cfr. MARX, C.: La Ideología alemana, Tesis sobre Feuerbach, XI.

⁶¹. El Criterio, XXII, 60, 755.

al hombre a través de los postulados de su propia naturaleza, lo elevan hasta el plano de la vivencia religiosa. Balmes insiste constantemente en la idea de que la sana filosofía, lejos de oponerse a la religión, es un instrumento de considerable valor para potenciarla y defenderla. Su faceta apologética no le permite desperdiciar ocasión para recordar a sus lectores el sentido trascendente de la vida humana.

CAP. III.- EL METODO EPISTEMOLOGICO BALMESIANO.

1.- La moderación como actitud inicial. -

La preocupación por una adecuada metodología en la investigación de la verdad es una constante a lo largo de la historia del pensamiento, preocupación que se hace más perentoria, si cabe, cuando los distintos modos de acceder al saber implican diversidad de enfoques del quehacer vital. La mayéutica socrática, la dialéctica platónica, la silogística aristotélica, asumida y reconducida posteriormente por la escolástica, son una buena muestra de ello.

A medida que la mente humana va intentando nuevos horizontes para la ciencia, la inquietud metodológica va en aumento. A partir del Renacimiento y con el desarrollo de la modernidad esta ansiedad experimenta un desarrollo tan destacable como el de la propia ciencia. El Novum organum de F. Bacon, el inicio del método hipotético deductivo por parte de Galileo, las Regulae o el Discurso del método de Descartes, son otros tantos hitos, que, con sus consecuencias, van haciendo cada vez más notorio el hecho de que gran parte de la divergencia que observamos entre las distintas escuelas y sistemas obedece, en buena medida, no sólo a los principios adoptados o a la diversidad de ingenios, sino también a la orientación de los derroteros por los que dirigen sus pasos.

Que Balmes es consciente de la relevancia que una buena metodología implica, tanto en el pensar como en el actuar, es algo que no necesita demostración para quien se haya tomado la molestia de ojear El Criterio. C. SOLAGUREN, que ha investigado a fondo este aspecto del pensamiento balmesiano, deja constancia de que "esta preocupación metódica se halla, por lo demás, en la atmósfera de la época filosófica que le toca vivir.

Sumido el escolasticismo en el desprestigio, el criticismo kantiano, el idealismo trascendental y las corrientes sensistas y materialistas, por una parte, y, por otra, el tradicionalismo, el ontologismo y la filosofía del sentido común, son movimientos de ideas que tienen de común la preocupación de hallar nuevas actitudes, nuevas formas y métodos de filosofar"¹.

Si el humanismo integral constituye la tónica general del pensamiento balmesiano, la presencia de esta inquietud por el hombre y sus problemas se hace especialmente imprescindible en la adopción de un método adecuado. En virtud de ese humanismo, -ya se apuntó anteriormente este extremo- Balmes no puede dejarse arrastrar por el frenesí de la unicidad metódica, tan de moda entre los filósofos modernos.

"Para desvanecer esta equivocación basta observar que los objetos que se ofrecen a nuestro espíritu son de órdenes muy diferentes, que los medios de que disponemos para alcanzarlos nada tienen de parecido, que las relaciones que con nosotros los unen son desemejantes..."².

Puede apreciarse a través de estas líneas que las diferencias metodológicas en las distintas ramas del saber humano vienen postuladas, no exclusivamente por la referencia a los objetos, sino también por la distinción de facultades y el elemento relacionador entre ambos extremos.

Esta toma de posición va a ocasionar interesantes innovaciones en la gnoseología balmesiana, sobre todo si se tiene en cuenta que nuestro filósofo, al pergeñar su teoría del conocimiento, no puede perder de vista las derivaciones prácticas de la misma. Aunque las ideas básicas no dejan de tener una profunda raigambre tomista, su crítica va a tomar una

¹. SOLAGUREN, C.: Metodología filosófica de Balmes, Introducción, p.8.

². El Criterio, XII, 2, 617.

orientación completamente distinta, dando lugar a notoria novedosidad en el ambiente escolástico, entre otros motivos, por la adopción de algunas variantes introducidas por la modernidad.

La primera novedad, en este terreno, viene dada por la postura inicial que adopta en el propio umbral de su filosofía y que se dejará sentir palmariamente a lo largo de toda su crítica. Porque, lógicamente, tiene que distinguirse de forma bastante abultada el modo de filosofar de quien se establezca –pongamos por ejemplo– en una base minada por el escepticismo, del de otros que adopten una posición inicial dogmática recalcitrante.

Ya quedó manifestado que a Balmes se le ha acusado de dogmatismo exagerado, de connotaciones fideistas, sentimentalistas e incluso escepticas. No entra dentro de nuestros propósitos actuales el realizar una defensa directa frente a tales impugnaciones, entre otros motivos, porque nos reconocemos incapaces de superar las reivindicaciones llevadas a cabo por M. FLORÍ y B. de RUBÍ³. Lo que se pretende señalar, en la medida de lo posible, es que, al menos la posición inicial de la crítica balmesiana dista bastante de lo que suponen tales inculpaciones, y que, más bien, debería encuadrarse dentro de lo que muy bien podría denominarse dogmatismo moderado, que encaja perfectamente en su concepto humanista del saber, porque

"... comienza por dar a la razón el cimiento de la naturaleza; emplea una razón que se conoce a sí misma, que confiesa la imposibilidad de probarlo todo, que no toma arbitrariamente el postulado que ha menester, sino que lo recibe de la natu-

³. Cfr. FLORÍ, Miguel: "De problemate critico secundum doctrinam Jacobi Balmes", Analecta Sacra Tarraconensia, V (1929), pp.112-117; y RUBÍ, Basilio de: "Escepticismo objetivo de Jaime Balmes", Pensamiento, IV (1948), pp,5-26.

raleza misma"⁴.

Esta toma de posición puede ser todo lo discutible que se quiera, pero hay que reconocer su oportunidad y coherencia como inicio de una sana filosofía que pretende mantener un humanismo de base y llevarlo a sus últimas consecuencias práctico-vitales. Pretender demostrarlo todo racionalmente es irracional. Intentar dudar de todo es antinatural e inhumano. La razón puede examinar multitud de cosas cuya última demostración no deja de ser un verdadero misterio vedado a sus fuerzas. No es posible dudar de todo, porque no todo admite demostración y, por ende, lo más sensato y razonable es admitir algunos postulados sin exigir una verdadera prueba. Su fertilidad deductiva y su alcance vital son motivos más que suficientes para su aceptación. "Pedir la prueba de todo es pedir lo imposible"⁵.

La filosofía, pues, "no comienza por un examen, sino por una afirmación". La aversión instintiva que manifiesta Balmes contra todo tipo de escepticismo, la consideración de la certeza como algo natural y espontáneo, le llevan a conceptuar la duda inicial como una pura ilusión que se hacen ciertos filósofos:

"Los filósofos se hacen la ilusión de que comienzan por la duda; nada más falso; por lo mismo que piensan, afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que razonan, afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico"⁶.

⁴. F.F., I, II, 15, 15. Proponemos la nomenclatura de dogmatismo moderado para referirnos a la actitud inicial de Balmes, porque, a nuestro juicio, es la que mejor expresa su modo de proceder: dogmatismo, en tanto que afirma la certeza como algo incuestionable (en este sentido, se distancia bastante de la actitud dubitativa cartesiana y no digamos del criticismo kantiano); moderado, porque deja la puerta abierta al examen crítico en torno a sus motivaciones y fundamentos.

⁵. F.F., I, XVII, 165.

⁶. F.F., I, II, 8, 12.

¿Qué otra denominación podría atribuirse a esta posición, sinó la de dogmatismo?⁷. El mismo Balmes reconoce con orgullo que su actitud tiene algo de dogmática, si bien le falta tiempo para aclarar que se trata de un dogmatismo tan connatural, que ni filósofos con fama de escépticos o proclives al escepticismo han sido capaces de despojarse de él:

"Este método de filosofar tiene algo de dogmatismo, pero dogmatismo tal que... , tiene en su apoyo a los mismos Pirrón, Hume, Fichte, mal de su grado. No es un simple método filosófico, es la sumisión voluntaria a una necesidad indeclinable de nuestra propia naturaleza; es la combinación de la razón con el instinto, es la atención simultánea a las diferentes voces que resuenan en el fondo de nuestro espíritu"⁸.

Dogmatismo, sí; pero sin conducirlo a consecuencias estridentes, sin exageraciones de tipo alguno, puesto que la aserción sistemática de un cimiento sólido no implica en modo alguno que sea innecesaria la construcción del resto de la edificación, sino que la exige. La afirmación de la certeza como hecho humano innegable no excluye el examen crítico respecto a su génesis, a sus limitaciones y, sobre todo, a sus fundamentos⁹.

La negación de la posibilidad de una duda inicial universal sólo tiene como objeto la duda real, no puede hacerse extensiva a la llamada duda metódica, que Balmes considera siempre algo fingido. La propia duda metódica cartesiana no alcanza a destruir todos los conocimientos del hombre, trata sólo de ponerlos entre paréntesis: no tiene alcance real, es simplemente una suposición, una ficción:

"Pero ¿en qué consiste esta duda? Racionalmente hablando, ¿Puede ser una duda real y verdadera? No; esto es imposible,

⁷. "El dogmatismo da por supuesta la posibilidad y realidad del contacto entre el sujeto y el objeto. Es para él comprensible de suyo que el sujeto, la conciencia cognoscente, aprehende su objeto. Esta posición se sustenta en una confianza en la razón humana, todavía no debilitada por ninguna duda." (HESSEN, J.: Teoría del conocimiento, I parte, I, 1, p.34).

⁸. F.F., I, II, 15, 15.

⁹. Cfr. F.F., I, II, 6, 11-12.

absolutamente imposible. El hombre, por ser filósofo, no alcanza a destruir su naturaleza; y la naturaleza se opone invenciblemente a esta duda, tomada en sentido riguroso.

¿Qué es, pues, esta duda? Nada más que una suposición, una ficción, suposición y ficción que hacemos a cada paso en toda clase de ciencias, y que en realidad no es más que la no atención a un convencimiento que abrigamos"¹⁰.

Interpretada en este sentido, la duda propiciada por el padre del racionalismo, lejos de ser un obstáculo para el pensamiento, es acogida como una medida ejemplar para todos los filósofos:

"La misma duda universal de Descartes, cuerdamente entendida, es practicada por todo filósofo, con lo cual se ve que las bases de su sistema, combatidas por muchos, son en el fondo adoptadas por todos"¹¹.

La evidente simpatía que nuestro autor manifiesta por este tipo de duda no se limita a intentar una explicación viable del punto de partida cartesiano. Va más lejos, llega hasta el extremo de confesar la utilización personal de una duda metódica análoga –si bien con un alcance bastante más reducido que la de Descartes–, con el único fin de exigirse mayor profundidad y rigor en el exámen filosófico. Se expresa así:

"... reservándome fingir por algunos momentos esa duda para cuando el ocio y el humor lo consintieran, me quedé con todas las convicciones y creencias que antes, salvo las llamadas filosóficas . Para éstas fui y he sido y seré inexorable: la filosofía proclama sin cesar el examen, la evidencia, la demostración, enhorabuena; pero sepa al menos que cuando seamos hombres, y no más, nos arreglamos en nuestras convicciones cual a nosotros nos cumpla, siguiendo las inspiraciones del

¹⁰. F.F., I, XVIII, 172-173, 92-93. El propio Balmes, en la nota correspondiente, cita fragmentos completos –que, por su extensión, no reproducimos– tomados del Discurso del método y de las Respuestas a la objeciones recogidas por el P. Mersenne, subrayando cuidadosamente términos y expresiones como "suponer", "fingir", "no de veras, sino tan sólo por una mera ficción" , etc. que son suficientemente significativos al respecto.

¹¹. F.F., I, XVIII, 172, 92. No deja de apreciarse en esta posición un notable distanciamiento de la tradición escolástica que, interpretando la duda cartesiana en un sentido plenamente real, ve en ella una profunda grieta que abre el paso al escepticismo.

buen sentido; pero en los ratos en que seamos filósofos, que para todo hombre son ratos muy breves, reclamaremos sin cesar el derecho al examen, exigiremos evidencia, pediremos demostración seca"¹².

La conclusión es obvia: el dogmatismo de Balmes reviste un carácter mucho más moderado que el que se viene atribuyendo a la tradición aristotélico-escolástica. De otro modo no tendría una explicación coherente el que dedicase una parte tan destacada de su obra a esclarecer la relación existente entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, y menos aún el afán por estudiar posibles criterios y principios capaces de racionalizar fundamentadamente el hecho incontestable de la certidumbre humana, con la mira puesta en ganar terreno en favor de la objetividad del conocimiento.

Por otra parte, difícilmente se puede tachar de dogmatismo exagerado aquella posición que insiste en la limitación de las facultades del hombre en orden al conocimiento de la realidad e invita a reconocer con humildad que la verdad completa sobre la naturaleza de las cosas es coto vedado a las posibilidades del ser humano en esta vida, aunque abre las puertas a la esperanza en otra:

"La íntima naturaleza de las cosas nos es por lo común muy desconocida; sobre ella sabemos poco e imperfecto. . . . Verdad poco lisonjera a nuestro orgullo, pero indudable, certísima a los ojos de quien haya meditado sobre la ciencia del hombre.

¹² Cartas, I, 250. (El subrayado es nuestro). Esta aproximación al cartesianismo fue también constatada por L.A. de SEVILLA cuando afirma "...que Balmes se muestra favorable a una duda metódica y, por tanto, a un punto de partida más o menos cartesiano". ("La teoría del conocimiento en Jaime Balmes", II, Estudios Franciscanos, vol.50 (1949), p.241.) En lo que no estamos de acuerdo es en la consideración de la duda como punto de partida de la crítica de Balmes. Se trata simplemente de una actitud metódica inquisitiva, una "preparación del terreno", para poder abordar la problemática del conocimiento y como tal considera el propio Balmes que debe ser interpretada la duda cartesiana. El verdadero punto de partida habrá que buscarlo en la intimidad de las vivencias de la conciencia, como se podrá apreciar posteriormente.

El Autor de la naturaleza nos ha dado el suficiente conocimiento para acudir a nuestras necesidades físicas y morales, otorgándonos el de las aplicaciones y usos que para este efecto puedan tener los objetos que nos rodean; pero se ha complacido, al parecer, en ocultar lo demás, como si hubiese querido ejercitar el humano ingenio durante nuestra mansión en la tierra y sorprender agradablemente al espíritu y llevarle a las regiones que le aguardan más allá del sepulcro"¹³.

La motivación de esta toma de posición intermedia, adoptada ya en el inicio de la criteriología y extensible a toda la filosofía, en modo alguno puede ser achacada a un cierto afán de comodidad intelectual o a una deficiencia de compromiso. Recuérdese que nuestro filósofo nunca fue amante de medias tintas, ni en su vida, pues se vió enrolado en las más encarnizadas contiendas políticas de su época; ni en su pensamiento, ya que supo oponerse con sobradas energías a lo que él juzgaba crasos errores filosóficos, en la medida que buscaba nuevas respuestas a los problemas planteados. Balmes fue un pensador moderado: jamás pudo aceptar la incongruencia de los extremismos; pero moderación no es sinónimo de mediocridad. La razón originaria de tal dogmatismo moderado habrá que encontrarla, por consiguiente, en algo más profundo que la pobreza de un espíritu aquiescente y acomodaticio. Cabe sólo apelar al humanismo de base al que venimos aludiendo permanentemente, traducido en ese gran respeto por la naturaleza humana; algo a lo que ningún hombre debe renunciar por el hecho de ser filósofo. "La razón y el buen sentido no deben contradecirse"¹⁴, sentencia Balmes desde un principio, para dejar bien sentado que la preocupación fundamental del hombre no ha de versar sobre la existencia de la certeza en sí misma. Lo contrario supondría el maridaje de la insensatez con la filosofía ya desde sus propios

¹³. El Criterio, XII, 2, 614-615.

¹⁴. F.F., I, I, 1, 8.

umbrales, y "...la locura, por ser sublime, no deja de ser locura"¹⁵.

2.- El proceso metodológico: de la conciencia al objeto.-

Admitida la tesis de que el nudo gordiano del problema crítico tiene como objeto la explicación de la relación existente entre sujeto y objeto en la acción cognoscitiva, a la hora de intentar una solución satisfactoria, y prescindiendo de divergencias excesivamente concretizadoras, las distintas vías de solución ensayadas a lo largo de la historia podrían encuadrarse en tres grandes apartados:

a) Un determinado tipo de monismo que se empeña en identificar, de una u otra forma, los dos extremos de la relación cognoscitiva. Tal es la postura del idealismo romántico alemán. Desde el momento en que la relación de alteridad, la dualidad, entre sujeto y objeto desaparece o se minimiza excesivamente, el verdadero problema deja de existir. La relación entre el yo convertido en algo absoluto y sus diversas manifestaciones espacio temporales es obvia. De algún modo y prescindiendo de otras implicaciones metafísicas, no parece existir inconveniente en agrupar también, en este apartado, tanto el subjetivismo de Berkeley ("esse est percipi"), como el panteísmo de Espinosa ("Deus sive substantia sive natura").

b) Tomar como punto de partida la objetualidad misma para concluir su presencia intencional en la mente cognoscente en virtud del principio de causalidad. La evidencia objetiva causa la impresión correspondiente en el sujeto cognoscente y, por lo mismo, atestigua su validez. En líneas generales esta postura fue adoptada por la tradición escolástica y más concretamente por el tomismo, apoyándose en la función abstractiva del

¹⁵. F.F., I, II, 12, 14.

entendimiento agente.

c) La tercera vía parte del análisis del sujeto, para enlazar posteriormente con el objeto, en virtud de distintos elementos conexionadores que no tiene objeto analizar en este lugar. Tal sería el caso de S. Agustín con su hipótesis del autotrascendimiento y, posteriormente, la inmensa mayoría de los filósofos de la modernidad: Descartes, que, tras su duda metódica, fija su punto de mira en el cogito para acceder desde aquí a los distintos tipos de realidad; Malebranche, quien, con su ontologismo, nos recuerda la trayectoria iniciada por el Obispo de Hipona; Leibniz, con su mónada-sujeto; Locke, con su psicologismo; Hume, partiendo del análisis de las percepciones; Kant, cuya posición inicial viene subrayada por el propio título de su principal obra Crítica de la razón pura. En la filosofía contemporánea, puede señalarse como caso paradigmático la fenomenología de Husserl, en tanto hace partir el análisis de las vivencias de la conciencia.

En este último grupo que principia el proceso de investigación criteriológica tomando como dato inicial algún elemento de la subjetividad hay que encuadrar a nuestro Balmes. Rechaza abiertamente el primero de los supuestos, combatiendo el sistema de Fichte¹⁶ y, sobre todo, la teoría de la identidad universal preconizada por Schelling¹⁷. En general, opina que la filosofía de los idealistas alemanes Fichte, Schelling y Hegel conduce directamente al panteísmo¹⁸, el cual, en última instancia no es más que una nueva manera de hacer presente el ateísmo:

"En vano se entregan los filósofos alemanes a la abstracción y al enigma, en vano condenan la filosofía sensualista del pasado siglo: un Dios confundido con la naturaleza no es Dios;

¹⁶. Cfr. F.F., I, VII, 37 y ss.

¹⁷. Cfr. F.F., I, VIII, 91, 50.

¹⁸. Cfr. Cartas, VIII, 332 y ss., y también XXII, 426.

un Dios que se identifica con todo no es nada; el panteísmo es la divinización del universo, es decir, la negación de Dios....La filosofía alemana se empeñó en promover una reacción contra la escuela materialista, y con todo su espiritualismo ha venido a ser panteísta"¹⁹.

Su oposición no puede ser tan directa frente a la segunda actitud, entre otros motivos, porque no acepta el innatismo como explicación viable al origen de las ideas²⁰. Además recurrirá al criterio de evidencia –si bien, una evidencia puramente lógica y cargada de subjetivismo– como parte integrante de la solución que propone al problema que nos atañe. Ahora bien, no deja de mostrar su desacuerdo con "el entendimiento agente de los aristotélicos", aunque –por respeto, suponemos– lo considere una invención "poética", "ingeniosa", con "un sentido profundamente filosófico"²¹.

Lo que es incuestionable es la decidida opción de Balmes por iniciar el análisis gnoseológico a partir del término subjetivo de la dualidad implicada en el conocimiento, con lo que se hace patente un notorio distanciamiento de la actitud escolástica, una cierta analogía con el método cartesiano y un atisbo premonitorio de las innovaciones husserlianas.

"La metafísica debe principiarse por el estudio de nuestra alma; no porque ésta sea el origen de las cosas, sino porque es

¹⁹. Protestantismo, XLIX, 752. Cfr. Cartas, VIII, p.334; XI, 355; XXII, 426, etc.

²⁰. Cfr. F.F., IV, XXX, 207, 451. Sin embargo admite la existencia de ciertas condiciones a priori del entendimiento: "La actividad intelectual tiene condiciones a priori, del todo independientes de la sensibilidad, y que aplica a todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas condiciones figura como la primera el principio de contradicción". (Ibid). No deja de apreciarse aquí cierta aproximación a la terminología kantiana.

²¹. Cfr. F.F., IV, VII, 50, 390.

nuestro único punto de partida"²².

Esta afirmación, a primera vista tan nítida, ha de ser debidamente matizada para evitar graves confusiones en su interpretación. Atendidos a la pura literalidad de las palabras, puede parecer que Balmes da por supuesta la intuición de la sustancialidad del yo, entitativamente considerado, y que tal intuición ha de servir como punto de partida para todos los estudios metafísicos, con lo que toda la filosofía quedaría reducida a una simple subsunción del cartesianismo. Nada más lejos de la mente del vicense. Desde luego que en la criteriología de Balmes se evidencia la influencia cartesiana; pero existe gran diferencia entre aceptar influencias y seguir unas huellas de forma indiscriminada. Cuando, líneas más arriba se habló de cierta "analogía con el método cartesiano", sólo se pretendía hacer referencia a la coincidencia en el propósito de iniciar la investigación gnoseológica desde unas coordenadas subjetivas, sin que ello conlleve que el punto de partida tenga que ser necesariamente la sustancialidad del yo o, más explícitamente, la intuición del yo como sustancia. Hasta la saciedad insiste Balmes en que

"El yo... , no es visto por sí propio intuitivamente"²³.

"Cuando la inteligencia se vuelve sobre sí misma, no ve su esencia, pues no le es dada la intuición directa de sí propia; lo que ve son sus actos y a estos toma por objeto"²⁴.

²². F.E., Estética, Nociones preliminares, p.197. (El subrayado es nuestro).

²³. F.F., I, VII, 71, 38 Cfr. también el n.º.78, p.41.

²⁴ F.F., I, VIII, 92, 50.- Con todo, a veces, la deficiencia de precisión terminológica del autor puede acarrear dificultades en su interpretación. Así, p.ej. en F.F., IX, VIII, 45, 607, leemos: "Hay pues una cierta intuición del alma en sí misma; esto es, hay una presencia de sentimiento de su unidad entre la muchedumbre, de su identidad entre la diversidad, de su permanencia entre la sucesión, de su duración constante entre la aparición y desaparición de los fenómenos." Adviértase, a pesar de todo que la intuición no se refiere a la sustancia en sí misma, sino a sus manifestaciones, con lo que la dificultad adquiere una explicación correcta en el sentido que venimos señalando.

Todo el capítulo VII del libro "De la certeza" está dedicado a demostrar la "Esterilidad del «yo» para producir la ciencia trascendental" –así reza su título–, y en él se afirma taxativamente:

"...el yo en sí mismo, como sujeto, no es punto de partida para la ciencia, aunque sea un punto de apoyo"²⁵.

"El pretender que del yo subjetivo surja la verdad es como comenzar por suponer al yo un ser absoluto, infinito, origen de todas las verdades y razón de todos los seres, lo que equivale a comenzar la filosofía divinizando el entendimiento del hombre"²⁶.

Se hace, pues, imprescindible establecer una neta distinción entre el yo sustantivamente considerado, en la mismidad de su ser, y el testimonio de la conciencia, los actos de la misma, es decir, todo lo que podríamos llamar con lenguaje más actual "vivencias". Tales vivencias sí pueden constituir un verdadero punto de partida en el estudio del conocimiento y del saber, porque son el dato más inmediato de que dispone el sujeto. Éste, nos decía Balmes en uno de los textos citados, "lo que ve son sus actos y a estos toma por objeto". Por consiguiente, el objeto inmediato de todo acto reflexivo no puede ser la propia sustancia del sujeto, tal como proponía Descartes y todos aquellos que, más o menos estrictamente, defienden un idealismo subjetivista.

"El acto reflejo no es más que el conocimiento de un conocimiento, o sentimiento, o de algún fenómeno interior, sea cual fuere; y así toda reflexión sobre la conciencia presupone acto anterior directo. Este acto directo no tiene por objeto el yo; luego el conocimiento no tiene por principio fundamental el yo, sino como una condición necesaria (pues no puede haber pensamiento sin sujeto pensante), mas no como objeto conocido"²⁷.

²⁵. F.F., I, VII, 72, 38.

²⁶. F.F., I, VII, 75, 40.

²⁷. F.F., I, VII, 72, 39.

Puede no resultar fácil llegar a comprender todo el trasfondo de este extremo dada la afinidad existente entre el yo, la conciencia y sus fenómenos. De hecho, en la obra balmesiana aparecen, con frecuencia, dotados de una cierta sinonimia, incluso, a veces, utilizados con peligrosa indistinción²⁸. Con todo, son tantas y tan precisas las expresiones en las que deja constancia de que el principio o punto de partida en la investigación gnoseológica ha de centrarse en los actos de conciencia o, si se prefiere, en la vivencia de los fenómenos de la misma, que una interpretación de otro tipo convertiría en ininteligible y contradictoria su exposición criteriológica. La trascendencia del asunto hace aconsejable traer a colación algunos otros testimonios del propio Balmes, con el fin de evitar todo género de dudas al respecto:

"Es necesario esforzarse en percibir con toda claridad lo que son los hechos de conciencia, lo que es su testimonio; pues sin esto es imposible adelantar un paso en la investigación del primer principio de los conocimientos humanos"²⁹.

"El primer punto de partida para dar un paso en nuestros conocimientos es esta presencia íntima de nuestros actos interiores, prescindiendo de las cuestiones que suscitarse puedan sobre la naturaleza de ellos"³⁰.

"Todos los trabajos ideológicos comienzan, pues, por la consignación del hecho de la conciencia de nuestras ideas, y no puede ser de otro modo con respecto a su certeza"³¹.

También hay que hacer constar la diferencia existente entre tomar el sujeto como fuentes de verdad y considerarlo simplemente como punto de partida para iniciar un análisis. Los fenómenos subjetivos jamás podrán ser considerados como un manantial del cual puedan dimanar las verdades

²⁸. No conviene perder de vista, en ocasiones como esta, lo que se dijo sobre la premura que, como circunstancia concomitante, acompañó a Balmes en la redacción de sus obras.

²⁹. F.F., I, XV, 151, 80. El subrayado es nuestro.

³⁰. F.F., I, XVII, 166, 88. El subrayado es nuestro.

³¹. F.F., I, XVIII, 177, 95. El subrayado es nuestro.

científicas o de cualquier otro género. La conciencia con sus vivencias no tiene otro valor epistemológico que el de servir de asidero capaz de evitar, por sí mismo y desde el principio de la investigación, que la mente se descarrie por los senderos del escepticismo. Otorgándole un mayor alcance sólo se consigue extrapolar sus funciones, lo que equivale a convertirla en un instrumento inútil. La particularidad, concreción y contingencia que la caracterizan señalan el límite de sus posibilidades:

"La conciencia es un ánora, no un faro; basta para evitar el naufragio de la inteligencia, no para indicarle su derrotero. En los asaltos de la duda universal, ahí está la conciencia, que no deja perecer; pero si se la pide que os dirija, os presenta hechos particulares nada más.

Estos hechos no tienen un valor científico sino cuando se objetivan, permítaseme la expresión, o bien, cuando reflexionando sobre ellos nuestro espíritu, los baña con la luz de las verdades necesarias.

Yo pienso, yo siento, yo soy libre: he aquí hechos; pero ¿qué sacáis de ellos por sí solos? Nada. Para fecundarlos es necesario que los toméis como una especie de materia de las ideas universales"³².

Una vez establecido que las vivencias de la conciencia son el único punto de partida asequible para iniciar cualquier investigación gnoseológica, obvio es concluir que el proceso ha de seguir unos cauces singularmente divergentes a los señalados por la metodología de la Escuela. La forma de proceder escolástica, siguiendo las pautas marcadas por el Estagirita, era, en líneas generales, la inversa: partir del objeto para afirmar la existencia de conocimientos objetivos en el sujeto. Esta es la base del llamado realismo natural. Nadie conoce su propia subjetividad si no es volcando la energía cognoscitiva sobre sí mismo, sus potencias y sus actos, y esta introspección ya supone, de algún modo, reflexión. Ahora bien, lo primario es el conocimiento directo, y lo que conocemos

³². F.F., I, VII, 70, 37. Todo este capítulo está dedicado a demostrar, en contra de las tesis de Fichte, que el yo no puede ser el origen de las demás verdades de la ciencia.

más directamente es la realidad extramental, la objetualidad. El sujeto se especifica por su acto y éste, a su vez, por el objeto. Se procede, pues, del objeto al sujeto, pasando por el intermedio de la acción y apoyándose en la relación de causalidad: la realidad extrasubjetiva causa las afecciones que determinan y especifican las potencias cognoscitivas, y la causa goza de primacía frente al efecto.

"Aristóteles dijo: «nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido»; y las escuelas han repetido durante largos siglos el pensamiento del filósofo: Nihil est in intellectu quod prius no fuerit in sensu. Así los conocimientos humanos procedían de lo exterior a lo interior. Descartes vino a invertir este orden, pretendiendo que debía procederse de lo interior a lo exterior; . . ." ³³.

Ni que decir tiene que Balmes, dándose perfecta cuenta de la importancia que revestía el giro copernicano operado por Descartes en el campo epistemológico, intenta una vía similar, si bien, sin volver la espalda de modo absoluto y rotundo a los procedimientos escolásticos: se resiste a iniciar la filosofía con un acto reflejo; por eso propone los hechos de conciencia como punto de partida, y no el aspecto ontológico del yo, en la suposición de que el conocimiento del yo implica una reflexión que no aparece en las vivencias de la conciencia.

Con todo, la singularidad del nuevo rumbo es significativa. Amparado en el bastión natural de la certeza y tras haber otorgado un hipotético y restringidísimo sí a la duda metódica, centra toda su atención en la actividad de la conciencia, para, desde la misma, avanzar en busca de una explicación viable a la objetividad del conocimiento. Ahora bien, la insuficiencia del yo por sí solo para llevar a cabo una filosofía que no esté condenada de antemano al subjetivismo panteísta patentiza también la esterilidad de todo lo subjetivo si se cierra en sus propias fronteras:

³³. F.F., IV, I, 2, 370.

"Analícese cuanto se quiera los hechos de conciencia: jamás se encontrará en ellos uno que pueda engendrar la luz científica"³⁴.

La raíz de tal esterilidad es evidente: los hechos de conciencia están englobados dentro del conjunto de lo que Balmes ha denominado verdades reales, que, por su contingencia y particularidad son, a todas luces, insuficientes para engendrar un sólo principio válido en la construcción del edificio intersubjetivo de la ciencia. De singularibus non est scientia, reza el viejo adagio de la Escuela y, en este punto, el filósofo vicense no deja de serle fiel.

Siendo, como es, el fenómeno de conciencia un hecho concreto y contingente, siendo la conciencia en sí misma un punto de apoyo, no una fuente de verdad, se hace necesario apelar a la evidencia con todos sus recursos de verdades necesarias y universales en auxilio de la esterilidad e insuficiencia científica de las vivencias. Mas, con sólo esta aportación, todavía no se alcanza el plano de la objetividad de las cosas mismas, dado que las verdades de evidencia son principios de orden ideal que, por sí solos, nada atestiguan acerca de la realidad extramental. Todavía no hemos salido del yo, y es absolutamente imprescindible dar el trascendental paso hacia la objetividad, de lo contrario no se podría hablar de verdadero conocimiento. "El conocimiento, en todas sus formas, —se cuestionará casi un siglo después Husserl— es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos?"³⁵. Balmes recurrirá nuevamente a los postu-

³⁴. F.F., I, VII, 73, 39.

³⁵. HUSSERL, E.: La idea de la fenomenología. 1ª lec. p.29. tr. M. García-Baró, F.C.E., Madrid, 1982.— Nos ha parecido oportuno ofrecer estas palabras de HUSSERL, para que se pueda apreciar algo que hemos señalado en este capítulo: cómo Balmes, a pesar de la gran influencia

lados de la naturaleza humana, configurados, en este caso, bajo el honroso título de instinto intelectual o sentido común. De este desarrollo, al compás de esta solución, surgirá la teoría de los tres criterios con sus correspondientes principios.

cartesiana, no se queda anclado en los parámetros epistemológicos del filósofo francés; apunta hacia unos planteamientos y procedimientos más cercanos a la fenomenología que al racionalismo, aunque, luego, las soluciones que aporte estén todavía muy lejanas de las propuestas del filósofo moravo.

CAP. IV.- HUMANISMO EN LA SOLUCIÓN DEL
PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.

1.-Nociones generales.-

Balmes, en su gnoseología, no procede –no puede proceder– de un modo absolutamente puro, es decir, no utiliza elementos exclusivamente críticos, prescindiendo de todo aspecto psicológico. La necesidad de que una buena lógica haga extensivo su radio de acción al hombre entero¹ ha de ser rasgo idiosincrático de toda praxis cognoscitiva, si ésta pretende mantenerse dentro de los límites de lo específicamente humano. Las ventajas metodológicas del análisis dejan de ser tales cuando el exceso de analítica desdibuja el objeto, porque imposibilita el conocimiento del conjunto². El abuso de la razón pura, ya sea en el aspecto lógico, ya en el plano crítico, desconecta al hombre del mundo y de la vida. En la vertiente opuesta, la fijación del punto de mira exclusivamente en la experiencia paraliza el uso de la razón, imposibilita la ciencia y dificulta la misma observación³. Racionalismo e idealismo, por un lado, empirismo y sensualismo, por el otro, confirman la precariedad de soluciones gnoseológicas parciales.

Balmes procura eludir ambos extremos, haciéndose eco, una vez más, del humanismo integral que lo caracteriza. Por eso su criteriología no puede ser, como decíamos, exclusivamente "crítica". Por eso se ve obligado a conceder mayor extensión al concepto de criterio y aquilatar

¹. Cfr. El Criterio, XXII, 60, 755; Miscelánea, Pensamientos, p.331.

². Cfr. El Criterio, XIII, 3, 625-626.

³. Cfr. F.F., IV, XXIII, 147 y ss., 431-432.

al máximo el significado del vocablo principio.

A) Noción de criterio. -

El término "criterio" (del verbo griego krino = discernir, juzgar) se viene utilizando tradicionalmente con el significado de norma o regla que permite discernir lo verdadero de lo falso. En este sentido, precisamente, ya Descartes había fijado la idea clara y distinta como "regla general"⁴. Pues bien, Balmes amplía notablemente la significación del término y lo utiliza no sólo para designar la regla de contrastación entre verdadero y falso, sino también con el significado de "fuente" o "medio" para el conocimiento de la verdad, en otras palabras, todo aquello que aporta al sujeto algún testimonio digno de consideración. Así lo expresa en la Filosofía Elemental:

"Las fuentes de donde mana para nosotros el conocimiento de la verdad se llaman criterios... En general, se entiende por criterio el medio para conocer la verdad"⁵.

Ateniéndose a este significado, tres son los criterios básicos que Balmes propone: conciencia, evidencia y sentido común. En realidad podrían señalarse otros varios, pero todos ellos reductibles a estos tres fundamentales, dado que no son sino distintas manifestaciones combinatorias de ellos⁶. Cualquier tipo de conocimiento del que pretendamos

⁴. Cfr. DESCARTES, D.: Discurso del método, IV, p. 161.

⁵. F.E., Lógica, III, I, 302, 76.- Cfr. F.F., I, XV, 147, 78.

⁶.Cfr. F.E., loc.cit., donde se expresa en los siguientes términos: "De éstos los hay que se hallan en nosotros mismos, y son el de la conciencia, el de la evidencia, el del sentido común y el de los sentidos externos; y los hay fuera de nosotros, como el de autoridad....El de los sentidos externos se reduce a los de conciencia y sentido común, o más bien... se forma de la combinación de éstos; y el de autoridad se compone del de conciencia, sentido común, evidencia y sentidos externos, combinándose dos o más de estos criterios y de diferentes maneras según las cosas de que se trata". Cfr. también F.F., I, XXXIV, 337, 182.-183.

valernos para llevar a cabo la ciencia o para impulsar nuestra actividad como simples seres humanos ha de pasar por una de estas tres vías como mínimo –o por dos de ellas, o por las tres conjuntamente, en muchos casos–. En otras palabras: todo aquello que conocemos, o es una verdad real que de una u otra forma se hace presente a nuestro espíritu a través de la conciencia, o una verdad ideal evidente, o algo basado en el testimonio del sentido común.

Conciencia, evidencia y sentido común no son, pues, simplemente "reglas", o elementos discernidores; son también factores testimoniales y, como tales, dotados de una determinada carga vivencial sin la que su testimonio resultaría infructuoso. El aspecto vivencial lo aporta originaria y básicamente la conciencia y, subsidiariamente, el sentido común, pero la evidencia también se hace copartícipe, dado que, sin lo que Balmes llama "presencia al espíritu", carece de valor. De este modo viene a resultar que para entender la criteriología del vicense no podemos desatender un cierto aspecto psicológico en los criterios, lo que hace más patente la raíz antropológica de la misma. Ello no quiere decir que Balmes pretenda dejar el campo abierto al psicologismo: la criteriología no se fundamenta en las leyes psicológicas que explican el funcionamiento del espíritu humano. Ahora bien, tampoco puede olvidar que, sin tener en cuenta unas determinadas funciones psicológicas, es muy difícil dilucidar los problemas de la fundamentación de la certeza y de la objetividad del conocimiento.

B) Aclaraciones en torno al primer principio. -

Este peculiar modo de entender los criterios implica una manera no menos original de atacar el problema del primer principio del conocimiento. En primer lugar, hay que hacer referencia a una distinción funda-

mental en relación con lo que pueda entenderse por primer principio:

"El primer principio de los conocimientos humanos, puede entenderse de dos maneras: o en cuanto significa una verdad única de la cual nazcan todas las demás, o en cuanto expresa una verdad cuya suposición sea necesaria, si no se quiere que desaparezcan todas las otras. En el primer sentido se busca un manantial del cual nazcan todas las aguas que riegan una campiña; en el segundo se pide un punto de apoyo para afianzar en él un gran peso"⁷.

Tras haber combatido extensamente la posibilidad de la llamada "ciencia trascendental" y el sistema de la identidad universal, después de haber rebatido concienzudamente los sistemas de Fichte y Schelling⁸, Balmes se tiene que decantar por la última de las acepciones, porque no existe

"ni en el orden real ni en el ideal, una verdad origen de todas las demás, para nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida"⁹.

"Tal verdad originaria de las demás —exponíamos ya en otra ocasión— tanto en el orden de la realidad como en el campo ideal sólo puede ser el mismo Dios; pero la intuición de la esencia divina no es alcanzable por el hombre mientras camina por esta vida"¹⁰. Por todo ello, a la hora de acometer el problema, Balmes insiste:

"No busco un primer principio tal que ilumine por sí solo todas las verdades, o que las produzca, sino una verdad que sea condición indispensable de todo conocimiento; por esto no la llamo origen, sino punto de apoyo; el edificio no nace del cimiento, pero estriba en él. Como un cimiento hemos de con-

⁷ F.F., I, IV, 38, 23.

⁸. Cfr. F.F., I, cc.IV-IX, pp.23 y ss.

⁹. F.F., I, XV, 143, 77.— Cfr. F.F., I, V, 53, 30.

¹⁰. ROCA, Dionisio: "Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos", p. 102, Espíritu. XXXIX (1990). Cfr. F.F., I, IV, 42, 24, donde expone nuestro autor esta idea corroborando su opinión con la autoridad del Aquinate.

siderar el principio buscado..."¹¹.

Estas palabras no dejan lugar a dudas: hablar de principio equivale a decir conditio sine qua non de cualquier tipo de conocimiento. Incluso la metáfora de "cimiento" habrá que entenderla, en este caso, desde la misma perspectiva: condición insoslayable.

Habida cuenta de que ninguno de los conocimientos humanos puede ser fuente del resto del saber y de que en criteriología no parece factible avanzar totalmente de espaldas a los aspectos psicológicos del hombre, la posibilidad de discernir a priori la cuestión del primer principio resulta inviable. Se impone el recurso a la observación¹². Los diferentes tipos de verdades y los distintos medios de adquisición de las mismas son premisas que han de marcar la pauta a seguir:

"Conciencia, evidencia, instinto intelectual o sentido común, he aquí los tres medios; verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido común, he aquí lo que corresponde a dichos medios. Estas son cosas muy distintas, diferentes, que en muchos casos no tienen nada que ver entre sí: es preciso deslindarlas con mucho cuidado, si se quieren adquirir ideas exactas y cabales en las cuestiones relativas al primer principio de los conocimientos humanos"¹³.

El hecho de no haber tenido en cuenta debidamente el polifacetismo de lo real y la pluralidad de los medios de que el hombre dispone para contactar con ello y asimilarlo –consecuencia palpable de la precariedad del conocimiento humano– es uno de los obstáculos que más han dificultado el progreso en investigaciones de este tipo¹⁴.

¹¹. F.F., I, XV, 143, 77. El subrayado es nuestro.

¹². Cfr. F.F., I, XV, 145, 78.

¹³. F.F., I, XV, 147, 78.

¹⁴. Cfr, F.F., I, XVI, 161, 84.

Las características exigidas para que determinado principio pueda merecer el título de fundamental son las siguientes: 1ª, no debe necesitar el apoyo de ningún otro en su género; 2ª, su negación lleva consigo la ruina e inoperancia de todos los demás principios; 3ª, ha de servir como presupuesto para arguir, al menos indirectamente, contra quienes pretendan la negación de los demás¹⁵.

En definitiva, y como exigencia ineludible de las condiciones reseñadas, Balmes nos propondrá tres principios que, ex aequo, deben ser considerados análogamente fundamentales y necesarios, correspondiéndose distributivamente a cada uno de los criterios señalados: el principio propuesto por Descartes, "yo pienso, luego existo" (al que Balmes suele hacer referencia mencionando sólo la primera parte, prescindiendo del "yo existo"); el principio de contradicción, y el que Balmes denomina principio de evidencia –también llamado de los cartesianos– "lo evidente es verdadero"¹⁶.

"El principio de Descartes es la enunciación de un simple hecho de conciencia; el de contradicción es una verdad objetiva, condición indispensable de todo conocimiento; el llamado de los cartesianos es la expresión de una ley que preside nuestro espíritu. Cada cual en su clase, y a su manera, los tres nos son necesarios: ninguno de ellos es del todo independiente; la ruina de uno, sea cual fuere, trastorna nuestra inteligencia"¹⁷.

¹⁵. Cfr. F.F., I, XXI, 204, 112.

¹⁶. Cfr. F.F., I, XXII, 217, 117.

¹⁷. F.F., I, XXXIV, 337, 182.- Puede verse una explicación más detallada en el c.XVI de este mismo libro, nn.160 y ss. pp.84 y ss.- La misma demostración, más resumida aparece también en F.E., Ideología pura, nn. 170 y ss., pp. 278 y ss.- Debido a esta toma de posición, a Balmes corresponde el honor de ser el pionero de la denominada "teoría de las tres verdades" en la historia del pensamiento. Cfr. nuestro estudio "Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos", II, pp. 105-111, Espíritu, XXXIX, (1990).

Pasemos, pues, a estudiar con una mayor detención el alcance que tales criterios y principios revisten en la criteriología balmesiana y la importancia que les corresponde en la praxis humana, no sólo científica, sino también vital.

2.- La conciencia como criterio.- El principio "yo pienso".-

La naturaleza de lo que Balmes denomina conciencia o sentido íntimo es equiparable a lo que se viene entendiendo tradicionalmente como experiencia interna. De algún modo puede servir para relacionarnos con el mundo exterior, pero esta ya no es su función propia. El afirmar la relación del sujeto cognoscente con la realidad extramental en virtud de este criterio, prescindiendo de los otros dos señalados, supone una extrapolación de su cometido, conduce al dogmatismo exagerado y, por ende, a su propia anulación como criterio. Su única misión es ofrecer vivencias. En expresión intencionadamente redundante, pero pletórica de contenido, podría definirse como vivencia de vivencias:

"Comprendo en el testimonio de la conciencia –aclara Balmes– todo lo que experimentamos en nuestra alma, todo lo que afecta a lo que se llama el yo humano: ideas, pensamientos de todas clases, actos de voluntad, sentimientos, sensaciones, en una palabra, todo aquello de lo que podemos decir: lo experimento"¹⁸.

Este cúmulo de actividades vivenciales en modo alguno implican una dispersión de la subjetividad tal que nos pudiera conducir a un fenomenismo de raigambre humeana. Todo lo contrario, la conciencia es una y aglutina todos los elementos de la experiencia subjetiva dotándolos

¹⁸. F.F., I, XV, 149, 79. Cfr. F.E., Lógica, III, I, 303, 77.- Esta interpretación de la conciencia puede, en cierto sentido, parangonarse con la que hace Descartes de "pensamiento". La diferencia, sin embargo, es notoria: el padre del racionalismo equipara el pensamiento a la esencia del yo, Balmes atribuye a la conciencia sólo un valor testimonial de vivencias.

de unidad y coherencia. Por ello no hemos dudado en calificarla de vivencia de vivencias. La propia experiencia de sí misma la obliga a sentirse como tal, y el razonamiento subsiguiente viene a testificar que, sin unidad de conciencia, ni siquiera tiene sentido hablar de un yo auténtico catalizador de toda vivencia:

"... el yo carece de sentido si no significa algo que es uno e idéntico, a pesar de la pluralidad y diversidad que en él se realizan. La unidad experimental de la conciencia trae consigo por consecuencia precisa la unidad del ser que experimenta. Este ser es el sujeto en que se realizan las variaciones, sin lo cual no se podría decir: yo"¹⁹.

La propia inteligencia –y con ella todo el mundo lógico– quedaría aniquilada, ahogada en el mar de las contradicciones, si, por un imposible, el vínculo unitario de la conciencia resultara fallido:

"La inteligencia es inconcebible en el sujeto sin la indivisible unidad de la conciencia. Todo ser inteligente necesita este vínculo que une la variedad de los fenómenos de que es sujeto: si llegase a faltar dicha unidad, estos fenómenos serían un conjunto informe sin ninguna relación entre sí; serían actos intelectuales sin un ser inteligente"²⁰.

La función, pues, de la conciencia es bien patente: dar testimonio al yo de sus actos y cohesionar estos entre sí conformando la unidad subjetiva. Sin ella, hablar de actividad vital e inteligente sería un sinsentido. El empirismo humeano supondría, de este modo, la negación, por principio, de la más irrenunciable de las empirías.

No debe pensarse, sin embargo, que el aspecto subjetivo de la conciencia implique necesariamente la irrealdad de sus contenidos. Al contrario, su objeto son "verdades reales", hechos innegables. Miguel Oromí, a la hora de explicar este tipo de conocimientos, dice muy acertadamente: "las verdades de sentido íntimo o de conciencia son hechos-ver-

¹⁹. F.F., I, XIX, 181, 99.

²⁰. F.F., VI, IV, 36, 491.

dades, verdades concretas y contingentes que percibimos en nuestra conciencia y por nuestra conciencia"²¹. El propio Balmes puntualiza a este respecto:

"Es claro que las verdades de conciencia son más bien hechos que se pueden señalar, que no combinaciones enunciables en una proposición. No es esto decir que no se puedan enunciar, sino que ellas, en sí mismas, prescinden de toda forma intelectual, que son simples elementos de que el entendimiento se puede ocupar, ordenándolos y comparándolos de varios modos, pero que por sí solos no dan ninguna luz; que ellos por sí mismos, nada representan; que sólo presentan lo que ellos son; son meros hechos, más allá de los cuales no se puede ir"²².

Sólo la infabilidad propia de multitud de vivencias obliga al hombre a expresarlas –impropiamente, en gran cantidad de ocasiones– a través de proposiciones integradas por un sujeto y un predicado, cual si de formulaciones lógicas se tratase; pero con ello ya se está produciendo una flagrante incursión fuera del ámbito de la propia conciencia. Toda "expresión" implica, de una u otra forma, algún tipo de exteriorización, y la conciencia, como criterio, no es otra cosa que "sentido íntimo", "presencia al espíritu". De este modo nos vemos llevados de la mano a una amplia problemática bastante alejada de la que venimos tratando: la de las expresiones lingüísticas. Mi pensamiento, mi existencia, mis sensaciones, mis dolores... son, para mí, primaria y principalmente vivencias. Lo demás, la comunicación de tales vivencias a otros yo, ya entra en el terreno de los usos lingüísticos²³. Quizás un simple "¡ay!"

²¹. OROMÍ, Miguel: Métodos y principios filosóficos, "El concepto de ciencia en Balmes", p.110. Cisneros, Madrid, 1960.

²². F.F., I, XV, 150, 79.

²³. Aunque muy distante en el tiempo y muy distinto de las tesis mantenidas luego por el neopositivismo y la filosofía analítica, no deja de ser un atisbo relevante el hecho de que Balmes, en su Metafísica, haga seguir inmediatamente la Gramática general o Filosofía del lenguaje al tratado de Ideología pura. "La Gramática general –dice– no puede separarse de la Ideología; por lo cual la he introducido aquí: si no se le otorga el derecho de ciudad, al menos no se le podrá negar el de habitación, siquiera como sirviente".

ante un pinchazo en un dedo sea tremendamente más significativo –en el plano vivencial– que mil juicios acerca del dolor que nos causa la aguja²⁴.

Es conveniente detenerse ligeramente en la consideración de las últimas palabras del texto citado más arriba –"más allá de los cuales no se puede ir"–, para evitar malos entendidos. Tomando la expresión en sentido absolutamente literal, se corre el peligro de interpretarla como significativa de que los hechos de conciencia suponen el límite del conocimiento, cosa que jamás quiso Balmes expresar. Esos términos hacen referencia exclusivamente al ámbito de la conciencia, no al valor de otros criterios –por eso nuestro filósofo subraya la necesidad de tres–. Sin la ayuda de otros medios, la conciencia es incapaz de salir de sí misma. Desde el punto de vista criteriológico, el valor de la conciencia es absolutamente subjetivo, su fiabilidad sólo atañe a las afecciones que el sujeto experimenta. Si el hombre sólo dispusiera de la conciencia, sería absolutamente incapaz de traspasar las fronteras de lo fenoménico; quedaría instalado en un perpétuo "me parece...". Desde el momento en que salimos de esta parcela tratando de señalar las causas de tales afecciones las garantías que este criterio pueda ofrecer se desvanecen y nuestro conocimiento puede quedar totalmente expuesto a los embates

(F.E., Metafísica, "Advertencia", p.195).

²⁴. "Pero como el lenguaje... –aclara Balmes– no está vaciado, por decirlo así, en el molde de la conciencia pura, sino en el del entendimiento, nos es imposible hablar sin alguna combinación lógica o ideal. Si quisiéramos encontrar una expresión de la conciencia pura, sin mezcla de elementos intelectuales, deberíamos buscarla no en el lenguaje, sino en el signo natural del dolor o de la alegría o de una pasión cualquiera: sólo en este caso se expresa, con espontaneidad y sin combinaciones de elementos ajenos, que pasa algo en nuestro espíritu, que tenemos conciencia de alguna cosa; pero desde el momento que hablamos expresamos algo más que la conciencia pura; el verbo externo indica el interno, producto de la actividad intelectual, concepto de ella, que envuelve ya un sujeto y un objeto y que, por tanto, se halla ya en una región muy superior a la de la conciencia pura". (F.F., I, XIY, 180, 98.).

de la ilusión y, por ende, del error.

"El criterio de la conciencia —asevera Balmes sin paliativos— es del todo infalible con tal que se ciña a su objeto propio. Este objeto es lo que pasa en nuestro interior. Si experimento un dolor semejante al que produce una punzada, no puedo engañarme en lo que la conciencia me dice, que siento aquel dolor. Si la conciencia lo dice, lo siento: sentirlo, experimentarlo, tener conciencia de él, hallarse presente a mi alma, son cosas idénticas; afirmar la una y negar la otra, sería una contradicción.

Los errores del criterio de conciencia nacen de que pasamos de la afección interior a sus causas, o a circunstancias que no están bajo la jurisdicción del mismo. No me engaño ni puedo engañarme si, al experimentar un dolor semejante al de una punzada, afirmo que lo experimento; pero si a más de decir que lo experimento, digo que me punzan, ya puedo engañarme; porque extendiendo el criterio de la conciencia a la causa del dolor, la cual no está presente en mi alma"²⁵.

Si bien el criterio de conciencia o sentido íntimo no puede, por sí mismo, rebasar las fronteras de los fenómenos subjetivos, su eficacia gnoseológica no fenece en la subjetividad misma. Admitir este extremo equivaldría a cerrarse en un fenomenismo subjetivista de cariz humeana o en un idealismo sin salida, y Balmes no acepta ninguna solución de este tenor. Su humanismo de base no le permite cercenar de antemano las raíces del árbol de la ciencia o dejar la operatividad del hombre a merced de los embates del instintivismo subjetivista. Sigue aferrado a la idea de que el camino hacia el saber, incluso el metafísico, aunque arduo y en muchas ocasiones deficiente por la precariedad de lo humano, no es un imposible. La conciencia es sólo una base, pero insustituible, para que los restantes criterios puedan resultar operativos: a fin de cuentas "el hombre no conoce lo que no se presenta a su conciencia"²⁶.

²⁵. F.E., Lógica, III, I, 307-308, 77-78.

²⁶. F.F., I, VII, 80, 43.— "El sentido íntimo o la conciencia —explica más detenidamente Balmes en otro lugar— es el fundamento de los demás criterios, no como una proposición que les sirva de apoyo, sino como un hecho que es para todos una condición indis-

Si se considera la conciencia o sentido íntimo como condición indispensable de cualquier tipo de actividad cognoscitiva –y, por tanto, como criterio–, es necesario atribuir al principio "yo pienso" –ex aequo con el de contradicción y el de evidencia– el carácter de primer principio, pues no es otra cosa que la afirmación de las vivencias de la conciencia, o, si se prefiere, la afirmación de la conciencia misma como "vivencia de vivencias".

"La proposición "yo pienso" no expresa, [...], el solo pensamiento propiamente dicho; abraza los actos de la voluntad, los sentimientos, las sensaciones, los actos e impresiones de todas clases que se realizan en nuestro interior; comprende todos los fenómenos que, presentes a nuestro espíritu con presencia inmediata, nos son atestiguados por el sentido íntimo o por la conciencia"²⁷.

Obligado es admitir la ascendencia cartesiana de este principio y el propio Balmes lo reconoce abiertamente. Pero no se puede negar que, tanto en la interpretación como en el uso que nuestro filósofo hace del mismo, se distancia bastante de las posiciones racionalistas de Descartes. Su mentalidad analítica le conduce, desde el principio, a señalar una triplicidad implícita en el cogito tal como lo entiende el filósofo francés:

"Descartes, al consignar el hecho del pensamiento y de la existencia, pasaba, sin advertirlo, del orden real al orden ideal, forzado por su propósito de levantar el edificio científico. Yo pienso, decía. Si se hubiese limitado a esto, se habría reducido su filosofía a una simple intuición de su conciencia; pero quería hacer algo más, quería discurrir, y por necesidad echaba mano de una verdad ideal: Lo que piensa existe. Así fecundaba el hecho individual, contingente, con la verdad universal y necesaria, y como había menester una regla para conducirse en adelante, la buscaba en la legitimidad de la evidencia de las ideas. Por donde se echa de ver como este filósofo, que con tanto afán buscaba la unidad, se encontraba desde luego con la triplicidad: un hecho, una verdad objetiva, un criterio. Un hecho, en la conciencia del yo; una verdad

pensable." (F.F., I, XXIII, 231, 122-123.).

²⁷. F.F., I, XIX, 179, 98.

objetiva, en la relación necesaria del pensamiento con la existencia; un criterio, en la legitimidad de la evidencia de las ideas"²⁸.

La importancia de este análisis balmesiano es indiscutible. En él aparecen perfectamente discernidos los diferentes aspectos del conocimiento humano: el empírico-psicológico, el lógico o ideal y el propiamente gnoseológico. El descuido de cualquiera de ellos traerá como consecuencia o una imposibilidad de solucionar el problema del conocimiento –como ocurre en el empirismo más radical– o una desconexión entre el conocimiento y la realidad, y, por ende, la vida –ejemplo de ello lo encontramos en el racionalismo y, sobre todo, en su última consecuencia, el idealismo–.

El cogito, considerado exclusivamente como vivencia del yo pensante, es una "verdad real", es decir, un hecho simple, contingente, sin conexión intrínseca alguna con el plano de logicidad y, por lo tanto, de la evidencia –en el sentido que la filosofía moderna, y el propio Balmes, da a este concepto–. En su opuesto no existe contradicción alguna. El que yo no pinese es tan concebible como que el sol deje de lucir o que mañana amanezca nublado el día. No es el caso de la cuadratura del círculo. Sin ir más lejos: hubo un tiempo "X" en que ni Descartes, ni Balmes, ni ningún ser humano podía decir "yo pienso".

Para que Descartes haya podido declarar evidente su principio ya tuvo que recurrir a la estratagema de hacerlo salir del venero de las contingencias fáctico-empíricas y hacerlo funcionar entre los engranajes del aparato lógico, de las relaciones vinculantes entre conceptos. Aproximadamente, la operación podría esquematizarse del modo siguiente:

²⁸. F.F., I, VI, 68, 36. Sobre la naturaleza del principio "yo pienso" en Balmes y su concomitancia y divergencias con Descartes, véase nuestro estudio "Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos", pp.111-116 y 136-141, Espíritu, XXXIX, (1990).

en el concepto "yo" está incluida la nota de "pensamiento", y en ambos la de existencia. La evidencia, pues, sólo se refiere a la conexión necesaria entre los conceptos. Y para dotar al principio de validez objetiva y extramental, se hace preciso suponer la realidad objetiva de uno de sus conceptos, concretamente del pensamiento. Pero también esto supone una extrapolación del alcance de las evidencias, como veremos más adelante. La contradicción no está en que yo pinese o deje de pensar, o en que yo exista o no exista, sino el en hecho de que pueda ejercer actividad alguna sin hallarme instalado en el campo de lo existente.

Mucho más acertado está Balmes al deslindar el principio "yo pienso" de la parcela de lo evidente, dejándolo restringido a simple hecho de conciencia, mera vivencia fenoménica; casi, casi, reducido a lo que Hume denomina "percepciones"; pero, eso sí, sin renunciar, en todo caso, a la unidad funcional de la conciencia ni a algún elemento de enlace que posibilite su anclaje al mundo de lo lógico y también a la realidad extramental. Ahora bien, en esto último ya tendrán que intervenir los otros criterios. Con ello conseguirá orillar los prejuicios de los extremos empirista y racionalista, y sustentar una gnoseología más adecuada a los modos de conocer humanos, por cuanto teoría y actividad vital podrán caminar de la mano por la misma senda. Sin exceder los márgenes señalados, la fundamentalidad del principio yo pineso, en su género, es obvia: sin la conciencia de los fenómenos internos es impracticable un solo paso tanto en el ámbito teórico como en el práctico²⁹.

3.- El criterio de evidencia y su principio fundamental. -

El concepto de evidencia en Balmes está plenamente enraizado en la filosofía moderna. Es equiparable al conocimiento del lo que Leibniz

²⁹. Cfr. F.F., I, XIX, 186, 101; y I, XV, 148, 78-79.

llama "verdades de razón" –de hecho ambos le señalan el mismo contenido y el mismo fundamento–, y lo que Hume señala como conocimiento de relaciones entre ideas. El filósofo vicense define escuetamente la evidencia como "la percepción de la identidad o repugnancia de las ideas"³⁰. Y también, expresando la misma idea con otras palabras: "Evidencia es la visión intelectual de que una idea está contenida en otra o excluida por ella"³¹.

Esta definición es perfectamente adecuada tanto si se trata de la evidencia inmediata como de la mediata³², noción que, por otra parte, incluye lo que Balmes considera el carácter fundamental de este medio de conocer la verdad, a saber: "que la idea del predicado se halle contenida en la del sujeto"³³.

Entendida de este modo la evidencia, su objeto queda limitado a lo que Balmes había denominado verdades ideales, es decir, al "enlace necesario de las ideas"³⁴. De todo lo cual se siguen otras dos caracte-

³⁰. F.E., Lógica, III, I, 314, 79.

³¹. F.E., Ideología pura, XIV, 184, 281.

³². "Hay evidencia inmediata cuando percibimos desde luego la identidad o repugnancia de dos ideas sin necesidad de ninguna reflexión, y con sólo entender el significado de las palabras. Hay evidencia mediata, cuando, para descubrir esta identidad o repugnancia, necesitamos reflexionar sobre las ideas mirándolas bajo varios aspectos o comparándolas con otras". (F.E., Lógica, III, I, 316, 79. Cfr. también: F.F., I, XXIV, 239, 125).

³³. F.F., I, XXIV, 240, 126.– Esta expresión se refiere, como es lógico, a los juicios evidentes afirmativos; en el caso de las negaciones habría que sustituir "contenida" por "excluida". Por otra parte, es fácil apreciar que Balmes se está refiriendo a los conceptos desde el punto de vista de la comprensión: en este sentido el predicado está contenido en el sujeto, en tanto que es una nota del concepto que actúa como sujeto de la proposición; atendiendo a la extensión, está claro que el sujeto ha de estar contenido en el predicado.

³⁴. Cfr. F.F., I, VI, 65, 34.

rísticas de especial relevancia, a saber: su necesidad, en cuanto que las verdades de evidencia jamás pueden dejar de ser tales, es decir, no pueden no ser verdaderas, y su universalidad, en tanto que su validez se extiende a todos los casos sin posibilidad de excepción alguna. Caracteres absolutamente opuestos a la contingencia y particularidad de las verdades reales –entre las que se hallan las de conciencia–.

El empeño de Balmes en distinguir, por un lado, y en conjuntar, por otro, los elementos psicológicos y lógicos –aunque él no utilice esta terminología– del conocimiento, que, a primera vista, pudiera parecer reiterativo en exceso, es de gran importancia y supone un avance notorio, tanto para el quehacer científico, como el vital, y confirma una vez más su visión de la labor cognoscitiva como algo "muy humano". Por eso insistimos en ello. La psicología no se basta por sí sola para explicar el conocimiento: ese es el error fundamental del empirismo. Ni tampoco la pura lógica, fallo cometido por el racionalismo. Balmes, que jamás confundirá unos elementos con otros, posibilitará la conexión de ambos amparándose, por un lado, en la unidad de la conciencia –en la que toda vivencia ha de hacerse presente–, y, por otro, en el criterio del sentido común, que permitirá la objetivación de los conocimientos, en el sentido de alcanzar una "humana" seguridad en el correlato extramental de sensaciones e ideas.

Las notas de necesidad y universalidad, que se hacen patentes de forma innegable en lo que respecta a las verdades de evidencia inmediata –como ocurría con los juicios analíticos de Kant– son igualmente extensibles a la evidencia mediata; dado que también en este caso se supone la implicación de un predicado en un sujeto. En este punto Balmes es tajante y, en oposición directa al filósofo de Königsberg, niega la existencia de los juicios sintéticos a priori: todas las proposiciones universales y necesarias son analíticas, porque

"En un concepto no sólo se incluye lo que expresamente se piensa en él, sino todo lo que se puede pensar. Si, descomponiéndole, encontramos en el mismo cosas nuevas, no se puede decir que las añadimos, sino que las descubrimos: no hay entonces síntesis, sino análisis; de lo contrario sería preciso inferir que no hay ningún concepto [sic] analítico o que sólo lo son los puramente idénticos"³⁵.

Cabe subrayar, también, dos aspectos importantes en la evidencia de que nos habla el filósofo catalán y que lo distancian de forma singular de las posiciones mantenidas por la escolástica. El primero de ellos es que el criterio de evidencia no es extensible a cualquier tipo de conocimientos, sino que queda constreñido a los juicios –y, por consiguiente, a las proposiciones–. No cabe hablar, sin faltar a la propiedad, de percepciones, conceptos o términos evidentes. La noción de evidencia exige relación, comparación entre ideas o conceptos. Sin comparación, es incongruente hablar de conveniencias o discrepancias entre distintos elementos aunque estos sean ideales³⁶. En este sentido, Balmes no hace otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias la teoría escolástica de que la verdad denominada tradicionalmente "lógica" sólo se da en el

³⁵. F.F., I, XXIX, 284, 150. Todo este capítulo está dedicado a analizar y rebatir la teoría kantiana de los juicios sintéticos a priori.

³⁶. "La evidencia –dice en la Filosofía Fundamental– exige relación, porque implica comparación. Cuando el entendimiento no compara no tiene evidencia: tiene simplemente una percepción, que es un puro hecho de conciencia; por manera que la evidencia no se refiere a la sola percepción, sino que siempre supone o produce un juicio [...] No se dice que una idea es evidente, pero sí un juicio; nadie llama evidente a un término, pero sí a una proposición. ¿Por qué? Porque el término expresa simplemente la idea sin relación alguna, sin descomposición entre sus conceptos parciales; y, por el contrario, la proposición expresa el juicio, es decir, la afirmación o negación de que un concepto está contenido en otro, lo que en la materia de que se trata supone la descomposición del concepto total". (F.F., I, XXIV, 241, 126).

juicio³⁷.

El otro aspecto que no conviene omitir, a la hora de analizar la evidencia atendiendo al sentir balmesiano, es la singular dosis de subjetividad que la caracteriza. Suele distinguirse entre evidencia objetiva, la intelligibilitas obiecti que los escolásticos proponen como primordial criterio de verdad, y la subjetiva, la claridad de visión por parte del intelecto³⁸. Pues bien, Balmes hace hincapié, preferentemente, en la visión intelectual³⁹, lo que inclina notoriamente la balanza hacia una interpretación de la evidencia como algo que se da en el sujeto cognoscente. De hecho, no se puede olvidar que el análisis del proceso cognoscitivo ha de comenzar por el análisis de lo dado en la interioridad del sujeto. Y, por si esto no bastara, el propio Balmes se encargará de recordarnos que

³⁷. En lo relacionado con este aspecto, puede verse el estudio comparativo llevado a cabo por Marcial SOLANA en "Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia", Pensamiento, III, pp.97 y ss. (1947).

³⁸. Esta distinción tan tradicional en la escolástica viene perfectamente resumida por ALONSO PERUJO, Niceto, en su Lexicon philosophico-theologicum, p.107, n, 429, con estas palabras: "Evidentia duplex est; objectiva quae est obiecti ipsius claritas et perspicuitas, seu ipsum obiectum quod ex se tale est ut clare et distincte naturaliter cognosci possit; et subjectiva, quae est ipsa clara perceptio obiecti praesentis intellectui vi evidentiae obiectivae".

³⁹. Ya habrá podido comprobar el lector el empleo de los términos "percepción" y "visión intelectual" en las definiciones de evidencia citadas anteriormente. Además, no es difícil toparse con expresiones como las que siguen: "...vemos una cosa en otra con aquella luz intelectual que llamamos evidencia..." (F.F., I, XXII, 217, 117), "Evidente es lo mismo que visto con claridad..." (Ibid., 221, 118), "...la evidencia es el acto con que encontramos en nuestras ideas ..." (F.E., Lógica, III, I, 315, 79.), etc. Sólo en una ocasión hallamos la expresión: "Evidente es lo mismo que ofrecido al entendimiento de una manera muy luminosa" (F.F., I, XXII, 221, 118), que podría interpretarse más bien como una forma de expresión reminiscente de la base escolástica del vicense, que como empeño en subrayar la objetividad extramental de este criterio.

"El principio de la evidencia no es evidente"⁴⁰ _____

Es cierto que la evidencia subjetiva se relaciona con la objetiva como el efecto con la causa: la perspicuidad por parte del objeto provoca una visión intelectual clara. Ahora bien, un mismo efecto puede ser ocasionado por causas diversas. Del mismo modo que una úlcera gástrica puede haberse desencadenado por la ingestión de algún producto nocivo, o también por una simple actitud obsesiva e hipocondríaca en un sujeto determinado, así también "puede ocurrir que la claridad subjetiva de percepción, accidentalmente, pueda venir activada por causas distintas a la inteligibilidad del objeto, como pueden ser los prejuicios, la obcecación, los intereses, la presión de grupo, etc."⁴¹, con lo que el peligro de subjetivismo a la hora de conocer ciertas verdades no quedaría del todo excluido.

Con el fin de obviar este peligro y para que la fiabilidad del criterio de evidencia alcance la perfección máxima humanamente posible, Balmes propone dos reglas prácticas en la utilización del mismo, que no suponen otra cosa que una minuciosa contrastación con el principio de contradicción, primerísima de las verdades evidentes y verdadera piedra de toque de este criterio, constituido, de este modo, en el principio fundamental de todo el orden ideal:

1ª. "Para cerciorarse de que hay en efecto evidencia inmediata es necesario que con toda claridad y a la primera ojeada se vea que el juicio está enlazado con el principio de contradicción; esto es, que si la proposición es afirmativa no se la pueda negar, o que si es negativa no se la pueda afirmar, sin faltar a dicho principio."

2ª. "Cuando no hay evidencia inmediata es necesario ir siguiendo con suma escrupulosidad los eslabones del raciocinio y no pasar nunca adelante cuando el tránsito no está justificado

⁴⁰. F.F., I, XXII, 221, 118.

⁴¹. ROCA BLANCO, Dionisio: "Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos", p. 125, nota 73, Espíritu, XXXIX, (1990).

por el principio de contradicción"⁴².

El calificativo de "objetivas" que Balmes aplica a las verdades de evidencia⁴³ no tiene por qué entenderse, en principio, como sinónimo de "reales" en el pleno sentido del vocablo. Puede afirmarse tal objetividad en tanto que su caracterización de verdades universales y necesarias las coloca en el polo opuesto a la subjetividad propia de los hechos de conciencia. En definitiva, se trata de una objetividad ideal, puramente formal y lógica, con la validez intersubjetiva que ello implica, por el momento; solamente unidas a los hechos podrán dar lugar a un saber positivamente válido y eficaz para la existencia humana⁴⁴. Por otra parte, para poder aceptar decididamente su valor objetivo, entendido éste con la plena significación de validez extramental—como sucede con cualquier otro tipo de conocimientos—, recurrirá nuestro filósofo al criterio de sentido común o instinto intelectual, verdadero eslabón de enlace entre saber especulativo y vital.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, ya se comprende por qué el filósofo catalán no limita la validez de las verdades ideales al mundo lógico, sino que hace extensiva su aplicación al orden real. Sus palabras hacen referencia textualmente al principio de contradicción. Ahora bien, dada la fundamentalidad del mismo, servatis servandis, no resulta difícil entenderlas con un significado más amplio, habida cuenta de las condiciones de universalidad y necesidad características de lo evidente. He aquí la síntesis de la argumentación:

"Si limitamos la generalidad del principio de contradicción,

⁴². F.E., Lógica, III, I, 318 y 319, 80.

⁴³. Así, p.ej., en F.F., I, XXXIV, 337, 182, escribe: "La evidencia se extiende a todas las verdades objetivas en que se ejercita nuestra razón".- El subrayado es nuestro.

⁴⁴. Cfr. F.F., IV, XIV, 90, 410.

la imposibilidad no es absoluta; y entonces, supuesto que pueda fallar en algunos casos, ¿quién nos asegura que no fallará en todos?"⁴⁵.

En consecuencia:

"...con decir: el ser excluye al no ser, abraza lo ideal y lo real, y presenta al entendimiento la imposibilidad, no sólo de juicios contradictorios, sino también de cosas contradictorias"⁴⁶.

Pero esta posibilidad –decíamos– ya exige la concatenación del orden ideal y el real, que no es incumbencia del criterio de la evidencia, sino del sentido común.

4. - El criterio del sentido común o instinto intelectual. - El principio de evidencia. -

Con los términos «sentido común» e «instinto intelectual» designa Balmes un criterio de ámbito un tanto difuso –al menos no delimitado con toda la precisión que sería de desear–, pero que desempeña un papel de gran importancia en todo su sistema, no sólo en el aspecto teórico, sino también práctico. No creemos, incluso, que suponga exageración alguna considerarlo pilar básico de su humanismo. Él trata de describirlo con las siguientes palabras:

"Yo creo que la expresión sentido común significa una ley de nuestro espíritu, diferente en apariencia según son diferentes los casos a que se aplica, pero que en realidad, y a pesar de sus modificaciones, es una y sola, siempre la misma, y consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón; y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva,

⁴⁵. F.F., V, XIII, 98, 480.

⁴⁶. F.F., I, XX, 194, 106.

intelectual o moral"⁴⁷.

Topamos inmediatamente con una cuestión inicial a la hora de interpretar el alcance adecuado de estas palabras, cual es la de encontrar un contenido concreto a esta ley de nuestro espíritu. La definición es predominantemente negativa: el objeto del sentido común son "verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón". ¿Cuáles son estas verdades? El propio Balmes se encarga de pormenorizar los principales puntos de incidencia de este criterio.

El primer grupo de verdades que caen directamente en el campo de acción del sentido común o instinto intelectual son las verdades de evidencia inmediata. Ante este tipo de asertos, que no admiten demostración alguna, el entendimiento humano sólo puede mostrarse receptivo. Nadie puede demostrar lo que es indemostrable por principio. Y, puesto que los juicios obtenidos a través de la evidencia mediata se apoyan en los primeros, está claro que también este criterio ha de servirles como última justificación. En una palabra, gracias a la fuerza del instinto intelectual el entendimiento humano atribuye valor objetivo y extramental a las proposiciones de tipo lógico. La expresión balmesiana es tan rotunda que no deja lugar a dudas:

"Esta natural inclinación al asenso no se limita al valor subjetivo de las ideas, se extiende también al objetivo.... Si nuestra inteligencia no se ha de limitar a un mundo puramente ideal y subjetivo, es preciso que no sólo sepamos que las cosas nos parecen tales con evidencia inmediata o mediata, sino que son, en realidad, como nos parecen. Hay pues necesidad de asentir a la objetividad de las ideas, y nos

⁴⁷. F.F., I, XXXII, 316, 170-171.- Muy similar es la definición que aparece en F.E., Lógica, III, I, 320, 80 : "El criterio de sentido común, que también puede llamarse instinto intelectual, es la inclinación natural a dar asenso a ciertas proposiciones que no nos constan por evidencia ni se apoyan en el testimonio de la conciencia".- Cfr., también, Ideología pura, 185, 281, y F.F., I, XV, 155, 82.

hallamos con la irresistible y universal inclinación a este asenso"⁴⁸.

Entiéndase bien que ya no se trata de una objetividad meramente ideal o de la simple validez intersubjetiva, sino del correlato real y extrasubjetivo de los constructos ideales. El gran avance de Balmes, en este terreno, lo constituye el hecho de constatar que la evidencia, entendida en sentido estricto, no se basta a sí misma: sólo es válida como regla de juego en el campo de la lógica. Y es precisamente esto lo que le conduce a proponer como primer principio, como enunciado fundamental, del instinto intelectual lo que él llama principio de evidencia: "lo que es evidente es verdadero", o si se prefiere, "la evidencia es seguro criterio de verdad"⁴⁹.

Que este principio tiene que entrar de lleno en el ámbito del criterio que venimos tratando lo avalan, por exclusión, tres razones: 1ª no se trata de un simple hecho de conciencia, por cuanto ésta se ciñe a la más estricta subjetividad y en el principio en cuestión se manifiesta la relación de lo subjetivo con lo objetivo⁵⁰; 2ª no es una verdad evidente, dado que el predicado "verdadero", es decir, "conforme al objeto" no está incluido en el sujeto "evidente" o "visto con claridad"⁵¹; 3ª finalmente, tampoco es una proposición demostrable, porque la demostración supone la evidencia de las premisas y de la consecuencia, por tanto, se incurriría en una petitio principii⁵². No queda, por consiguiente, otra vía que aceptar el principio de evidencia, y por ende, la objetividad de las ideas,

⁴⁸. F.F., I, XXXII, 318. 172.

⁴⁹. F.F., I, XXII, 219, 118.

⁵⁰. Cfr. F.F., I, XXII, 224, 119.

⁵¹. F.F., I, XXII, 221, 118.

⁵². F.F., I, XXII, 222, 119.

en virtud de esa ley de la naturaleza que Balmes designa con un nombre tan humilde como el de sentido común o instinto intelectual.

Negando la evidencia de este principio, Balmes se alejaba decididamente de la tradición escolástica, por lo que no se hicieron esperar reacciones en sentido opuesto⁵³. Pero la postura de nuestro filósofo no podía ser más coherente. Tras la formulación precisa del problema crítico por la filosofía moderna, el realismo natural, que de una u otra forma continuaba manteniendo las posiciones aristotélicas, había quedado tocado de ala, cuando menos. El aceptar la evidencia como criterio autosuficiente significaba un retroceso epistemológicamente injustificable después de las objeciones aducidas por el racionalismo, el empirismo y, sobre todo, el criticismo kantiano, ante las cuales no cabía la respuesta de esconder la cabeza como si de un avestruz se tratase. Por otra parte, negar la posibilidad de un conocimiento auténtico, por limitado y precario que sea, de lo real –hombre, mundo, Dios– o dejarlo reducido a un mero fenomenismo, no encajaba en la mente de un pensador tan sinceramente humano como el filósofo vicense: los hombres viven, piensan y actúan como si en efecto conocieran la verdad o, al menos, retazos de ella. Es impensable que todo el género humano se halle inmerso en una ingente y grotesca ficción. ¿Qué salida, pues, queda ante este dilema? Balmes no encuentra otra que esa ley, ese impulso natural, que nos impele a dar crédito a nuestras ideas. La nomenclatura de sentido común o instinto intelectual le pareció la más adecuada, pero se muestra dispuesto a ceder

⁵³. Como, p. ej., Antonio COMELLAS CLUET en Introducción a la filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia, pp. 223-224, Imprenta de la viuda e hijos de J. Subirana, Barcelona, 1883. Cfr. SOLANA, M.: "Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia", Pensamiento, III, 1947, p. 96. En este artículo se puede ver no sólo la argumentación de Comellas, sino también cómo el propio Solana se manifiesta en contra de la opinión balmesiana.

en cuestiones de terminología mientras se dé fe del hecho⁵⁴.

Cuando Balmes sacó a la luz pública esta tesis, debió de sentirse bastante consciente del enorme paso que estaba dando. Por un lado, da la impresión de que no está en su mente el entrar en liza con una opinión tan arraigada entre los escolásticos como la del realismo natural cuando concede que

"El instinto intelectual [...] se mezcla con las verdades de evidencia, y en el lenguaje ordinario se confunde con ella"⁵⁵.

Pero, por otra parte, se mantiene tan firme en su postura que incluso llega a diluir las funciones de la evidencia entre la conciencia y el instinto intelectual:

"La conciencia y el instinto intelectual forman los demás criterios.

El criterio de evidencia encierra dos cosas: la apariencia de las ideas, en esto pertenece a la conciencia; el valor objetivo, existente o posible, esto pertenece al instinto intelectual"⁵⁶.

Es incumbencia también del sentido común la aceptación de los principios de orden moral –sobre este punto tendremos que insistir posteriormente–, la objetivación de los conocimientos de orden sensible, el asentimiento al testimonio de la autoridad humana y a otras verdades que, incluso siendo susceptibles de demostración, las exigencias temporales no dan lugar a ella y, sin embargo, su aceptación es perentoria⁵⁷.

⁵⁴. Cfr. F.F. I, XXXII, 317, 171. Se manifiesta partidario de utilizar el nombre de instinto intelectual para las cuestiones respectivas a los dominios de la evidencia y el de sentido común para los restantes casos. Cfr. F.F. I, XXXIV, 337, 183.

⁵⁵. F.F. I, XXXIV, 337, 183.

⁵⁶. Ibid.

⁵⁷. Cfr. F.F. I, XXXII, 319-324, 172-174.

Tras este análisis, se puede apreciar que Balmes ha tocado fondo en lo que al problema del conocimiento se refiere. La objetividad extramental de los conocimientos humanos, reposa, en última instancia en el bastión de esa fuerza natural que es el instinto intelectual o sentido común. A nivel crítico este tipo de cuestiones no se pueden llevar más lejos⁵⁸.

Sin embargo queda todavía un aspecto pendiente de solución, y es el referente al tipo de verdades en qué deben ser encuadradas las de sentido común. De las dos clases de "verdades" que Balmes había señalado –las reales y las ideales– ¿a cuál de las dos esferas pertenecen las llamadas de sentido común? El incluirlas en el grupo de las ideales conduciría irremediablemente a un círculo vicioso: todas ellas son de evidencia y la evidencia supone el respaldo objetivador del instinto intelectual. Habría que pensar, por lo tanto, que se trata de verdades reales. De hecho, aunque una gran parte de este conjunto está constituido por las vivencias de la conciencia, su ámbito no se agota con ellas.

Ahora bien, esta conclusión acarrea unas consecuencias más graves de lo que parecen a primera vista. Cabe deducir, en este caso, que las verdades de sentido común implicarían un carácter que quizás ni el propio Balmes llegó a prever: pese a la necesidad del asentimiento, característica de este criterio, sus contenidos no dejarían de ser hechos contingentes. Uno de los pilares –fundamental e imprescindible– en la solución del problema crítico se ve inmerso en las leyes de la contingencia.

Miguel Oromí aventuró una solución a esta dificultad declarando que el sentido común "no conoce verdad alguna, sino que da su asenso

⁵⁸. Ello no es óbice para que Balmes haga descansar toda verdad, en el plano teológico, en la infinita sabiduría divina, pero esta perspectiva ya excede los parámetros del problema del conocimiento tal y como ha sido planteado por Balmes more humano.

sin conocerlas en fuerza de una ley del espíritu; y da su asenso no a las verdades de conciencia y de evidencia en cuanto son de conciencia y de evidencia, sino en cuanto estas mismas verdades tienen valor objetivo. Por lo mismo, el sentido común tiene por objeto, no de conocimiento sino de asentimiento, el valor objetivo de las mismas verdades subjetivas de conciencia y evidencia"⁵⁹. Esta interpretación parece la más idónea y, desde luego, no contradice en ningún caso ni las palabras balmesianas ni el contexto de de las mismas. De todos modos, a la postre, es preciso admitir que el propio sentido común, como medio de conocimiento o asentimiento, hay que encuadrarlo en algún nivel; y no puede ser en el ideal, por lo que él mismo queda reducido a un hecho contingente, al no poder rebasar la contingencia propia de cualquier realidad humana. No es de extrañar, pues, que algunos comentaristas hayan negado validez científica a este criterio⁶⁰. Por nuestra parte, preferimos decir que no tiene una validez absoluta en el sentido estricto del vocablo, porque nada de lo humano alcanza ese cariz; pero no se le puede negar validez humana tanto para la ciencia como para la praxis, lo cual se adapta perfectamente a las pretensiones que atribuíamos a la gnoseología del autor catalán. Recurriendo a otro tipo de terminología, habría que conceder que el sentido común no puede aportar una certeza metafísica a todos los niveles –objetivo que Balmes jamás se había propuesto– pero sí una certeza que muy bien podría apellidarse como vital; y, ciertamente, el saber no deja de ser una parcela de suma importancia para la vida.

Puede darse –y de hecho se da– el caso de que el instinto intelectual propicie el asenso de forma irresistible, siendo él en sí mismo un factor contingente. Lo confirma la existencia de los escépticos que, pese a su

⁵⁹. OROMÍ, M.: Métodos y principios filosóficos, "El concepto de ciencia en Balmes", p.119.

⁶⁰. Cfr. OROMÍ, M.: Op. cit., p.138, y DRISI, Octavio N.: "Balmes el filósofo del sentido común", A.C.I.F., I, p. 342.

escepticismo, se ven obligados a conceder su asentimiento a muchos conocimientos necesarios para conducir sus pasos por la vida de un modo racional. En este sentido tampoco Balmes tiene dificultad para reconocer un cierto matiz prefilosófico en este criterio al reconocerlo como un

"don precioso que nos ha otorgado el Criador para hacernos razonables antes de raciocinar, y a fin de que dirijamos nuestra conducta de una manera prudente cuando no tenemos tiempo para examinar las razones de prudencia"⁶¹.

No es que pretendamos acuñar nueva terminología hablando de necesidad vital frente a la necesidad metafísica. En última instancia no es más que una faceta de la tradicionalmente llamada necesidad de medio. La necesidad que afecta a las verdades de evidencia es la metafísica: un triángulo tiene que tener necesariamente tres lados y tres ángulos; la suposición opuesta sería contradictoria. Pero la experiencia demuestra con excesiva frecuencia que esta rotundidad en el asentimiento es muy escasa en nuestro peregrinar por la vida. En cambio, la necesidad de medio afecta a los supuestos de los que no podemos prescindir para lograr un determinado fin. Y este es el caso en que se encuentra el asenso motivado por el sentido común. El no asentir nos privaría de un fin tan insoslayable como el de actuar siguiendo la línea de la racionalidad. Prescindir de él nos equipararía a los brutos. Balmes –haciendo gala una vez más de su profundo sentir humano– lo justifica filosóficamente con su natural sencillez:

"El Autor de la naturaleza no ha querido que una convicción que nos es muy importante dependiese del raciocinio, y por consiguiente careciesen de ella muchos hombres, así es que nos la ha dado a todos a manera de instinto, como lo ha hecho con otras que nos son igualmente necesarias. En vano os empeñaríais en combatirla ni aún en el hombre más rudo. . . . Cuando la naturaleza habla en el fondo de nuestra alma con voz tan clara y tono tan decisivo es necedad el no escucharla. Sólo algunos hombres apellidados filósofos se obstinan a veces

⁶¹. F.F., I, XV, 155. 82.

en este empeño, no recordando que no hay filosofía que excuse la falta de sentido común y que mal llegará a ser sabio quien comenza por ser insensato"⁶².

Numerosos balmistas opinan que el sentido común o instinto intelectual no es otra cosa que la facultad intelectual y racional del hombre utilizada de forma espontánea y necesaria⁶³. Por nuestra parte, no encontramos objeción alguna para suscribir esta interpretación y, a pesar de reconocer que en el sentido común pueda haber algo de precientífico –lo ha reconocido el propio Balmes, como hemos visto–, no hay duda de que, utilizado racionalmente y siguiendo unas pautas rígidas, puede y debe ser de gran utilidad para la ciencia y para la vida.

Los términos "utilizado racionalmente" han sido subrayados con toda intencionalidad, dado que interesa destacar que este medio de acceso a la verdad "no es instinto fatal, sino racional; no es ciego, sino luminoso..."⁶⁴. Suponer lo contrario es oponerse abiertamente a la interpretación del propio Balmes, que se apresura a constatar:

"La palabra instinto aplicada al entendimiento, claro es que se toma en una acepción muy diferente de cuando se habla de los irracionales. No encierra aquí ningún significado inno-ble"⁶⁵.

Como se habrá podido apreciar, el sentido común balmesiano adquiere una significación bastante similar a la que el lenguaje común atribuye

⁶². El Criterio, IV, 10, 571.

⁶³. Cfr. FLORÍ, M.: "De problemate critico secundum doctrinam Jacobi Balmes", Analecta Sacra Tarraconensia, vol. V, pp. 118-119, y "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana", Pensamiento, III, p.55.- DERISI, O.N.: "Balmes, el filósofo del sentido común". A.C.I.F., I, p.324.- CASANOVAS, I.: Balmes, su vida..., vol. II, lib. IV, c. IV, 3. p.331.

⁶⁴. CASANOVAS, I.: Loc. cit.

⁶⁵. F.F., I, XV, nota, p.84.

a esta expresión –quizás, más concretamente, a la del seny catalán, como hacen notar bastantes comentaristas–, con la gran diferencia de que Balmes pretende liberarla de las connotaciones vulgares sometiéndola al tamiz de la reflexión filosófica.

Lo que está fuera de toda duda es que nada tiene que ver con el sensus communis de que hablan los escolásticos, entendido como sentido interno catalizador de las distintas sensaciones externas. En primer lugar por su contenido y función: el papel de dar por enterado al sujeto de las sensaciones externas lo atribuye nuestro autor a la conciencia. Por otra parte, el criterio balmesiano es algo específicamente racional, del que están excluidos los brutos (cosa que no ocurre con el sentido común de la Escuela). Y, finalmente, el sensus communis tradicional nada tiene por objeto que corresponda a la intersubjetividad del género humano.

Tampoco se ha de confundir con el sensus communis de Lamennais, quien viene a equipararlo al consentimiento común de la humanidad. Ya el propio Balmes se encarga de establecer las diferencias, haciendo constar que el sentido común no se puede restringir a la fe instintiva en la autoridad humana. No nace el sentido común del consentimiento universal, sino que es precisamente la fuerza irresistible de la naturaleza de cada individuo lo que ocasiona el consentimiento general⁶⁶. Por otra parte, "el sistema del consentimiento común lleva derecho al escepticismo"⁶⁷.

⁶⁶. Cfr. F.F., I, XXXIII, nn.329 y ss. p. 177 y ss. El título del capítulo ya es bastante significativo: "Error de Lamennais sobre el consentimiento común". Ello no significa que el consentimiento común no tenga valor argumental para Balmes. De hecho hace uso de él, p.ej., para demostrar la inmortalidad del alma (Cfr. La religión demostrata al alcance de los niños, p. 10, O.C. t. V). Pero, entiénsase bien, lo utiliza como argumento, no como criterio.

⁶⁷. F.E., Historia de la filosofía, LX, 344, 525.

Podría señalársele algún parangón con el bon sense que Descartes cita a principio del Discurso del método y en la primera de las Regulae, pero, dado que el filósofo francés no hace de ello ningún factor singular de su filosofía, tampoco viene al caso la comparación.

Mayor afinidad se ha pretendido ver entre el sentido común tal y como lo propone Balmes y los criterios que con la misma denominación habían utilizado, primero, el jesuita francés, P. Buffier, y, después, Thomas Reid y el resto de la Escuela Escocesa. El propio Balmes subraya la importancia gnoseológica concedida por el P. Buffier al sentido común y las coincidencias entre éste y la Escuela Escocesa, si bien, no se atreve a formular imputación alguna de dependencia⁶⁸.

De las posibles coincidencias, las más señaladas han sido, sin duda, las que puedan darse entre Balmes y los escoceses⁶⁹, quizás por la mayor incidencia que estos últimos pudieron tener a lo largo de la historia de la filofía con su rechazo a las teorías de Hume, hasta el punto de señalarse influencias decisivas en este aspecto⁷⁰.

No hay razón para entrar ahora en la vieja polémica, tanto porque no afecta directamente a nuestra investigación, como porque ya otros

⁶⁸. Cfr. F.E., Historia de la Filosofía, LII, 302-304, 508-509.

⁶⁹. Cfr. GONZÁLEZ, Z: Historia de la Filosofía, p.555. FERRATER MORA, J.: Diccionario de Filosofía, vol.I, 285.- Un estudio comparativo entre la teoría del sentido común del P. Buffier y la interpretación balmesiana puede verse en MORENO MAGRO, Pedro: El instinto intelectual en la filosofía de Jaime Balmes, c. VI, pp. 273-276, U.C.M., Madrid, 1985. En este análisis el filósofo de Vic queda exculpado fehacientemente de cualquier tipo de subordinación con relación al jesuita francés.

⁷⁰. Cfr. COMELLAS CLUET, Antonio: Introducción a la Filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia, lib. III, c. XI, pp.279 y 284. Imprenta de la viuda e hijos de J. Subirana, Barcelona, 1883.

estudiosos han demostrado suficientemente que tal inculpación no tiene fundamento sólido⁷¹. Bástenos con hacer constar que el hecho de que se den ciertas concomitancias y similitudes no es suficiente para hablar de influjo directo. De hecho, Balmes no comparte el optimismo de los escoceses en lo que respecta a este criterio⁷², y se ve obligado a fundamentar la legitimidad de los conocimientos humanos también en los otros dos señalados.

Resumiendo, para finalizar, el alcance gnoseológico del sentido común, creemos haber dejado claro que supone el último eslabón con que cuenta Balmes para solventar la cuestión más difícil del problema crítico: la validez extramental de nuestros conocimientos tanto ideales como de hechos. Sin embargo, el propio autor reconoce que este instinto intelectual, como todas las inclinaciones humanas, está sometido a los avatares de la propia naturaleza, por lo que ni el propio sentido común está exento del error⁷³.

Surge, en consecuencia, una grave pregunta: ¿Cómo es posible que Balmes haga descansar tan ingente responsabilidad sobre soporte tan efímero? Ciertamente que el instinto intelectual, como el resto de las tendencias del hombre, es susceptible de elegir sendas descarriadas. Pero Balmes sostiene que este criterio se convierte en algo sólido e indefectible con tal que en su uso el hombre se atenga a ciertas condiciones

⁷¹. Cfr., p.ej., ROIG GIRONELLA, J.: "La Filosofía del sentido común desde Reid y Hamilton, en torno a Balmes y Llorens y Barba", VII, pp.70 y ss. Espíritu, XIX, 1970. MORENO MAGRO, Pedro: "El instinto intelectual en la Filosofía de Jaime Balmes", c. VI, pp. 293 y ss. SOLAGUREN, Celestino: Metodología Filosófica de Balmes, c. IV, p.68.

⁷². Cfr. FLORÍ, M.: "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana", Pensamiento, III (1947), p. 41. En este artículo, el P. Florí, exculpa a Balmes de la acusación de fideísmo. Cfr. también SEVILLA, L.A.: "La teoría del conocimiento en Jaime Balmes", I, Estudios Franciscanos, vol.49 (1948), pp.213, 214.

⁷³. Cfr. F.E., I, XXXII, 326, 175.

de operatividad, a saber:

1ª "La inclinación al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexión, pueda resistirle ni despojarse de ella".

2ª "De la primera dimana otra, a saber: toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano."

3ª "Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón."

4ª "Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral"⁷⁴.

5.- Importancia del sentido común en la praxis humana. -

El criterio balmesiano del sentido común o instinto intelectual se constituye en un elemento de primer orden en la gnoseología, al tender un puente fiable entre las riberas de lo subjetivo y la validez extramental u objetiva del conocimiento. Si a ello se añade su función de enlace entre la racionalidad pura y los elementos prerracionales, arracionales o extrarracionales⁷⁵, que forman parte del aparato cognoscitivo y vital humano, su dimensión filosófica se acrecienta enormemente.

Entendida la evidencia tal y como la define Balmes, con alcance exclusivo a las conexiones lógicas de las verdades de razón, difícil sería dar entrada y carta de validez a muchas intuiciones o nociones necesarias tanto en la vida científica –piénsese en la indemostrabilidad de los postulados– como en la acción. Si reducimos nuestro saber a lo "estrictamente evidente", se pondría en peligro la propia racionalidad de la actividad humana, por cuanto habría que permanecer en la inactiva región de los principios formales y de las conclusiones, formales también, dimanadas

⁷⁴. F.F., I, XXXII, 327, 175.

⁷⁵. Mal llamados frecuentemente irracionales, puesto que –como tendremos ocasión de comprobar–, aunque previos o al margen de la racionalidad, jamás han de ser considerados algo opuesto a la misma.

de tales principios. Todo saber humano sería mera ciencia formal, sin contenido empírico ni vital; lo que equivaldría a sucumbir en las redes del "racionalismo" más exagerado, más inconexo con la realidad. Ni siquiera el cogito cartesiano se mantendría en pie, pues hablar de existencia supone dar un salto fuera del campo abarcado por una evidencia que sólo alcanza a enlazar un sujeto con un predicado en virtud de las conexiones lógicas existentes entre los mismos. El escepticismo empirista humeano se vería desbordado por el otro extremo: los actos de conciencia no gozan de evidencia lógica, su carácter intuitivo postula una certeza de distinto orden al de las evidencias. El propio Kant quedaría desautorizado para hablarnos de algo que no fueran los juicios analíticos; el valor de los juicios sintéticos a priori quedaría en entredicho: si se opera alguna añadidura, al hacer la predicación, de algo no incluido en el sujeto, la síntesis es ilegítima en el orden de la evidencia.

El anclaje de lo estrictamente evidente con los contenidos obtenidos a través de los demás modos de captación –experiencias, vivencias, intuiciones..., a fin de cuentas "saberes" también– necesita un lazo, un eslabón, un punto de contacto, que la evidencia misma es incapaz de brindar, so pena de extrapolar sus propias funciones. Si la vida humana se circunscribiera al ámbito de la logicidad pura, no existiría el problema. Ahora bien, cada vez se hace más necesario, para la filosofía y para la ciencia, afrontar el tema de la vida como algo "no manejable plenamente de modo conceptual y lógico" –siguiendo la feliz expresión del profesor Jiménez Moreno–, sobre todo, al hacer referencia a "la vida del hombre y para el hombre, más que la vida en sí que sería un concepto abstracto"⁷⁶. Cada hombre sabe que piensa, que quiere, que ama, que usa y actúa, y, en la inmensa mayoría de los casos, lo que piensa, desea,

⁷⁶. JIMÉNEZ MORENO, Luis: "Vitalismo científico y filosófico en el s. XIX", Anthropológica, n. 1, p.130, Escuela Univ. de F. del P., Barcelona, 1973.

usa y hace. Toda esa gama de realidad no puede entrar en el ámbito de lo lógico si no es como materia, como contenido, como algo ya humanamente sabido y, por ende, como realidad óntica, noética o vital que ha llegado al espíritu por una vía de acceso distinta de la evidencia y, para acceder al terreno de juego de la misma, precisa de un vínculo posibilitador del encuentro. Un centro de contactación entre los contenidos de la conciencia y las verdades ideales, a nivel psicológico, se ubica en la conciencia misma; pero, en el ámbito epistemológico, la contingencia y concreción de las vivencias concienenciales poco o nada alcanzan en este aspecto sin el apoyo del sentido común, que, como dice J. L. Abellán, "es el criterio que permite realizar la transición entre « verdades ideales » y « verdades reales »"⁷⁷.

Las filosofías vitalistas o afines se verán también, posteriormente, obligadas a reconocer la vacuidad de la evidencia sensu stricto, tan recalcada por nuestro autor. Así, p .ej. , la recriminación que Nietzsche lanza contra Sócrates y, por extensión, contra todos los filósofos que continuaron sus huellas, a causa de "la superfetación de lo lógico"⁷⁸, es absolutamente rechazable si se la interpreta en el sentido exclusivista de que no puedan ser tomadas la realidad y la vida misma como materia de la ciencia formal; pero no puede ser desdeñada en el supuesto de que quiera emplearse, con afanes exclusivistas, el bisturí de la evidencia lógica a esa misma realidad, sobre todo si esa realidad es vital y viviente. Quien pretenda observar el funcionamiento de un corazón diseccionándolo en vivo, podrá apreciar sus partes, sus ventrículos, sus aurículas, con

⁷⁷. ABELLÁN, J.L.: Historia crítica del pensamiento español, t. IV, XIV, p.361, Espasa-Calpe, Madrid, 1984. Cfr., también, SOLAGUREN, C.: Metodología Filosófica de Balmes, c. V, p.94, quien afirma textualmente: "La unión de las verdades reales y de las ideales se hace mediante el instinto intelectual en la conciencia".

⁷⁸. NIETZSCHE, F.: Crepúsculo de los ídolos, "El problema de Sócrates", 4, p.39, Alianza, Madrid, 1973.

mayor detenimiento; pero jamás podrá ver su funcionamiento por haberlo paralizado de antemano. De modo análogo se manifiesta Ortega, en El tema de nuestro tiempo, en su intento de refutar la "pura intelección" como característica del racionalismo cartesiano: "La pura intelección o razón no es otra cosa que nuestro entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atendido a sí mismo y dirigido por sus propias normas internas."⁷⁹ En otras palabras, el ejercicio puramente formal de las evidencias lógicas carece de sentido vital por falta de contenidos. Empleando un símil lúdico, podría compararse al intento de jugar al ajedrez con el auxilio de un manual excelente, pero sin fichas.

El saber acerca de los "objetos" mismos que van a servir de contenidos a la evidencia como tal, así como la conexión entre estos saberes y la evidencia misma constituyen una problemática aparte, precisamente porque no son evidentes en el sentido supuesto. Se hace necesario pensar algún otro tipo de "captación", ya sea sensorial ya intelectual: llámese intuición o como se desee. El caso es que vivimos humanamente gracias a unos conocimientos que tenemos por ciertos, pero que, en su inmensa mayoría, no son evidentes. La captación de las vivencias y sus contenidos, en el lenguaje balmesiano, recibe el nombre de conciencia. Y la vivencia, captación, intuición –la denominación no es lo más importante por el momento, aunque no estaría de más alcanzar un acuerdo al respecto– del enlace entre la evidencia y ese otro tipo de realidades mentadas es una de las funciones de lo que Balmes denomina sentido común o instinto intelectual. Elemento prerracional o arracional, si se quiere, porque su actuación es, en muchas ocasiones, psicológica y gnoseológicamente previa a la reflexión; pero nunca irracional, dado que, a posteriori o simultáneamente, siempre puede ser sometido a la piedra de toque de la razón. "Afirmar que el instinto intelectual –aclara T. Alesanco– es

⁷⁹. ORTEGA Y GASSET, J.: El tema de nuestro tiempo. III, pp. 159-160. O.C. t. III.

arracional no se opone a afirmar que pueda sufrir el examen de la razón. El mero hecho de discutir filosóficamente la cuestión, ya quiere decir que el instinto es razonable. No es lo mismo arracional que irracional."⁸⁰ Suponer lo contrario sería una arbitrariedad incoherente, al ignorar la tercera de las condiciones que el pensador catalán exige en la correcta utilización de este criterio⁸¹.

Cuando Unamuno censura en Balmes "la irremediable vulgaridad de su pensamiento, su empacho de sentido común"⁸², se precipita hacia una vulgaridad sin duda más real y menos filosófica que la que imaginariamente trata de combatir: la de criticar un pensamiento filosófico sin haberlo asimilado, sin haberlo desentrañado. Ciertamente que la expresión sentido común adolece de excesivas connotaciones vulgares debidas al uso, mas no por eso se ha de suponer que sea labor imposible la dignificación de la locución para dotarla de un contenido científico y filosófico apropiado. Y eso es precisamente lo que ha pretendido hacer el Doctor humanus y no es difícil advertir que, al menos en gran parte, lo ha logrado. Independientemente del alcance y validez que podamos atribuirle en el ámbito epistemológico, el sentido común puede dejar de ser una mera expresión

⁸⁰. ALESANCO, Tirso: El instinto intelectual en la epistemología de J. Balmes, c.VIII, p.196, Salamanca, 1965.

⁸¹. Cfr. F.F., I, XXXII, 327, 175, y F.E., Lógica, III, I, 328, 83.

⁸². UNAMUNO, M.: "Un filósofo del sentido común". O.C., t. III, p.549, Escelicer, Madrid, 1968.- Entre las vindicaciones de que ha sido objeto el pensamiento balmesiano frente a los superficiales reproches lanzados por Unamuno en éste y otros lugares, pueden verse: MORENO MAGRO, Pedro: El instinto intelectual en la filosofía de Jaime Balmes, c.V, pp.179 y ss. U.C.M., 1985. ITURRIOZ, Jesús: "Balmes y Unamuno: sentido común y paradoja", Pensamiento, III, pp.295 y ss. No deja de sorprender, por otra parte, el alarde de «sentido común» que hace el propio Unamuno, al reivindicar las prerrogativas de la «humanidad» y de la «vida», frente a la fría racionalidad, p. ej., en Del sentimiento trágico de la vida. Posiblemente quedaba en el subconsciente del Rector de Salamanca un influjo de sus lecturas balmesianas juveniles bastante mayor de lo que él mismo pensaba.

vulgar y adquirir una aceptable pregnación de significado en filosofía. Por la misma regla de tres cabría la posibilidad de desacreditar otros muchos vocablos ("lógica", "evidencia", "certeza", etc.) que también han decaído hacia vulgarizaciones extremas y, sin embargo, no se ha hecho. ¿Qué diferencia existe entre el caso de estos términos y el del sentido común? ¿que estamos menos acostumbrados a oírlo entre los filósofos?. ¿Desde cuándo la costumbre ha de ser un argumento concluyente en la filosofía? Una suposición en sentido afirmativo equivaldría a tirar por tierra lo más fructuoso de toda su historia. Menos "vulgar" e "irracional" resulta admitir con José M^a de Alejandro que "en sana y humanística Gnoseología no podemos, sin más, despreciar el sentido común, sobre todo en las afirmaciones que afectan directamente al desarrollo integral de la vida del hombre"⁸³.

En esta misma línea y a propósito del instinto intelectual, Balmes se lamenta de

"lo errado de los métodos que aislan las facultades del hombre, y que, para conocer mejor el espíritu, le desfiguran y mutilan. Es uno de los hechos más constantes y fundamentales de las ciencias ideológicas y psicológicas la multiplicidad de actos y facultades de nuestra alma, a pesar de su simplicidad, atestiguada por la conciencia. Hay en el hombre, como en el universo, un conjunto de leyes cuyos efectos se desenvuelven simultáneamente, con una regularidad armoniosa; separarlas equivale muchas veces a ponerlas en contradicción; porque, no siendo dado a ninguna de ellas el producir su efecto aisladamente, sino en combinación con las demás, cuando se les exige que obren por sí solas, en vez de efectos regulares,

⁸³. ALEJANDRO, José M^a. de: Gnoseología, c.9, n.154, p. 202, B.A.C., Madrid, 1969. En sentido similar, hay que hacerse eco de la protesta de Federico DALMAU: "El instinto intelectual que admite Balmes para explicar la objetividad de las representaciones conscientes es un punto de vista verdaderamente filosófico, que deja completamente a salvo los derechos de la razón reflexiva". (Balmes filósofo 1810-1910, p.22. Imprenta y Librería Moderna, Logroño, s/a.) El subrayado es nuestro.

producen monstruosidades las más deformes"⁸⁴.

No debe ser, precisamente, labor específica de pensadores y sabios ponerse en abierta contradicción con el común de los hombres y, menos aún, con el testimonio de la vida misma. Menester es estudiar y explicar al hombre en su ser, en su conocer y en su actuar, y corregir lo anómalo que se vaya hallando al paso. Ahora bien, de esto a levantar bandera de oposición frente a todo lo humano en su sentir más profundo y natural media un abismo que no sería legítimo franquear en nombre de la filosofía.

El sentido común se impone como un elevado exponente que vivifica todo el pensamiento balmesiano⁸⁵. El autor de la Filosofía Fundamental no puede menos de manifestar una sentida repulsa frente a toda intentona de escindir al hombre en parcelas divergentes: filosófica la una, vital la otra. Toda filosofía que no pueda ser "vívida" en el pleno sentido del término, que no pueda ser asumida en el devenir existencial cotidiano, no tiene otro valor que el de "la vanidad de las cavilaciones humanas"⁸⁶. Y en este anatema va incluida la actitud de aquellas inteligencias que se dedican a escudriñar, en el retiro de sus gabinetes, vagas teorías filosóficas tan alejadas de lo humano como del buen sentido, pero que, a la hora de comportarse como hombres normales y corrientes, -incluso como científicos positivos- las desmienten con su actuar:

"Si los filósofos se guiasen por sus sistemas, y no se olvidasen o no prescindiesen de ellos, tan pronto como acabaran de explicarlos, y aun mientras los explican, pudiera decirse que, si no se da razón de la certeza humana, se da de la certeza filosófica; pero limitándose los mismos filósofos a usar de sus métodos científicos, sólo cuando los desenvuelven en sus cátedras, resulta que los pretendidos cimientos son una pura teoría que poco o nada tiene que ver con la realidad de las

⁸⁴. F.F., I, XV, 159, 83.

⁸⁵. Cfr. FLORÍ, M.: "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana" Pensamiento, III, pp.39-72, 1947.

⁸⁶. F.F., I, III, 37, 22.

cosas"⁸⁷.

No resultará laborioso ejemplificar tales pensamientos con algún paradigma entresacado de la vida real. Difícilmente hubiera llegado el ser humano a poner el pie en la luna, partiendo, v. gr., de las consecuencias dimanadas del empirismo escéptico humeano o de las categorías del apriorismo kantiano. Difícilmente –insistimos– se hubiera podido convencer a los científicos de la N. A. S. A. para que aunaran sus esfuerzos en tan ingente proyecto –y no hablemos de aquellos a quienes cupo la responsabilidad de votar los presupuestos pertinentes–, si hubiesen abrigado el firme convencimiento de que no se puede hablar de "causas" sensu stricto, sino tan sólo "suposiciones", "creencias", basadas en el hábito y la costumbre, o, simplemente, de "conceptos puros" meras formas a priori, válidas exclusivamente para categorizar los fenómenos empíricos, pero sin ninguna objetividad fáctica, real, nouménica. Los ejemplos podrían multiplicarse de forma ilimitada sin que las consecuencias variaran de modo sustancial, porque

"todas las reflexiones filosóficas no son capaces de añadir un adarme de seguridad a la que nos da la fuerza misma de las cosas, al instinto de la naturaleza"⁸⁸.

Resultan demasiado fáciles objeciones maliciosas como la de que, atendiendo al criterio balmesiano del sentido común, vendrían a resultar perfectamente "humanas" actitudes como la de la Inquisición frente a

⁸⁷. F.F., I, III, 36, 22. Ya en el capítulo anterior, n.12, p.14, había aducido la autoridad del propio Hume, citando el famoso pasaje del Tratado de la naturaleza humana, lib. I, parte IV, sección VII: "Yo como, juego al chaquete, hablo con mis amigos, soy feliz en su compañía, y cuando, después de dos o tres horas de diversión, vuelvo a estas ocupaciones, me parecen tan frías, tan violentas, tan ridículas, que no tengo valor para continuarlas. Me veo, pues, absoluta y necesariamente forzado a vivir, hablar y obrar como los demás hombres en los negocios comunes de la vida".

⁸⁸. F.F., I, III, 25, 19.

Galileo. Ahora bien, todavía es más fácil comprobar que un modo semejante de pensar sólo puede obedecer a un absoluto desconocimiento de las condiciones señaladas por el propio Balmes para que el sentido común pueda ser aceptado con validez criteriológica.

Decididamente, Balmes, con su criteriología jalonada y coronada por el instinto intelectual, deja patente una vez más su sentido de lo humano, reafirmandose en una posición equilibrada, equidistante de los extremos escéptico y dogmático, por cuanto posibilita la filosofía como una praxis cognoscitiva, sino popular, al menos alejada de misantropías exclusivistas.

"Con estas doctrinas -dice en el capítulo conclusivo del libro "De la certeza"- creo posible la filosofía sin escepticismo; el examen no desaparece; por el contrario, se extiende y se completa. Este método trae consigo otra ventaja, y es que no hace a la filosofía extravagante, no hace a los filósofos hombres excepcionales. La filosofía no puede generalizarse hasta el punto de ser una cosa popular: a esto se opone la humana naturaleza; pero tampoco tiene la necesidad de condenarse a un aislamiento misantrópico, a fuerza de pretensiones extravagantes. En tal caso la filosofía degenera en filosofismo... Yo jamás he podido persuadirme de que para examinar fuese necesario destruir, ni que para ser filósofos debiéramos hacernos insensatos"⁸⁹.

Sin aferrarse a un dogmatismo intransigente, "su actitud crítica, aparentemente alógica, -manifiesta el P. Florí- se reduce a combatir un ultraintelectualismo que repudia la certeza que no sea científica y que no admite otra autoridad que la de la ciencia... Balmes rechaza tan absurda

⁸⁹. F.F., I, XXXIV, 339-340, 186.- A propósito de lo que se ha dicho antes sobre la crítica unamuniana del sentido común, sugerimos el cotejo del pensamiento balmesiano con las siguientes líneas entresacadas de Del sentimiento trágico de la vida: "Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante; es decir, un remedo de hombre [...] La filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofera, erudición seudofilosófica" (UNAMUNO, M.: Obras selectas, p.271, Biblioteca Nueva, Madrid, 1977).

hipótesis, que limita a un reducido número de filósofos la certeza tan necesaria a todos los hombres, mostrando por otra parte como en punto a admitir certeza sin necesidad de una demostración científica, los filósofos se confunden con todos los demás hombres, estando tan ciertos como el más rústico de la existencia del propio cuerpo, de los demás cuerpos que rodean el suyo y de mil otras cosas que constituyen el caudal de conocimiento necesario para los usos de la vida"⁹⁰.

La trascendencia del descubrimiento balmesiano viene muy acertadamente subrayada por Tirso Alesanco al demostrar que "el instinto intelectual constituye un avance glorioso para la filosofía española: Balmes se adelantó a los fenomenólogos de los últimos tiempos en señalar la presencia de lo dinámico y arracional en la misma entraña del conocimiento"⁹¹.

Si el sentido común o instinto intelectual se confirma como criterio válido e imprescindible en el terreno gnoseológico y en el ámbito de toda actividad vital "racionalmente" humana, su función diagnosticadora y de orientación no puede descender de nivel cuando se constriñe al discernimiento exigido por la ética y, por lo tanto, a la praxis moral, tan vinculada al sentido trascendente de la vida desde el punto de vista balmesiano:

"El espíritu, dotado como está de libertad, ha menester reglas para dirigirse; si los primeros principios intelectuales son necesarios para conocer, no lo son menos los morales para querer y obrar; lo que son para el entendimiento la verdad y el error, son para la voluntad el bien y el mal. A más de la vida del entendimiento hay la vida de la voluntad; aquél

⁹⁰. FLORÍ, Miguel: "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana", p.69, Pensamiento, III, 1947. (El subrayado es nuestro).

⁹¹. ALESANCO, T.: El instinto intelectual en la epistemología de J. Balmes, c.VIII, p.193.- Recomendamos la lectura de todo el capítulo para poder apreciar con mayor nitidez lo avanzado de la posición balmesiana.

se anonada si carece de principios en que pueda estribar; ésta parece también como ser moral, o es una monstruosidad inconcebible, si no tiene ninguna regla cuya observancia o quebrantamiento constituya su perfección o imperfección. He aquí otra necesidad del asenso a ciertas verdades morales, y he aquí por qué encontramos también esa irresistible y universal inclinación al asenso.

Y es de notar que, como en el orden moral no basta conocer, sino que es necesario obrar, y uno de los principios de la acción es el sentimiento, las verdades morales no sólo son conocidas sino también sentidas: cuando se ofrecen al espíritu, el entendimiento asiente a ellas como a inconcusas, y el corazón las abraza con entusiasmo y con amor"⁹².

"La irresistible y universal inclinación al asenso" no proviene de otra fuente que el sentido común, que, amén de su validez criteriológica, se afirma como gozne insustituible para incardinar teoría y praxis. Puede apreciarse en el texto transcrito cómo Balmes rehuye abiertamente un racionalismo ético de corte espinozista, al afirmar la función del sentimiento en el comportamiento moral; mas no por ello se deja arrastrar hacia los derroteros del sentimentalismo humeano, haciendo, por el contrario, abierta referencia al papel que el entendimiento desempeña en las decisiones de ésta índole. En las Cartas a un escéptico insiste en que

"es preciso no olvidar que el sentimiento no basta cuando no está enlazado con la convicción, y que el corazón ejerce muy mal sus funciones cuando éstas son contrarias al impulso de la cabeza"⁹³.

⁹². F.F., I, XXXII, 319, 172. (El subrayado es nuestro).

⁹³. Cartas a un escéptico, V, VIII, p.334. Ya anteriormente (Carta III, p.269) había recordado que "si bien es indudable que en muchas cosas es el sentimiento un excelente auxiliar para comprender a fondo ciertas verdades, también lo es que no debe nunca tomársele por principal guía y que no se le ha de permitir jamás que llegue a dominar los eternos principios de la razón". Con tales palabras deja bien patente la importancia del sentimiento en la aprehensión de los principios prácticos, pero sólo como auxiliar de la razón.- Otra conclusión patente de las palabras del vicense es la de que el testimonio del sentido común jamás deberá ser interpretado como una versión más de cualquier tipo de sentimentalismo.

Con el sentido común queda, pues, franqueada la barrera entre "razón teórica" y "razón práctica" que tantos quebraderos de cabeza había acarreado al filósofo de Königsberg. Entendimiento y voluntad, conocimiento y sentimiento, han de aunar sus esfuerzos en la dirección del quehacer humano para que éste sea acorde con las exigencias de su naturaleza y su destino. El sentido común, colaborando estrechamente con el sentido íntimo o conciencia, alcanza zonas inaccesibles en muchas ocasiones a los dictámenes de la evidencia, bien a tenor individual y concreto, ya a niveles específicamente humanos y más generales. De otro modo, ¿cómo explicar el sentido moral inherente a todo hombre? Porque la experiencia y la historia están de acuerdo en que, generalmente,

"la humanidad entera conoce las verdades morales y a ellas ajusta su conducta o, cuando menos, conoce que la debe ajustar; estas verdades no son fenómenos puramente internos, pues que abarcan las relaciones del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con Dios; tampoco son conocidas por demostraciones, pues que la inmensa mayoría de los hombres, aunque se ocupa de la moral, no piensa en las teorías morales"⁹⁴.

⁹⁴. F.E., Lógica, III, I, 320, 81.

CAP. V.- GNOSEOLOGÍA Y TRASCENDENCIA.-

Hemos procurado, a lo largo de esta segunda parte, destacar el humanismo subyacente en la gnoseología balesiana. Y, sin jactancia, pero con sinceridad, abrigamos la convicción de haberlo logrado. A ello iban dirigidas las consideraciones precedentes en torno a los rasgos peculiares, presentación, enfoque y solución del problema del conocimiento en la filosofía de Balmes. En contadas ocasiones y como de pasada se hizo referencia al sentido trascendente de tal humanismo, con la intención de estudiar este perfil tan significativo, brevemente, pero subrayándolo de modo expreso, antes de iniciar la parte correspondiente a las consideraciones axiológicas.

Es conveniente recordar que las distintas facetas y vertientes del pensador ausonense deben ser interpretadas más bien como vasos comunicantes que como compartimentos estancos. La savia de cualquiera de ellas fluye por los entresijos de todas las demás y deja sentir su huella, aflorando como pulsión vivificadora. Esto supuesto, ¿cabe ni siquiera imaginar que su labor gnoseológica pudiera desarrollarse inconexa de su intención apologética? Sería un sinsentido. Un apóstol de la pluma como Balmes no puede marginar su misión, ni aun cuando medita sobre temas que a cualquier otro pudieran antojársele rotundamente profanos.

Precisamente, en los cauces de esta orientación, su teoría del conocimiento ofrece una considerable perspectiva que impele al espíritu humano hacia la trascendencia, dando lugar a una vía argumental más en favor de las esperanza en la inmortalidad. La línea directriz por la que discurrirá el pensamiento balmesiano en este ámbito se encuentra ya prefigurada, por un lado, en la expresión paulina: "Ahora vemos en espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de

un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido"¹. Por otra parte, no deja de mostrar cierta concomitancia con la vía de la autotrascendencia agustiniana: "si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo. . . Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende"².

La similitud con la teoría paulina, desarrollada filosóficamente, puede apreciarse con toda nitidez en aquellas palabras de El Criterio citadas más arriba, al hablar de la actitud gnoseológica inicial de Balmes³. Permítasenos reproducirlas a continuación por su especial expresividad:

"La íntima naturaleza de las cosas nos es por lo común muy desconocida; sobre ella sabemos poco e imperfecto. . . . Verdad poco lisonjera a nuestro orgullo, pero indudable, certísima a los ojos de quien haya meditado sobre la ciencia del hombre. El Autor de la naturaleza nos ha dado el suficiente conocimiento para acudir a nuestras necesidades físicas y morales, otorgándonos el de las aplicaciones y usos que para este efecto pueden tener los objetos que nos rodean; pero se ha complacido, al parecer, en ocultar lo demás, como si hubiese querido ejercitar el humano ingenio durante nuestra mansión en la tierra y sorprender agradablemente al espíritu al llevarle a las regiones que le aguardan más allá del sepulcro, desplegando a nuestros ojos el inefable espectáculo de la naturaleza sin velo"⁴.

¹. 1 Cor. 13, 12.

². SAN AGUSTIN, De la verdadera Religión, 39, 27. O.C. IV, B.A.C. Las connotaciones agustinianas en determinados puntos del pensamiento de Balmes ya han sido señaladas por diversos autores. Así Luis M. BOGLIOLO afirma que "la filosofía de Balmes se conexas con la gran tradición platónica-agustiniana." ("El platonismo cristiano de Jaime Balmes, A.C.I.F., II, 651). E. FORMENT, en el artículo "Balmes y la fundamentación de la metafísica", Espíritu, XXXIII, (1948), dedica un epígrafe completo al "Fondo agustiniano" de la epistemología Bamesiana (pp. 51-52). También es significativo el título "¿Apriorismo como contenido intelectual en Balmes, reflejo de la «memoria Dei» agustiniana?" de F.CASTRO (Augustinus, 25, 1980, pp. 353-362).

³. II parte, c.III, 1.

⁴. El Criterio, XII, 2, 614-615.- El subrayado es nuestro.

Amén de las consecuencias de moderación y humanismo que se desprenden de estas palabras –y que hicimos constar en su momento–, cabe destacar otras no menos interesantes para nuestro objetivo presente. En primer lugar, conviene resaltar una vez más el sentido eminentemente prático que Balmes concede a la función cognoscitiva, por cuanto la considera suficientemente objetiva para "acudir a nuestras necesidades físicas y morales". Con esto se conforma, habida cuenta de su convicción de que

"el Criador ha querido que no nos faltaran aquellos conocimientos que nos eran necesarios para el uso de la vida y para llegar a nuestro destino; pero no ha querido complacer nuestra curiosidad, descubriéndonos verdades que para nada nos eran necesarias"⁵.

De ahí el hincapié que hacíamos en dejar patente la ausencia de pretensiones de rotundidad que caracterizaba su teoría del conocimiento, la falta de ese carácter absoluto que singularizaba a otras gnoseologías, con lo que la suya se tornaba más humana en tanto que menos idealista en el sentido popular del vocablo.

Otro corolario, de mayor interés y alcance en este momento, es la relación existente entre la parcialidad y deficiencia del conocimiento humano en este mundo y la esperanza en otra vida, en la que el espíritu humano pueda alcanzar una plenitud cognoscitiva que por ahora le está vedada.

Cuando antes rechazamos la impugnación vertida contra Balmes de dogmatismo exagerado lo hacíamos conscientes del arraigo que en su espíritu había alcanzado la convicción de la indigencia del modo de conocer humano, por cuanto

"un denso velo encubre a nuestros ojos la mayor parte de los objetos, ... sabemos poquísimos de los secretos de la naturale-

⁵. Protestantismo, VI, 68.

za, ... hasta de las cosas más fáciles de comprender se nos ocultan por lo común los principios constitutivos, su esencia; ... ignoramos lo que es este universo que nos asombra, ... ignoramos lo que es nuestro cuerpo, ... ignoramos lo que es nuestro espíritu, ... somos nosotros un arcano a nuestros propios ojos y ... hasta ahora todos los esfuerzos de la ciencia han sido impotentes para explicar los fenómenos que constituyen nuestra vida..."⁶.

En consecuencia

"el más precioso fruto que se recoge en las regiones filosóficas más elevadas es una profunda convicción de nuestra debilidad e ignorancia"⁷.

Es evidente que "esa prudente desconfianza de las fuerzas de nuestro entendimiento"⁸ basada en la debilidad del espíritu humano en la que tanto insiste Balmes⁹ jamás podría ser interpretada como una invitación al escepticismo, del que reniega por activa y por pasiva, tal y como se ha visto. Tampoco puede ser encuadrada directamente dentro de las consecuencias del criticismo kantiano¹⁰. Balmes jamás se atrevería a cancelar el paso a la metafísica y mucho menos al desarrollo de la ciencia. Al contrario, piensa que

"el mejor medio de conservarla y ennoblecerla es señalarle sus límites, no permitiéndole el desvanecimiento del orgu-

⁶. El Criterio, XXI, 14, 698.

⁷. Ibid., pp.698-699.

⁸. Ibid.

⁹. Cfr. p.ej.: Protestantismo, IV, 51, 52 y 53; VI, 65 y 67; VII, 72, nota; etc.

¹⁰. A pesar de todo, no excluimos la posibilidad de que, de alguna manera, se hubiera dejado influir un tanto por la lecutra de la Crítica de la razón pura. Este extremo podría ser tema de otro tipo de investigación.

llo"¹¹.

Sencillamente, llevado por el sentido común y ateniéndose a las enseñanzas de la experiencia interna y externa, no duda en constatar la precariedad del conocimiento humano en su desenvolvimiento mundano. Si a esto añadimos las inextinguibles aspiraciones de alcanzar la plenitud de la verdad que impelen al hombre en esta vida, sólo restan dos posibles conclusiones: o Dios, al crear la naturaleza humana se ha complacido en insuflar en el fondo del alma tendencias inanes, lo cual, al ser contrario a la bondad y sabiduría divinas, conduciría a la negación de la Providencia y al ateísmo¹²; o se hace necesario admitir la pervivencia tras la muerte, en la que el espíritu humano pueda saciar cumplidamente su sed de verdad. Sólo así será posible la "ciencia trascendental" para el hombre,

"cuando, desprendido del cuerpo mortal, llegue a las regiones de la luz"¹³.

Entre la diversidad de pruebas que aparecen en la Ética, para demostrar la inmortalidad del alma humana, Balmes hace uso de un argumento bifronte, que, si no es del todo similar al expuesto, viene a corroborarlo y se sitúa en la misma línea. En primer lugar, es evidente que la ciencia versa –al menos lo pretende–, no sobre lo contingente y mutable, sino sobre lo necesario y eterno. Todo el orden ideal confirma esta premisa. ¿Acaso sería viable una ciencia matemática cuyos principios y axiomas pudieran variar de la noche a la mañana? Si, p.ej., el teorema

¹¹. Cartas, VII, 331.- En Protestantismo, VI, 65, insiste: "Por cierto que no es saludable apocar en demasía a nuestro espíritu, achacándole defectos que no tenga o exagerando aquellos de que en realidad adolece; pero tampoco es conveniente engreírle sobradamente ponderando más de lo que es justo el alcance de sus fuerzas; esto, a más de serle muy dañoso en diferentes sentidos, es muy poco favorable a su mismo adelanto, y aún, si bien se mira, es poco conforme al carácter grave y circunspecto que ha de ser uno de los distintivos de la verdadera ciencia". Cfr. también Op.cit., IV, 51.

¹². Cfr. F.E., Ética, XVIII, 237,188.

¹³. F.F., I, IV, 43. 24.

de Pitágoras tiene valor científico es debido a que su alcance excede las limitadas fronteras del tiempo y que sus conclusiones se han de cumplir necesariamente en todos los triángulos rectángulos. Y lo mismo cabe decir de todas las verdades de que se ocupan "las ciencias matemáticas, ontológicas y morales" que

"prescinden de las condiciones pasajeras; se forman de un conjunto de verdades eternas, indestructibles, que ni nacieron con el mundo ni perecerían pereciendo el mundo"¹⁴.

Esta realidad lleva de nuevo a nuestro filósofo a plantearse la contradicción que se daría entre la bondad infinita de Dios y la tendencia hacia lo necesario y eterno por parte del humano conocimiento si éste concluyera con nuestro paso por esta vida:

"Siendo esto así, ¿qué misterio, que contradicción es el espíritu del hombre, si tamaña amplitud sólo se le ha concedido para los breves momentos de su vida sobre la tierra? Semejante suposición, ¿no nos haría concebir la idea de un ser maléfico que se ha complacido en burlarse de nosotros?"¹⁵

A esto cabe añadir el hecho de que a la inmensa mayoría de los humanos les ha sido vedada la senda que conduce a las delicias del saber científico por falta de los medios, preparación, fuerzas o tiempo necesarios para ello. Y, sin embargo, el objeto de ese posible saber está ahí, presente, como al alcance de la mano, tanto para los "ricos" que lo logran, como para los "menesterosos" que, por los motivos antes señalados, se ven privados de él.

"Pero si el alma no tiene más vida que ésta, ¿de qué sirve tanto caudal de fuerzas intelectuales y morales? ¿Qué sabiduría fuera la que criase lo que no había de servir? Tanto valdría pretender que obra cuerdamente el labrador que esparce sobre la tierra la semilla en grande abundancia sabiendo que sólo han de brotar pocos granos y queriendo destruir los tallos

¹⁴. F.E., Ética, XXVIII, 238, 188.

¹⁵. Ibid.

antes que lleguen a sazón"¹⁶.

Esta última comparación no es tan sólo un ardid literario, es la expresión del convencimiento blamesiano de que no tendría sentido el afán de saber innato en cada hombre, ya proclamado por Aritóteles en el umbral de su Metafísica, si el Creador le cercenara la posibilidad de una continuidad y plenitud del mismo tras la muerte.

Cabe objetar que toda esta línea argumental carece de base si no se acepta el valor de las pruebas racionales en favor de la existencia divina, a las que, por otra parte, les falta el debido fundamento filosófico sin una cimentación gnoseológica adecuada. Todo ello parece conducirnos a un círculo de difícil salida.

Este escollo sería poco menos que insoslayable de no tenerse en cuenta una contraprueba de especial relevancia: el argumento más sólido en favor de la existencia de Dios surge, para Balmes, precisamente en el campo de la gnoseología. Una vez más topamos con una clara ascendencia agustiniana en el pensamiento del vicense:

"Por mi parte confieso ingenuamente que no encuentro prueba más sólida, más concluyente, más luminosa de la existencia de Dios que la que se deduce del mundo de las inteligencias. Ella tiene sobre las demás una ventaja, y consiste en que su punto de partida es el hecho más inmediato a nosotros, la conciencia de nuestros actos. Es verdad que la prueba más acomodada a la capacidad del común de los hombres es la que se funda en el orden admirable que reina en el universo corpóreo; pero es que no se han acostumbrado a meditar sobre los objetos insensibles, sobre los que experimentan dentro de sí propios, y, por consiguiente, abundan más de conocimiento directo que de fuerza de reflexión"¹⁷.

¹⁶. Loc. cit., 239, 189.

¹⁷. F.F., IV, XXIII, 151, 432-433.- Compárese esta actitud con la manifestada por el Obispo de Hipona en De ver. Relig., 39, 72.

Efectivamente, las verdades ideales –objetivas en tanto que tienen validez universal para todo el género humano–, para ser conocidas por el hombre, tienen que hacerse presentes en su conciencia, como antes se dijo. Esto consta por la experiencia interna y por la comunicación interpersonal de esa experiencia.

"Hay, pues, entre todos los hombres una comunidad de razón: algo que se presenta a todos y del mismo modo"¹⁸.

Ahora bien, la universalidad y necesidad de tales verdades no puede dimanar ni de la contingencia y mutabilidad de las realidades empíricas ni de la propia conciencia en que todo sujeto contacta con aquellas, tan mutable y contingente como todos los seres que lo rodean. Tampoco cabe suponer que existan como "entes-ideas" subsistentes, flotando en algún «mundo independiente», cual podría alguien imaginarse tras la lectura de los escritos de Platón.

"Luego hay una inteligencia fundamento y origen de todas las verdades; luego este mundo ideal que se nos representa es un reflejo de la verdad infinita que se halla en la inteligencia infinita"¹⁹.

Contemplada la realidad a través de este prisma y partiendo de la premisa de "que es un hecho primitivo de nuestro espíritu la necesidad de pensar lo necesario y eterno"²⁰, se aprecia con mayor facilidad la

¹⁸. F.E., Teodicea, IV, 12, 384.

¹⁹. L. cit., 14, 384-385. La raigambre agustiniana del pensamiento de Balmes en este aspecto se aprecia a cada paso. Repárese, a título de ejemplo, en las expresiones siguientes: "la comunidad de razón depende de un ser superior que nos ilumina a todos." (L. cit., 13, 384). "Lo que llamamos ideas de las esencias de las cosas son débiles reflejos de los tipos preexistentes desde la eternidad en la inteligencia infinita. Por eso se nos ofrecen como necesarias e inmutables". (F.E., Ideología pura, XIII, 168, 277). "Las verdades necesarias preexisten, pues, a la razón humana [...] a todos los entendimientos finitos los ilumina una misma luz: Dios, que los ha criado." (F.E., IV, XXV, 161, 436). Etc. Los subrayados son nuestros.

²⁰. F.F., X, VII, 75, 680.

vía que permite a Balmes remontarse hasta Dios y afianzar racionalmente la esperanza de que el hombre tiende a autotranscenderse impulsado por su propio conocimiento, confiando más y más en que otra vida le espera después de la vida.

Tras estas reflexiones, resta sólo ya citar, a modo de conclusión, la invitación balmesiana a esperar la plena satisfacción de las aspiraciones inherentes a la inteligencia y sentimiento humanos más allá de la muerte, de modo que

"no creamos limitado el ejercicio de nuestras facultades a la estrecha órbita que se nos ha concedido sobre la tierra"²¹.

²¹. F.F., IV, XIX, 113, 419.

TERCERA PARTE
HUMANISMO BALMESIANO
Y AXIOLOGÍA

CAP. I. - OBSERVACIONES PRELIMINARES.

1. - El sentido de una "axiología balmesiana". -

Una vez analizado el humanismo balmesiano y su dimensión trascendente –en tanto que coloca el punto de mira en otra vida más perfecta que la presente– a través de las líneas generales de la teoría del conocimiento, corresponde, ahora, examinar si esa misma preocupación por el hombre, tanto en su peregrinar mundano como en su dimensión escatológica, vivifica también las líneas maestras de toda aquella parte de la obra del ilustre vicense más directamente vinculada con la praxis vital del individuo y de la sociedad.

Hacer una hermenéutica pormenorizada de todos sus escritos sociales, políticos, apologéticos, etc., no viene al caso, por cuanto supondría poco menos que efectuar una síntesis de la bibliografía existente, lo cual daría como resultado una excelente labor divulgadora o, si se prefiere, de erudición, pero pondría término a nuestro proyecto de investigación en tanto que quedaría sin esclarecer el extremo que nos ocupa. Por todo ello, consideramos más eficaz y enriquecedor el intento de rastrear las pautas de este humanismo balmesiano a través de lo que nos atreveríamos a denominar una «axiología balmesiana», a la que ya se ha hecho referencia, en diversas ocasiones, a lo largo de las páginas que preceden.

Una expresión como ésta podría suscitar en el lector poco familiarizado con los escritos de nuestro filósofo la esperanza de encontrar entre sus obras algún tratado más o menos sistemático con un título semejante o, al menos, orientado al estudio de lo que hoy en día se reconoce con el nombre de «teoría de los valores». Nada más lejos de la realidad, y, desde este momento, interesa dejar constancia del hecho para evitar

equivocos. No es dable encontrar en la densa obra del filósofo catalán una axiología sistemática presentando una jerarquía de lo valioso, como basamento de un ordenamiento práctico de las actuaciones del hombre¹. Ni siquiera en las bibliografías más acreditadas sobre temas balmesianos encontramos estudios relevantes sobre esta faceta².

Más utópico sería todavía rastrear en ella una "ontología de los valores". Para Balmes todavía no es problema si los valores, en general, son seres reales, objetos ideales o cualidades –objetivas o subjetivas– que apreciamos en la realidad. Tan escrupuloso como ha sido para trazar la línea divisoria entre lo real y lo ideal, no se cuestionó la incógnita del modo de ser del valor. Mal podía entrar en una polémica que tardaría bastante más de medio siglo en plantearse y que todavía no ha encontrado una solución del todo satisfactoria³.

¹. El término axiología era desconocido en tiempos de Balmes. Parece ser que fue acuñado por Wilbur M. URBAN en la obra Valuation: Its Nature and Laws, más de medio siglo después de la muerte de Balmes.

². Hallamos, sin embargo, una aproximación al tema que nos ocupa en algunos escritos de Fermín de URMENETA. Así, p.ej. en "Balmes y los valores", Diario de Barcelona, 10 de julio de 1948, trata de la interconexión e inseparabilidad de lo verdadero, lo bello y lo bueno; y en Principios de filosofía de la historia (a la luz del pensamiento de Balmes), (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1952), dedica algunas páginas (94 y ss.) a la consideración de los valores en la historiosofía balmesiana. También Salvador MISSER, tratando sobre la actitud pastoral de Balmes, nos habla de su "fe en los valores como única fuerza de lucha" ("La responsabilidad pastoral como «leit-motiv» en la obra de Balmes", Estudios Franciscanos, 76 (1975), pp.373 y ss.).

³. Cfr. PESCADOR, Augusto: Ontología, 3ª parte, c. VII. Losada. B. Aires. 1966. Posiblemente, en la hipótesis de que alguien hubiese interrogado a Balmes sobre el modo de ser de lo que consideramos valores, no hubiera puesto óbice a que fueran encuadrados, en la mayoría de los casos, en el bloque categorial aristotélico de accidentes de una sustancia –como tendremos ocasión de ver posteriormente–. Pero ni siquiera esto resultaba imprescindible o condicionante para sus aspiraciones y necesidades expositivas.

Ahora bien, de esto no se puede concluir que Balmes fuera totalmente ajeno a una dimensión de tanta trascendencia como la que actualmente se viene enmarcando bajo el título general de axiología. Y –i qué duda cabe!– la lectura de sus escritos afianza en el espíritu desapasionado la convicción de la necesidad de una escala de valores para reconducir los pasos del hombre hacia fines que le son propios.

"El mundo en que vivimos –dice Augusto Pescador– es un mundo humanizado, con sus aspectos retrospectivos (conocimientos, prejuicios, costumbres y gustos que vienen del pasado y perviven en el presente) y con sus proyecciones futuras, con su aspecto prospectivo (con la influencia en el presente de las aspiraciones de realización). La creación real –natural o divina– ha sido completada por el hombre, que la ha hecho un mundo suyo, el que va llenando cada vez más con los valores e ideas que imprime en él"⁴. No ha de resultar sorprendente hallar una consideración análoga –con la excepción de interpretar siempre la creación como algo divino y alguna otra precisión de carácter terminológico fundamentalmente–, como principio subyacente, en el desarrollo balmesiano de todo un ideal de praxis vital, conducente a un mejor aprovechamiento de los recursos que el hombre tiene a su alcance, para lograr un mundo mucho más humano y, por ende, más acorde con los designios de la providencia.

En efecto, el pensamiento balmesiano rezuma por todas sus vertientes el convencimiento de la necesidad de conseguir para los hombres un modus vivendi lo más digno posible, menos injusto, más equitativo, más auténticamente libre, en el que la concordia y el amor alcancen la raigambre suficiente para superar las disensiones y las guerras, de modo

⁴. PESCADOR, A.: Op.cit., 3ª parte, c. X, p. 126.

que todos los hombres en general y cada uno en particular encuentren la senda segura que les conduzca, a través de una vida más vivible, a otra imperecedera. No es otra la línea generatriz que creemos encontrar en sus escritos filosóficos, historiosóficos, políticos, sociales o apologéticos.

Inevitablemente surge, pues, la pregunta ¿es posible llevar a cabo una labor semejante sin tener in mente una adecuada gradación de aquellos valores que pueden considerarse significativos al efecto? En otras palabras, ¿se conoce algún caso de alguien que haya podido hablar, con conocimiento de causa, sobre moral, política, cuestiones sociales, derechos, obligaciones, etc., sin haberse planteado seriamente las cuestiones relativas a fines y medios, y, como consecuencia inevitable, la adecuada valoración de los mismos en las correspondientes esferas? Es de suponer que no, y, en la hipotética y paradójica suposición de que así fuera, ciertamente no es el caso de Balmes. De hecho, y en lo concerniente a su actividad apologética, ya se ha reconocido abiertamente que "Balmes, por ser filósofo antes que teólogo, no intenta sistematizar la fe ni construir los dogmas sobre razones teológicas, sino que parte de un hecho positivo, de la religión como realidad humana y fenómeno vital, y, a partir de ella, estudia entonces su validez y sus valores humanos en cuanto informa la cultura, la civilización, estructuras sociales y formas de vida"⁵. Afirmación que deja en claro, no sólo la existencia de una axiología subyacente en la obra balmesiana, sino que además, sitúa como punto fundamental de referencia su concepción religiosa y trascendente del ser humano.

⁵. MISSER, Salvador: "La responsabilidad pastoral como «leit-motiv» en la obra de Balmes. Estudios Franciscanos, 76 (1975) pp. 176-177.- El subrayado es nuestro.

Se nos antoja, pues, cuando menos, inexacta y, en lo que al polígrafo vicense pudiera concernir, injusta, la inculpación orteguiana de que "mientras la filosofía desde su iniciación, cavila sobre el problema del ser, su equivalente en extensión y dignidad, el problema del valor, parece, no ya escasamente atendido, sino ignorado por los filósofos"⁶. En todos los filósofos de signo moralista, vitalista o humanista es de suponer, como subyacente al menos, una determinada captación de lo valioso como tal, de lo contrario el calificativo con que apodamos cualquiera de esas filosofías resultaría, sino un contrasentido, al menos un término vacío de contenido. Nietzsche, paradigma sintomático de lo que venimos diciendo, no publicó ninguna axiología propiamente dicha, y no se puede decir de sus escritos, precisamente, que carezcan de tal carácter.

Solamente tomando el vocablo en esta acepción tan lata –pero nada desdeñable–, puede hablarse de «axiología» en el pensamiento balmesiano. En otras palabras, Balmes no hace una axiología sistemática –ni siquiera conocía el término, como antes se ha dicho–, pero circunstancial o, si se prefiere, coyunturalmente, según cada ocasión lo va exigiendo, no duda en señalar lo que considera valioso conforme a su concepción del hombre. Con frecuencia hace juicios de valor y nos habla de "apreciar" o "estimar en su justo valor" hombres, hechos, ideas o realidades⁷. Muestra su convencimiento de que al ser "el público más ilustrado que antes... se conoce el valor de las cosas y sobre todo de los hombres"⁸. En su obra podemos encontrar análisis esmerados sobre "progreso",

⁶. ORTEGA Y GASSET, J.: Introducción a una estimativa, O.C., t. VI, p. 316.

⁷. Cfr., p. ej, Protestantismo, I, 15; II, 32; XII, 106; XXII, 224; Consideraciones políticas sobre la situación de España, O.C., t. VI, p. 31; Biografías, "O'Connell", p.5, t.VIII, O.C.; El Criterio, XIX, 1, 666; Reflexiones sueltas, p.840, t.VII, O.C.; etc.

⁸. Escritos políticos, Introducción, O.C. t, VI, p.14,

"perfección", "bien", "mal", "dignidad", etc. conceptos todos ellos íntimamente relacionados con el valor y la valoración.

Ya en el "Prólogo" de su Ética deja constancia de que el asentar debidamente los principios y fundamentos en que ha de basarse la evaluación moral y las indicaciones esenciales para hacerlos operativos supera en relevancia a la concreción casuística⁹. Unas acotaciones semejantes conducen inexorablemente a la interpretación de que sólo clarificando lo que es valioso y distinguiéndolo de lo que no lo es se podrá acceder a la palestra de la eticidad.

Todo ello nos lleva a una conclusión obvia: aunque el filósofo vicense no haga de modo expreso un tratado de axiología, no resultaría dificultoso llevarlo a cabo, en la actualidad, a partir de los materiales que él nos ha legado.

No es, desde luego, nuestro objetivo acometer esta empresa. Pero tampoco podemos desentendernos totalmente de ella. Al contrario, la temática que nos atañe, nos lleva como de la mano a tocar las líneas generales de lo que hemos denominado axiología balmesiana, para centrarnos posteriormente en el estudio de aquellos modos de valorar más directamente imbricados con el humanismo balmesiano y su dimensión trascendente. Impele, así mismo, a ello la prescripción explícita del vicense, reafirmando una vez más la conexión entre teoría y praxis y el imperativo ético de perseguir la verdad:

"« Emplea bien el entendimiento, sírrete de él para el cono-

⁹. "Lo que importa es asentar los principios e indicar con claridad y precisión el modo de aplicarlos: ciertos pormenores corresponden a una obra de moral, pero no a una de filosofía moral. La palabra filosofía expresa aquí examen y análisis de los fundamentos de la moral y de sus conclusiones capitales." (F.E., Ética, Prólogo, p.105.).

cimiento de la verdad, para ver las cosas y sus relaciones tales como son en sí»; esto nos dice la ley natural; y el resultado de la sujeción a este precepto es el obrar en todo de la manera conveniente, apreciando los objetos en su valor y conociendo, por consiguiente, a cuáles debamos dar la preferencia."¹⁰

2.- Precisiones terminológicas. -

Aunque Balmes no se plantee la problemática del modo de ser de los valores, ni sea nuestro objetivo llevar a cabo una sistematización de lo que pudiera ofrecerse al público como una "axiología según el pensamiento de Balmes", no podemos marginar, sin peligro de dejar acéfalo este estudio, cuestiones como la referente al uso que nuestro autor hace del término valor, aspectos fundamentales de la interpretación de lo valioso en su concepción del hombre, así como el enfoque de estos elementos desde una perspectiva axiológica más moderna.

A lo largo de la extensa obra balmesiana sólo encontramos un somero estudio y un breve apunte sobre el valor. En ambos se lleva a cabo un examen desde una perspectiva puramente económica. Se trata, en el primer caso, de un artículo publicado en La Sociedad el 7 de septiembre de 1844, cuyo título -"Verdadera idea del valor o reflexiones sobre el origen, naturaleza y variedad de los precios"¹¹ - es ampliamente significativo para comprender el sentido y alcance del escrito. En oposición directa a la tesis de Destutt de Tracy, que relaciona el valor de las cosas con el trabajo necesario para su realización y tratando de señalar una neta distinción entre coste y valor, Balmes sostiene la teoría de que "el valor

¹⁰. F.E., Etica, XV, 121, 141.

¹¹. Estudios sociales, O.C., t, V, pp 615-624.

de una cosa es su utilidad"¹², entendida ésta como "aptitud de la cosa para satisfacer nuestras necesidades"¹³. El término "necesidades" se toma en este lugar en su acepción más amplia, pues abarca incluso "las comodidades, gustos, placeres, caprichos, etc."¹⁴. Nos hallamos, pues, ante una concepción significativamente utilitarista del valor, en torno a la cual, el propio autor hace constar que en este trabajo ha "prescindido de toda clase de consideraciones morales"¹⁵.

El otro escrito mencionado, de apenas dos páginas, inédito en vida del autor, y que se viene considerando como una nota previa a la confección del citado artículo¹⁶, hace referencia a la posible justicia de algunas situaciones, lo que nos acerca a un tono espiritual más frecuente en Balmes.

Una primera impresión que puede darse, tras la lectura de estos textos, es la de que ninguno de ellos ofrece grandes prestaciones a la hora de fijar parámetros y directrices con miras a la elaboración de una posible axiología partiendo del pensamiento de Balmes. Encontramos, sin embargo, en el primero de ellos, algunas indicaciones pertinentes para iniciar la andadura.

Partamos, en primer lugar, de una somera precisión metodológica que resume en los siguientes términos:

¹². Loc. cit., p.618.

¹³. Ibid.

¹⁴. Ibid., p.619.

¹⁵. Ibid., p.622.

¹⁶. Cfr. L. cit. "El valor" pp. 625-626.

"El examen y análisis de las palabras es al mismo tiempo un examen y análisis de las ideas. Hállase por lo común en las palabras muy generales la expresión de alguna idea matriz donde van a tomar su origen todas las otras; y cuestiones hay en que, determinada ésta con toda precisión, se aclaran, se ordenan, se eslabonan con una facilidad admirable las demás"¹⁷.

Atendida esta observación, resultará menos difícil el acierto en el intento de esclarecer el uso que el vicense hace del término valor, qué puede ser estimado como tal –aunque él no lo designe con este nombre– y qué elementos pueden considerarse incluidos en el conjunto lógico de lo valioso.

El empleo del término, por parte de Balmes, no dista del que se hace en el lenguaje común. No es infrecuente, por ejemplo, que se sirva del vocablo para expresar la valentía de un determinado personaje¹⁸. Hemos visto, además, como, aproximándose más al sentido filosófico-axiológico de la palabra, habla de "apreciar en su justo valor" personas, situaciones, acciones, etc., o como, en otros casos, concreta su alcance al ámbito de lo económico o de lo útil. Incluso, sin exceder las fronteras de esta denotación, llega a pensar en una "alteración de todos los valores"¹⁹.

Pero no son, precisamente, estos los parajes más a propósito para acceder a la mentalidad balmesiana en torno a lo valioso. Sendas más adecuadas son, sin duda, el análisis de los conceptos de dignidad, perfección, progreso, virtud, moralidad, santidad, verdad, civilización,

¹⁷. Loc. cit. "Veradera idea del valor", p.616.

¹⁸. V. gr., cuando trata del posible valor del general Espartero: Biografías, "Espartero", pp. 70, 71, 74, 141, etc., O.C., t. VIII.

¹⁹. Cfr. Biografías, "Mariana", p.55, O.C., t. VIII.

etc. A través de ellos, es factible ir formulando una concepción axiológica bastante aquilatada, aunque, con frecuencia tendrá que ser inconclusa, debido a la ya mencionada inexistencia en Balmes del objetivo de efectuar un constructo axiológico sistemático. Con harta frecuencia nos veremos obligados a recurrir a los análisis que el vicense efectúa sobre temáticas como las señaladas para aproximarnos a su concepción del valor y lo valioso, parangonarla con las vigentes –aunque sólo sea de pasada– y, sobre todo, examinar el humanismo que manifiesta y en el que se inscribe, examen que, en última instancia, constituye la meta asignada a esta tercera parte de nuestra investigación.

3. - Una ontología de los valores desde la perspectiva analógica.

En relación con la consideración económica del concepto, en el mencionado artículo "Verdadera idea del valor...", dice lo siguiente:

"El valor de una cosa es susceptible de aumento o disminución, es comparable con el de otras, y este aumento o disminución de los valores y la relación que se conoce por medio de la comparación son cosas que pueden estimarse más o menos aproximadamente; pues que tal estimación la hacemos a cada paso en nuestros planes y proyectos, en todos nuestros contratos y puede decirse que casi en todas nuestras acciones. Para formar juicio apreciativo de un objeto necesitamos siempre escoger un punto de comparación; sin él es imposible que podamos establecer nada con respecto a una cosa"²⁰.

El valor aparece en estas líneas como algo que: 1º, se da en cosas o acciones, 2º, admite gradación, 3º, se capta estimándolo, 4º, es relativo, al menos a la luz de una primera aproximación fenomenológica.

²⁰. Estudios sociales, "Verdadera idea del valor", p. 617. O.C., t. V.

Cabe ahora cuestionarse: ¿existe algún óbice para hacer extensivas tales propiedades a todo aquello que las modernas axiologías consideran valores en general? En principio, parece que no. Como mucho, los más suspicaces podrían objetar la condición de su relatividad. Sin embargo, la consideración de los valores como algo relativo incide exclusivamente en su carácter de cualidades inherentes a cosas y acciones, no a los valores en sí mismos considerados. Esto es de suma importancia, sobre todo si tenemos en cuenta algo que líneas más adelante el propio Balmes subraya:

"Nada hay grande sino lo infinito, nada hay pequeño sino la nada; todo es grande excepto la nada, todo es pequeño excepto lo infinito"²¹.

De ello se deduce que cualquiera de los valores insertos en la realidad que constituimos o nos circunda es relativo y comparable con otro que puede ser mayor o menor; pero, como metafísicamente es inviable el proceso infinito, todos los valores –positivos, se sobreentiende– han de referirse a un valor máximo, a un valor supremo, que, como absoluto en sí, sirva de término de referencia a los demás, directa o indirectamente, sin que él, en su inconmesurabilidad, se vea precisado a cotejación alguna. Evidentemente, la escala de valores ha de tener su punto culminante en la divinidad.

Nos vemos obligados a introducir –a la vista de estas conclusiones– una consideración que suele brillar por su ausencia en la mayoría de los tratados axiológicos que conocemos. Nos estamos refiriendo a lo que, calcando la expresión "analogía del ente", muy bien se podría denominar "analogía del valor". La concepción analógica del ente, introducida por la genialidad de Aristóteles, aportó nueva luminosidad a las investigaciones ontológicas de la antigüedad contribuyendo a acortar distancias en el abismo abierto en la metafísica por las posiciones antagónicas de Heráclito

²¹. loc. cit.

y Parménides²². ¿Por qué no se intenta, de modo semejante, plantear la «ontología de los valores» desde el supuesto de que valor es un concepto análogo y no unívoco? ¿Se puede predicar el concepto, eadem ratione, por ejemplo, de la belleza de un paisaje y de la justicia de una ley o incluso de un acto? ¿No se está incurriendo precisamente en una pura metábasis eis allon genos? Una respuesta satisfactoria se nos antoja rayana en lo evidente, y, cuando menos, palmaria a la luz del sentido común. En todo caso, cualquier interpretación de los valores según la mente de Balmes, estará condenada al fracaso de no partir de esta precisión.

Lo que viene ocurriendo, sin embargo, es que "la mayor parte de las teorías empiezan por establecer el concepto de valor en general, con las categorías que le son peculiares, y ese concepto y tales categorías se aplican después a cada grupo de valores específicos, dejando fuera del sistema axiológico aquellos que no entran en el esquema previo, o forzándolos a entrar aun cuando sea deformados"²³.

Sin ánimo de hacer un análisis exhaustivo de las diversas teorías sobre el modo de ser del valor –ni entra en nuestro propósito ni hay lugar para ello–, no podemos dejar de mencionar, aunque sólo sea de pasada, aquella postura que, revestida de diferentes matices –muy significativos, por cierto, en algunos casos–, más arraigo ha alcanzado, sobre todo en la filosofía española: ya se habrá adivinado que nos referimos a la tesis de la irrealidad de los valores. "La célebre frase de Lotze: «los valores no son sino que valen» ha servido de base para establecer una diferencia

²². Cfr. Nuestro estudio "Naturaleza y ética en Aristóteles", p. 43, Temas COU Filosofía, Ed. Coloquio, Madrid, 1986.

²³. PESCADOR, A.: Ontología, III parte, p.83.

entre el ser y el valor"²⁴. A partir de esta posición, surge en la historia del pensamiento occidental una especie de fiebre por asentar una teoría del valor que desmarque éste del círculo de lo real en sentido estricto. Lo real, hablando con propiedad, serían los bienes, las cosas valiosas, cosas en las que los valores se han encarnado. Algunos, como Scheler o Hartmann, le conceden simplemente el tipo de "realidad" correspondiente a los objetos ideales²⁵. Otros van todavía más lejos. Para Ortega, "los valores son cualidades irreales residentes en las cosas"²⁶. García Morente, por su parte, opina que "el ser de los valores no es, . . . , el mismo ser de la realidad". Una rigurosa ontología discierne varios modos de ser; uno de ellos es el ser sensible, otro es el ser ideal. . . y un tercer modo de ser es el valer"²⁷. Cabe, finalmente, hacer mención de una hipótesis, un tanto híbrida, que, sin negar el ser de los valores, los circunscribe al horizonte de lo posible. "Desde el punto de vista óntico —escribe Augusto Pescador— nos basta considerarlos como un modo de ser, el de lo posible, que se dirige a la acción humana. Los valores se nos presentan como principios de la acción, como normas o imperativos que orientan nuestro hacer"²⁸.

²⁴. PESCADOR, A: Loc. cit., p.77.

²⁵. El primero afirma taxativamente que "las cualidades valiosas son objetos ideales" (SCHELER, Max: Ética, , p.35, t. I. Trad. H. Rodríguez, Rev. de Occidente, Madrid, 1941), y HARTMANN, en su Ethik, dice que "en su modo de ser, los valores son Ideas platónicas" (Citado por PESCADOR, A.: Loc. cit., p.91).

²⁶. ORTEGA Y GASSET, J.: "Introducción a una estimativa", Ø.C., t.VI, p.328.

²⁷. GARCÍA MORENTE, M.: Ensayos sobre el progreso, p.39. En Leciones preliminares de filosofía insiste en la misma idea y la desarrolla ampliamente (Cfr. lecc. XXII, pp. 348-349, y XXIV, pp. 370 y ss.).

²⁸. PESCADOR, A.: Ontología, III parte, p.103.

Frente a estos modos de entender los valores, va abriéndose paso, a partir del año 1.947 en que se celebra el III Congreso de Filosofía de las Sociedades filosóficas de lengua francesa, una nueva concepción de los mismos, poniendo de manifiesto "que es posible recoger e interpretar, según la filosofía tradicional del ser, todos los elementos verdaderos de la especulación valorista"²⁹. La tesis central de esta interpretación puede verse resumida en los siguientes términos: "Valores, en rigor, pueden ser todas las perfecciones –sustantivas, cualitativas y de acción– de las cosas. Todas ellas pueden ser valoradas o significarse en términos de valor, todas irán necesariamente afectadas del signo positivo de un valor o del negativo de un contravalor. [...] De todo lo cual se desprende no sólo la inseparabilidad y esencial compenetración de lo axiológico y lo ontológico en las cosas, no sólo que los valores van insertos en los seres, sino que en su contenido y estructura real no difieren de éstos, pues se constituyen por la misma perfección de las cosas en cuanto relativa al conocimiento o facultad estimativa del sujeto"³⁰.

A la consabida locución: "los valores no son sino que valen", cabe responder que los valores, por sí sólo, escindidos de todo ser –real o ideal, sujeto u objeto–, o de los hechos concretos, ni son ni valen. Un anillo de oro es decorativo, bello, caro, útil; la gesta de un muchacho que arriesga su vida por salvar la de un compañero es sublime, caritativa o altruista, moralmente buena; la actitud del empresario que lucha

²⁹. URDÁNOZ, Teófilo: "Filosofía de los valores y filosofía del ser". A.C.I.F., II, p. 936. Las conclusiones desarrolladas por este autor en esta comunicación, son un reflejo de las pautas que aparecen en Actes du III Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française. Thème principal: Les valeurs. Bruxelles-Louvain, 2-4 sept. 1947. El propio Urdánoz afirma que la posición más generalizada entre las distintas comunicaciones aportadas al Congreso apunta en la dirección señalada, y lo corrobora con frecuentes citas.

³⁰. URDÁNOZ, T.: Loc. cit., pp. 940, 941 y 942.

constantemente por mejorar las condiciones económicas y vitales de sus asalariados más que por amontonar riquezas inanes es justa y plausible; los teoremas matemáticos –por finalizar con un ejemplo del orden ideal– son verdaderos, incluso útiles por sus aplicaciones a otras ciencias, artes o técnicas. Preguntémosnos ahora por tales valores de "justicia", "utilidad", "belleza", "caridad", etc.; sin el soporte real o fáctico de los ejemplos aducidos, ¿acaso valen? En absoluto. Sólo en los hechos y en los seres, sólo en la realidad valen los valores; pero, entonces, ya son. La justicia es una cualidad real de unas determinadas acciones o personas. La utilidad es una cualidad de aquello que sirve para un fin. La dignidad es cualidad del ser digno. La verdad o el error son cualidades –positivas o negativas– de juicios o proposiciones. Y así sucesivamente.

Y no se trata de abonar el terreno a los partidarios del relativismo axiológico. Todo lo contrario; como ya se ha visto, la relatividad de los valores parciales y participados postula, a todas luces, la realidad suprema de valores absolutos a los que los primeros han de ser referidos respetando la correspondiente analogía. "Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est"³¹.

Únicamente desde esta perspectiva será factible la proyección de una axiología balmesiana. Balmes ensalzará la dignidad del hombre por el mero hecho de ser hombre y, desde ese punto de vista, nos presentará al hombre como un ser valioso enaltecido por encima de los restantes seres mundanos: si tal dignidad no es un valor real, o si se trata solamente de una "idea", ¿qué sentido tiene seguir hablando de los demás valores

³¹. SANTO TOMÁS DE AQUINO: Summa Theologiae, I, q.2, a.3.

humanos?. Si a la libertad, como cualidad valiosa del individuo o de la sociedad, se le niega la correspondiente dosis de realidad, habría que negársela, por la misma razón a la responsabilidad, y, para ser coherentes, al mérito y demérito, al premio y al castigo. Y ¿qué diríamos de la justicia o la magnanimidad? He aquí que un hombre o un acto serían calificados de justos o magnánimos sin que se diferenciaron de sus opuestos más que por la rara realización de cualidades "irreales" o "ideales". ¡Para qué continuar con los ejemplos! La ilación de consecuencias irrisorias no dejarían de ser un atentado contra el «sentido común» tan enaltecido por nuestro filósofo.

Argumentación similar podría plantearse frente a quienes defienden la "realidad posible" de los valores. Podría, además, añadirse una sencilla pregunta a modo de argumento "ad hominem": la justicia o la injusticia –por poner sólo un ejemplo– ¿dejarían de ser valor o contravalor, respectivamente, al abandonar las coordenadas de lo posible y pasar al terreno de lo fáctico espacio-temporal? Si se nos responde afirmativamente, habría que solicitar a los jueces de todo el mundo que iniciaran cambios de vocabulario y procedimiento a gran escala.

Mucho nos tememos que, con excesiva frecuencia se confunde lo que son las ideas –incluso los ideales– de valor con los propios valores. Balmes distingue ambos estratos con claridad meridiana. Veamos, como ejemplo sintomático, estas líneas con que inicia el capítulo I de su Ética:

"Hay en todos los hombres ideas morales. Bueno, malo, virtud, vicio, lícito, ilícito, derecho, deber, obligación, culpa, responsabilidad, mérito, demérito, son palabras que emplea el ignorante como el sabio en todos tiempos y países: éste es un lenguaje perfectamente entendido por todo el linaje humano, sean cuales fueren las diferencias en cuanto

a la aplicación del significado a casos especiales"³².

Si cabe diversidad en la aplicación de las ideas a los hechos, es notorio que idea y realidad no sólo se distinguen, sino que pueden marchar por derroteros divergentes.

Más adelante añade:

"las acciones no son morales o inmorales porque se haya establecido así por un convenio, sino por su íntima naturaleza;... las ideas de bien y de mal convienen naturalmente a ciertas acciones"³³.

A través de estas expresiones, se advierte con facilidad, en primer lugar, que los valores morales son algo intrínseco a los actos mismos, prescindiendo de los juicios de valor que los hombres puedan realizar sobre ellos. Por otra parte, si se puede hablar de correspondencia entre ideas de valor y acciones valiosas, ha de suponerse necesariamente, en éstas últimas, la existencia real de alguna cualidad que sirva de correlato extramental de tales ideas. En caso contrario la noción de verdad como adecuación entre conocimiento y realidad no pasaría de ser una ficción lógica, máxime teniendo en cuenta que para Balmes el término referencial de verdad es lo que él llama "la verdad en la cosa" o "verdad objetiva" que no es otra cosa que la realidad misma.

Para consolidar más, si ello es posible, la convicción de que los valores morales son concebidos por Balmes como algo real, queda todavía otro indicio bastante significativo: el de referirlos directamente al primum analogatum, la esencia misma de la moralidad, la santidad infinita, que nuestro autor, como veremos posteriormente, pone en el amor con que Dios se ama a sí mismo. Si la moralidad absoluta coincide con el ser infinito,

³². F.E., Ética, I, 1, 107.- El subrayado es nuestro.

³³. Op. cit., III, 14, 112.- El subrayado es nuestro.

es evidente que los valores morales relativos son tales en tanto que participen de aquél, en mayor o menor grado, entendida esta participación siempre por vía analógica.

La confianza de Balmes en una solución de este tipo es plena. No sólo le permite enraizar la valoración moral en los principios metafísicos, sino que además le conduce a la equiparación de las proposiciones morales con las de la filosofía primera:

"Uno de los resultados más notables de esta teoría, que pone la esencia de la moralidad en el amor de Dios o en el bien infinito, es el que hace desaparecer la diferencia entre la forma de las proposiciones metafísicas y las morales, manifestando cómo el se debe y se ha, que se encuentra en éstas, se reduce al es absoluto de aquellas"³⁴.

La interpretación analógica del valor se hace todavía más perentoria, si se pretende elaborar una teoría axiológica a partir del pensamiento de Balmes, cuando se trata de analizar los valores estéticos, por ofrecer éstos unas características bastante peculiares. Hay que constatar, al respecto, que mientras que nuestro filósofo acepta sin dificultad la convertibilidad del ens con el verum³⁵, y, no sin algunas precisiones, con el bonum³⁶, no advertimos que defienda una paridad semejante respecto

³⁴. F.F., X, XX, 273, 734. Obsérvese como, en última instancia, Balmes se deja atrapar en las redes del prurito racionalista de afianzar apodícticamente las proposiciones morales. Sobre la necesidad metafísica de los fundamentos de la moralidad tendremos también oportunidad de insistir posteriormente (Cfr. Cap. IV, 4).

³⁵. Recuérdese la definición de "verdad real u objetiva" que nos ofrece tanto al principio de su Lógica como del El Criterio y que hemos citado anteriormente.

³⁶. "El Bien es un ser, una realidad: la nada no puede ser un bien. Pero no toda realidad es un bien para todos: no merece este nombre una realidad que trastorne la armonía del ser en que se halla: un ojo en la frente sería una realidad; sin embargo, no habrá quien llame bien a una monstruosidad semejante. Así, pues, aunque toda

al pulchrum. La razón es obvia: la belleza no siempre es una realidad objetiva, no siempre se halla instalada en el objeto. Es el caso que, en muchas ocasiones, los valores estéticos, en cuanto tales, tienen su centro de gravedad en el sujeto que contempla la realidad. Habían progresado suficientemente las ciencias físico-naturales y Balmes tenía conciencia plena de que

"nuestras sensaciones de color, sonido, sabor, olor, y aun algunas afecciones del tacto, no son representativas de cualidades que estén en los objetos"³⁷.

El vocablo "representativas" ha de entenderse aquí como sinónimo de "figurativas". Es decir, el verde del árbol o la dulzura de la miel, no tienen por qué ser cualidades de tales objetos aunque éstos posean las cualidades apropiadas para producir causativamente tales hechos de conciencia como efectos.

No se ha de concluir de aquí, pese a todo, la irrealidad absoluta de aquellos valores estéticos cuya apoyatura fundamental reside en el modo de percepción. Al contrario:

"Esta teoría no despoja, por decirlo así, a la naturaleza de sus galas sino para trasladarlas a nuestro interior, pues que manifiesta que no tanto se hallan en los cuerpos como en el ser admirable que está dentro de nosotros. La naturaleza es hermosa cuando hay un ser que conoce o siente su hermosura; ésta es relativa: si se le quita la relación con lo viviente deja de ser hermosa y se convierte en un abismo de tenebras y silencio. La belleza de los colores, la armonía de la música, la fragancia de los aromas, la delicadeza de los sabores, están en nosotros; el mundo es un conjunto de objetos que no encierran nada parecido a estos fenómenos del ser viviente; su belleza principal está

realidad se puede llamar un bien, en cuanto por esta palabra se entiende un ser, no toman este nombre sino las realidades que están en armonía con la naturaleza y relaciones del sujeto a que pertenecen" (F.E., Teodicea, XIII, 78, 404-405).

³⁷. F.E., Estética, XI, 62, 216.- El subrayado es nuestro.

en sus relaciones con nuestros órganos para causarnos las sensaciones: lo más recóndito y admirable de este asombroso misterio está en nosotros mismos"³⁸.

¿Se infiere de estas expresiones denegación de realidad a la belleza? Sólo en cierto sentido. Se afirma, en primer lugar, una relación real entre objeto y sujeto. Las cosas provocan unos efectos que el ser racional traduce en fenómenos valiosos y que no dejan de pertenecer al orden de la realidad por el hecho de que pivoten de modo ostensible sobre el polo subjetivo de la relación. Además, si todo efecto postula una causa, se torna muy difícil la explicación del sentimiento de lo bello si comienza por negarse la existencia real de las cualidades extramentales que lo provocan.

Por otra parte, no toda belleza pertenece al orden sensible. Aunque Balmes no se ocupa de modo especial en el estudio de estas cuestiones, tampoco deja de hacer referencia a la "belleza en sí misma"³⁹, a que "los amantes de las letras y las bellas artes se afanan en busca de la idea de belleza en general"⁴⁰, o a la belleza del orden moral⁴¹.

³⁸. Loc. cit., 72, 218.

³⁹. Cfr. F.F., I, IV, 46, 26.

⁴⁰. Ibid., n. 47. Cfr. también F.E., Lógica, I, II, 47, 24, donde dice: "Una obra construida con arreglo a los principios científicos ya tiene su belleza natural, que, por sencilla no deja de ser muy agradable. La simple observación de los preceptos científicos asegura a las construcciones dos cualidades que por sí solas hermosean: unidad de plan y regularidad en las partes. Esto por sí solo ya es bello, como lo es una figura geométrica regular perfectamente delineada".- El subrayado es nuestro.

⁴¹. "Puesta la esencia de la moralidad en el amor, lo moral debe parecernos bello, porque nada más bello que el amor; debe ser agradable al alma, porque nada más grato que el amor." (F.F., X, XX, 275, 735.).

4. - Apreciación de los valores. -

Parece, a primera vista, que Balmes, a la hora de afrontar la estimación de los valores, relega a un segundo término el análisis racional, el razonamiento filosófico, como si aquéllos sólo pudieran ser debidamente apreciados por el sentimiento o —como a él le gusta decir— por el "corazón". Así, por ejemplo, hablando de la captación de ciertos matices estéticos no duda en afirmar:

"Está muy bien que en tratándose de apreciar el mérito de una obra perteneciente a aquel género de belleza, de sublimidad, que más bien se siente que no se conoce, no se descienda a pormenores, a un exámen prolijo de todas las partes que al fin acabaría por sofocar los movimientos del corazón, inhabilitándole para estimar debidamente su objeto;..."⁴².

Con mayor precisión, en El Criterio, tratando de deslindar los campos del "entendimiento, el corazón y la imaginación", hace la siguiente distinción:

"He dicho que para conocer la verdad en ciertas materias era necesario desplegar a un mismo tiempo diferentes facultades del alma, y entre ellas he contado el sentimiento. Ahora añadiré que, si bien esto es preciso cuando se trata de aquellas verdades cuya naturaleza consiste en relaciones con dicho sentimiento, con todo lo bello o tierno, melancólico o sublime, no lo es cuando la verdad pertenece a un orden distinto que nada tiene que ver con nuestra facultad de sentir"⁴³.

Y, para alejar cualquier tipo de duda sobre el estricto significado de sus palabras, aduce varios ejemplos, de los que interesa destacar,

⁴². Miscelánea, "Instituto Histórico de París", p.245, o.c., t. VIII. El subrayado es nuestro.

⁴³. El Criterio, XIX, 1, 666.

por su expresividad, el último de ellos, referido a la narración bíblica sobre los éxitos, victorias y portentosos avances de Alejandro Magno, tal y como aparece en Macabeos, I, 1. A la hora de efectuar un análisis en torno a la captación de valores, advierte que la sublimidad de tal narración sólo puede ser "estimada en su justo valor" olvidándose "de toda filosofía . . . , dejando la fantasía en libertad y el corazón abierto"⁴⁴.

¿Significa esto que para el filósofo catalán la estimación de los valores –al menos de determinados valores– es una parcela extraña, por no decir hostil, a la actividad filosófica?

Si bien una lectura superficial de las palabras de Balmes parece invitar a una respuesta afirmativa, es evidente que, atendiendo al contexto general de su obra y de su pensamiento, sólo cabe la interpretación radicalmente opuesta. Partiendo del hecho, ya anteriormente constatado⁴⁵, de que la búsqueda de la verdad es labor en la que han de verse implicadas todas las facultades y potencias del hombre y, sin olvidar que "la filosofía consiste en ver en cada objeto todo lo que en él hay, y sin más de lo que hay"⁴⁶, resulta de meridiana nitidez que la faceta valorativa no puede escapar a un campo de observación tan inmenso. Sean considerados los valores como algo subjetivo u objetivo, lo cierto es que, de algún modo, han de entroncar con "lo que hay", con lo que nos es dado y se hace presente a nuestra conciencia, y, por lo tanto, no pueden ser escamoteados a la investigación filosófica.

No se puede negar que, a veces, Balmes constriñe en exceso la

⁴⁴. Ibid. pp.666-667.- El subrayado es nuestro.

⁴⁵. I parte, cap. I, 2.

⁴⁶. Miscelánea, "La palabra filosofía" p.257, o.e., t. VIII.

utilización del vocablo "estimar" circunscribiéndolo a sólo aquellos casos en que la captación de una calidad valiosa es llevada a cabo con el auxilio del sentimiento o afecciones de índole análoga. Es comprensible. La "Introducción a una estimativa", invitando a generalizar el término para la captación axiológica, no aparece publicada por Ortega hasta 1923 en la Revista de Occidente. Pero ya Balmes había destacado fehacientemente el papel de la intuición como vía cognoscitiva con mayor o menor dependencia de otros modos de captación de lo real⁴⁷. También es cierto que el pensador ausetano restringe ostensiblemente, a veces, el ámbito de significación de la palabra "filosofía", limitándola al terreno de la racionalidad pura y formal. Es de suponer que ello se debe a la circunstancia de premura con que fueron ejecutados muchos de sus escritos⁴⁸—sobre todo los dedicados al gran público—, que le impedía un examen aquilatado de muchos términos, utilizándolos en su sentido más usual y corriente. Ahora bien, a la hora de dejar sentado su pensamiento de modo más genuino, cuando las condiciones de precisión lo exigían, no tiene inconveniente en urgir las delimitaciones necesarias para dejar absolutamente clara su auténtica postura. Así, ante el apremio de concretar el verdadero sentido de la palabra "filosofía", nos dice:

"Llamamos filósofo a un hombre que sabe dar a las cosas su verdadero valor, que nada desquicia ni exagera, que, imponiendo silencio a sus pasiones y rechazando el estímulo de los intereses, deslinda los objetos, aprecia sus diferencias, coteja sus semejanzas, clasificalo todo cual conviene, y lo deja en su verdadero lugar y punto de vista"⁴⁹.

⁴⁷. Cfr. p.ej. El Criterio, XII, 2, 617.

⁴⁸. Cfr. I parte, cap. I, 4.

⁴⁹. Miscelánea, "La palabra filosofía", p.259, O.C., t. VIII.- El subrayado es nuestro.

En esta descripción de "filósofo", no sólo se da cabida a todo aquel que, preocupado por la vertiente axiológica de seres y acciones, se afana en calibrar el justo valor los mismos, sino que esta misma actitud se considera básica e inseparable de la labor filosófica. Que para llevarla a cabo sea necesario hacer uso exclusivo del razonamiento o dar entrada a otras capacidades cognoscitivas o estimativas, como puedan ser el sentimiento, la imaginación, etc., es algo que la prudencia científica de cada cual ha de determinar en cada caso y circunstancia, sin olvidar nunca la función directiva del aparato racional. Como ya se ha visto, no son los formalismos lógicos los únicos instrumentos válidos para filosofar mientras el hombre peregrina por este mundo. El valor gnoseológico del sentido común es una prueba fehaciente de ello. Pero esto jamás ha de suponer la minimización del papel de la razón incluso en el caso de efectuar valoraciones justas y adecuadas. Es más, existen ocasiones en las que la emisión de juicios de valor exige preponderancia de la racionalidad no empañada por sentimentalismos. Volviendo al ejemplo antes citado de las capañas de Alejandro Magno, topamos con la siguiente puntualización:

"Pero si me propongo examinar la justicia y la utilidad de aquellas conquistas, entonces será preciso cortar el vuelo a la imaginación, amortiguar los sentimientos de admiración y entusiasmo... , será necesario no pensar más que en los eternos principios de la razón y en los intereses de la humanidad. Si al hacer este examen dejo campear la fantasía y dilatarse el corazón erraré, porque la radiante aureola que orla las sienas del conquistador me deslumbrará,..."⁵⁰.

En general, ya se interprete el valor como "una cualidad de los seres indiferente a los actos reales de agrado o deseo que el sujeto ejercite

⁵⁰. El Criterio, XIX, 1, 667.- El subrayado es nuestro.

ante ellos o con motivo de ellos"⁵¹, ya se dé entrada en la elaboración de los mismos a ciertos mecanismos subjetivos, habrá que reconocer que la apreciación de los valores ha de ser necesariamente verdadera o errónea, y los juicios de valor –del mismo modo que las proposiciones que sirvan de vehículo lingüístico para expresarlos– han de ser clasificables, como cualquier otro tipo de juicios y proposiciones, en las categorías lógicas y gnoseológicas de verdad o falsedad. Lo que lleva de la mano a la consecuencia de que la estimación axiológica entra de lleno –en cuanto conocimiento humano– en los parámetros generales de la gnoseología. Y los mismos criterios básicos propuestos en la teoría general del conocimiento han de mantener también su funcionalidad en lo concerniente a las valoraciones⁵². Al menos en lo que respecta a la fundamentación del conocimiento ético, terreno en el que Balmes se muestra extremadamente puntilloso, sus palabras no dejan margen para tergiversaciones:

"Los elementos constitutivos de las ideas morales es necesario buscarlos en la razón, en la conciencia, en el sentido común. Siendo reguladores de la conducta del hombre, no pueden estar en contradicción con los medios perceptivos del humano linaje"⁵³.

Hacer extensiva la fuerza argumentativa de estas palabras a todo el orden axiológico no tiene por qué suponer extrapolación alguna, por cuanto los modos de valorar no pueden ser desligados de la dimensión práctica, es decir, desempeñan siempre el papel de elementos "reguladores de la conducta del hombre".

⁵¹. ORTEGA Y GASSET, J.: "Introducción a una estimativa", O.C., t. VI, p. 326.

⁵². No conviene perder de vista, en este sentido, que, para Balmes, la palabra «criterio» significa «medio de conocimiento».

⁵³. F.F., Ética, I, 4, 108.

En primer lugar, toda captación de valor –buena o mala, correcta o incorrecta, acertada o errónea– es un hecho, un fenómeno, una vivencia de la conciencia, y, en este sentido, está sujeta a las mismas catalogaciones que los demás hechos de conciencia. Sea cual sea el medio a través del cual un valor llega hasta el sujeto que lo percibe, sin la debida "presencia al espíritu" no hay percepción de ningún tipo, dado que

"el sentido, la imaginación, el pensamiento, la voluntad, todo desaparece sin esta presencia íntima, pues todo se reduce a palabras que o no significan nada o expresan cosas contradictorias"⁵⁴.

Y si de valoraciones específicamente morales se trata, el razonamiento adquiere todavía una fundamentación de mayor envergadura en tanto que "debiendo dominar en la conciencia, han de encontrarse en la conciencia misma"⁵⁵.

Por otra parte, los juicios que emitamos acerca de los valores de las cosas y acciones han de ser afirmativos o negativos, de lo que se desprende su dependencia del principio de contradicción. Sea cual sea –insistimos en ello– el modo y manera de ser de los valores y la forma de aprehensión de los mismos, una vez aprehendidos, no pueden por menos de funcionar en la mente del sujeto como el resto de las "ideas".

⁵⁴. F.E., Lógica, III, I, 303, 77. Nótese que estamos hablando de la conciencia como criterio o fuente de conocimiento, es decir "en su sentido general o más bien ideológico", como oportunamente puntualiza Balmes, quien la distingue perfectamente de la conciencia moral, entendida ésta como "el juicio que formamos de nuestras acciones en cuanto son buenas o malas" (Protestantismo, XXVIII, 278).

⁵⁵. F.E., Ética, I, 4, 108.– Puede advertirse como Balmes juega aquí con el doble sentido del vocablo: el moral y el criteriológico.

No en vano se viene insistiendo en la objetividad del valor en cuanto tal⁵⁶. Cualquier acción, en una circunstancia precisa, es justa o injusta; un determinado instrumento es útil o no lo es para el fin que se pretende; etc. No cabe término medio. Así pues, también a la evidencia le corresponde desempeñar su papel, como criterio, en la "ciencia de los valores" que, como advertirá posteriormente Ortega, "será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática"⁵⁷.

Finalmente, resulta imprescindible subrayar la función del sentido común, tal y como lo entiende Balmes, en el proceso de captación de valores, en tanto que éstos están de forma directa relacionados con "la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral"⁵⁸, cuarta de las condiciones exigidas al objeto de este criterio para asegurar su validez como tal.

Ya en páginas anteriores⁵⁹ quedó fehacientemente subrayado el significado práxico y vital del sentido común, así como su dimensión humana, lo que nos eximiría de la obligación de extender el discurso, en esta ocasión, sobre el particular. No resultará superfluo, sin embargo, reseñar algunos aspectos en los que destaca su funcionalidad específica en el ámbito de las valoraciones. Así, por ejemplo, se nos presenta como

⁵⁶. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J.: Op. cit., pp. 325 y ss.- GARCÍA MORENTE, M.: Lecciones preliminares de Filosofía, XXIV, p. 373; y Ensayos sobre el progreso, p. 40.- Aunque Balmes se incline hacia un cierto subjetivismo en lo que a ciertos valores estéticos respecta, no excluye ni la objetividad de las causas ni de "la belleza en sí misma" y mucho menos de la "idea" de belleza.

⁵⁷. ORTEGA Y GASSET, J.: Op. cit. p.331.

⁵⁸. F.E., Lógica, III, I, 329, 83. F.F., I, XXXII, 327, 175.

⁵⁹. II parte, c. IV, 5.

"percepción instintiva de ciertas relaciones morales"⁶⁰, como puntal de apoyo para la conciencia y la razón a la hora de buscar "los elementos constitutivos de las ideas morales"⁶¹, coadyuvando a enjuiciar "las condiciones que se necesitan para que un acto pueda ser digno de alabanza o vituperio"⁶², o señalando, juntamente con la razón, que la moralidad es "algo muy superior a una cuestión de cálculo" utilitarista⁶³, etc.

Por consiguiente, los mismos criterios válidos para dilucidar la problemática que suscitarse pueda en el plano teórico son los que han de avalar las actitudes de valoración en la vertiente conductual del hombre. Con ello se cubren dos objetivos: primero, la imbricación integral del hombre tanto en el plano cognoscitivo como en el práxico, plenamente interconexionados, y, segundo, superar los escollos que puedan derivarse tanto del racionalismo como del emotivismo sentimentalista⁶⁴.

La triplicidad de criterios aplicada a la axiología contribuye a resaltar el sentido humano de la filosofía balmesiana también en este terreno, por cuanto posibilita la extensividad de la capacidad valorativa a todos los hombres. Todos y cada uno de los seres humanos están dotados

⁶⁰. F.E., Ética, Prólogo, p.105.

⁶¹. Op.cit., I, 4, 108.

⁶². Op. cit., III, 11, 111.

⁶³. Op. cit., VI, 38, 120.

⁶⁴. Precisamente, en abierta oposición al emotivismo moral, puntualiza Balmes, acerca del sentimiento: "Como mero sentimiento es una inclinación que nada significa en el orden moral hasta que se subordina a la libertad y se encamina a un objeto, con sujeción a las condiciones morales" (Op. cit., Prólogo, p. 106). Ello es buena prueba de que el sentimiento jamás puede decir la última palabra en lo que a la valoración moral se refiere. Lo cual no impide que, debidamente encauzado y dirigido, pueda ayudar en ciertas deliberaciones.

de conciencia, evidencia y sentido común. No se trata de haberes exclusivos de los filósofos. Todo el mundo dispone, por consiguiente, de una dosis –mayor o menor, más o menos acertada– de aptitud para la valoración. La filosofía, en este terreno, ha de partir del análisis de ese fenómeno común a todos los individuos. Se impone el método fenomenológico como momento inicial, para, posteriormente, conseguir niveles más profundos de dilucidación axiológica. Refiriéndose a la investigación ética, la propuesta de Balmes reza así:

"La razón, el sentido común, la conciencia, no son exclusivo patrimonio de los filósofos; pertenecen a todos los hombres; por lo que la filosofía moral debe comenzar interrogando al linaje humano para que de la respuesta pueda sacar qué es lo que se entiende por moral e inmoral y cuáles son las condiciones constitutivas de estas propiedades"⁶⁵.

5.- Referencias axiológicas del humanismo balmesiano. -

Resumiendo en pocas palabras las observaciones precedentes, se puede concluir que: 1º, Balmes no lleva a cabo una axiología estructurada, aunque en su obra encontramos material suficiente para, por lo menos, iniciar una investigación en este sentido; 2º, el empleo que hace del término valor dista bastante del que actualmente es frecuente en las filosofías al uso, si bien, bajo otras nomenclaturas, no deja de afrontar el estudio de distintos valores; 3º, sólo accediendo al ámbito de lo valioso desde una perspectiva analógica se hace posible asimilar las directrices balmesianas en este terreno, y 4º, la captación de lo valioso no rompe esquemas con respecto a la tónica general de la gnoseología del vicense.

Hemos advertido también que el objetivo de la presente investigación

⁶⁵. Op. cit., I, 5, 108.

no era el de edificar una axiología balmesiana, sino el de subrayar y desentrañar, en la medida de lo posible, la incidencia de consideraciones básicas de lo valioso y ciertas actitudes valorativas en el humanismo que subyace y confiere su razón de ser al pensamiento de Balmes. Más concretamente: tratamos de ver cómo las directrices axiológicas fundamentales del vicense evidencian que, sin su preocupación por una realización más profunda y vital del ser humano, la ingente obra que nos ha legado carecería de su sentido más profundo. Señalada esta meta, no habrá de extrañar el silencio en torno a sectores poco significativos o la menor extensión en su tratamiento.

A la luz de estas precisiones, se nos brinda, a modo de insoslayable punto de partida y de referencia, a la vez, la consideración de la dignidad de la persona humana como valor ontológico, en tanto que que corresponde al hombre por el mero hecho de serlo. Dignidad que, enaltecida con la dimensión espiritual y religiosa, sirve de base o cimiento en el que se asienta el resto de los valores humanos, ya que, descuidada aquella, resulta supérfluo –o demagógico, que es peor– cualquier discurso sobre éstos. Esta temática, por consiguiente, es de especial relevancia a la hora de enmarcar adecuadamente, en el constructo axiológico balmesiano, ciertas tendencias individualistas, así como la posición de nuestro filósofo en lo referente a las formas de gobierno.

A renglón seguido, será de interés abordar el tema de la libertad, en tanto que se trata de un valor posibilitador de valores. Responsabilidades, derechos y obligaciones, justicia o injusticia, mérito o demérito son palabras vacías de contenido sin una dosis mínima de libertad, ya sea individual, civil o política, según los casos. Pero ésta no es omnímoda, en el hombre. Deber ser considerada como medio, nunca como un fin en sí misma. Es preciso analizar distinciones de valoración en su ejercicio,

así como también sus limitaciones.

Asentados estos pilares es factible entrar de lleno en la investigación del concepto de progreso como realización de valores humanos y humanizadores. Porque la idea de progreso lleva implícita, como elemento esencial e imprescindible, la nota conceptual de valoración. Según García Morente, sólo puede hablarse de progreso teniendo in mente "una trayectoria general continua hacia lo mejor, hacia... los valores supremos"⁶⁶. Al hilo de esta temática, nos vemos abocados al análisis de un factor básico en el pensamiento balmesiano: nos estamos refiriendo a la civilización, entendido el término en su más amplio significado –puesto que, para Balmes, no es sinónimo de cultura⁶⁷–, como desenvolvimiento de valores intelectuales, morales y materiales, o, si se prefiere, como "perfección simultánea del individuo y de la sociedad"⁶⁸.

Aunque los valores religiosos no están incluidos, de modo explícito, en la definición de civilización aportada por Balmes, es imprescindible consumir nuestra investigación con un estudio específico sobre los mismos. Ello se debe a que, siendo para nuestro autor la religión a modo de un

⁶⁶. GARCÍA MORENTE:, M.: Ensayos sobre el progreso, p.78.

⁶⁷. Cfr. Miscelánea, "De la originalidad", p. 236, O.G., t. VIII. Puede verse un estudio preciso de la distinción de ambos conceptos según el pensamiento balmesiano en URMENETA, Fermín: Principios de filosofía de la historia, parte I, c. II, art. 1º, pp. 21 y ss. El mismo resume su tesis en los siguientes términos: "Los conceptos de civilización y cultura se relacionan entre sí como el género y la especie, de tal modo que si para definir la civilización necesitamos señalar sus tres elementos de inteligencia, moralidad y bienestar, para definir la cultura bastarían las siguientes palabras: la civilización que manifiesta su vigor mental en las artes y las ciencias." (p. 23).

⁶⁸. Protestantismo, XXIII, 231.

manto que todo lo envuelve o savia que todo lo vivifica⁶⁹, el sentido trascendente de la vida humana rezuma por todos los entresijos de su pensamiento. De este modo puede resultar más asequible la comprensión del papel que desempeñan en la consecución de otros valores.

En cuanto a los valores estéticos, ya hemos visto cómo Balmes no se afana tanto en teorizar sobre ellos⁷⁰, ni les concede el mismo rango de "realidad" que, p.ej., a los morales. Por lo demás, tales valores estarían subordinados siempre a una más cabal realización humana a través de otros factores axiológicos. Atiéndase, sino, al enfoque que, según Balmes, debe guiar las realizaciones literarias cuando se lamenta de que cierta "escuela llena de talento... ha olvidado que la literatura es para moralizar y no para corromper"⁷¹. Suponemos que estas consideraciones son argumento suficiente para no distraer la atención con un estudio, en cierto sentido, marginal a nuestro propósito.

⁶⁹. Cfr. El Criterio, XXII, 60, 755.

⁷⁰. El hecho de que una de las partes de su Filosofía Elemental lleve el título de Estética, no es representativo en este sentido, si se tiene en cuenta que ese nombre está utilizado en su acepción etimológica —es fácil suponer que por influencia kantiana—, y que en ella se ocupa más de la función de las capacidades sensitivas en el proceso cognoscitivo que de la consideración de la belleza como valor.

⁷¹. Miscelánea, "De la originalidad", p. 241, O.C., t. VIII

CAP. II. - LA DIGNIDAD ESENCIAL DEL SER HUMANO.

1.- La dignidad del hombre: valor ontológico. -

Exponente básico y determinante del humanismo balmesiano es la afirmación y el reconocimiento de la dignidad del hombre, reconocimiento que Balmes considera un logro del cristianismo¹. Tal reconocimiento, que supone nada más y nada menos que la estima de lo que vale el hombre como hombre, no ha de ser una apreciación visceral ni ligada exclusivamente al sentimiento, sino, ante todo, una valoración conceptual, es decir, implicativa de juicios racionales de valor sólidamente asentados en las ideas, o -para expresarlo con el tropo utilizado por el propio autor- no "en el corazón, sino en la cabeza". Por lo tanto, para garantizar debidamente esa dignidad no son suficientes "ni el sentimiento de independencia personal, ni el anhelo de complacerse y gozar, ni cierto orgullo de sentirse hombre"².

No es el caso de rehusar tales sentimientos como algo que pueda impedir la estimación de la dignidad personal; al contrario, se trata de

¹. Cfr. Protestantismo, XXIII, 229 y ss. Sin negar, con rotundidad absoluta, validez a la postura de Balmes ni fuerza a los argumentos históricos utilizados, hay que reconocer que, llevado por su fervor apologético y por una inegable buena fe al respecto, o bien silencia, o bien interpreta con excesiva benevolencia algunos hechos históricos y actitudes adoptados por personas e instituciones representativas de la Iglesia, que no fueron, precisamente, un ejemplo de respeto al hombre en cuanto hombre, aun cuando pueda encontrárseles una determinada justificación histórico-circunstancial (cruzadas, guerras de religión, actitudes inquisitoriales, etc.). Como muy acertadamente indica CURA PELLICER, "preciso es reconocer que su excesiva preocupación apologística le aleja de una entera objetividad". (Sintaxipeya de Balmes apologeta y político, I parte, p. 56, Ayuntamiento de Vich, 1973).

². Protestantismo, XXII, 221.

afecciones inherentes, connaturales, a la psicología individual y que, bien entendidas, pueden coadyuvar a proyectar de modo coherente el individualismo bien entendido. Pero, por otra parte, si se consideran al margen de la dignidad de la persona como tal, pueden ocasionar precarias formas de valorar, superficiales y más o menos estereotipadas, que ya fueron practicadas, en la antigüedad. Ejemplo tópico es el de los espartanos, quienes, sin exclusión de tales sentimientos, no dudaban, en ocasiones, en dar al traste con las vidas de aquellos recién nacidos que, sólo presumiblemente, podrían en el futuro ser una rémora para un estado plenipotenciario³. Se imponía la ley del más fuerte y la prepotencia de la máquina estatal hacía inoperante cualquier afán de defensa de la persona individual, que, inerme, quedaba minimizada y diluida en las tumultuosas aguas del piélago social.

"El derecho del más fuerte —denuncia Balmes— estaba terriblemente practicado por los antiguos, y esta es una de las causas a que debe atribuirse esa absorción, por decirlo así, en que vemos al individuo con respecto a la sociedad. La sociedad era fuerte, el individuo era débil; y así la sociedad absorbía al individuo, se arrogaba sobre él cuantos derechos puedan imaginarse, y si alguna vez servía de embarazo, podía estar seguro de ser aplastado con mano de hierro."⁴

Lo cual viene a patentizar que el valor del hombre no se le reconocía por el sólo hecho de serlo, sino por otras categorías adyacentes —y generalmente accidentales— a la sustancialidad de la persona.

³. Por desgracia, la historia se encarga de mostrar que la crueldad espartana no es un caso aislado.

⁴. *Ibid.*, 222. Balmes, en estas líneas, está haciendo uso de la palabra «sociedad» como sinónimo de «Estado». Aun cuando no lo haga constar de modo explícito, se aprecia perfectamente, a través del contexto, en que viene tratando del abuso de poder estatal, sobre los derechos de la persona, en las civilizaciones antiguas, —concretamente de Grecia y Roma—. Pero Balmes suele establecer una neta distinción entre sociedad y Estado (Cfr. La población, art. 1º, p. 534, O.C., t. V).

Balmes, por el contrario, interpreta el reconocimiento de la dignidad del hombre como el contenido y fundamento de "ese respeto, esa consideración de que entre nosotros está rodeado el individuo, un hombre, sólo por ser hombre"⁵.

De las consideraciones precedentes se derivan, al menos, dos corolarios:

1º Que la dignidad de la persona ha de ser estimada con el rango de valor ontológico por excelencia, "ya que -como explica J. Zaragüeta- un ser es tanto más digno cuanto más elevado se halle en la escala jerárquica de los seres"⁶. Esto es algo de suma importancia, porque constituye la dignidad en un valor irrenunciable.

2º Que la dignidad humana es una expresión vacía de contenido mientras se mantenga en en el plano de lo genérico y no se la haga descender a las coordenadas de la individualidad concreta en la praxis vital.

Frente a las clasificaciones de valores más extendidas y frecuentes en la filosofía contemporánea, que se desentienden plenamente, o no reconocen la existencia de los valores ontológicos (Scheler, Hartmann, Ortega, García Morente, etc.), se va patentizando la imperiosa necesidad de tenerlos en cuenta y destacar la incidencia de los mismos en el desarrollo práctico de un auténtico humanismo. La dignidad del hombre es el ejemplo más sintomático. La dignidad esencial que ostenta no le viene dada al hombre por el desarrollo consciente y deliberado de una determinada actividad ad rem, tampoco se trata de un bien posible que deba ser realizado, es en sí ya una «realidad» independientemente de que se piense

⁵. Protestantismo, XXII, 221.

⁶. ZARAGÜETA, Juan: "Ser y valer", A.C.I.F., vol. II, p. 570.

en ella o no, se desee o no se desee⁷. El hombre, por el mero hecho de serlo, de tener una vida y existencia humanas, goza, entitativamente hablando, de una dignidad que no podemos atribuir a ningún otro ser de los que nos rodean en nuestro peregrinar mundano. En este sentido, a la filosofía y a toda labor humana sólo se le abren dos posibilidades: o reconocer esa dignidad o negarse a ello; o contribuir a que todos los hombres puedan desarrollar su existencia en conformidad a las exigencias de la misma, u olvidarse de ello posibilitando y permitiendo una más o menos paulatina degradación. Ambas vías son accesibles y practicadas tanto a niveles personales como interpersonales.

La asunción de la dignidad de la persona como valor ontológico –por el mero hecho de ser hombre– se ve entitativamente apoyada por toda una serie de características inherentes que la enaltecen por encima del resto de los seres:

"Nuestro grandor consiste en la altura de nuestro origen, en la inmensidad de nuestro destino, en las perfecciones intelectuales y morales que debemos a la bondad del Autor de la naturaleza y de la gracia, y en el conjunto de medios que nos proporciona para alcanzar el fin a que nos tiene destinados"⁸.

No se pueden olvidar, por consiguiente, a la hora de establecer una escala de valores concernientes al hombre, su origen específico, su faceta intelectual y moral, su trascendencia a los estrechos límites de una existencia mundana, así como los restantes medios de que ha sido

⁷. Nos estamos refiriendo exclusivamente, en este momento, a la dignidad que el hombre tiene por el mero hecho de ser hombre, no al mayor o menor grado de dignificación que pueda alcanzar en cualquier otro ámbito (moral, político, social, laboral, etc.) a través de su actividad personal.

⁸. Cartas, XX, 416.

dotado para desarrollar debidamente sus potencialidades y conseguir el fin adecuado.

La consecuencia de estos planteamientos es patente: sin este reconocimiento, carecen de significación las restantes valoraciones, tanto individuales como sociales, en tanto que, juntamente con esa dignidad emergen

"sus derechos, la obligación de tratarle con el debido miramiento, de dirigirse antes a su espíritu por medio de la razón que a su cuerpo por la violencia, la necesidad de mantenerse cada cual en la línea de sus deberes, respetando las propiedades y deberes de los demás,..."⁹

Ello, a su vez, está ligado a la evidencia de que la consciencia personal de lo que es el hombre y su preeminencia sobre el resto de los seres mundanos posibilita

"el desarrollo de la vida moral, de la vida interior, de esa vida en que el hombre se acostumbra a concentrarse sobre sí mismo, dándose razón circunstanciada de todas sus acciones, de los motivos que las dirigen, de la bondad o malicia que encierran y del fin a que le conducen..."¹⁰

Se corre, sin embargo, el peligro de exagerar las pretensiones de una dignidad mal entendida. Por eso, Balmes se ve obligado a evocar, con dialéctica implacable, la antítesis correspondiente, dando entrada en escena a otro valor profundamente humano que, paradójicamente, los humanos descuidamos con excesiva frecuencia: la humildad. Por eso, precisamente, Balmes nos recuerda:

"Pero este grandor no quita que nuestro espíritu esté unido a un cuerpo; que a más de ser inteligentes seamos también

⁹. Protestantismo, XXXI, 309.

¹⁰. Op. cit., XXIII, 233.

sensibles; que al lado de la voluntad intelectual se hallen los sentimientos y las pasiones; y que, por consiguiente, en nuestro pensar, en nuestro querer, en nuestro obrar estemos sometidos a ciertas leyes de las que no puede prescindir nuestra naturaleza"¹¹.

El hecho de que la dignidad del individuo haya de venir avalada —como señalábamos anteriormente— por el aparato conceptual y no quedar abandonada a la sola regulación del sentimiento no ha de interpretarse como un distanciamiento entre teoría y praxis, y, mucho menos, como si tal reconocimiento hubiera de quedar flotando en las nubes de un simple constructo ideológico. Al contrario, el desarrollo adecuado de una auténtica civilización humanizadora exige, como hemos dicho, la vivencia práctica de tal dignidad, su aplicación, su realización en la vida cotidiana.

Es éste, precisamente, uno de los motivos de la protesta balmesiana en torno al distanciamiento entre las "teorías morales de Platón" y el descenso a las aplicaciones prácticas de las mismas¹². Balmes considera "sublime" la teoría platónica en torno a la virtud, pero ve en él un defensor de la esclavitud y, en ello, un atentado contra la dignidad del hombre. En El Portestantismo¹³, aduce un texto de Las leyes donde se aprecia la tendencia del filósofo ateniense a considerar los esclavos como pertenecientes a una casta inferior. Y la repulsa sube de tono, hasta tocar los límites de la indignación, en tratándose de Aristóteles. En su caso, la defensa de una situación tan degradante como la esclavitud alcanza una gravedad muy superior, por cuanto se pretende dotarla de una fundamentación natural. En el lugar citado aparecen transcritos varios

¹¹. Cartas, XX, 416.

¹². Cfr. F.E., Historia de la Filosofía, XVII, 88, 440.

¹³. C. XVI, p. 149.

pasajes de la Política, donde el Estagirita pretende justificar la diferenciación entre hombres libres y esclavos como algo tan connatural, tan basado en la naturaleza misma, como lo puede ser la distinción entre hombre y mujer, alma y cuerpo o bruto y hombre. Ante tamaños dislates, a pesar del gran respeto que siente por estos filósofos griegos, no ve Balmes otra salida que el más profundo desprecio:

"¡Miserable filosofía, que para sostener un estado degradante necesitaba apelar a tamañas cavilaciones, achacando a la naturaleza la intención de procrear diferentes castas, nacidas las unas para dominar, las otras para servir! ¡Filosofía cruel la que así procuraba quebrantar los lazos de fraternidad con que el Autor de la naturaleza ha querido vincular al humano linaje, que así se empeñaba en levantar una barrera entre hombre y hombre, que así ideaba teorías para sostener la desigualdad, y no aquella desigualdad que resulta necesariamente de toda organización social, sino una desigualdad tan terrible y degradante cual es la esclavitud"¹⁴.

Cierta ausencia igualdad entre los hombres es natural, inevitable e incluso beneficiosa para la sociedad. Siempre ha existido y seguirá existiendo¹⁵. No todos tienen las mismas cualidades, habilidades, conocimientos, etc., lo que hace que un igualitarismo a ultranza, lejos de ser una utopía deseable, entre en los parámetros de la infravaloración del hombre concreto. Pero las desigualdades no deben ser excesivas¹⁶ y, en ningún caso, han de sobrepasar las exigencias del ámbito organizativo, jerárquico o funcional, dentro de la sociedad; jamás se podrá permitir que la gradación social lleve implícita la degradación del ser humano en cuanto tal, desoyendo las exigencias de valoración surgidas de la propia

¹⁴. Protestantismo, XVI, 150-151.

¹⁵. Cfr. Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, V, p.707, O.C., t. V.

¹⁶. Cfr. Ibid.

naturaleza del hombre por el simple hecho de serlo, porque

"...donde quiera que se ve a un hombre acurrucado a los pies de otros hombres, esperando con ojo inquieto las órdenes de su amo, o temblando medroso al solo movimiento de un látigo; donde quiera que el hombre es vendido como un bruto, estimadas todas sus facultades y hasta su vida por algunas monedas, allí la civilización no se desenvolverá jamás cual conviene: siempre será flaca, enfermiza, falseada, porque donde esto se verifica la humanidad lleva en su frente una marca de ignominia"¹⁷.

Aunque en su literalidad estas palabras hagan referencia expresa a situaciones de esclavitud, lo profundo de su mensaje no deja de tener resonancia, no sólo en su época, sino también –y para mayor escarnio– en nuestros días y en nuestra cultura. ¿Acaso es menos temible el látigo del hambre, el paro, la mendicidad, la droga, el racismo, etc., que el del más terrible de los amos de antaño? La opresión de los débiles por parte de los poderosos, ya sea a nivel político, ya económico, ¿es menos denigrante o causa menos víctimas –incluso ateniéndonos al ámbito de los porcentajes– que los desmanes ocurridos en las más significadas épocas de esclavismo?

"En una palabra, el estado de la esclavitud era una plaga y nada más; era como la peste, la guerra, el hambre u otras semejantes, y por esta causa era deber de todos los hombres el procurar por de pronto aliviarla y el trabajar por abolirla"¹⁸.

Por todo ello, en nombre de la dignidad esencial, inalienable y propia de todo ser humano, tan perentorio es luchar contra la esclavitud como contra cualesquiera otros modos, actitudes o instituciones que puedan poner en peligro aquélla.

¹⁷. Portestantismo, XX, 203.

¹⁸. Protestantismo, XIX, 177.

Y, ¿no se está minusvalorando la dignidad ontológica del hombre por no atender suficientemente a su dignificación moral? Mientras el objeto de consideración no sea el hombre en su mismidad, con auténtico sentido «humanitario», atendiendo a un común origen y destino, y abstrayendo de cualquier tipo de diferenciaciones accidentales, la dignidad de la persona humana no pasará de ser palabrería o letra impresa, y no estará de más meditar atentamente la siguiente invitación:

"...no se condenen a vivir en la estupidez y el embrutecimiento a ninguna de las ramas que, por más que se diferencien en la actualidad, sabemos que procedieron todas de un mismo tronco. La luz de la razón, el libre albedrío, son patrimonio de la humanidad entera; son facultades del alma que Dios nos comunicó al inspirar en nuestros rostros el soplo de vida. El hombre puede en diferentes países encontrarse degradado, mas no deja por eso de ser hombre. Cuando suene la hora señalada en los arcanos de la Providencia, no lo dudéis, levantará al cielo su frente diciendo con nobleza: «Yo también fui criado por Dios y para gozar de Dios; mi destino en la tierra es un viaje de breve duración, mi fin es Dios en las inmensidades de la eternidad»"¹⁹.

En consecuencia, la dignidad ontológica del ser humano fundamenta, por una parte, y, por la otra, reivindica la dignidad moral. Pero ésta ya no es concedida ni mantenida gratuitamente por la naturaleza; exige serios esfuerzos el sostenerla y acrecentarla. Ciertamente que no se parte de cero al nacer, pero es relativamente fácil menoscabarla e incluso perderla. Cada sujeto puede atentar contra la suya propia y contra la de los demás. Evitarlo es objetivo prioritario de Balmes en su Ética concebida, no a modo de una casuística al uso, sino como un "examen y análisis de los fundamentos de la moral", porque "lo que importa es

¹⁹. Miscelánea, Estudios frenológicos, p. 325, O.C., t. VIII.

asentar los principios e indicar con claridad y precisión el modo de aplicarlos"²⁰. Lo que importa es fijar una escala de valores y fijar las pautas para hacerlos vida.

2.- Dignidad humana e individualismo .-

Las observaciones efectuadas en el epígrafe anterior invitan a detenernos en el estudio del papel que desempeña el individuo en el seno de la sociedad y del Estado, así como los modos de valoración que suscita esta temática, a la luz del pensamiento balmesiano.

Balmes se opone sistemáticamente –es preciso reconocerlo– a un determinado tipo de individualismo igualitario nacido a la sombra del liberalismo ilustrado y que va cobrando aliento con los movimientos revolucionarios de finales del s. XVIII y principios del XIX²¹, pero que nunca pudo ser llevado a la práctica, ni siquiera por los mismos que lo preconizaban, debido, entre otras razones, a su falta de fundamento antropológico. Pero de aquí, a tacharlo de alentar el "organicismo antiindividualista"²², media un abismo. Al contrario, por ser el individuo

²⁰. F.E., Ética, Prólogo, p. 105.

²¹. Cfr. LARRAZ, José: Balmes y Donoso Cortés, "Balmes, conciliador en la política española", II, p. 17. Rialp, Madrid, 1965.

²². Esta acusación puede verse en VARELA SUANZES, Joaquín: "Estudio preliminar" a J.BALMES: Política y constitución, p. LXX. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.- Aduce en su favor el siguiente texto extraído de las Consideraciones políticas sobre la situación de España: "Otro de los principios dominantes del progreso es el reducirlo todo al individuo; es esa aversión, ese horror a todo lo que es clase; ese temor a que adquiriera preponderancia aquella que está encargada de la educación religiosa y moral de los pueblos. Estas tendencias, ¿a dónde se encaminan? ¿Es acaso a satisfacer alguna de las grandes necesidades de la sociedad? ¿A qué ese prurito de igualarlo todo, de nivelarlo todo? Cuando es más claro que la luz del día que si algún grave peligro amenaza a las sociedades modernas no es por la prepotencia de las jerarquías, sino porque, a fuerza

el elemento más simple, el constitutivo y originario de toda sociedad, es lo que primero debe ser tomado en consideración y estimado en sus justos parámetros de valoración, porque "siendo mal comprendido y apreciado, será un eterno obstáculo a la medra de la verdadera civilización"²³. Por ello, la defensa de los derechos y valores individuales aparece en sus escritos sin ambages, tratando de encontrar siempre el adecuado equilibrio, de forma que ni lo individual sufra menoscabo por una exageración de los valores comunitarios, ni la sociedad llegue a desmembrarse a causa de un individualismo mal entendido. En las siguientes líneas de El Protestantismo aparece perfectamente condensada esta tesis:

"Necesario como es un orden social al que esté sometido el individuo, conviene, sin embargo, que éste no sea de tal modo absorbido por aquél de manera que sólo se le conciba como parte de la sociedad, sin que tenga una esfera de acción que pueda considerarse como propia. A no ser así no se desarrollará jamás de un modo cabal la verdadera civilización, la que consistiendo en la perfección simultánea del individuo y de la sociedad, no puede existir a no ser que tanto ésta como aquél tengan sus órbitas de tal manera arregladas que el movimiento que se hace en la una no embargue ni embarace el de la otra"²⁴.

de individualizarlo todo, la sociedad ha quedado como pulverizada". (O.C., t. VI, pp. 67-68)

No pretendemos defender todas las ideas vertidas aquí por Balmes (hoy conocemos mejor, p.ej., "la prepotencia de las jerarquías"). Ahora bien, si se desea llevar a cabo una interpretación correcta, hay que hacer constar que estas líneas forman parte de un contexto muy concreto en el que se critica la actuación del partido progresista capitaneado por Espartero. Así pues, el término «progreso», que figura al principio, no está empleado con la denotación habitual, sino referido al partido en el poder. Por otra parte, se está reivindicando la no beligerancia contra la Iglesia y su derecho a educar y formar. Finalmente, no se pretende ignorar o minusvalorar lo individual, sino evitar la desmembración de la sociedad por un excesivo afán de igualitarismo.

²³. Protestantismo, XXI, 207.

²⁴. Protestantismo, XXIII, 231.

Lo contrario, si tenemos en cuenta lo dicho en el apartado anterior, pondría en peligro la dignidad del hombre concreto. La razón es obvia:

"La sociedad en sí no es otra cosa que un todo moral; considerada con abstracción de los individuos es un ser abstracto; . . . El individuo, aunque pequeño, no puede desaparecer delante de la sociedad; es infinitésimo, si se quiere, pero de la suma de esos infinitésimos la sociedad se integra"²⁵.

Desde esta perspectiva, es preciso advertir en Balmes –como señala Auhofer– una inclinación espontánea "al individualismo, que es captado por él a través de una teología positiva y convertido en personalismo"²⁶. Aunque Balmes se halla todavía bastante distante de las tesis del personalismo de Mounier²⁷, su teoría sobre el individuo y la valoración del mismo suponen, a su modo, un exponente nada despreciable de personalismo bien entendido. "Balmes –explica Pesquera Lizardi– usa con más frecuencia los términos «individuo» e «individualismo» para designar lo que ahora es llamado generalmente «persona» y «personalismo». La distinción entre individuo y persona, introducida por algunos autores modernos, no existe en Balmes"²⁸. Pero no sería justo poner en duda que, a pesar de la diferente terminología, cuando defiende un adecuado individualismo, lo que está haciendo, en realidad, no es otra

²⁵. F.E., Ética, XXVIII, 240, 190-191.

²⁶. AUHOFER, Herbert: La sociología de Jaime Balmes, p. 33, Rialp, Madrid, 1959.

²⁷. No sería descabellado intentar una investigación sobre la posible incidencia de las teorías balmesianas en el personalismo de E. Mounier a través de los hitos marcados por León XIII y Maritain. Las coincidencias, en determinados aspectos, de la doctrina social de la Iglesia con algunas posiciones de Balmes parecen innegables. (Cfr. ARGENTE, Baldomero: "Balmes ante el problema social", pp. 215 y ss. Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI, 1948).

²⁸. PESQUERA LIZARDI, J.: "Libertad humana y autoridad civil según Jaime Balmes", p 373, Estudios Franciscanos, 58 (1957).

cosa que salir en defensa de los derechos de la persona humana, frente a desmanes o abusos de fuerza por parte de las estructuras políticas o de otros individuos.

A la hora de afrontar el análisis de caracteres y valores de un acertado individualismo, subraya Balmes la conveniencia de establecer una prudente distinción entre individuo y ciudadano, aunque es consciente de la dificultad que ello implica²⁹. Y no lo hace por ningún sentimiento excéntrico de misantropía o por resucitar la metodología roussoniana, con la que no está en absoluto de acuerdo. Cabalmente consciente de la sociabilidad natural del hombre, advierte la conveniencia de hacer abstracción de su calidad de ciudadano en el intento de clarificar ideas en torno al "sentimiento de independencia personal", característico del individualismo en su acepción primigenia³⁰ y netamente diferenciado del "sentimiento de independencia política"³¹, del cual ha de ser el primer fundamento siempre que no se desentienda de la propia dignidad³². Este último –es obvio– no es exclusivo de la persona individualmente considerada. "El hombre –explica Corts Grau– es miembro de la sociedad. Pero no pueden identificarse el hombre y el ciudadano: siempre aquél conserva un sector independiente de la sociedad y de las exigencias sociales, que podrá poner al servicio de esa sociedad, pero que en ocasiones constituirá el fundamento de legítimas resistencias"³³.

²⁹. Cfr. Protestantismo, XXI, 207.

³⁰. Ibid., pp. 208 y 211.

³¹. Ibid., p. 211.

³². Cfr. GARCÍA DE LOS SANTOS, B.: Vida de Balmes, sección III, p. 219.

³³. CORTS, José: Ideario político de Balmes, p.176. Madrid, 1934.

Al amparo de esta distinción emergen tres aspectos fundamentales del individuo, a modo de tres puntos de referencia de valor que, por encontrarse arraigados en la propia naturaleza, no pueden verse desatendidos por ningún examen sociológico subsecuente: el instinto de conservación común a todos los seres, la autoestimación propia de toda persona humana y el amor a la independencia³⁴. Tres pilares que vienen refundidos y fundamentados "en dos sentimientos tan naturales al hombre, como son: el deseo de bienestar y el sentimiento de su dignidad"³⁵. Cualquier negligencia que menoscabe alguno de estos aspectos hace peligrar la auténtica convivencia, aunque pueda permitir –siempre que no se alcancen extremos desorbitados– unos mínimos niveles de coexistencia.

El hecho, pues, de poner entre paréntesis la categoría de ciudadanía no mengua el espectro de valores, derechos u obligaciones sociales. Por el contrario, potenciada, con este procedimiento, la dignidad del hombre en cuanto tal, resultará menos dificultoso eslabonar individuo y ser social, entre otros motivos, porque se crea un antídoto contra la masificación, que supone la dilución del individuo en una sociedad amorfa, en una pseudo-sociedad³⁶. En consecuencia, el individualismo hay que entenderlo

"en un sentido justo y razonable, ... tomando el sentimiento

³⁴. Cfr. Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, IV, p.699, O.C., t. V.

³⁵. Ibid.

³⁶. Una adecuada concienciación en este sentido constituye el mejor punto de partida para hacer frente a la «inmoralidad» del hombre-masa denunciada por Ortega. El individuo, tal y como lo entiende Balmes, jamás puede adoptar como actitud vital el considerarse –ni considerar a los demás individuos– sujeto de "todos los derechos y ninguna obligación". (ORTEGA Y GASSET, J.: La rebelión de las masas, XV, p. 276, O.C., t.IV).

de la independencia personal en una acepción que ni repugne a la perfección del individuo, ni esté en lucha con los principios constitutivos de toda sociedad..."³⁷

No es cuestión, por lo tanto, de confundir este individualismo natural –humano y humanizador– con ciertas manifestaciones politizadas de individualismos pragmáticos y utilitaristas, que, olvidando el imperativo categórico kantiano, carecen de escrúpulos en utilizar como medios a los demás individuos y a la sociedad. El sano individualismo es, paradójicamente, el único auténticamente social. "Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos", dejó escrito Unamuno³⁸. Y con mucha razón. La afirmación de los genuinos valores individuales camina parejo al desarrollo del amor a sí mismo debidamente entendido, que es el punto de referencia del amor a los demás, del evangélico "amarás a tu prójimo como a ti mismo"³⁹. El otro individualismo, el del orteguiano hombre-masa que se cree señor de derechos sin obligación alguna, es esencialmente antisocial, en tanto que nace del egoísmo y, a su vez, lo fomenta; imposibilita todo amor a los semejantes porque no puede amar a nadie quien no se ama a sí mismo debidamente. El egoísmo es la muerte del legítimo amor propio⁴⁰.

Esta concepción equilibrada del individualismo, inseparable de la justa evaluación de la dignidad humana, conduce a Balmes al rechazo de teorías y prácticas que suponen menoscabo de la dignidad del individuo frente a las pretensiones inmoderadas de quienes malentienden la antigua

³⁷. Protestantismo, XXIII, p. 229.

³⁸. Del sentimiento trágico de la vida, p.292, ed. cit.

³⁹. Mt. 22, 39; Mc. 12, 31.

⁴⁰. Cfr. FROMM, Erich: El arte de amar, pp.64-65.

máxima salus pópuli suprema lex

"sin atender a que el objeto de la sociedad es el bien y la dicha de las familias y de los individuos que la componen"⁴¹.

Ingenuo sería considerar al individuo –y, correlativamente, a la familia– exento de obligaciones para con la sociedad. Incluso puede ésta recabar de aquél sacrificios y renunciaciones de cierta consideración, siempre y cuando medie una justificación proporcionada al caso. Pero no se puede olvidar que cada uno tiene su esfera de acción, entre las que ha de darse una saludable ósmosis, jamás confrontaciones o sumisiones que supongan menoscabo de la dignidad del ser humano.

"Entre nosotros es tenida también en mucho la conservación de la unidad social, también consideramos el individuo como parte de la sociedad y que en ciertos casos debe sacrificarse al bien público; pero miramos al propio tiempo como sagrada su vida, por inútil, por miserable, por débil que él sea; y contamos entre los homicidios el matar a un niño que acaba de ver la luz o que no la ha visto aún, del mismo modo que el asesinato de un hombre en la flor de sus años. Además consideramos que los individuos y las familias tienen derechos que la sociedad debe respetar, secretos en que ésta no se puede entrometer, y cuando se les exigen sacrificios costosos sabemos que han de ser previamente justificados por una verdadera necesidad. Sobre todo, pensamos que la justicia, la moral deben reinar en las obras de la sociedad como en las del individuo"⁴².

En virtud de ello, crítica con una energía rayana en el enojo la actitud de Platón y Aristóteles en defensa del infanticidio y el aborto

⁴¹. Protestantismo, XXIII, nota, 237-238.

⁴². Ibid., 239.

cuando lo requiere el interés de la polis⁴³. Y, aunque defiende la licitud de la pena de muerte –incluso confesando conocer las actitudes abolicionistas de la época⁴⁴–, no lo hace partiendo del manido argumento de que la sociedad tiene dercho a la autodefensa, sino por entender que el poder de administrar justicia, como todo poder, dimana de Dios. Si la sociedad quita la vida a un individuo por razones de defensa propia, actúa con justicia, del mismo modo que si cualquier individuo se encuentra en la necesidad de defenderse de otro. Pero actuar justamente no es lo mismo que administrar justicia: este es un derecho que sólo le puede ser otorgado a la sociedad por el Creador⁴⁵.

Desgraciadamente, obligado es reconocer que los progresos realizados a lo largo de la historia hasta lo que Balmes llama "las revoluciones de los tiempos modernos" dejan mucho que desear en lo que respecta a las expresiones práxicas de un valor tan fundamental como el de la dignidad de los individuos. Las diferencias más destacables entre las

⁴³. Cfr. Loc. cit., 236-237, donde el mismo Balmes reproduce los textos de los filósofos griegos aludidos.– Aunque sea un tema marginal en nuestra investigación, no nos resignamos a un entero mutismo sobre las implicaciones que estas premisas podrían tener en las hodiernas disputas en torno al aborto y la eutanasia, en las que, por desgracia, se barajan demasiado los argumentos basados en la dignidad entendida con distorsionadora banalidad, y bajo los que se enmascaran, con excesiva frecuencia, la conveniencia u otros intereses más demagógicos, pero también más inconfesables.

⁴⁴. Miscelánea, Estudios frenológicos, p.317, O.C., VIII.

⁴⁵. Cfr. Protestantismo, L, 235 y ss.– En última instancia, Balmes considera fundamentada la licitud de la pena capital en las Sagradas Escrituras (Cfr. Loc. cit. en la nota presente y en la anterior). Con todo, al final de su vida llega a pedir que esta pena se economice "en cuanto sea posible" en los delitos políticos (República francesa, VI, 1047, O.C., t. VII)

No entramos a discutir la validez de los argumentos balmesianos al respecto. Simplemente queremos constatar el profundo respeto que Balmes siente por los derechos de la persona, que en ningún caso pueden ser conculcados por el aparato estatal.

estructuras de antaño y las modernas son, en ocasiones, más de índole verbal que fáctica: dolorosa situación que nuestro filósofo lamenta, a pesar de su natural optimismo:

"Trastornos terribles han desquiciado algunas naciones; la lucha de las ideas e intereses, trayendo consigo el calor de las pasiones, acarreo por algunos intervalos más o menos duraderos el olvido de las verdaderas relaciones sociales. ¿Y qué sucedió? Que al paso que se proclamaba una libertad sin límites, y se ponderaban sin cesar los derechos del individuo, levantábase en medio de la sociedad un poder terrible que, concentrando en su mano toda la fuerza pública, la descargaba del modo más inhumano sobre el individuo"⁴⁶.

No se niega, a pesar de todo, un considerable progreso en este campo; lo ha habido y muy digno de ser tenido en cuenta. De hecho, una buena parte de El Protestantismo (sobre todo desde el c. XIII hasta el XXIII) es todo un canto de alabanza a la labor positiva realizada por el Cristianismo en este sentido. Lo verdaderamente lamentable es que tales conquistas no hayan cristalizado suficientemente en el pensamiento y vida de los hombres. Lo que nuestro autor deplora es que tales convicciones no hayan cuajado tan profundamente como para que la sociedad no se olvide de practicarlas debidamente incluso en esas etapas que él califica de "revolucionarias", cuyo distintivo, a pesar de las proclamas institucionales a favor de los derechos humanos, estriba en "el predominio de los intereses del poder público sobre todos los intereses privados"⁴⁷.

Permítasenos resumir la postura balmesiana expuesta en las páginas que preceden con las siguientes palabras de Emmanuel Mounier, que nuestro autor –a pesar del notorio avance que supone la postura del

⁴⁶. Protestantismo, XXII, 223.

⁴⁷. Ibid., 224.

filósofo francés en este terreno— suscribiría sin escrúpulos: "No considerar jamás a un hombre, a una mujer, como instrumento de una colectividad, de un individuo, de una ideología; no reducirles jamás a una de sus funciones; comportarse con los demás de una manera asequible a cada uno de ellos; respetar en él una especie de secreto indescifrable que desborda todos los propósitos que yo pueda tener sobre él; promover en él el designio firme que trace su vocación propia en la unidad de todos"⁴⁸. En última instancia, "Balmes... —como muy bien diría A. Perpiñá en el centenario de su muerte— es un individualista que niega que los grupos sociales valgan por sí, pues sólo tienen valor (y en tal respecto «son» unidades) en cuanto sirven a los fines del hombre, de todos los hombres"⁴⁹.

3. - Dignidad del hombre y formas de gobierno. La democracia. -

Íntimamente relacionadas con la temática de la dignidad del hombre y el respeto que los individuos se merecen, se encuentran las cuestiones referentes a las distintas formas de gobierno y, en especial, a la democracia. No podemos, por consiguiente, desdeñar el enfoque balmesiano en lo que respecta a un asunto de tal relevancia. Eso sí, al abordar esta materia, y habida cuenta de la trayectoria de la presente investigación, nos vemos obligados a marginar, en la medida de lo posible, las concreciones estrictamente políticas, para centrarnos en el aspecto axiológico, que, en nuestra circunstancia, es el fundamental. En otras palabras, no interesan aquí tanto las posiciones políticas concretas adoptadas por el Balmes histórico, cuanto los valores humanos que les

⁴⁸. Esprit, nº 96, enero 1941, p.163. Citado por Candide MOIX: El pensamiento de Emmanuel Mounier, p. 142. Trad. Ana Ramón de Izquierdo, ed. Estela, Barcelona, 1964.

⁴⁹. PERPIÑÁ, Antonio: "Atisbos de sociología cultural en Jaime Balmes", p. 93, Revista Internacional de Sociología, nº 22-23 (1948).

sirven de infraestructura.

Facilitará notablemente el análisis hacer referencia expresa a una tesis central en la política de Balmes –ya mencionada en páginas anteriores⁵⁰–, dado que, sin tenerla en cuenta, gran parte de las consideraciones balmesianas en torno a las formas de gobierno podrían ser interpretadas como manifestaciones de un integrismo recalcitrante, incongruentes con el realismo sociológico de que hace gala nuestro autor. En ella se revela un indicio más del humanismo balmesiano. Nos estamos refiriendo concretamente a la subordinación de las formas políticas a los valores, vivencias y necesidades enraizados en el corazón de la sociedad.

"El principio fundamental de nuestra teoría –escribía Balmes en febrero de 1844– es que el poder político ha de ser la expresión del poder social, pues que, habiendo de reunir la inteligencia, la moralidad y la fuerza, debe tomarlas de donde existan, es decir, de la sociedad misma. Porque es menester observar que el poder político no es un ser abstracto, sino muy concreto, en íntimas relaciones con la sociedad gobernada, que influye sin cesar sobre ella, y que a su vez recibe de ella continua influencia"⁵¹.

Conviene insistir en que el propio autor propone esta tesis como "principio fundamental". Lo había asumido ya, como tal, en su primer escrito de carácter político (1840), advirtiendo que las formas políticas "han de asentarse sobre otro cimiento formado de aquella masa, digámoslo así, en cuya composición entran las ideas y costumbres del país, y aquellas

⁵⁰. I parte, c. I, 4.

⁵¹. Escritos políticos, "Errado sistema que se ha seguido para remediar nuestros males. Indicación de los principios que no conviene olvidar si se desea encontrar el verdadero", p. 404-405, O.C., t. VI.

instituciones que por antonomasia se apellidan sociales"⁵²; y no cesa en repetirlo hasta la saciedad siempre que la ocasión lo postula, no sólo como principio de actuación gubernativa, sino también como hecho constatado por la experiencia histórica⁵³. No ha de estimarse, por consiguiente, exagerada la afirmación de que todas las consideraciones en torno a la ideología socio-política balmesiana que se lleven a cabo al margen de este fundamento han de ser consideradas espurias o, cuando menos, fuera de contexto.

Es evidente que la escasa simpatía de Balmes hacia el demoliberalismo enraizado en una ilustración laicista y paganizada⁵⁴, no le permitía mostrarse en modo alguno adalid incondicional de modalidades democráticas

⁵². Consideraciones políticas sobre la situación de España, c. IX, p. 52, O.C., t. VI.

⁵³. "La experiencia —sentencia en El Protestantismo— ha enseñado que una organización política que no esté acorde con la social no sirve de nada para el bien de la nación, y, antes al contrario, derrama sobre ella un diluvio de males" (LXI, 658). Tan imbuido está Balmes de la importancia de este principio que incluso lo considera piedra clave en la construcción de la filosofía de la historia. De hecho, en El Criterio se lamenta de que las historias escritas hasta su época pecarán de excederse en resaltar lo político frente a lo social dificultando así la labor histriográfica. En otras palabras, las historias al uso se quedaban: "Siempre en la política, es decir, en la superficie; siempre en lo abultado y ruidoso, nunca en las entrañas de la sociedad, en la naturaleza de las cosas, en aquellos sucesos que por recónditos y de poca apariencia no dejan de ser de la mayor importancia". (XX, 1, 685).

Resulta curioso comprobar como ORTEGA Y GASSET mantiene una postura similar en España invertida: "lo político es ciertamente el escarpate, el dintorno o cutis de lo social. Por eso es lo que salta primero a la vista." (O.C., t. III, pp. 93-94); "...lo político no es más que el cauce por donde fluyen las realidades sustantivas del espíritu nacional." (Ibid, p.126).

⁵⁴. Cfr., p.ej., Bioqrafías, Espartero, p.140, O.C., t. VIII.- Cfr., también, FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo: La crítica balmesiana del estado demoliberal, Conferencia. Imp. Anglada, Vich, 1974.

empeñadas en dar la espalda al espíritu evangélico⁵⁵. Por otra parte, su profundo respeto a las diversas condiciones y situaciones humanas, sociales e históricas tampoco le autorizaba a excluir con talante apriorístico ninguna de las posibles formas políticas. Su reconocido "positivismo social"⁵⁶ le imponía la exigencia de atender a las bases sociales para dictaminar sobre la forma de gobierno más adecuada en cada caso y circunstancia, consciente de que no son los hombres meras piezas de engranaje al servicio de la maquinaria administrativa, sino todo lo contrario: el aparato político es tan sólo un medio para la realización de una humanidad más digna y, por lo tanto, ha de estar siempre al servicio del hombre. En última instancia, "las formas políticas sólo deben mirarse como un instrumento para mejorar la suerte de los pueblos"⁵⁷.

No cabe, por consiguiente, una elección teórica ni la búsqueda

⁵⁵. Sobre la actitud anticristiana de posiciones democráticas liberales puede verse el ensayo de MARITAIN, J.: Cristianismo y democracia, trad. H.F. Miri, Ed. la Pléyade. Buenos Aires, 1971. Sobre todo, el apartado "La tragedia de las democracias", pp.31 y ss. aborda este interesante aspecto.

Al final de su vida, Balmes, en el opúsculo Pío IX, y en el inacabado escrito que lleva por título República Francesa, impulsado por su característico realismo histórico, se abre hacia posiciones más liberales, aunque sin quebrar la línea general que estructura su pensamiento. Hace una invitación al aprovechamiento "de lo que haya de bueno en el espíritu moderno para dar a las ideas una dirección justa y preparar a los hechos una transformación pacífica" (Pío IX, c. IV, p. 971, O.C., t. VII). Y lo hace a sabiendas de que "La absoluta resistencia a toda idea de libertad se podrá defender en teoría como el único medio de salvación para las naciones; pero ello es que esta teoría se halla en contradicción con los hechos" (Ibid, c. VIII, p. 976). Este aperturismo es lo que ha dado pie para hablar de una doble etapa en el pensamiento político de Balmes, tal como se ha señalado anteriormente. (Cfr. I parte, c.II, 1, nota 4.).

⁵⁶. VARELA SUANZES, J.: "Estudio preliminar" a Política y constitución, de J. BALMES, 3, p. XXXIX. Luis SAAVEDRA, en El pensamiento sociológico español, II, 3, pp. 53 y ss., defiende también abiertamente la tesis de que la sociología balmesiana ha de ser encuadrada dentro de las coordenadas del positivismo.

⁵⁷. Protestantismo, LXI, 658.

de una forma ideal de gobierno como panacea para todos las naciones:

"¿Cuál es la mejor forma de gobierno? Muchos son los que contestan rotundamente a semejante pregunta; mas no creemos que esto sea lo más acertado. Parécenos que la respuesta debiera ser otra pregunta: ¿De qué pueblo se trata? En efecto; nadie podrá sostener que una misma forma sea la que conviene a todos los países, pues que la razón, la historia y la experiencia demuestran lo contrario"⁵⁸.

Balmes se manifiesta, pues, como un convencido defensor del relativismo en lo que a las modalidades de gobernar un Estado se refiere⁵⁹. "Proclama que las formas políticas –ha señalado Eloy Bullón– son en teoría accidentales, pudiendo libremente ser adoptadas por los pueblos, según las circunstancias, las que juzguen más convenientes, siempre que en unas y otras queden salvaguardados los eternos principios de la justicia"⁶⁰.

Con este relativismo moderado se compagina a la perfección otra constante del pensamiento político balmesiano, surgida de una sincera preocupación por el hombre mismo y su dimensión escatológica, al amparo de las convicciones filosóficas y sacerdotales que caracterizan al vicense:

⁵⁸. "Reforma de la Constitución", art. 3º, Escritos políticos, p.620, O.C., t. VI. Mucho más irónico se expresa en su colección de Pensamientos sobre literatura, filosofía, política y religión, cuando dice: "Quien se interesa mucho por la formas políticas, mostrándose muy entusiasta de este o aquel sistema, o es ambicioso o poco entendido" (O.C., t.VIII, p.331).

⁵⁹. Puede verse cómo defiende este relativismo, fundamentado en el principio de subordinación de lo político a lo social, en el artículo titulado "Las instituciones políticas en sus relaciones con el estado social", Escritos políticos, pp.553 y ss. O.C., t. VI.- En F.E. Ética, XVIII, 158, 154, advierte que "la veriedad de las formas del poder público es un hecho análogo a la veriedad de alimentos, de trajes, de edificios."

⁶⁰. BULLÓN Y FERNÁNDEZ, Eloy: "La filosofía Política de Jaime Balmes", II, en Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), p. 82. Ayuntamiento de Vich. 1972.

cualquier forma de gobierno es inviable si carece de una imprescindible dosis de religiosidad y moral. Dicho con sus palabras:

"Con religión, con moral, pueden marchar bien todas las formas de gobierno; sin ellas, ninguna"⁶¹.

Tales condicionamientos no descartan, pues, a priori la validez de ningún régimen político. Es necesario descender a la realidad fáctica y considerar la disposición que pueda animar a cada uno en concreto:

"La acción de un gobierno no depende únicamente de las formas, sino del espíritu que a él preside [. . .] La democracia es funesta cuando está falta de religión y de moral; pero es todavía más temible que la anarquía un monarca absoluto cuyo gobierno adolezca del mismo vicio"⁶².

A tenor de este relativismo positivista y realista, hace una clara apelación a la flexibilidad de las formas de gobierno, atendiendo siempre a las necesidades y dignidad de los gobernados y a la mutabilidad de las cosas humanas:

"Todas las formas de gobierno necesitan cierto grado de elasticidad a fin de que, sin perder nada de su naturaleza, puedan acomodarse a la incesante variedad que transforma y altera todas las cosas humanas: lo que es sobrado rígido, si se ha de manejar mucho, lastima; y, además, lo que no se puede doblar corre el riesgo de quebrantarse"⁶³.

Desde una perspectiva absolutamente general, en tres se cifran, para Balmes, las posibles formas de gobierno: monarquía, aristocracia

⁶¹. Protestantismo, LXVIII, 715.

⁶². Pío IX, IX, p. 979, O.C., t. VII.

⁶³. Consideraciones políticas sobre la situación de España, c. III, p.27, O.C., t.IV.

y democracia⁶⁴. En lo que a la aristocracia se refiere, sus simpatías se inclinaban más hacia cierto tipo de aristocracia de signo económico (burguesía), o cultural (clero, principalmente), que hacia la nobleza⁶⁵. Por otra parte —como hace constar Alsina Roca—, a la sazón "el espíritu aristocrático está totalmente ausente de la vida social española, y por otro lado la clase aristocrática, ante su aislamiento y falta de prestigio social, ha intentado congraciarse con las fuerzas revolucionarias, con el fin de permanecer en el poder"⁶⁶. En consecuencia, vamos a centrar nuestro examen, lógicamente, en las dos alternativas restantes.

Que Balmes, personalmente, es un ferviente monárquico tan poco es objeto de discusión. Pero advierte que

"la monarquía no puede ser en ningún país una forma calculada, puramente convencional; es preciso que sea de sentimientos, de tradición, que se ligue profundamente con ideas religiosas y morales, que esté acompañada de una vasta organización social en analogía con ella"⁶⁷.

Por este motivo, y atendiendo a la situación de España, la considera como la institución más adecuada al desenvolvimiento de las tradiciones nacionales, íntimamente grabadas en el espíritu de la sociedad⁶⁸. "Pero

⁶⁴. Cfr. Portestantismo, LVII, 631.

⁶⁵. Cfr. Escritos políticos, "La aristocracia y la democracia de España", pp. 461 y ss. O.C., t. VI. Sobre el interés de Balmes por la aristocracia burguesa, cfr. ELÍAS DE TEJADA, Francisco: "Balmes y la tradición política catalana", A.C.I.F., t. III, p. 135.

⁶⁶. ALSINA ROCA, J.M^a.: El tradicionalismo filosófico en España, c.IV, p. 169.

⁶⁷. República Francesa, 1042, O.C., t.VII.

⁶⁸. Sería labor poco menos que interminable aportar textos y citas al respecto. Pueden verse, a título de ejemplo: Consideraciones políticas..., c. XVII, p. 83, O.C., t. VI; Escritos políticos, "La monarquía y la unidad gubernativa en la sociedad española", pp.425-434,

no una monarquía liberal –como especifica Federico Suárez–, sino una monarquía fuerte, con un poder y una autoridad intrínseca, independiente de los partidos. Un sistema de gobierno que esté sobre las mezquindades y pequeñas políticas de grupo"⁶⁹. La debilidad en el poder pone en peligro las libertades civiles, en tanto que es uno de los cauces conducentes a la tiranía⁷⁰. En todo caso, el tipo de monarquía con la que simpatiza el vicense, a toda costa, ha de mantenerse alejado de las lindes del despotismo: "no es el monarca quien manda, sino la ley"⁷¹. Tampoco ha de confundirse monarquía con absolutismo⁷². El gobierno de un monarca ha de ejercerse sobre súbditos, no sobre esclavos. Ha de ser la razón quien gobierne siempre en la búsqueda del bien común, no la voluntad particular de un solo hombre que, a tenor de sus caprichos y pasiones, pueda tomar como juguete la dignidad de los gobernados⁷³. Por este motivo no mira con aversión que se vea "rodeado el trono de instituciones representativas"; pero tratará de evitar a toda costa "las interpretaciones revolucionarias con que se puede desvirtuar el espíritu y la letra de

O.C., t. VI; "La prensa", p.199, O.C., t. VII, etc. Al tratarse de una idea tan arraigada en el pensamiento del vicense, también la constatan prácticamente todos los comentaristas de su pensamiento político.

⁶⁹. SUÁREZ, Federico: "Balmes y el pensamiento político de su tiempo", pp.167-168, Arbor, nº 41, 1949.

⁷⁰. Cfr. Escritos Políticos. "La fuerza del poder y la monarquía". p. 252, O.C., t. VI.

⁷¹. Protestantismo, LXIII, 672.

⁷². "La palabra monárquico no es para nosotros sinónimo de absolutista", sentencia en Escritos políticos", "Los tres criterios y el partido monárquico", p. 791, O.C., t. VII.

⁷³. Cfr. Protestantismo, LXIII, 673.

las mejores constituciones"⁷⁴.

Implica, por consiguiente, un serio dislate encasillar a Balmes a priori entre los pensadores antagónicos a cualquier tipo de democracia⁷⁵. A la pregunta de si Balmes considera la democracia una institución valiosa cara a una mayor dignificación del hombre, es evidente que no puede darse una respuesta tajante. Él mismo, en El Protestantismo..., hace una distinción bastante precisa entre dos tipos de democracia: una que

"...ora haga descender directa e inmediatamente de Dios el derecho de mandar, ora le suponga comunicado primordialmente a la sociedad y transmitido después a los gobernantes, siempre está conforme en que el poder es para el bien común, y que si no encamina sus actos a este bien cae en la tiranía. Los privilegios, los honores, las distinciones cualesquiera, todo lo examina con su piedra de toque favorita, el bien común... Lo único que tiene valor real, atendible en la distribución de los puestos sociales, son la sabiduría y la virtud... Teniendo siempre un elevado concepto de la dignidad del hombre, recordando los derechos sin olvidar los deberes, se indigna al solo nombre de la tiranía; la odia, la condena, la rechaza y discurre de continuo cuál es el modo más oportuno de precaverla"⁷⁶.

Y, contrastando con ella, nos presenta otra sombreada con los tintes más tenebrosos que imaginarse puedan:

"Errónea en sus principios, perversa en sus intenciones,

⁷⁴. Escritos políticos, "Los tres criterios y el partido monárquico", p. 792, O.C., t. VII.

⁷⁵. Se nos antoja, cuando menos, arriesgadísima y simplista la inclusión en las filas de los antidemócratas la posición de quien afirma, fiel a la tesis de que las instituciones políticas han de subordinarse a las necesidades sociales, que "la fuerza del poder nunca nace del gobierno, sino de la sociedad". (Escritos políticos, "¿Por dónde se sale?", p. 910, O.C., t. VII).

⁷⁶. Protestantismo, LXIII, 671.- Casi a renglón seguido advierte que este tipo de democracia "se aviene muy bien con la monarquía".

violenta e injusta en sus actos, ha dejado siempre en su huella un reguero de sangre; lejos de proporcionar a los pueblos la verdadera libertad, sólo ha servido para quitarles la que tenían . . . Hermanándose siempre con las pasiones más ruines se ha presentado como la bandera de cuanto abrigaba la sociedad de más vil y abyecto. . . Su dogma fundamental ha sido negar la autoridad, sea del orden que fuere⁷⁷.

Por si fuera poco, no pueden faltar entre sus rasgos peculiares las "tendencias a la disolución social" y el "espíritu de proselitismo"⁷⁸.

En toda esquematización simplificadora han de escasear necesariamente la objetividad y el realismo, por lo que es poco menos que imposible encontrar en la historia formas representativas a las que puedan corresponder adecuadamente unas caracterizaciones tan simplistas, tan caricaturescas y trazadas con cierto aire de maniqueísmo, como las presentadas por Balmes en las líneas que hemos traído a colación. Su ingenuidad, en este caso, parece de difícil justificación. Pero tampoco conviene olvidar que en la obra citada no se está haciendo propiamente historia, sino más bien filosofía de la historia, y los juicios allí vertidos no siempre tienen por qué corresponder tanto a moldes concretos, cuanto a modos genéricos de valorar actitudes que sí se dan a lo largo de la historia. Vistas así las cosas, no es desdeñable la enseñanza aportada en lo que se refiere a aspectos positivos y negativos en la realización de las formas democráticas.

Cura Pellicer hace constar que "Balmes no es defensor de la verdadera democracia política; es propugnador de la democratización de

⁷⁷. Ibid., 673-674.

⁷⁸. Ibid.

los valores intelectuales, morales y materiales. Pero Balmes rechaza de plano la opinión de que la perfección de la sociedad consista en el predominio de la democracia. [...] La democracia preconizada por Balmes no es tanto la que estriba en el reconocimiento de unos derechos de participación política, cuanto la que se cifra en la dignidad de la persona humana y la promoción del Bien común por parte del Poder político"⁷⁹.

Puntualizando todavía más, podría decirse que los reparos y críticas que Balmes hace en torno a esta cuestión se dirigen primordialmente contra modalidades democráticas concretas o contra las irregularidades y peligros que sobrevienen o pueden sobrevenir en su desarrollo, con menoscabo de los verdaderos derechos y dignidad del individuo. En esta labor alcanza atisbos dignos de ser tenidos en cuenta. Así denuncia cómo las formas democráticas dimanadas del pensamiento ilustrado, puestas en práctica a partir de la Revolución Francesa y su proyección en el resto de Europa, surgieron ya viciadas por abrigar en su seno una notable dosis de irreligiosidad y dejar las puertas abiertas a la ausencia de sentido moral:

"La democracia europea de los últimos tiempos se ha señalado tristemente por sus criminales atentados contra la religión; y esto, lejos de favorecer su causa, la ha dañado sobremanera. Porque un gobierno más o menos lato puede concebirse cuando hay virtudes en la sociedad, cuando hay moral, cuando hay religión; pero en faltando éstas es imposible"⁸⁰.

Desde una perspectiva semejante no es difícil considerar seriamente marginados la trascendencia ultraterrena del hombre y los valores a ella conducentes. José Corts comenta: "Una cosa es la democracia y otra la

⁷⁹. CURA PELLICER, Luis, Sintaxipeya de Balmes apologeta y político, parte II, pp. 193-194. Ayuntamiento de Vich, 1973.

⁸⁰. Protestantismo, LXVIII, 716.

democracia de la Revolución francesa. Balmes es demócrata, no en el sentido plebeyo de sustituir la tiranía del hombre por la de la mayoría o la de una multitud ciega, sino en el sentido cristiano de que el pueblo puede y debe intervenir en el gobierno"⁸¹.

Frente al condicionamiento bipolar –religión y moral– exigido por Balmes para la existencia de auténtica democracia, se ha señalado que "las cosas no han acaecido de acuerdo con las suposiciones balmesianas. Las naciones menos religiosas son precisamente las que en la actualidad funcionan con sistemas más democráticos. En cuanto a la apreciación de la moralidad de un país, debe repararse en que la Moral cubre segmentos diferentes, versa sobre distintos aspectos del obrar humano"⁸². Esta puntualización es sólo parcialmente pertinente. Al menos su alcance suele limitarse, por desgracia, al ámbito de las fronteras de cada Estado. Sin hacer mención de las diversas formas de explotación existentes todavía en los llamados países democráticos –lo cual no deja de ser indicio de que se está más pendiente de la formalismo democrático que del fondo mismo de la cuestión–, cabe denunciar el hecho sangrante de que son, precisamente, los países democráticos y aquellos donde se defiende con más ahínco la conservación y desarrollo de las formas representativas como las más viables, los que consienten e incluso propician que otros países estén férreamente subyugados. Se consiente –¿se incentiva?– la labor expoliadora de grandes sectores de la población mundial en aras de intereses económicos. Un triste ejemplo, que Balmes no llegó a conocer, lo encontramos en poderosas multinacionales desarrolladas en y al amparo de los países «más democráticos» que no tienen escrúpulos en fomentar

⁸¹. CORTS, José: Ideario político de Balmes, p. 78.

⁸². CURA PELLICER, Luis, Sintaxipeya de Balmes apologeta y político, parte II, p.195.

y mantener dictaduras o formas pseudo-democráticas de gobierno en países del tercer mundo con el objeto de satisfacer al máximo sus miras mercantilistas y expansionistas. ¿Es esto, acaso, desarrollar la libertad y apoyar la dignidad del hombre? ¿No tiene la moral que llegar a esos "segmentos diferentes", a esos "distintos aspectos del obrar humano"? Si las democracias del mundo desarrollado se hubiesen fundamentado sobre estrictas bases morales, la auténtica democracia tendría hoy una extensión más lata incluso geográficamente y el «tercer mundo» estaría menos alejado del «primero».

Una auténtica democracia sólo es viable cuando está asentada sobre una sana conciencia tanto individual como colectiva, cuando los individuos saben a qué atenerse en cada caso, a tenor de la claridad de sus ideas y la justicia y equidad de sus convicciones. Ello exige la culturalización y moralización de la sociedad. De lo contrario el nombre de la democracia corre el peligro de convertirse en un disfraz para ocultar el oportunismo de quienes se afanan por encumbrarse en puestos más o menos elevados de la clase política; el recto camino democrático se desvirtúa ante la posibilidad de que se engañe a la plebe con espejismos que halagan caprichos e intereses privados o de grupos, sin atender los valores supremos. Una democracia de este cariz sólo se ve diferenciada de la demagogia por el apellido.

"¿Cómo queréis que el pueblo ejerza amplios derechos, —a postrofa Balmes— si procuráis incapacitarle para ello extraviando sus ideas y corrompiendo sus costumbres? Decís que en las formas representativas se recogen por medio de las elecciones la razón y la justicia, y se las hace obrar en la esfera del gobierno; y, sin embargo, no trabajáis para que esta justicia y razón existan en la sociedad de donde se deberían sacar"⁸³.

⁸³. Protestantismo, LXVII, 720.

Fácil resulta advertir que no son el oportunismo ni el arribismo los acicates que le impulsan a emitir denuncias como la citada, sino el celo por el bien común y los derechos de los individuos. Precisamente, desde esta libertad de espíritu y con la mira puesta exclusivamente en el bienestar de la comunidad, puede insistir en otra ocasión:

"Los sistemas electorales de nuestra época tienen el gravísimo inconveniente de agujonear las ambiciones existentes y crear de continuo otras nuevas; de llevar agitada la vida de los pueblos, y de exponerlos a cada paso a ser víctimas de intereses y pasiones particulares que nada tienen que ver con la conveniencia pública; de estar cimentados sobre bases que con facilidad pueden ser falseadas; de estar sujetos a una continua movilidad incompatible con el sosiego y bienestar del país; de ser demasiado elásticos para prestarse ora a servir de instrumento a los designios perturbadores de ambiciosos tribunos, ora a revestir de un carácter legal y popular medidas arbitrarias e injustas"⁸⁴.

Balmes, con todo, es optimista. Confía en que los sistemas democráticos tienen que mejorar con el tiempo. De hecho, líneas antes, había escrito:

"No sabemos la suerte que en los siglos venideros está preparada a las formas políticas que rigen una gran parte de las naciones cultas, pero sí creemos que la experiencia, más cuerda que las teorías, introducirá reformas muy trascendentales en lo concerniente a explorar la voluntad de los pueblos y a recoger el voto de la razón pública"⁸⁵.

Por desgracia, la evolución de las formas representativas a favor del bien común y, sobre todo, en pro del bienestar y dignificación de los más desheredados marcha con un paso mucho más lento de lo que sería

⁸⁴. "Consideraciones filosófico-políticas", VIII, Escritos políticos, pp. 352-353, O.C., t.VI.

⁸⁵. Ibid.

de desear. La historia se ha encargado –y continúa haciéndolo– de dar al filósofo de Vic una parte de razón bastante más considerable de lo que las personas de buena voluntad anhelan.

Otra dificultad con la que topa el desenvolvimiento de las corrientes democráticas es el pensar que de las deliberaciones y votaciones de una asamblea ha de dimanar necesariamente la verdadera solución sobre cualquiera de los problemas suscitados. Ya Descartes había advertido que "de nada serviría contar los votos para aceptar la opinión que tuviera mayor número de partidarios entre los autores; porque tratándose de una cuestión difícil, es más digno de crédito que haya descubierto su verdad una minoría, que no muchos"⁸⁶. No resulta complicado imaginar un ejemplo. ¿Cuál hubiera sido el resultado si un hipotético parlamento anterior a Copérnico se hubiese visto en la necesidad de decidir por votación la «verdad» del geocentrismo? Sin llegar a este extremo, se acepta en nuestros días con absoluta confianza la inspiración con que los parlamentos democráticos deciden cuestiones en cuya verdadera solución ni los científicos más expertos han llegado a un acuerdo. Centrémonos en un ejemplo tan manido como el de la liberalización del aborto. Mientras no conste científicamente –y, que sepamos, nadie ha podido demostrarlo– que en un feto humano la vida emergente no constituye un ser individualmente distinto de la madre, pero específicamente homogéneo, todo aborto provocado implica, cuando menos, la posibilidad de un homicidio –etimológicamente hablando, aunque jurídicamente la expresión no sea correcta–, es decir, la privación de la vida a un ser humano, haciendo caso omiso de su dignidad, que también la tiene «por el mero hecho de ser hombre». ¿No se advierte que, entendidas las cosas desde esta perspectiva, el asunto deja de ser una cuestión político-ad-

⁸⁶. DESCARTES, R.: Reglas para la dirección del espíritu, III, p. 41.

ministrativa para entrar en las coordenadas axiológicas de la vida humana?

Esto es sólo un ejemplo, pero el hecho es que se corre el riesgo de tomar decisiones en torno a cuestiones de inmensa relevancia con respecto a la sociedad, a la vida y al hombre mismo, sin tener en cuenta, en algunas ocasiones, otra perspectiva que el acomodo y la conveniencia en orden a satisfacciones personales o de grupo, y, para revalidarlas, se acude a la garantía de votaciones libres. Sin descender a casos tan particulares como el señalado, ya Balmes había advertido del peligro que este modo de proceder puede acarrear:

"...en las asambleas deliberantes donde se ventilan los altos negocios del Estado, donde se falla sobre los grandes intereses de la sociedad, no debiera resonar otra voz que la de una razón clara, sesuda, austera. La verdad es la misma, la realidad de las cosas no se muda porque se haya excitado el entusiasmo de la asamblea y de los espectadores y se haya decidido una votación con los acentos de un orador fogoso. Es o no verdad lo que se sustenta, es o no útil lo que se propone: he aquí lo único que se ha de atender: lo demás es extraviarse miserablemente, es olvidarse del fin de la deliberación, es jugar con los grandes intereses de la sociedad,..."⁸⁷

J. Maritain plasmó en pocas palabras una verdad fundamental para el funcionamiento correcto de los gobiernos representativos: "El pueblo no es Dios, el pueblo no tiene una razón infalible ni virtudes sin defectos; la voluntad del pueblo o el espíritu del pueblo no es la regla de lo justo y de lo injusto"⁸⁸. Las democracias que se empeñan en ignorar esta

⁸⁷. El Criterio, XIX, 12, 683.

⁸⁸. MARITAIN, J.: Cristianismo y democracia, pp. 56-57.

regla de oro corren serio peligro de degenerar hacia maneras «partidocráticas»⁸⁹ más o menos despóticas, según el uso o abuso que de los votos obtenidos desee hacer ostentación el partido dominante. El mecanismo psicológico que posibilita degradaciones de este cariz se fundamenta en el carácter maleable del hombre-masa, carácter que Balmes pinta en El Crtierio con estos términos:

"...las masas tienen una tendencia al despotismo; esto dimana de que sienten su incapacidad para dirigirse, y naturalmente buscan un jefe... [La masa] se arremolina a modo de grupos populares en torno de los que hablan algo mejor de lo que él sabe y manifiestan conocimientos que él no posee"⁹⁰.

Notable, como se ve, fue la perspicacia de nuestro Balmes en apreciar algunas de las deficiencias que pueden afectar –y de hecho afectan– a los regímenes representativos. La historia se encargó de darle su parte de razón y no faltan comentaristas actuales que lo corroboran⁹¹. De todo ello se desprende una moraleja de importancia: cualquier forma de gobierno –incluida la democracia– que se desentienda de la dignidad del hombre o que la reconozca sólo en la teoría, sin descender al plano de los hechos, sólo se podrá mantener por la fuerza. Por desgracia, y pese a los progresos mundiales tanto en política como en economía, todavía sigue dándose el lacerante "escándalo de las disparidades, no solamente en el goce de los bienes, sino todavía más en el ejercicio del poder, mien-

⁸⁹. Sobre la escasa simpatía de Balmes hacia la partidocracia, puede verse: CURA PELLICER, L.: Sintaxipeya de Balmes apologeta y político, parte II, pp. 144 y ss.

⁹⁰. El Criterio, XVIII, 2, 663.

⁹¹. En torno a las deficiencias que aquejaban a la política parlamentaria española del siglo pasado, puede verse: CARR, Raymond: España 1808 - 1939, c. VI, 1, pp.213-215. Sobre los peligros que deben evitar las democracias, cfr. p.ej. BOBBIO, Norberto: El futuro de la democracia, pp. 17 y ss. Tr. J. Moreno, Plaza & Janés, Barcelona, 1985.

tras que en algunas regiones una oligarquía goza de una civilización refinada, el resto de la población, pobre y dispersa, está «privada de casi todas las posibilidades de iniciativas personales y de responsabilidad, y aun muchas veces incluso, viviendo en condiciones de vida y de trabajo, indignas de la persona humana»⁹².

⁹². PABLO VI, Populorum progressio, n. 9, p.8. Ed. Paulinas, Bogotá, 1990. En las líneas finales se cita textualmente la constitución conciliar Gaudium et spes, n.63.

CAP. IIL - LA LIBERTAD: VALOR POSIBILITADOR DE VALORES.

1. - Libertad de albedrío y autodomio. -

Una actuación conforme a las exigencias de la dignidad ontológica del ser humano y potenciadora de la dignificación moral del individuo y de la sociedad sólo es viable a tenor del imperio de una voluntad libre. En otras palabras: la dignidad del hombre en tanto que es hombre ha de ser asumida y ejercida en la libertad, alcanzando, de este modo, cotas cada vez más elevadas en la gradación correspondiente a la dignificación axiológica de la persona. "La acción libre es la que da al hombre su verdadera estatura ontológica porque al acto libre concurren todas las potencias de su ser, sobre todo las espirituales. En la libertad están germinalmente todas las elevaciones de que es capaz el hombre"¹. Este postulado nos conduce, inevitablemente, a una consideración de la libertad como valor posibilitador de otros valores². Lo cual, a su vez, requiere interpretar, desde un punto de vista teórico, y robustecer, en el ámbito de la praxis, la libertad como capacidad de autodeterminación y autodomio, bien entendido que

"...el hombre nunca es más grande que cuando cumple su deber, sojuzgando sus inclinaciones más violentas; y es que en tal caso obra como hombre de una manera especial,

¹. PESQUERA LIZARDI, José: "Libertad humana y autoridad civil según Jaime Balmes", pp.367-368, Estudios Franciscanos, 58 (1957).

². "La libertad —diagnosticará S.S. León XIII—, bien aventajadísimo de la natrualeza y propio únicamente de los que gozan de inteligencia y razón, da al hombre la dignidad de estar en manos de su propio consejo y tener la la potestad de sus acciones; pero interesa en gran manera el modo con que se ha de ejercer semejante dignidad, porque del uso de la libertad se originan, así como bienes sumos, males también sumos". (LEÓN XIII: Libertas praestantissimum, Encíclicas de Su Santidad León XIII, p.369. vol. I. Ed.bilingüe de Manuel Castro Alonso, Valladolid, s/a.).

pues que en la competencia entre las pasiones y la razón abate a las pasiones y saca triunfante a la razón"³.

Esta toma de posición es diametralmente opuesta a la asumida por el emotivismo moral de Hume, para quien "la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir-las y obedecerlas"⁴. Balmes, colocado en un punto de vista equidistante del empirismo y del formalismo kantiano⁵, se retrotrae a los principios de la filosofía tradicional, para, desde ellos, progresar hacia una concepción de la libertad humana que, con el correr del tiempo, alcanzaría su expresión más acabada en el magisterio oficial de la Iglesia Católica, con la interpretación de la verdadera libertad como sometimiento voluntario a la verdad⁶, entendida ésta, claro está, en un sentido evangélico, siempre más extenso y vivencial que el encerrado en la rígida denotación lógica.

Balmes advierte, desde el primer momento, el enorme abanico de posibilidades significativas a que apunta el vocablo «libertad»; pero sin pretender con ello descubrir equivocidad en el término, sino, más bien, un ejemplo típico de analogía conceptual. En efecto,

"sea cual fuere la acepción en que se tome la palabra libertad, échase de ver que siempre entraña en su significado

³. F.E., Psicología, IV, 12, 353.

⁴. HUME, D.: Tratado de la naturaleza humana, vol. II, lib. 2º, 3ª parte, p. 617.

⁵. Las consecuencias éticas, sociales y políticas de ambos afloran de modo muy palpable en las teorías de la Ilustración y del Liberalismo, que Balmes combate abiertamente.

⁶. Cfr. p. ej.: LEÓN XIII: "Libertas praestantissimum", Enciclicas de su Santidad León XIII, vol. I, pp. 383 y ss.; JUAN PABLO II: Centessimus annus, c.1, n. 3, p.13; c.2, n.13, p. 27; E. Paulinas, Madrid, 1991.

ausencia de causa que impida o coarte el ejercicio de alguna facultad"⁷.

Para precisar, por lo tanto, el alcance semántico de la palabra, en cada caso, basta con señalar y delimitar oportunamente la naturaleza, caracteres y circunstancias concernientes tanto a las causas como a las facultades que puedan entrar en juego, juntamente con sus respectivos objetos.

Habida cuenta de que nuestra atención ha de centrarse en los aspectos estrictamente humanos de la libertad y, más concretamente, en todo aquello que pueda estar relacionado con la vertiente axiológica, se hace inexcusable tomar como base y punto de referencia lo que un reconocido estudioso de Balmes ha denominado "la raíz del gran árbol de la libertad humana... la capacidad psíquica de decisión: el libre albedrío"⁸.

"La libertad de albedrío –define Balmes– consiste en una actividad inteligente, que tiene en sí propia el principio de sus determinaciones, sin ninguna necesidad determinante, externa ni interna"⁹.

"Entiendo aquí por libertad –explica en otra parte de la misma obra– la ausencia no sólo de toda coacción, sino también de toda necesidad intrínseca; para que haya libertad no basta que nadie nos fuerce en lo exterior; es preciso, además, que no haya en nosotros ninguna necesidad intrínseca que nos impela a obrar o querer de una manera determinada"¹⁰.

⁷. Protestantismo, XIII, 122.

⁸. RUIZ-GIMÉNEZ, Joaquín: Balmes y el sentido de la libertad, p. 5. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1961 (Separata de la Revista de Estudios Políticos, nº 120).

⁹. F.E., Ideología pura, XI, 146, 273.

¹⁰. F.E., Psicología, IV, 13, 353.

"La libertad, pues, —concluye en la Filosofía Fundamental— no existe con sólo la ausencia de coacción; ha menester también la ausencia de toda necesidad, aunque sea espontánea; la voluntad ha debido poder querer o no querer el objeto; si esa condición falta no hay libre albedrío"¹¹.

Intencionadamente hemos sido prolijos en la aportación de textos —y, como comprenderá el lector, todavía podíamos haberlo sido más—, para dejar constancia, cuando menos, de dos aspectos fundamentales a la hora de hablar, con toda propiedad, de libertad de albedrío: 1º la imprescindible interconexión que ha de darse entre entendimiento y voluntad, y 2º la ausencia de necesidad tanto externa como interna en el momento de tomar decisiones. Sólo teniendo en cuenta estos dos caracteres se puede establecer una frontera diferenciadora entre los actos propiamente «humanos» y, por lo tanto, con estricta capacidad axiológica, y aquellos otros actos «del hombre» que, por no reunir tales condiciones, pueden ser comunes a otros seres vivos.

Adviértase, además, que «necesidad» no es sinónimo de impulso, inclinación o tendencia, y, en el hombre, tampoco ha de ser confundida con el instinto. Si bien, todo el mundo es capaz de distinguir estas nociones en el plano teórico, las dificultades comienzan a surgir a la hora de actuar. ¿Es, acaso, infrecuente el intento de disfrazar con un mayor o menor grado de «necesidad» prácticas de carácter instintivo más relacionadas con el capricho individual que con la dignificación humana? ¿Cuántas veces, en nombre de tendencias ineludibles, no se está fomentando el deterioro paulatino de la racionalidad y el debilitamiento de la fuerza decisoria? Las denuncias de nuestro filósofo en este sentido no son menos reiteradas que sus apercibimientos para evitarlo. Todo El Criterio —especialmente el último capítulo— constituye una verdadera regla

¹¹. F.F., X, XIII, 146, 699.

de oro de autodomínio, a la vez que una perfecta síntesis, en lenguaje sencillo y popular, de su magisterio sobre el particular.

Balmes no podía estar al corriente de las hodiernas hipótesis en torno a las distintas fases de evolución del cerebro humano ni de los intentos de explicar las pulsiones frecuentemente antagónicas que afloran a la conciencia, a partir de la diferenciación entre «arquicortex» y «neocortex»; pero es absolutamente consciente de la escisión psíquica que se da en toda persona entre los niveles instintivos y los específicamente racionales, aunque para expresarla tenga que recurrir a la terminología tradicional y referirse a la contraposición de «hombre sensual» frente a «hombre moral» u «hombre espiritual»¹², y de «hombre noble» frente a «hombre innoble»¹³. Ahora bien, ninguna de las propensiones del individuo a que hacen referencia estos vocablos aparecen dotadas del carácter de necesidad natural que haga inviable el uso de la libertad. Al contrario:

"Para todo adelanto sólido y estable conviene desarrollar al hombre noble y sujetar y dirigir al innoble con la firmeza de la voluntad"¹⁴.

En otras palabras: el hombre, en todo caso, ha de ser señor de sí mismo, para poder realizar los valores y hacer frente a los contravalores. "La proyección hacia los valores –sentencia un pensador contemporáneo– no es válida si no es directa y libre, esto es, si no es personal. De aquí la significación de la libertad, sin la cual los más altos valores pierden su jerarquía y se convierten en ficciones, en algo falso

¹². Cfr. Cartas, XI, pp. 358-359.

¹³. Cfr. El Criterio, XX, 58, 750.

¹⁴. Ibid.

y contradictorio"¹⁵.

Por si aflorar pudieran connotaciones peyorativas a la hora de interpretar la terminología balmesiana, hay que precaverse contra la tentación de incluir al filósofo catalán en aquella categoría de pensadores que, llevados por una notable dosis de maniqueísmo, se glorían de poder discernir en la naturaleza humana «partes buenas» y «partes malas», «aspectos honestos» y «aspectos deshonestos». El hombre es criatura divina y jamás podrá achacarse al Ser Supremo la creación del mal y la deshonestidad. El bien o el mal morales surgirán del libre manejo que cada cual haga de sus potencias y facultades en orden a la realización de sí mismo.

"No hay, pues, religión ni moral propiamente dichas en los instintos, en cuanto se consideran con abstracción de todo acto de razón y de voluntad [...] Si bien se observa, no hay instinto o sentimiento en el hombre que no pueda servir para el bien como para el mal, según el uso que de él se haga; y, por tanto, lejos de calificar a estos o aquellos de religioso-morales, hablaremos más exactamente diciendo que en sí son indiferentes, pero que sus actos son buenos o malos según se conforman o no con la razón, o, lo que es lo mismo, con la ley eterna"¹⁶.

Queda claro, por consiguiente, que la capacidad de realizar cual-

¹⁵. ROMERO, Francisco: Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros escritos, "Humanismo y educación", p.105. Losada, B. Aires, 1960.

¹⁶. Miscelánea. Estudios frenológicos, art. 2º, pp.309-310, O.C., t. VIII. Puede causar extrañeza el ver tan íntimamente ligadas moral y religión en estas líneas; sin embargo, como veremos reiteradamente, para Balmes, una verdadera moralidad carece de posibilidad sin fundamento religioso. También puede sorprender la casi equiparación entre recta razón y ley eterna: hemos de señalar, para evitar el confusiónismo, la noción de «ley eterna» manejada por Balmes: "la razón divina aplicada a las criaturas racionales" (Protestantismo, XXXVIII, 411), que nos recuerda claramente el enfoque agustiano y tomista.

quier valor en el plano ético y religioso se ve íntimamente relacionada con la existencia y el desarrollo de una auténtica libertad, que, como ya se ha visto, pivota sobre la doble vertiente cognoscitiva y volitiva de la persona. De ahí la oposición constante de Balmes a cualquier tipo de determinismo:

"Si directa o indirectamente se ataca el libre albedrío, si atribuyendo sobrada influencia a los órganos cerebrales se establece la existencia de propensiones irresistibles, la buena moral se destruye, la sociedad peligra, la dignidad del hombre desaparece"¹⁷.

En consecuencia, la libertad se presenta como piedra clave –tanto a nivel teórico como práctico– en la majestuosa bóveda de la dignidad humana y condicionamiento indispensable de la dignificación moral. Sin libertad la incapacidad para la realización de los valores, comenzando por los éticos, sería absoluta. Sin libertad o, cuando menos, sin una satisfactoria conciencia de la misma, el hombre se encontraría reducido al nivel de los brutos. Es más, la vida humana no escaparía a las redes de un férreo mecanicismo. Por el contrario, la conciencia de hallarse en posesión de una auténtica libertad posibilita la realización del inmenso abanico de bienes y valores que se ofrecen a la vista del ser humano. Hay un pasaje en El Portestantismo, en el que Balmes hace una hermosísima antítesis entre la situación del hombre que se siente carente de libertad y la opuesta. A pesar de su extensión, juzgamos de interés reproducirlo casi en su totalidad:

"Cuando el hombre llega a considerarse arrastrado por la irresistible fuerza del destino, sujeto a una cadena de acontecimientos en cuyo curso él no puede influir; cuando llega a figurarse que las operaciones del alma, que parecen darle un vivo testimonio de su libertad, no son más que una vana ilusión, desde entonces el hombre se anonada, se siente

¹⁷. Miscelánea. Estudios frenológicos, art. 3º, pp. 319-320. O.C., t. VIII.

asimilado a los brutos; no es ya el príncipe de los vivientes, el dominador de la tierra; es una rueda colocada en su lugar y que, mal de su grado, ha de continuar ejerciendo sus funciones en la gran máquina del universo. Entonces el orden moral no existe; el mérito y el demérito, la alabanza y el vituperio, el premio y la pena son palabras sin sentido. . . . Muy al contrario sucede cuando se cree libre: él es el dueño de su destino; el bien y el mal, la vida y la muerte están ante sus ojos; puede escoger, y nada es capaz de violentarle en el santuario de su conciencia. . . . El orden moral en todo su grandor, en toda su belleza, se despliega a nuestros ojos, y el bien se presenta con toda su hermosura, y el mal con toda su fealdad, el deseo de merecer nos estimula, el de desmerecer nos detiene, y la vista del galardón que puede ser alcanzado con libre voluntad y que está como suspendido al extremo de los senderos de la virtud hace estos senderos más gratos y apacibles y comunica al alma actividad y energía. Si el hombre es libre conserva un no sé qué de más grandioso y terrible, hasta en medio de su crimen, hasta en medio de su castigo, hasta en medio de la desesperación del infierno"¹⁸.

Si, como llegó a decir Nietzsche, "valorar es crear", no cabe la menor duda de que sólo el hombre que se siente libre puede sentirse creador.

No niega Balmes que las tendencias e inclinaciones naturales puedan incidir de modo más o menos amplio en las decisiones y actuaciones de la persona, dejando notar su influencia en el curso de la vida de cada cual¹⁹. Hacerlo supondría estar en desacuerdo con el sentir común del género humano y —lo que sería más desafortunado, si cabe— con su propia concepción de la persona. Lo que se ha expuesto anteriormente sería buena prueba de ello. Precisamente por esto, se ha de insistir, una vez

¹⁸. Protestantismo, XXIII, pp. 234-235.

¹⁹. "El hombre, aunque dotado de libertad de albedrío, no deja de estar sujeto a una muchedumbre de influencias que contribuyen poderosamente a decidirle." (El Criterio, VII, 3, 589-590).

más, en que inclinación no implica necesidad; a lo que hay que añadir que tampoco tendencia es sinónimo de determinación. Las pulsiones, internas o externas, que puedan acosar al ser humano e incidir en el plano axiológico de su actuación han de comenzar por hacerse conscientes; a partir de ahí, ya interviene la posibilidad de decisión para dirigir las, encauzarlas o reprimirlas, según los casos, lo cual ya implica inexorablemente el ejercicio de la libertad personal como capacidad de autodeterminación, que ha de ser no sólo asumida, sino también ejercida con responsabilidad. En todo ello ha de jugar un papel de primordial importancia la educación²⁰, dado que, sin contar con este medio, es difícil la forja de un auténtico carácter.

Dos son las cualidades que destacan en el hombre de carácter: la sensibilidad y el imperio sobre sí mismo. La primera facilita la generosidad y el sentido de lo humano, y evita la propensión al egoísmo. El imperio de sí mismo es un perfecto antídoto contra la veleidad e inconstancia.

"Entonces, —concluye Balmes— cuando se reúnen estas cualidades, hay irresistible energía en la acción, y firmeza incontrastable en la resistencia: entonces se verifica de una manera amplia, sublime, el tipo del poeta: el varón justo a quien no conmueven ni los clamores de las turbas ni el semblante airado de los tiranos"²¹.

Entonces, cuando se reúnen estas cualidades, el hombre es auténticamente libre porque deja de ser hombre-masa para convertirse en dueño de sí mismo.

²⁰. "Los hombres nacen con inclinaciones muy varias que influyen mucho en el curso de su vida. La instrucción y la educación fundadas en la religión y en la moral son las que han de corregir lo malo, y fomentar y perfeccionar lo bueno". (Miscelánea, "Estudios frenológicos", art. 3º, p.316, O.C., t. VIII).

²¹. Pío IX, II, p.954, O.C., t. VII.

La verdadera capacidad decisoria, el auténtico poder de autodomínio que faculta para la realización de los valores, es directamente proporcional a la fuerza de voluntad, y ésta

"necesita dos condiciones, o más bien resulta de la acción combinada de dos causas: una idea y un sentimiento. Una idea clara, viva, fija, poderosa, que absorba el entendimiento ocupándole todo, llenándole todo. Un sentimiento fuerte, enérgico, dueño exclusivo del corazón y completamente subordinado a la idea. Si alguna de estas circunstancias falta, la voluntad flaquea, vacila"²².

Para el logro de una voluntad firme y fuerte Balmes es prolijo en recomendaciones que pueden quedar condensadas en la siguiente fórmula: vigilancia y ejercicio perseverantes para huir de la veleidad²³ e inconstancia²⁴, sin caer en la terquedad²⁵, buscando siempre la regularidad en las acciones²⁶.

2.- Carácter limitado de la libertad humana.- La libertad como medio.-

La libertad así entendida es comparable a una bola de nieve que cuanto más avanza más se afianza y engrosa: con el ejercicio se va fortaleciendo y acrecentando. La libertad de arbitrio, elemento clave y constitutivo fundamental del dominio de sí mismo, posibilita la realización y logro de otros valores; pero, a su vez, el sometimiento voluntario a

²². El Criterio, XXII, 59, 753.

²³. Cfr. El Criterio, XXII, 57, 749.

²⁴. Cfr. El Criterio, XXII, 58, 751.

²⁵. Cfr. El Criterio, XXII, 58, 750.

²⁶. Cfr. El Criterio, XXII, 59, 752.

las exigencias implicadas en la consecución de tales valores y la fidelidad a los mismos es lo que hace «más humano» al hombre y, consecuentemente, más libre, con el acrecentamiento de su capacidad de autodeterminación. La libertad, pues, no puede ser entendida como insumisión absoluta. Al contrario, toda libertad humana, en tanto que tal, exige siempre, por paradójico que ello pueda parecer, una actitud sumisa. Ahora bien, esta sumisión postulada por el desenvolvimiento de la verdadera libertad no puede ser ni indiscriminada ni servil ni, mucho menos, impuesta; ha de ser, en primer lugar, asumida conscientemente y como resultado de una decisión personal y, además, ha de tomar por objeto alguna realidad valiosa. En contrapartida, "los valores –escribe José María Méndez– no reclaman más que ser considerados como fines, y respetan la libertad para elegir los medios"²⁷. Por consiguiente, "el hombre, al despreciar los valores por los antivalores, –explica también el mismo autor– no hace otra cosa que destrozarse a sí mismo. Al preferir la injusticia a la justicia, la violencia a la paz, el egoísmo a la fraternidad, etc., el hombre no se engrandece, sino todo lo contrario; se degrada, se empequeñece. ¿Qué podemos esperar de un mundo en el que reinen la mentira, la guerra, la venganza, la insolidaridad y el engaño? ¿Cómo llamar libertad a la libertad de construir un mundo así? Ciertamente que ésa es una posibilidad abierta al hombre; es una determinación que proviene de él sólo. Pero a ese poder no le podremos aplicar nunca el magnífico nombre de libertad. Es un poder irracional, destructivo, aniquilador, que sólo podemos designar como libertinaje, como abuso o caricatura de la verdadera libertad. El pecado es la negación más radical de la libertad"²⁸.

Con análoga perspectiva, Balmes había dejado escrito en El Protes-

²⁷. MÉNDEZ, José M^a.: "El enigma de la libertad humana", en Estudios de Metafísica, 2, p. 148, Universidad de Valencia, Cátedra de Metafísica, Curso 1971-72, Valencia 1972.

²⁸. Id. Ibid., pp. 147-148.

tantismo:

"El nombre de libertad parece condenado a ser mal comprendido. . . . En el orden religioso, en el moral, en el social, en el político, anda envuelto en tales tinieblas, que bien se descubre cuánto se ha trabajado para oscurecerle y falsearle. Cicerón dió una admirable definición de la libertad cuando dijo que consistía en ser esclavo de la ley; de la propia suerte puede decirse que la libertad del entendimiento consiste en ser esclavo de la verdad, la libertad de la voluntad en ser esclava de la virtud; trastornad ese orden y matáis la libertad. Quitad la ley, entronizáis la fuerza; quitad la verdad, entronizáis el error, quitad la virtud, entronizáis el vicio. Substraed el mundo a la ley eterna, a esa ley que abarca al hombre y a la sociedad, que se extiende a todos los órdenes, que es la razón divina aplicada a las criaturas racionales; buscad fuera de ese inmenso círculo una libertad imaginaria, nada queda en la sociedad sino el dominio de la fuerza bruta, y en el hombre el imperio de las pasiones: en uno y otro la tiranía, por consiguiente la esclavitud"²⁹.

Uno de los peligros más graves y más frecuentes, en lo tocante a interpretación y práctica de la libertad está, pues, en el abuso de la misma; en confundir el nombre de libertad con el de "licencia"³⁰, o, para utilizar la terminología al uso, con el de libertinaje; el olvidar que "la verdadera libertad consiste en ser esclavo de la ley"³¹, intentando dotarla de un carácter absoluto que jamás podrá alcanzar dada la limitación humana. Lo único que se logra, al sucumbir ante semejante tentación, es despojar a la libertad de la categoría de valor posibilitador de valores positivos, reduciéndola a un contravalor, en tanto que la propia dignidad

²⁹. Protestantismo, XXXVIII, 411.

³⁰. Cfr. Consideraciones políticas, XIV, p.73, O.C., t. VI.

³¹. Insiste Balmes en Op. cit., XVII, p.86.- "La libertad es la sumisión de todos a la ley, incluso los que mandan", recalca nuevamente en Escritos políticos, "República Francesa", VI, p. 1046, O.C., t. VII.

de la persona se vería seriamente menoscabada.

Sucede a menudo, en efecto, que se llega a considerar el ejercicio de la libertad como un fin en sí mismo, desposeyéndolo de su calidad de elemento constitutivo y contribuyente a la construcción de la personalidad y del progreso. Ocurre, con respecto a la libertad, lo que Aristóteles proclamaba con respecto a la virtud: "se puede errar de muchas maneras... ,pero acertar, sólo de una"³², por lo que no estará de más considerarla también como "un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría un hombre prudente"³³. Cualquier exceso, cualquier exageración, el desprecio de límites y fronteras, es suficiente para que el hombre se olvide de la verdadera libertad y se abraza a cualquier señuelo de la misma. El magisterio de la historia constata con sobrada eficacia que

"ni la libertad de los pueblos, ni la fuerza y solidez de los gobiernos se aseguran con doctrinas exageradas;... Nunca suelen estar llevadas a más alto punto las máximas favorables a la libertad que a la víspera de entronizarse el despotismo"³⁴.

Paradójicamente, como muy bien apunta Roig Gironella, "una libertad total, como fin en sí, acaba siempre por tener libertad hasta para suprimir la libertad, y entonces es la tiranía; como de una revolución demagógica se pasa a una supresión radical de la excesiva libertad que la provocó"³⁵. En este sentido se nos muestra Balmes una vez más como adalid del "humanismo cristiano, que si coarta a veces la libertad, esto es sólo en

³². ARISTÓTELES: Ética a Nicómaco, II, 6, 1106 b.

³³. Idem. Ibid., 1106 b - 1107 a.

³⁴. Protestantismo, LII, 559.

³⁵. ROIG GIRONELLA, Juan: Balmes filósofo, III, p.81.

apariencia, pues en realidad así la ennoblece poniéndola a salvo de los abusos que al fin la suprimen: la pone en su sitio seguro al negar que sea un fin en sí como concibe el liberalismo, y con ello precisamente el catolicismo tiende a evitar que se autosuprime con el libertinaje o con la tiranía, que es la reacción provocada en sentido opuesto"³⁶. "Cuántas veces –exclama con análogas miras Rodríguez de Valcárcel– en nombre de la libertad y por quienes pretenden estar dispuestos a conquistarla por todas las fuerzas, . . . , se está negando en ese intento, la intrínseca libertad del hombre"³⁷. Con toda razón había ya sentenciado nuestro filósofo: "el mayor enemigo de la libertad es la licencia"³⁸. Porque, como bien dice Pesquera Lizardi, "pretender sacudir toda traba que coarte la libertad humana es salirse de la realidad misma para despeñarse por un abismo de autodestrucción y muerte"³⁹.

En otro orden de cosas –sin dejar de referirnos a las limitaciones propias de la libertad huana–, es un hecho constatable, tanto en la experiencia cotidiana como a través de los medios de comunicación, la abdicación que el hombre civilizado de nuestros días se ve «obligado» a realizar constantemente de su libertad. Y lo más curioso es que lo hace de buen grado. Desde la Ilustración –el paradigma más perspicuo lo tenemos en Kant– se propugna incansablemente el derecho que el hombre tiene a servirse libremente de su propia inteligencia para dirigir su vida «en libertad». El escollo está en que nadie es omnisciente, lo que obliga

³⁶. Idem. Ibid., p. 89.

³⁷. RODRÍGUEZ DE VALCÁRCEL, Alejandro: Balmes, hombre y político de la armonía, p.21, Conferencia, Vic, 1972.

³⁸. Protestantismo, LII, 564.

³⁹. PESQUERA LIZARDI, José: "Libertad humana y autoridad civil según Jaime Balmes". p. 368, Estudios franciscanos, 38 (1957).

al recurso de buscar la tutela o el consejo de alguien (médico, psicólogo, economista, abogado, político, adivino, futurólogo, astrólogo, curandero, y un larguísimo etc.) que ayude al individuo concreto a realizar aquellas elecciones más convenientes y pertinentes en cada caso –a veces pagando cantidades astronómicas por tales servicios–. Oído el consejo del experto en cuestión, se decide luego «libremente» actuar en un sentido u otro según el renombre, la supuesta ciencia o la credibilidad que acreditan al consejero. Dejando de lado la infinidad de ocasiones en que los consultados defraudan intencionadamente al cliente en beneficio propio, ¿cuántos casos no se están produciendo de errores involuntarios que dan al traste con las buenas intenciones de unos y de otros?⁴⁰ ¿Qué medios hay de prevenir el engaño, fuera de la inteligencia y el sentido común de cada cual? Pero ¿no se recurre a la consulta precisamente por ser lo más inteligente y lo más conforme al sentido común?

Lo cierto es que nos enfrentamos a un círculo de difícil salida: otro síntoma que evidencia la precariedad y limitación de la inteligencia y libertad humanas por más que se insista en proclamarlas como algo absoluto y final. ¿En virtud, pues, de qué paradójica razón se viene exigiendo, a veces, una libertad poco menos que omnímoda en ámbitos como el moral o el religioso e incluso el político, cuando con tanta facilidad y dejadez se está abdicando, sino del derecho, al menos del uso de tantas otras manifestaciones legítimas de la libertad?

Precisamente, desde esta perspectiva, urge más y más, de día en día, clamar para despertar la conciencia del adormilado hombre-masa,

⁴⁰. "La autoridad humana –aconsejaba ya Balmes– es condición indispensable para el individuo y la sociedad; pero es preciso no fiarse demasiado de ella. Para engañarnos basta o mala fe o error. Desgraciadamente estas cosas no son raras." (El Criterio, IX, nota, 599).

que, en infinidad de ocasiones sucumbe «libremente» ante los señuelos más o menos engañosos, pero siempre eficaces, de ciertos ardides publicitarios o de mentidas exigencias de la moda. Es necesario, cuando menos, cuestionarse, con toda la honradez posible: ¿hace, todo ello, más libre al hombre o, por el contrario, le conduce por los vericuetos de un gregarismo hábilmente enmascarado hacia posiciones cada vez más apremiantes de consumismo e incluso de competitividad innecesaria, deshumanizando progresivamente las sociedades en que vivimos? ¿Es así –insistimos– más libre el hombre, o se le tiene mejor domeñado con los reflejos emitidos por el oropel engañoso de una ficticia libertad? Da la impresión, a veces, de que se está incentivando –consciente o inconscientemente– que el hombre sacrifique la mas íntima potencialidad de ser auténticamente libre y dueño de sí mismo en aras de una mal entendida libertad extrínseca de poseer muchas cosas que inexorablemente le van dominando, esclavizando y, a la postre, deshumanizando. "El capitalismo moderno –denuncia Erich Fromm– necesita hombres que cooperen mansamente y en gran número; que quieran consumir cada vez más; y cuyos gustos estén estandarizados y puedan modificarse y anticiparse fácilmente. Necesita hombres que se sientan libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, principio o conciencia moral –dispuestos, empero, a que los manejen, a hacer lo que se espera de ellos, a encajar sin dificultades en la maquinaria social–..."⁴¹

Balmes no llegó a conocer –es de suponer que ni a vislumbrar– los excesos que la alianza entre el consumismo y el capitalismo está desencadenando en nuestros días. Pero tenía suficiente conocimiento de la fragilidad de los resortes psicológicos de la persona y, en consecuencia, de que las limitaciones impuestas a libertad humana por la propia

⁴¹. FROMM, Erich: El arte de amar, III, p. 86.

naturaleza pueden facilitar, de algún modo, el manejo de grandes masas por parte de algunos dirigentes. De lo contrario no hubiera dicho que

"...a pesar de tanto como se blasona de independencia, es más claro que la luz del mediodía que esta independencia no existe, que gran parte de la humanidad anda guiada por algunos caudillos y que éstos a su talante la llevan por el camino de la verdad o del error"⁴².

Con todo, a pesar de la precariedad de las deliberaciones y las decisiones que el hombre pueda tomar, el consejo de Balmes no es precisamente el de renunciar a toda elección practicando una sumisión que menoscabe la dignidad propia del ser humano.

"Si a causa de la debilidad de nuestras luces –aconseja en El Criterio– estamos precisados a valerlos de las ajenas, no las recibamos tampoco con innoble sumisión, no abdicamos el derecho de examinar las cosas por nosotros mismos, no consintamos que nuestro entusiasmo por ningún hombre llegue a tan alto punto que, sin advertirlo, le reconozcamos como oráculo infalible. No atribuyamos a la criatura lo que es propio del Criador"⁴³.

Interpretada la libertad en el marco de los parámetros señalados es algo más –mucho más– que un derecho: es un deber; tan limitado y precario como puede y tiene que ser todo lo humano, pero irrenunciable. Para lograr una adecuada progresión del mismo es preciso tener presente que sólo se irán alcanzando cotas más elevadas de realización personal en la medida en que cada cual vaya desarrollando, de modo armónico, sus capacidades cognoscitivas y las posibilidades de autodomínio y autodeterminación de que es capaz, para llevar a cabo en sí mismo el desenvolvimiento de aquellos valores que le competen y, a su vez, favorecer en el prójimo idéntica tarea: no en vano "la civilización es la

⁴². El Criterio, XVIII, 2, 663.

⁴³. El Criterio, XVIII, 3, 665.

verdadera libertad"⁴⁴. El empeño en esta labor resultará tanto más eficaz cuanto mayor sea el convencimiento práctico de que la posibilidad de desplegar al máximo nuestras potencialidades comienza, paradójica, pero inevitablemente, por el reconocimiento de la limitación de las mismas⁴⁵.

Estas consideraciones nos conducen, con lógica coherencia, a tratar, aunque sea con la mayor brevedad posible, de ciertas implicaciones educativas de, en y para la libertad, sobre todo en función de la diversidad axiológica que ésta encierra.

3. - Diversidades de valor en el uso de la libertad. - Libertad y educación. -

Admitir la tesis de que la libertad en el hombre es limitada y no algo absoluto, sino más bien una perfección relativa, equivale a admitir también diversidad de grados en su uso y disfrute. Por otra parte, tratándose como se trata de un medio, su puesta en práctica ha de verse subordinada, con bastante frecuencia, a la ejecución de otros valores más distinguidos. Siendo la libertad un valor, su realización ha de verse afectada, inexorablemente, por el ordenamiento gradativo propio de todos los valores que el hombre puede realizar durante su peregrinar por este mundo. Se dan, pues, necesariamente, modos y formas de ejercer la libertad de menor importancia, que han de estar subordinados a otros de mayor dignidad: unas «libertades» que son más importantes que otras, de la misma manera que existen deberes, valores, bienes que limitan

⁴⁴. Protestantismo, XIII, 124.

⁴⁵. He aquí el correlato, en la praxis, de aquella máxima teórica tan relevante en la metodología gnoseológica balmesiana: "pedir la prueba de todo es pedir lo imposible". (F.F., I, XVII, 165; Ver II parte, c. III, 1).

inevitablemente el uso de la libertad. El no admitir esto, el suponer que todas las «libertades» gozan de la misma dignidad, o el creer que el uso de la libertad no está sometido a normas, equivale a sentar las bases para dar al traste con la verdadera libertad. La existencia de tribunales para la administración de la justicia es prueba irrefutable de que es necesario establecer un orden de preeminencias en el uso de la libertad, de que la subversión de valores en este terreno es racionalmente reprobable, porque, esto último en ningún caso sería un elemento de progreso, sino una forma de degradación.

Balmes, sin llegar a determinar con tanta concreción estos extremos, dejó sentada una tesis general con la misma doctrina, siguiendo las pautas tradicionales de la Escolástica, dentro de las coordenadas establecidas por la normativa moral. Éstos son los términos en que se expresa:

"El bien se le ofrece [al hombre] bajo una idea general e indeterminada, con aplicaciones muy varias, y hacia ninguna de ellas se inclina con necesidad absoluta; de aquí dimana su libertad para salirse del orden visto por Dios como conforme a sus soberanos designios, en lo cual la libertad, lejos de ser una perfección, es un defecto, que nace de la debilidad del conocimiento del ser que la posee"⁴⁶.

No consideramos exactamente afortunada la terminología utilizada por Balmes en este fragmento, por cuanto la libertad, en sí misma, no debe ser considerada como una imperfección ni como un defecto. Ahora bien, la idea clave es perfectamente asumible. Tendremos ocasión de comprobar en el capítulo siguiente que la moralidad no puede ser rectamente entendida al margen del orden establecido en la creación. Veremos también que los valores morales se constituyen en pilares indefectibles en la construcción de la civilización y el progreso. Pues

⁴⁶. F.F., X, 231, 728.

bien, atendidos a estas premisas, la conclusión es inevitable: la ruptura deliberada del orden supone inmoralidad y, por consiguiente, regresión. Ahora bien, tal quebrantamiento implica conceder preeminencia, en la elección libre, a valores de jerarquía menos digna sobre la también libre ejecución de otros valores más distinguidos. Con tal actitud sí se da cauce a la imperfección; aquí es donde está lo defectuoso.

De ningún modo debe, por ejemplo, anteponerse el ejercicio de ciertas «libertades» a la dignidad esencial de la persona humana ni tampoco a la dignificación moral de la misma. En caso contrario, la libertad dejaría de constituir un factor decisivo de progreso humano y pasaría a funcionar, por propia dialéctica intrínseca, como elemento destructivo, generando contravalores, tanto en el plano individual como en el comunitario. Es cierto que, sin libertad, resulta contradictorio hablar de dignidad personal en cualesquiera de los sentidos, pero no lo es menos —la experiencia permite constatarlo— que la transgresión de cierto orden en el ejercicio de las libertades da lugar a indignidades de todo tipo.

El espíritu práctico de Balmes no se suma al lirismo de quienes endiosan la libertad y la subordinan a todo lo demás. Llega, incluso, a sostener que el ser humano está dotado de una cierta inclinación psicológica a preferir los medios que garanticen su continuidad en la existencia al ejercicio de la propia espontaneidad. No se trata de conformarse con el consabido panem et circenses; sus palabras apuntan más hacia la tendencia expresada en el primum vivere...:

"El hombre necesita ante todo tener para vivir, y si le faltan los medios de subsistencia no le halaga la misma libertad"⁴⁷.

Muestra paradigmática de cierta gradación en el desarrollo y disfrute

⁴⁷. Protestantismo, XV, 145.

de las libertades es la subordinación de la libertad individual al bien común en toda sociedad mínimamente organizada. Balmes, fiel a este principio, muestra su enojo contra cualquier filosofía política "que dando una exagerada importancia a la libertad individual se olvida de asegurar cual conviene el orden público"⁴⁸.

La problemática del engranaje de las libertades individuales con las sociales, interpretada desde la perspectiva de la preeminencia de lo social sobre lo político, no puede menos de ser traducida en términos que otorguen prevalencia a la libertad civil sobre las libertades políticas. Balmes lamenta abiertamente la actitud de aquellas gentes que "disputando y combatiendo eternamente por la mayor o menor latitud de la libertad política, olvidan su organización social, no cuidan de su libertad civil"⁴⁹, y posteriormente afirma sin paliativos "que la libertad política, si algo había de significar de razonable, no podía ser sino un medio para adquirir la civil"⁵⁰.

La educación para la convivencia ha de comenzar, pues, por enseñar al individuo a autolimitar su voluntad en el ejercicio de ciertas libertades. Esta vertiente educativa de la filosofía balmesiana ha sido subrayada recientemente por el profesor Veganzones con las siguientes palabras: "El problema educativo del pensador vicense adquiere una nueva dimensión si se pretende ver, no sólo como estrecha relación entre los hechos educativos y la realidad de la vida humana, sino en el sentido de considerar como una finalidad educativa la integración del hombre en la sociedad

⁴⁸. Consideraciones políticas..., c. XII, p. 67, O.C., t. VI.

⁴⁹. Protestantismo, XX, 204.

⁵⁰. Protestantismo, LXI, 658.

con la implicación del compromiso de transformación"⁵¹. "No se debe educar al niño, ni al joven, ni al hombre –había escrito ya anteriormente Severino Aznar– para vivir solitarios e independientes de los demás, sino sumergidos, como en un mar, dentro de la sociedad, sin más cauces para su actividad que los que la sociedad les depara con sus hábitos sociales y que deben conocer bien para poder armonizar, coordinar y ajustar su vida a la vida del grupo humano a que pertenecen. . . . Esa finalidad es la idea central de la Pedagogía social, y Balmes está cerca de ella y la aplica principalmente a la educación de los grupos humanos. Esa educación es una puerta por la que escapa al determinismo histórico, porque con ella puede ser dueño de sus destinos, modificándolos y aún seleccionándolos"⁵².

No es –a pesar de su importancia– esta dimensión formativa la única relacionada con el autocontrol de la voluntad en relación con el uso de la libertad. Balmes advierte la necesidad, mucho más general, de que todo individuo se someta –o sea sometido– a las regulaciones que conlleva una adecuada instrucción y educación en todos los órdenes de la vida. Sin ellas, la libertad individual corre grave peligro de descender a niveles más próximos a la animalidad que a lo específicamente humano. Es cierto que toda labor educativa no deja de implicar para la persona una cierta dosis de dependencia, pero no lo es menos que

"...el libertarse de semejante dependencia fuera para él sinónimo de ignorancia, inmoralidad y estupidez. Dejadle libre, no contrariéis en nada sus inclinaciones, permitid que se entregue a sus arrebatos, no le preciséis a vencer la pereza forzándole al estudio o a otras tareas, y experimen-

⁵¹. VEGANZONES RUEDA, Jesús: El pensamiento de Balmes: dimensiones antropológicas, sociológicas y educativas, p. 538. Tesis doctoral inédita, Madrid, 1992. (Citado con licencia del autor).

⁵². AZNAR, Severino: "Prólogo" a "Balmes y lo social", p. 11, Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948).

taréis los dolorosos frutos que le producirá la libertad. Veréisle crecer cual los brutos animales con instintos violentos, con inclinaciones torcidas; no empleando el escaso desarrollo de su razón, sino para excogitar medios de satisfacer sus pasiones desarregladas"⁵³.

Evidentemente, nuestro pensador estaba muy lejos de asumir la teoría russoniana que supone al hombre bueno por naturaleza.

La necesidad de una correcta educación para el ejercicio de una libertad bien entendida viene subrayada por el hecho de que ésta sólo hace progresar al hombre si se desenvuelve dentro de los cauces de "la verdad y la justicia, únicos cimientos sobre que pueda edificarse con esperanza de duración"⁵⁴.

El desarrollo de la libertad, por consiguiente, no se facilita ni fomenta permitiendo a los individuos «hacer muchas cosas» de cualquier modo, indiscriminadamente, sino enriqueciendo su personalidad con todos los recursos posibles de índole psicológica, cognoscitiva, ética o material, de modo que vayan acrecentando progresivamente su capacidad decisoria en orden a un desarrollo en plenitud de la responsabilidad axiológica. Contribuyendo, en última instancia, a que el ser humano despliegue al máximo sus posibilidades como copartícipe y colaborador en el gigantesco plan de la creación. Sólo así podrá consituirse en artífice de progreso a través de la realización de los valores pertinentes.

⁵³. Escritos políticos, "Consideraciones filosófico-políticas", p. 346, O.C., t. VI.

⁵⁴. Protestantismo, LII, 559.

CAP. IV.- LA REALIZACIÓN DE LOS VALORES: EL PROGRESO.-

1.- Actitud balmesiana ante el progreso,.

Si alguna categoría puede tomarse como índice y baremo de los modos y maneras de valoración, tanto por parte del individuo como de una colectividad, ésta ha de ser, por antonomasia, la de progreso. "El progreso—define García Morente—es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano"¹. La correlación entre progreso y valor es, por lo tanto, palmaria. Consecuencia lógica de esta correlación es el hecho de que sólo el ser humano puede progresar, en tanto que únicamente el hombre es capaz de realizar libremente valores.

A una inteligencia tan profusamente regada por la savia historio-sófica, tan atenta a las exigencias del «espíritu del siglo» como era la de nuestro autor, no le estaba permitido desenvolverse al margen de los postulados del progresivo desarrollo humano. Balmes, "a diferencia de muchos católicos, no estaba anclado en el pasado, sino que, sin romper con él, gustaba del presente y miraba con relativa confianza el porvenir"². En su nombre, jamás se podría suscribir el manriqueño "cualquier tiempo pasado fue mejor"³. Comenta García de los Santos que entre los temas

¹. GARCÍA MORENTE, M.: Ensayos sobre el progreso, p.45.

². VARELA SUANZES, J.: "Estudio preliminar" a Política y Constitución, de J. BALMES, p.XLI.

³. En un artículo publicado en La Sociedad bajo el título "Todavía hay tiempos peores que los de revolución", dice expresamente: "Estamos muy lejos de soñar en tiempos que pasaron ya; conocemos que hay nuevas necesidades y que es preciso satisfacerlas; que hay nuevos bienes que no debemos desdeñar...". Y en otro artículo posterior, aparecido en El Pensamiento de la Nación con el título "Las preocupaciones políticas y el espíritu de partido", escribe: "No todo lo antiguo

preferidos de su conversación figuraban los "...pronósticos sobre progresos del mundo después de muchos siglos, fundados en los descubrimientos modernos y en los adelantos de las ciencias. Este asunto le trataba con singular entusiasmo; tal era su fe en el progreso de la humanidad siempre que ésta no se apartara de la senda del bien"⁴.

Con toda perspicacia, Balmes advierte que el progreso es una realidad innegable. La VI de las Cartas a un escéptico en materia de religión, redactada bajo el título "La transición social", es toda una lección de filosofía de la historia en este sentido. Nadie, a juicio de nuestro filósofo, puede poner en tela de juicio

"...las ventajas que la civilización moderna lleva a la antigua, no sólo por traer consigo un mayor y más perfecto desarrollo intelectual y moral, sino también por ofrecer mayor suma de comodidades materiales y disminuir sobremanera los males que afligen a la triste humanidad"⁵.

Apurando todavía más la argumentación, nos invita a reconocer, no sólo la realidad histórica del progreso, sino su necesidad como medio ineludible para la pervivencia de la sociedad y de la civilización. La ausencia del adecuado desarrollo es claro indicio de decadencia y, por con-

es digno de alabanza", (Ambas citas pueden verse en Escritos políticos, pp. 362 y 414, respectivamente, Q.C., t. VI.)

⁴. GARCÍA DE LOS SANTOS, Benito.: Vida de Balmes, Sección VIII, p. 666.

⁵. Cartas, VI, 317. A vuelta de página, concreta algunas de las principales ventajas debidas al progreso: "La difusión de las verdaderas ideas sobre Dios, el hombre y la sociedad, y las relaciones que entre sí tienen; la propagación de la civilización a un sinnúmero de pueblos que antes vivían en la más abyecta barbarie, la abolición de la esclavitud, la extensión a la generalidad de los hombres de los derechos del hombre..." (Ibid., p. 318). No deja de advertirse en estas líneas, una vez más, el profundo sentido de lo humano que anida en el corazón de Balmes, aunque mucho nos tememos que, en algunos aspectos, su optimismo se aproxima excesivamente a la utopía.

siguiente, de la proximidad del fin. Se trata de una ley a la que todo ser vivo se encuentra inexorablemente sometido, y de la que ni siquiera la misma sociedad se ve dispensada:

"En lo moral, como en lo físico, el primer síntoma de estar tocado de muerte un ser cualquiera es no crecer, no producir; la cercana extinción de la vida se muestra siempre por la falta del desarrollo y de la acción del ser que muere. Sécansele al árbol sus hojas, se le marchitan las flores, no le nace el fruto; al animal se le retira el calor, sus facultades funcionan con lentitud, su obrar es lánguido, su fecundidad cesa. Observad el mundo intelectual y moral, y notaréis los mismos fenómenos"⁶.

Por consiguiente, un inmovilismo recalcitrante a cualquier precio, la actitud de permanecer anclados en un tradicionalismo obsoleto, además de constituir una práctica similar a la habitualmente atribuída al avestruz, supone el grave peligro de verse arrastrados por el alud procesual de la historia:

"Quien desconozca la transformación que en todas partes se realiza, no ve lo que tiene delante; querer asirse únicamente de las formas pasadas es confiar en el apoyo de un leve arbusto al bajar por una peligrosa pendiente. Respetemos lo pasado, pero no creamos que, con nuestro estéril deseo, lo podamos restaurar; y al interesarnos por los restos de lo que fue, no llevemos la exageración hasta el punto de maldecir todo lo presente y lo venidero"⁷.

También en el ámbito de la política los afanes inmovilistas son perjudiciales. Tradicionalmente se viene considerando a Balmes como un conservador a tenor de sus ideas políticas y, ciertamente, con justicia, siempre y cuando no se pretenda cargar el adjetivo de connotaciones implicativas de involucionismo recalcitrante o de oposición sistemática

⁶. Cartas, IV, 287.

⁷. Pío IX, XIII, p. 1001, O.C., t. VII.

a cualquier dimensión de progreso.

Se ha resaltado, por ejemplo, la enemiga balmesiana hacia aquellas posturas liberales que, tras florecer con la filosofía de la Ilustración, afloran a un primerísimo plano político-social con la Revolución Francesa. El motivo fundamental de esta inquina también es de sobra conocido: la oposición de cualificados sectores del liberalismo extremado hacia los sentimientos religiosos y monárquicos. Ahora bien, ni siquiera ante el liberalismo político considera Balmes prudentes los posicionamientos de aversión e intolerancia extremas⁸. La razón es de suma sencillez, pero cargada de pragmatismo: los afanes inmoderados de reprimir lo novedoso suelen acarrear el derribo indiscriminado de lo tradicional, incluso de sus elementos más valiosos, cuando la fuerza de lo nuevo se hace

⁸. Cfr. Escritos políticos, "Dos escollos", pp. 210 y ss. O.C., t. VII.

Uno de los escritos que mejor reflejan, de modo conciso, las directrices de la política balmesiana es una carta fechada en París el 19 de mayo de 1845 y dirigida a Quadrado, cuando éste se decide a asumir la dirección del periódico El Conciliador. De ella están tomadas las líneas que transcribimos a continuación, en las que se podrá apreciar, con equidad, el alcance y moderación del conservadurismo de Balmes:

"Sostener los buenos principios en toda su pureza, quitándoles la dureza que los hombres con sus errores y pasiones hayan querido darles en la aplicación; acomodarse al espíritu del siglo sin desviarse un ápice de los eternos principios de la moral, ni de cuanto nos enseña y prescribe la Religión católica; conservar en lo posible lo antiguo sin desdeñar demasiado lo nuevo; fijar el punto en el que se hayan de estrechar la mano las instituciones de los tiempos anteriores con las del siglo XIX; determinar el desarrollo que se haya de consentir al elemento popular, para que no dañe la unidad y fuerza de la monarquía; señalar los medios con que se hayan de buscar en la sociedad los elementos que encierra de gobierno para hacerlos subir cual fecundante savia hasta las regiones del poder; en una palabra, formular un sistema verdaderamente nacional, que por medio de transacciones amplias y equitativas lo concilie todo acabando para siempre con las reacciones y las revoluciones: he aquí una tarea bien difícil; y este, sin embargo, es el objeto del periódico que usted va a dirigir." (Epistolario, p.771. O.C., t. I).

incontenible⁹. De ahí la consigna blamesiana: "¿Queréis evitar las revoluciones? Haced evoluciones"¹⁰. "Empecinarse en situaciones adquiridas –explícita atinadamente Cura Pellicer– defendiendo intereses creados o idearios impopulares, sin querer atender los apremios de nuevas contingencias impuestas por el progreso, es condenarse irremisiblemente a perder lo que se quería salvar sin ganar en compensación otra cosa que algún tiempo de dilación pero también de radicalización revolucionaria"¹¹. El filósofo del sentido común no podía olvidar que "las obras humanas... están destinadas a modificarse, a transformarse: evitar obstinadamente la transformación es precipitar la muerte"¹².

Amén de los factores indicados –realidad histórica y necesidad de medio–, todavía interesa destacar una consideración más que impele a Balmes a decantarse a favor del progreso, consideración que llama profundamente la atención por el sesgo religioso que encierra:

"Bien conoce usted –escribe al hipotético escéptico destinatario de sus Cartas– que no aborrezco el progreso de la sociedad, que lo miro como un beneficio de la Providencia, que no soy pesimista, ni me complazco en condenar todo cuanto existe y todo cuanto se columbra en el porvenir; pero deseo que se distinga lo bueno de lo malo, la verdad

⁹. Cfr. Escritos políticos, "Dos escollos", pp. 210 y ss.

¹⁰. Miscelánea. "Pensamientos", p.342, O.C., t.VIII.– Balmes aplica y repite esta máxima textualmente en Pío IX, XII, p.997, O.C., t. VII.

Conviene hacer notar que algunas expresiones literales de Balmes en contra del "progreso" no implican una posición adversa al avance de la humanidad hacia niveles más elevados de dignificación, son simples referencias al partido progresista de la época (Cfr. supra, II parte, c. II, 2, nota 23.).

¹¹. CURA PELLICER, L.: Sintaxipeya de Balmes apologeta y político, II parte, p. 192.

¹². Escritos políticos, "República Francesa", VII, p. 1051. O.C., t. VII.

del error, lo sólido de lo fútil"¹³.

Por muy sorprendente que pueda parecer a algunos, es Balmes, sacerdote español de la primera mitad del s. XIX, a quien se atribuye tradicionalmente una innegable dosis de conservadurismo, el que proclama el desarrollo, el avance de la sociedad como un don de la Providencia. Sólo se exige, para que deba ser considerado como tal, que venga inscrito en las pautas de una sólida escala de valores presididos por las claves de la verdad y el bien.

Existe, indudablemente, y ya existía entre los coetáneos de nuestro filósofo, una forma de pensar según la cual todo progreso implica obligatoriamente una convulsión más o menos generalizada, la destrucción de todo —o casi todo— lo existente, para crear un nuevo orden de cosas y valores a partir de cero. De análoga forma, no resulta infrecuente etiquetar como auténtico progreso cualquier movimiento innovador sea del tipo que sea. Desde una perspectiva como esta, tradición y progreso son posturas, sino contradictorias, al menos incompatibles. Ahora bien, a medida que el tiempo transcurre, se va abriendo paso la idea de que no pueden equipararse de modo indiscriminado conservadurismo y antiprogresismo. No es raro que el vulgo, en el lenguaje usual, siga todavía confundiendo, con frecuencia, ambos posicionamientos, debido, en parte, a la labor incesante de actitudes demagógicas que, con el oportunismo que las caracteriza, saben explotar en beneficio propio, confusiones como esta. Pero ya es hora de que se vaya extendiendo la convicción de que tan opuesta es al auténtico progreso la postura manriqueña antes aludida, como el prurito de enterrar todo lo pasado bajo el pretexto de edificar desde la raíz estructuras y formas de valorar íntegramente nove-

¹³. Cartas, VI, 324.- El subrayado es nuestro.

dosas. Ya es hora de que, en nombre del progreso mismo, se declare guerra abierta a todo maniqueísmo que intente oponer taxativamente tradición y progreso¹⁴.

Balmes, con mayor o menor acierto, abrió brecha en esta labor y ya en el año 1840 denunciaba las tendencias a camuflar bajo el signo del progreso cualesquiera afanes innovacionistas:

"Todos los hombres que por una u otra causa desean todavía innovaciones se han agrupado en torno de una nueva bandera, y aun es de notar que bajo ella se apiñan también algunos que desean la revolución, pero que no se atreven a llamarla por su nombre, ni juzgan prudente presentarse solos en campaña. Esta nueva bandera se llama del progreso;..."¹⁵

El sentido concreto de estas palabras es marcadamente político, en tanto que están referidas a los afanes innovadores que se albergaban en las filas del partido progresista. Pero manifiestan abiertamente la mentalidad de un Balmes, que si bien es adversario de aferrarse al pasado y permanecer anclado en él por el mero hecho de ser pasado, lo es más todavía del prurito de innovar por innovar y de derribar lo pretérito sin más razón que una mentalidad revolucionaria intransigente para con

¹⁴. GARCÍA MORENTE, nada sospechoso de antiprogresismo, da a entender sin ambages que una cierta dosis de actitud conservadora es imprescindible para posibilitar el progreso, entre otras razones, porque "aunque no fuese más que acumulativamente, la humanidad había de progresar con sólo conservar lo logrado y por poco que cada generación agregase a ello" (Ensayos sobre el progreso, pp. 74-75.). Y CORTS advierte con toda intención que "tradicionalismo y estancamiento o vuelta atrás, son términos antagónicos" (Ideario político de Balmes, p. 50).

¹⁵. Consideraciones políticas sobre la situación de España, c.XI. p. 58. Q.C., t. VI.

todo aquello que pueda ostentar el marchamo de la tradición¹⁶. Por ello denuncia la tendencia a confundir «reforma» con «destrucción»¹⁷. Por ello protesta de manera decidida contra lo que él interpreta

"...un sistema funesto, intolerante con el bien, indulgente con el mal, ...un sistema en que para nada aprovecharían los restos de nuestra antigua civilización, en la cual, digan lo que quieran la ignorancia y la mala fe, no deja de encontrarse mucho de útil y admirable"¹⁸.

Para progresar son necesarias las reformas y la evolución, pero "evolución supone el desarrollo de gérmenes u organismos ya existentes; una adaptación de elementos nuevos a los viejos, y, en parte, en lo gastado y caduco, la sustitución de éstos por aquéllos de un modo prudente y adecuado"¹⁹. "Balmes -no es necesario insistir mucho sobre esto- discrepaba completamente de lo que entonces constituía la esencia de la Revolución.... Sin embargo, el Balmes antirrevolucionario no era enemigo de una adecuación de los principios permanentes a las circunstancias mutables, como tampoco era enemigo de las reformas fundadas, razonables

¹⁶. No se puede olvidar, en este sentido, que Balmes considera la revolución como "hija de la corrupción y el error, terrible personificación de la fuerza levantada contra la ley". ("Todavía hay tiempos peores que los de revolución", Escritos políticos, p. 357. Q.C., t.VI.). Una interpretación no muy afortunada trató de señalar una cierta dosis de sinonimia entre «revolución» y «progreso» en el lenguaje balmesiano. (Cfr. VARELA SUANZES, J.: "Estudio preliminar" de Política y Constitución, de J.BALMES, p. XI). Es cierto que, a veces, equipara Balmes ambos conceptos, pero sólo cuando hace referencia al partido progresista, en el que ve el adalid de los afanes revolucionarios en la España de aquel entonces.

¹⁷. Cfr. Consideraciones políticas....., c. XIV, p.73, Q.C., t.VI.

¹⁸. "Todavía hay tiempos peores que los de revolución". Escritos políticos, p.362. Q.C., t. VI.

¹⁹. ROURE, Narciso: Actualidad y excelencia del pensamiento de Balmes, p. 40. Barcelona, 1923.

y salutíferas"²⁰. Estas palabras de José Larraz son testimonio fehaciente del espíritu conciliador entre cambio y tradición de que hace gala el filósofo vicense²¹. La conciliación entre los posicionamientos de los que añoran la tradición y los de aquellos que hacen de lo novedoso su bandera es posible. Tradición y progreso, no son incompatibles, como tampoco lo son verdad y movimiento. Dicha conciliación, amén de posible es, a todas luces, necesaria; eso sí, requiere grandes dosis de trabajo, perseverancia y, sobre todo, buena fe²².

Capacidad de trabajo, perseverancia y buena fe para conjugar lo nuevo con lo añejo no le faltaban a Balmes. Tierno Galván se lo reconoce abiertamente: "Dentro de la mentalidad conservadora Balmes está en primera línea en cuanto a capacidad de recepción de innovaciones y facultades para estimular la transformación." Y, circunscribiéndose a la faceta apologética, prosigue: "En este sentido, su apologética tiene aspectos poco frecuentes, ya que en el orden del mundo tiende a eliminar el pasado tradicional en cuanto rémora del progreso"²³. Valentí Fiol, a su vez,

²⁰. LARRAZ, José: Balmes y Donoso Cortés, "Balmes, conciliador en la política española", II, p. 17. Rialp. Madrid, 1965.

²¹. Sobre el espíritu conciliador de Balmes, cfr. también GARCÍA ESCUDERO, José, M^a.: Política española y política de Balmes, pp.17 y ss. Ed. Cultura Hispánica. Madrid, 1950.

²². Cfr. "La ciencia y la sociedad". IV, Estudios sociales, p. 511, Q.C. t. V.- Cuesta trabajo entender cómo se ha podido decir que "Balmes no supo ver que también en España una colosal innovación era una necesidad dialéctica debida a la agónica crisis de la estructura del Antiguo Régimen y a la nueva mentalidad de los dirigentes políticos" (CURA PLLICER, L.: Sintaxipeya de Balmes apologeta y político, p.121).

²³. TIERNO GALVÁN, Enrique: Tradición y modernismo, c. V, p. 158. Tecnos, Madrid, 1962.

le atribuye "una honda fe en el futuro y una aceptación de lo nuevo"²⁴.

2. -Noción balmesiana de progreso. - La civilización. -

Conclusión obligada de lo expuesto es que no todo movimiento es progresivo. A veces "el movimiento es convulsivo y la marcha circular"²⁵, lo que, si no siempre imposibilita el progreso, al menos ralentiza en exceso la puesta en práctica de valores elevados. Tampoco puede identificarse -quedó, también, claro- espíritu de progreso con afán de novedades. Puede ocurrir -y de hecho ocurre- que, en aras del egoísmo, del hedonismo y del utilitarismo, se estima como valioso y progresivo aquello que no aporta otro valor y otra ventaja que el halago y la utilidad; en cambio, la veracidad y la fidelidad estimativa en juicios de valor se ven, a veces, escamoteadas. Balmes se lamenta de ello en términos como los que se citan continuación:

"Todo se da por bueno, si favorece; todo por malo si contraría; se juzga de una opinión no por su verdad intrínseca, sino por su valor instrumental; hay una verdadera acepción de doctrinas como la hay a veces de personas; así como en éstas se arrumba el mérito para atender únicamente a la recomendación que llevan, o al interés o afecto que inspiran, en aquellas se deja a un lado la verdad, y sólo se mira el uso a que pueden servir"²⁶.

Ante la posibilidad de adulterar el valor de las palabras se impone imperiosamente la necesidad de aquilatar conceptos. Entendido el progreso

²⁴. VALENTÍ FIOL, E.: El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos, p.93.

²⁵. Estudios sociales, La Civilización, art. 1º, p.462. O.C., t.V.

²⁶. Estudios sociales, "La ciencia y la sociedad", p. 505. O.C., t. V.

en términos de realización de valores, es evidente que la delimitación y orientación del mismo se halla en relación directa con el signo de los valores que han de ser alcanzados o, si se prefiere, de aquello que se considere realmente valioso²⁷.

Si la realización de valores supone perfeccionamiento, del mismo modo que la puesta en práctica de contravalores es señal de regresión, nadie pondrá en duda que "el progreso implica –según dice García Morente–, invención, esto es, esfuerzos repetidos por lograr de múltiples modos la consecución del fin propuesto y elección del que resulta mejor y más perfecto"²⁸.

Ya casi con un siglo de antelación, Balmes se había manifestado de una forma bastante similar:

"Progresar es marchar hacia delante, y si esto se ha de aplicar a la sociedad en sentido razonable, sólo puede significar marchar hacia la perfección. Cuando la sociedad se perfecciona, progresa; cuando pierde de su perfección, retrograda: para saber si hay progreso o no, toda la cuestión está en si hay nueva perfección o no"²⁹.

Así pues, entre sus notas definitorias, la idea de progreso encierra, las de teleología y perfección. Solamente el tránsito hacia metas superiores de realización humana adecúa con la definición de progreso. Por

²⁷. No se trata de abogar por el relativismo en torno a la definición de lo valioso y progresivo –ya hemos subrayado anteriormente el carácter absoluto de los valores–; pero, dado que la interpretación de estos extremos ha variado notablemente a lo largo de la historia, y continúa variando según la óptica a través de la cual se analizan, es conveniente aquilatar los conceptos al máximo.

²⁸. GARCÍA MORENTE, M: Ensayos sobre el progreso, p. 63.

²⁹. Consideraciones políticas sobre la situación de España, c.XI, p. 58. O.C., t.VI.

consiguiente, "es un contrasentido irritante –piensa Corts Grau– que se vengan a creer... campeones del progreso los que en su filosofía malogran toda noción de finalidad y van marcando regresiones al mundo inferior"³⁰.

En lenguaje balmesiano, "la perfección de la sociedad" es sinónimo de civilización³¹. Por consiguiente, el progreso ha de consistir en la realización de una auténtica civilización y de los valores que la constituyen. Lo que resta, pues, ahora, es aquilatar convenientemente "en qué consiste esa perfección de la sociedad"³² denominada por Balmes civilización, con el fin de saber qué actitudes hay que fomentar y qué valores es preciso realizar para poder hablar de progreso humano.

Llama la atención el aplomo que manifiesta el filósofo vicense a la hora de dar solución a una problemática de tan difícil concreción como la presente. Con frecuencia hace referencia a las notas características de un adecuado desenvolvimiento de la civilización, pero se pueden señalar por lo menos tres ocasiones, en un intervalo de casi seis años, en las que acomete directamente la respuesta y en todas ellas es tan firme y tajante que resulta difícil no apreciar en ello un preciso indicio de la claridad de sus ideas al respecto:

"Entonces habrá el máximo de la civilización cuando coexistan y se combinen en el más alto grado la mayor inteligencia posible en el mayor número posible, la mayor moralidad posible en el mayor número posible, el mayor bienestar posible en el mayor número posible.

He aquí los elementos que han de entrar por necesidad

³⁰. CORTS, J.: Ideario Político de Balmes, p.49.

³¹. Consideraciones políticas sobre la situación de España, p.458, O.C., t. VI.

³². Ibid.

en la verdadera civilización, he aquí la norma para apreciar debidamente cuando los pueblos avanzan o retroceden"³³.

La trascendencia de la interpretación balmesiana de progreso y civilización es innegable. En la primera parte de esta investigación³⁴, al referirnos al humanismo balmesiano en general, resaltábamos ya esta definición. Igualmente, en aquella ocasión, hacíamos notar la diferencia entre la formulación del vicense y las teorías utilitaristas –a pesar de que también Balmes subraya el aspecto cuantificativo–. Interesa ahora sobremanera prestar atención al carácter axiológico de una concepción de tanto interés como ésta, así como al humanismo que encierra.

Tres órdenes de valores aparecen perfectamente jerarquizados y entrelazados: los intelectuales, los morales y los materiales. La jerarquización viene dada paralelamente a la estructuración de las facultades y necesidades del hombre:

"En el hombre hay entendimiento, cuyo objeto es la verdad; hay voluntad, cuya regla es la moral; hay necesidades sensibles, cuya satisfacción constituye el bienestar material.

³³. Ibid., p. 464. Interesa subrayar que no se trata de una expresión circunstancial y esporádica, sino de una tesis básica y profundamente arraigada en la mente del filósofo. Estas palabras fueron publicadas en agosto de 1841. En abril de 1843, en el tercero de una serie de cuatro artículos publicados sobre Cataluña, insiste en que la perfección de la sociedad consiste: "en la mayor inteligencia posible para el mayor número posible; en la mayor moralidad posible para el mayor número posible; en el mayor bienestar posible para el mayor número posible. La sociedad que descuida uno cualquiera de estos extremos falta a su instituto y labra su propia ruina. La inteligencia no está reñida con la moralidad, y ambas pueden enlazarse con el bienestar; en desapareciendo uno de ellos la sociedad está enferma, y para más o menos tarde la sociedad está en peligro" (O.C., t.V, p.938). Finalmente, un año antes de su muerte, en F.E., Ética, XXI, 174, 162, vuelve a cifrar el progreso en "la mayor inteligencia posible para el mayor número posible; la mayor moralidad posible para el mayor número posible; el mayor bienestar posible para el mayor número posible."

³⁴. Cap. II, 3.

Y así, la sociedad será tanto más perfecta cuanto más verdad proporcione al entendimiento del mayor número, mejor moral a su voluntad, más cumplida satisfacción de las necesidades materiales"³⁵.

Ahora bien, para hablar de perfección en el desarrollo humano no es suficiente atenerse a una jerarquía dada de valores, porque estos sólo son tales si son interactivos, si se hallan interconexiónados. Balmes habla de "coexistencia", de "combinación". Un valor de cualquier orden, escindido o marginado de los demás órdenes, pierde la categoría de valor y se convierte en su contrario:

"Quítese una cualquiera de estas condiciones y la perfección desaparece. Un pueblo inteligente, pero sin moralidad ni medios de subsistir, no se podría llamar perfecto; también dejaría mucho que desear el que fuese moral, pero al mismo tiempo ignorante y pobre; y mucho más todavía si, abundando de bienestar material, fuese inmoral e ignorante. Dadle inteligencia y moralidad, pero suponedle en la miseria, es digno de compasión; dadle inteligencia y bienestar, pero suponedle inmoral, merece desprecio; dadle, por fin, moralidad y bienestar, pero suponedle ignorante, será semejante a un hombre bueno, rico y tonto, lo que ciertamente no es modelo de la perfección humana"³⁶.

Valores intelectuales, valores morales, valores materiales: he aquí la vertebración de toda civilización que se precie de serlo; he aquí los tres niveles de perfeccionamiento exigidos para determinar el desarrollo de una sociedad o grupo. Pero, para poder hablar con autenticidad plena de progreso, no es suficiente considerar el aspecto cualitativo, por esencial que éste sea. Si se descuidan los parámetros referenciales a la extensión social de cualidades óptimas, se está corriendo el peligro de fomentar el elitismo o de crear privilegios, marginando el verdadero

³⁵. F.E., Ética, XXI, 173, 161.

³⁶. F.E., Ética, XXI, 174, 162.

progreso de la humanidad. "Ni siquiera será válido —puntualiza Rodríguez de Valcárcel— un buen deseo de extender privilegios, porque algo superior nos hace sentir la aspiración de que éstos no deben ser una simple multiplicación, sino un derecho común a la humanidad. Cuando vemos que los elementos en lucha y las pasiones disminuyen, y aumenta el sentido de la solidaridad y la ayuda mutua, entonces sentiremos y veremos, que, en rigor, la civilización avanza"³⁷.

Por todo ello, Balmes insiste en que el desenvolvimiento de los valores constitutivos de la civilización ha de alcanzar al "mayor número posible", subrayando que el objeto prioritario de la sociedad "es proporcionar la mayor felicidad posible para el mayor número posible"³⁸. Con ecos apocalípticos resuenan todavía aquellas palabras que aparecen en las Cartas a un escéptico en materia de religión censurando la estructura de la antigua sociedad romana, pero lo cierto es que su validez no ha decaído un ápice:

"Hágase trizas esa civilización falsa, esa cultura raquítica que sancionan el monopolio de las ventajas sociales, y ceda su puesto a otra civilización y cultura más grandiosas, más espléndidas y, sobre todo, más justas y equitativas que llamen a la participación de ellas un mayor número de individuos, abriendo las puertas para que puedan disfrutarlas todos, en cuanto lo consienta la naturaleza del hombre y de los objetos sobre que ejerce su actividad"³⁹.

³⁷. RODRÍGUEZ DE VALCÁRCEL, Alejandro: Balmes, hombre y político de la armonía, p.22. Conferencia, Ayuntamiento de Vich, 1972.

³⁸. Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, V, p. 707, O.C., t.V.— Cfr. Op. cit., VI, p. 713. Una vez más hay que insistir en la falta de sinonimia, en el pensamiento balmesiano, entre «felicidad» y «placer» o «goce», para evitar la interpretación de las palabras citadas bajo perspectivas utilitaristas, tipo Bentham, p.ej.

³⁹. Cartas, VI, p. 319.

Resumiendo: un progreso discriminativo deja de ser tal por su injusticia. Nadie que tenga un sentido equilibrado de lo ético podrá considerar axiológicamente positivo un desarrollo que comienza por marginar un valor tan fundamental como la justicia; porque "para ser auténtico –se dice en la Populorum progressio– debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre"⁴⁰.

3.- Valores intelectuales. -

Después de las páginas dedicadas a la íntima conexión entre teoría y praxis en la filosofía balmesiana (I parte), y tras haber visto con cierta detención la importancia concedida por Balmes a las cuestiones relativas al conocimiento de la verdad en el desarrollo integral del hombre y de la sociedad (II parte), poco resta por decir, hic et nunc, de los valores intelectuales. De hecho, ya ha quedado mostrado suficientemente cómo el correcto encauzamiento de las facultades cognoscitivas dió lugar a una de las facetas más elaboradas de su filosofía.

Parece oportuno, sin embargo, destacar algunos aspectos precisos –aunque sea con suma brevedad– en torno a la relevancia y a los condicionamientos de la inteligencia como elemento de progreso y, por consiguiente, hacer referencia específica a los valores correspondientes en el entramado axiológico balmesiano.

Es preciso destacar, en primer lugar, la necesidad del desarrollo de los valores intelectuales para que pueda hablarse de progreso de la civilización. Esta necesidad se ve subrayada y potenciada por el hecho de que la dignidad del hombre pivota fundamentalmente en el carácter

⁴⁰. PABLO VI: Populorum progressio, n. 14, pp. 11-12.

racional del ser humano: precisamente por ser inteligente, se erige en rey de la creación. Los valores de ámbito intelectual, correctamente empleados –en caso contrario no se podría hablar de valores, sino de contra-valores–, reciben en boca de Balmes el honroso apelativo de "manantial del bien":

"Sin inteligencia no hay civilización; sin que brille en la frente del hombre ese destello divino, sin que ciña sus sienes esa bella aureola, esa esplendente diadema que le distingue como rey de la creación, no es concebible la perfección de la sociedad; falta el manantial del bien, falta el título más hermoso, el más noble blasón, el orgullo del humano linaje"⁴¹.

Efectivamente, el auge de la inteligencia y los valores correlativos coadyuva al incremento de la moralidad, en tanto que hace resplandecer la hermosura de la virtud y permite apreciar mejor la fealdad del vicio. Ni la historia ni la experiencia ponen de manifiesto que ningún sabio, por el hecho de serlo, haya sido malvado o criminal⁴². No se ha de ver, por consiguiente, peligro alguno en el desarrollo de los valores intelectuales, sino

"en la ignorancia, en esa ignorancia que, no sabiendo cómo acallar el corazón que clama continuamente por algún objeto, no atinando presentarle nada de grande, nada de útil, nada que no sea diversión y placeres, embota los ingenios más penetrantes, malogra las índoles más bellas, y, abriendo en el corazón todavía tierno la llaga de la corrupción y del orgullo, le inhabilita para todo lo bueno, franquenádole ancha puerta para todos los extravíos"⁴³.

⁴¹. Estudios sociales, "La Civilización", art. 2º; p.465, O.C., t. V.

⁴². Cfr. loc. cit. pp.466-467.

⁴³. "Discurso inaugural de la cátedra de matemáticas de Vich, pronunciado en 1º de octubre de 1837". O.C., t.VIII, p. 573,

Y no son menos dignos de consideración los frutos de este incremento en lo referente al bienestar social; la razón es obvia:

"el bienestar en la sociedad resulta de la abundancia de medios para satisfacer las necesidades, y estos medios no se obtienen sin la inteligencia. La naturaleza es rica y abundante, pero ha de ser explotada, pues que el hombre puede morir de hambre entre montones de oro"⁴⁴.

Ahora bien, atendiendo a que –como ya se ha hecho constar más arriba– las distintas esferas de valores que dan cuerpo a la civilización y al progreso han de estar íntimamente interrelacionadas, el desarrollo de las capacidades intelectuales, si es exclusivo o excluyente, puede dar lugar a aberraciones monstruosas, a contravalores, con lo cual la humanidad no progresa, retrograda. Balmes protesta enérgicamente:

"es un error grave, gravísimo, el pensar que la sociedad se perfecciona siempre que la inteligencia se desenvuelve"⁴⁵.

En virtud de ello, el incremento de las capacidades intelectuales, tanto en el individuo como en la sociedad, se convierte en elemento corrosivo de la dignidad y bienestar humanos, cuando se realiza marginando los valores morales y religiosos. Que nadie lo olvide: la inteligencia sólo es luz; precisamente por ello puede servir tanto para iluminar las sendas del bien como para alumbrar los derroteros de la maldad y el egoísmo.

"La inteligencia del hombre –sentencia Balmes– sólo es fecunda cuando está subordinada a la inteligencia infinita, cuando obedece a su impulso, cuando es su instrumento; y esto sólo se verifica cuando la inteligencia no se aparta de los principios eternos de la moral, cuando es vivificada por

⁴⁴. Estudios sociales, "La Civilización", art. 2º; p.467, O.C., t. V.

⁴⁵. Ibid., p.466.

el espíritu de la religión..."⁴⁶.

Finalmente, hay que recordar otro factor determinante para poder considerar representativo de progreso el desarrollo del aparato intelectual humano: su extensión. Recuérdese que una de las notas definitorias de la civilización es que ha de alcanzar "al mayor número posible". Todo ser humano es racional, y el destello de la racionalidad reside en la inteligencia. La inteligencia es, pues, un bien humano, y si no es extensivo y difusivo, se convierte en un privilegio infecundo que en poco o nada aprovecha a la humanidad.

"Deslumbradores son los rayos de la ciencia –comenta Balmes en la VI de sus Cartas a un escéptico–, hechiceros los cantos de la poesía, seductor el brillo de las artes; pero si nada de esto sirve para el bien de la humanidad, si únicamente se limita a realzar el esplendor y acrecentar y avivar los placeres de unos pocos que moran en opulentos palacios, comiendo del sudor del pueblo..., ¿qué gana en ello el humano linaje?"⁴⁷.

Desde esta perspectiva se comprenden a la perfección los esfuerzos balmesianos por el perfeccionamiento cualitativo y la extensión cuantitativa de la instrucción de individuos y sociedad. Porque –como adecuadamente puntualiza A. Perpiñá–, "de un lado, no hay civilización... sin una

⁴⁶. Estudios sociales, "La Civilización", art. 2º. pp.472-473, O.C., t.V. Téngase en cuenta, para entender correctamente estas líneas, que para Balmes la moralidad sin religión es inviable. Nos veremos obligados a insistir sobre este aspecto posteriormente.

Recurriendo a datos estadísticos, publicó Balmes, acto seguido, otro artículo tratando de demostrar la correlación existente entre el incremento de la delincuencia y el aumento de la instrucción, cuando ésta no se ve acompañada de la correspondiente educación moral y religiosa. (Cfr. Op. cit., art. 3º, pp. 473-481). Lo finaliza con las siguientes palabras: "allí donde hay instrucción sin religión, allí hay desarrollo de inteligencia sin moralidad, allí hay un semillero de vicios y de crímenes, y allí hay, por consiguiente, un enemigo capital de la verdadera civilización".

⁴⁷. Cartas, VI, p. 318, O.C., t. V.

difusión apreciable de los conocimientos, lo cual se logra con la instrucción; y de otro lado, las ideas sólo pueden influir en definitiva sobre la realidad social mediante esa instrucción. . . . Únicamente, pues, por el camino de la instrucción, como generalización de las ideas, pueden éstas adquirir consistencia social. Y en último análisis lo decisivo es aquélla, la instrucción, y no ésta, la riqueza de ideas de unos pocos que se mueven al margen de la corriente histórica"⁴⁸. Balmes, todavía muy joven, ya era consciente de que

"una de las primeras necesidades de la sociedad es la acertada instrucción de la juventud, y . . . , aun en medio de las más azarosas circunstancias, no debe jamás dejarse en olvido un objeto de tanta importancia. El Criador ha favorecido al hombre con el sublime don de la inteligencia; pero si ésta no recibe un impulso que active su desarrollo, permanece como un metal precioso que la mano del artífice no ha sacado de la mina"⁴⁹.

Resta sólo insistir en un último punto importante al respecto: la concepción práctica de los valores intelectuales por parte de Balmes nada tiene que ver con las tesis del utilitarismo. Repetidamente hicimos constar, de modo general, la diferencia entre la interpretación balmesiana de civilización y aquella otra que cifra todo progreso en la utilidad. Traemos ahora a colación unas palabras del filósofo catalán que se bastan por sí solas para despejar toda sombra de duda en torno a este asunto, en lo que atañe al nivel ideológico:

"Servirse de las ideas y de las doctrinas, no por lo que entrañan de verdad o error, sino por lo que conducen a este o aquel fin, o, en otros términos, aplicar al orden intelectual el principio utilitario, nos parece no sólo inmoral,

⁴⁸. PERPIÑÁ, Antonio: "Atisbos de sociología cultural en Jaime Balmes", p. 105, Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI, (1948).

⁴⁹. "Discurso inaugural de la cátedra de matemáticas de Vich, pronunciado en 1º de octubre de 1837". O.C., t.VIII, pp. 562-563.

sino también altamente dañoso a los progresos de la ciencia"⁵⁰.

4.- Valores morales y progreso.-

Bien se ha podido ver en el epígrafe precedente cómo el desarrollo del aparato intelectual del hombre, a pesar de la importancia que encierra en sí mismo, no se constituye en auténtico elemento de progreso si no es cuando se halla encauzado dentro de las riberas del orden moral. Al tratar de los diversos regímenes políticos y, más concretamente, de la democracia, también se dejó perfectamente resaltada la necesidad de atenerse a los postulados del orden moral para poder esperar resultados satisfactorios de cualesquiera formas políticas... Y éstos son sólo exponentes –muy significativos, por cierto, pero no únicos– en los que se hace notar la necesidad imperiosa de una escala de valores morales: muchas otras son las ocasiones en que Balmes se ve impulsado a referirse a la obligatoriedad ineludible de acoplar la praxis humana a exigencias éticas, sustantivamente inalterables. Las motivaciones son obvias: sin moral, el progreso es imposible, la vida humana un sinsentido; el carácter fundante que los valores morales tienen en las propias raíces del entramado social lo hace patente:

"Admitamos el orden moral e imaginemos que todos los hombres arreglan su conducta conforme a esta preocupación. ¿Cuál es el resultado? El mundo se convierte en un paraíso; los hombres viven como hermanos, usan con templanza de los dones de la naturaleza, comparten su dicha, se ayudan en su desgracia; en el individuo, en la familia, en la sociedad reina la armonía más encantadora... Supongamos que la preocupación desaparece, y que todos los hombres se convencen de que el orden moral es una vana ilusión, y que es preciso desterrarla del entendimiento, de la voluntad

⁵⁰. "Nuestros principios, el gobierno y «El Globo»", Escritos políticos, p. 709. O.C., t. VI.

y de las obras: ¿cuál será el resultado? Destruído el orden moral, quedará sólo el físico; cada cual pensará y obrará según sus cálculos, pasiones o caprichos; no habrá más guía para los hombres que el ciego instinto de la naturaleza o las frías especulaciones del egoísmo; el individuo se convertirá en un monstruo, la familia verá rotos todos sus lazos, y sumida la sociedad en un caos espantoso caminará rápidamente a su total aniquilamiento"⁵¹.

Utópica puede parecernos la pintura que Balmes hace de una sociedad en la que todos los individuos se dejen guiar por sólidas y auténticas convicciones morales, así como esperpéntica la suposición antagónica; pero esta antítesis no deja de tener su fundamento tanto metafísico como empírico. Por ello, conviene desentrañar algunos aspectos importantes implícitos en las líneas citadas, enmarcarlos oportunamente en las bases del constructo ético balmesiano, para, finalmente, poder apreciar mejor el profundo sentido humano que inerva el pensamiento de nuestro filósofo también en este ámbito.

En primer lugar, el orden moral es necesario, con necesidad de medio, para que pueda darse un auténtico progreso, una auténtica civilización, en todas las facetas, en todos los aspectos, en todos los órdenes de la vida humana. Las leyes morales desempeñan, en el ámbito de lo humano, un papel análogo al que las leyes físicas juegan en los eventos naturales. La moralidad, en el pensamiento balmesiano, queda equiparada a la ley de la gravedad con su función centrípeta y niveladora. Sin ella, la dispersión disgregadora de facetas diversas de lo humano resultaría inevitable⁵², y la progresión del individuo y la sociedad hacia niveles

⁵¹. F.F., X, XIX, 202-203, 718.

⁵². "En el mundo moral —leemos en el 3º de los artículos publicados bajo el título general de «La Civilización»— hay sus leyes como en el físico; la inteligencia, con su inquietud característica, su agitación incesante, su actividad inagotable, su variedad infinita,

más valiosos de civilización no dejaría de ser un imposible.

Otro de los aspectos dignos de ser subrayados es el uso constante que Balmes hace de la expresión «orden moral». Esta terminología carece de sentido si no es al amparo de una concepción jerárquica, explícita o implícita –como en el caso de Balmes–, de los valores morales. La moralidad se halla directamente relacionada con la causalidad final⁵³; pues bien, la subordinación de unos fines a otros sólo admite una traducción en el ámbito axiológico: jerarquía de valores.

Una jerarquización axiológica de lo ético no puede revestir caracteres arbitrarios ni de capricho⁵⁴. Admitir otra cosa equivaldría a dejar las puertas abiertas a un craso relativismo –que nada tiene que ver con una digna dosis de tolerancia– y situarse en las antípodas de un humanismo coherente. Si los valores, las normas, los preceptos morales no guardan relación necesaria alguna con el hombre mismo, su dignidad, su naturaleza, ¿en qué coordenadas se sitúa el nivel humano de lo ético? Si, para el hombre en tanto que tal, no existe un punto de referencia inamovible que permita enjuiciar lo que es bueno y lo que está mal, humanismo y moralidad son conceptos de difícil –por no decir imposible– armonización. Un código ético cuya fundamentación se caracterice por

representa el impulso en todas direcciones, el movimiento indefinido, sin regla, sin objeto; pero la moralidad es la ley de gravitación universal que todo lo arregla, lo tempera, lo armoniza, constituyendo diferentes centros particulares, que a su vez reconocen otro centro universal, que es Dios." (Estudios sociales, p. 473, O.C., t.V.).

⁵³. "Mientras atendemos únicamente a la causalidad de la eficiencia no hallamos más que relaciones de causas y efectos; pero en atendiendo a la causalidad final se presenta un nuevo orden de ideas y de hechos: la moralidad". (F.F., X, XVIII, 196, 715).

⁵⁴. Este aspecto está en relación directa con lo anteriormente dicho de la jerarquía y subordinación de los distintos aspectos de la libertad.

un espíritu acomodaticio a circunstancias espacio-temporales no es el más indicado para incluir derechos y deberes connaturales al hombre; y, si alguien desea atribuirle notas de progresismo, habrá de cuestionarse de qué progreso se habla, qué se pretende desarrollar: si los privilegios de algunos pocos, o el derecho común.

Frente a cualquier tipo de relativismo arbitrario y a todo voluntarismo de raíz nominalista, en el orden moral, Balmes opone un neto iusnaturalismo, citando, en su favor, motivaciones gnoseológicas, psicológicas, empíricas y culturales. Las palabras que reproducimos a continuación son sólo una de sus repetidas proclamas en este sentido:

"Las acciones no son morales o inmorales porque se haya establecido así por un convenio, sino por su íntima naturaleza; ...las ideas de bien y mal convienen naturalmente a ciertas acciones; nada puede contra eso la voluntad del hombre. Quien afirme que la diferencia entre el bien y el mal es arbitraria contradice a la razón, al grito de la conciencia, al sentido común, a los sentimientos más profundos del corazón, a la voz de la humanidad, manifestada en la experiencia de cada día y en la historia de todos los tiempos y países"⁵⁵.

El único aspecto relativo que Balmes admite en el orden moral es la referencia que todo valor y todo bien limitados han de hacer, inevitablemente, al bien absoluto:

"En la moralidad ha de haber algo absoluto. No es posible concebir una cosa relativa sola sin algo absoluto en que se funde. Además, toda relación implica un término de referencia, y, por consiguiente, aún cuando supongamos una serie de referencias, es necesario llegar al término último. Esto manifiesta por qué no satisfacen al entendimiento las explicaciones de la moralidad puramente relativas: la razón y

⁵⁵. F.E., Ética, III, 14, 112. Una explicación más detallada puede verse, p.ej., en F.E., X, XVII, nn. 197 y ss. pp.715 y ss.

hasta el sentimiento buscan algo en que puedan fijarse"⁵⁶.

A tenor de lo expuesto y haciendo hincapié, sobre todo, en el argumento que acabamos de citar –al que Balmes gusta de dar el calificativo de "ontológico"⁵⁷– nos vemos impelidos a dar un paso adelante: Si, tal como dejamos señalado más arriba, el orden moral, desde la perspectiva del progreso de la humanidad, es necesario con necesidad de medio, ahora es preciso admitir en toda moralidad un punto de referencia a la necesidad denominada « metafísica », a la necesidad absoluta, porque la moralidad, en sí misma, prescindiendo de toda relación, es algo que no puede no darse. Examinemos brevemente este extremo.

Considera el filósofo de Vic que situar el origen de los valores morales en la libre voluntad divina podría conducirnos a admitir la incongruencia de que Dios hubiera podido dictaminar libremente, desde la eternidad, que el crimen fuese moralmente bueno y el odio, p. ej., una virtud⁵⁸. El origen, pues, de toda moralidad no puede ser otro que la bondad suprema, la santidad infinita, y ésta sólo puede consistir en el amor con que Dios se ama a sí mismo. En este punto, Balmes se muestra puntilloso en extremo:

"¿Cuál es, pues, el atributo de Dios, o el acto que concebimos como bondad moral, como santidad? No es su inteligencia, ni su poder, sino el amor de su perfección infinita. El acto moral por esencia, el acto constituyente, por decirlo así, de la bondad moral de Dios, o sea de su santidad, es el amor de su ser, de su perfección infinita; más allá de esto nada se puede concebir que sea origen de la moral;

⁵⁶. F.F., X, XX, 221, 724.

⁵⁷. Ibid.

⁵⁸. Cfr. F.F., X, XIX, 207, 719-120; F.E., Ética, X, 54, 127. En estos lugares, puede verse cómo Balmes no hace concesión alguna al voluntarismo de signo nominalista.

más puro que esto no se puede concebir nada en el orden moral. El amor con que Dios se ama a sí mismo es la santidad, es, por decirlo así, la moral viviente. Todo lo que hay de moralidad real y posible, dimana de aquel piélago infinito"⁵⁹.

En conclusión: toda moralidad ha de estar referida, en última instancia a la necesidad abasoluta e intrínseca del amor con que el mismo Dios ama su propia perfección⁶⁰. De modo análogo a como los radios de un círculo han de ser necesariamente todos iguales o los tres ángulos de un triángulo han de sumar 180 grados, Dios no puede menos que amarse a sí mismo:

"La Santidad de Dios no es el cumplimiento de un deber, es una necesidad intrínseca, como la de existir"⁶¹.

Las consecuencias axiológicas que se derivan de esta tesis colocan la ética balmesiana en una posición relativamente próxima a ciertos caracteres del formalismo moral kantiano⁶², si bien, los elementos

⁵⁹. F.E., Ética, X, 57, 127-128.- El subrayado es nuestro. Adviértase también cómo, con esta interpretación, se desvía un tanto de la ortodoxia tomista: Sto. Tomás colocaba el fundamento de la moralidad en la razón divina (Cfr. Summa Theol. I-II, q.19, a.4.).

⁶⁰. "La esencia de la moralidad -insiste Balmes- 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." (F.F., X, XX, 273, 734).

⁶¹. Ibid., n. 58.

⁶². Interesa destacar que hablamos sólo de proximidad relativa, no de coincidencia. La ética balmesiana es una ética teleonómica -como ya se ha visto- y con un contenido preciso, como lo es toda ética cristiana; pero ello no es óbice para que adopte algunos rasgos que parecen evocar el formalismo moral kantiano. De todos modos, no se puede hablar de influencia directa en este caso; al menos, esto es lo que hace pensar el hecho de que "Balmes sólo conoce y

medulares de la misma invitan a pensar que sus raíces están afincadas en la moral del amor propuesta por S. Agustín.

El punto culminante de la moralidad se centra en el amor: el bien moral absoluto se identifica con la infinitud del amor de Dios ad intra; la moralidad participada por la criatura racional ha de consistir en el amor a Dios y al orden querido por Él⁶³. De esta forma, el punto de referencia de los valores éticos no estriba, primaria y básicamente, en la consecución de la felicidad, sino en amar y actuar en aras del amor. La ética balmesiana no es, primariamente y per se, eudemónica: la felicidad, la dicha, es algo que puede y debe alcanzarse como complemento de la realización de los valores morales, pero de suyo no es un valor moral en sí misma.

"El confundir la moralidad con la dicha –protesta Balmes– es reducir la moral a una combinación de cálculo. . . . Si identificamos la felicidad con la moralidad, el desinterés será un cálculo de interés, un sacrificio de un interés menor a un interés mayor, una pérdida en lo presente para ganar en el porvenir"⁶⁴.

La equiparación de moralidad y felicidad es indicio de un posicionamiento ético farisaicamente interesado, supone alentar el egoísmo, y éste tampoco puede ser tenido entre los valores morales:

"No, –escribe a renglón seguido– la moralidad de las acciones no es un negocio de cálculo: el virtuoso alcanza el pre-

cita de Kant su obra fundamental, la Crítica de la Razón Pura". (SANVICENS MARFULL, Alejandro: "Fuentes bibliográficas de la doctrina filosófica, apologética y social de Balmes", p. 115, Catálogo de la exposición bibliográfica balmesiana, Diputación Provincial, Barcelona, 1948). En esta obra el filósofo de Königsberg todavía no había desarrollado su formalismo ético.

⁶³. Cfr. F.E., Ética, XII, nn. 66 y ss., pp. 130-131.

⁶⁴. F.F., X, XIX, 217, 722.

mio, puede también desear este premio; mas para que el acto sea virtuoso se necesita algo más que la combinación para alcanzarle; es preciso que hallemos algo que haga el acto meritorio del premio, y ni siquiera concebimos que pueda estarle reservado el premio a ningún acto sino porque en sí mismo es meritorio"⁶⁵.

De este modo, la acción moral es considerada intrínsecamente buena y la inmoral, mala, con independencia del premio o castigo consecuente a las mismas. Utilizando el lenguaje kantiano –ya que hemos tomado su formalismo moral como modelo de referencia–, el punto culminante de la actuación moral habría que buscarlo en el interés moral, que es un interés práctico, es decir, en tomarse interés por la ley, no en obrar por interés en orden a la consecución de fines egoístas, que sería un interés patológico. "El interés moral –explica el profesor Jiménez Moreno comentando a Kant– se da cuando ese interés se cifra expresamente en observancia de la ley... La motivación del interés para que sea válido, nunca puede ser dirigido a procurarse un placer sensible, ni por conseguir directamente provecho alguno, como sería el asentimiento a una aspiración tan naturalmente humana como es la felicidad. Por el contrario, su valoración moralmente positiva le corresponde únicamente si ese interés lo es por observancia de la ley moral, por respeto a la ley"⁶⁶. Pues bien, aunque Balmes no llegue a hablar de interés moral, sino de preocupación moral –como se puede apreciar en el primero de los textos citados en este epígrafe–, se coloca en una línea análoga de pensamiento –servatis servandis– cuando se esfuerza en combatir aquel sistema ético para el

⁶⁵. Ibid.

⁶⁶. JIMÉNEZ MORENO, Luis: "Análisis kantiano del «interés moral»", p.587, Conocimiento y racionalidad. Homenaje a Sergio Rábade, Anales del Seminario de Metafísica, Ed. Complutense.1992.

cual "los actos no serían buenos sino en cuanto conducentes al premio"⁶⁷. Es más, "el ser conducente al bien de la humanidad -llega a afirmar- es otro carácter incompleto de la moralidad de las acciones"⁶⁸. No se trata de rechazar, por principio, el premio, la felicidad o el bien de la humanidad, como algo ilícito, sino de enfatizar que ni siquiera el bien de la humanidad es resorte suficiente para dar plenitud a la moralidad. Se impone, pues, eludir los supuestos en los que "la moralidad sería un medio, y las acciones serían tanto más morales cuanto serían medios más útiles para lograr el bien general"⁶⁹.

Incluso el cumplimiento de la ley civil desde la perspectiva del deber y no por temor al castigo aleja el actuar humano de los niveles heteronómicos, psicológica y éticamente próximos a una situación de esclavitud, elevándolo hacia una esfera más sublime de moralidad pura, en que el hombre se siente auténticamente libre en el ejercicio del autodomínio racional. Balmes lo expresa con las siguientes palabras:

"Cuando el hombre obedece sólo por el temor de la pena procede como esclavo: compara entre las ventajas de la desobediencia y los males del castigo; y encontrando que éstos no se compensan con aquéllas, opta por la obediencia. Pero si en vez de obrar por temor obedece por razones puramente morales, porque éste es su deber, porque hace bien, entonces la obediencia le ennoblece; porque, procediendo con entera libertad, con pleno dominio de sí mismo, no se somete al hombre, sino a la ley, y la ley no es para él una regla meramente humana, es un dictamen de la razón y de la justicia, un reflejo de la verdad eterna, una emanación de la santidad y sabiduría infinita"⁷⁰.

⁶⁷. F.F., X, XIX, 217, 723.

⁶⁸. Loc. cit., nº 218.

⁶⁹. Loc. cit., nº. 219.

⁷⁰. F.E., Ética, XXV, 206, 176.

Esta aproximación al carácter categórico del deber moral, este intento de liberar de condicionamientos hipotéticos la praxis ética, se aprecia más ostensiblemente, si se tiene en cuenta que la moralidad humana pivota sobre la libre elección de que es capaz la persona –no en vano se destacó el papel de la libertad como valor posibilitador de valores–, haciendo de la rectitud de intención, de la buena voluntad, piedra clave en la determinación de las valoraciones morales:

"La moralidad no se mide nunca por el resultado; los quilates de ella se aprecian por lo inmanente, esto es, por los motivos que han impulsado a querer, por la mayor o menor deliberación que ha precedido al acto de la voluntad, por la mayor o menor intensidad de este mismo acto. Si alguna vez se atiende a los resultados, todo el valor moral que a estos se atribuye nace de lo interior de alma. . . .

Este carácter de inmanencia, esencial a los actos morales, destruye por su base todas las teorías que fundan la moralidad en combinaciones externas, sean las que fueren, y demuestra que el acto de un ser inteligente y libre es bueno o malo en sí mismo, prescindiendo absolutamente de todas sus consecuencias buenas o malas que de un modo u otro no hayan estado contenidas en el acto interno"⁷¹.

Consecuentemente, para obrar moralmente bien no es suficiente la realización de «cosas buenas»; es necesario, ante todo «querer el bien», actuar –como decíamos antes– tomando como motor de la acción, de modo explícito o implícito, el amor supremo y el orden querido por Dios.

El hecho de centrar el fundamento de la moralidad en el amor de Dios distancia ostensiblemente la filosofía moral balmesiana del kantismo y nos hace recordar, tal como dijimos, la línea seguida por el Obispo de Hipona en su ética del amor purificado por la gracia. Conforme a ella, "se hace lo que se manda, no por la fuerza de la obligación y sanción,

⁷¹. F.F., X, XX, 224-225, 725.

sino porque se ama, por haber plantado Dios en la voluntad el deseo y aficción a lo bueno. La caridad, pues, comprende y supera con mucho el espíritu de la ley, que sobra donde se ama. De aquí el dicho célebre: Ama y haz lo que quieras, porque el amor verdadero es la verdadera ley del espíritu, muy superior a la sevidumbre farisaica a lo mandado. Ni el hombre agustiniano es un vulgar anárquico que en nombre del amor viola el orden y hace cuanto se le antoja, sino seguidor del orden del amor, donde se respeta la jerarquía de los valores"⁷².

En esta exposición del pensamiento agustiniano vemos analogada y como ensamblada la rectitud de intención con la rectitud en el amor⁷³. Sólo a través de ese ensamblaje es posible el logro de los valores más elevados. Se habrá comprobado que la propuesta ética de Balmes sigue, en líneas generales, una trayectoria bastante similar. Se habrá observado, también, que cuando S. Agustín fundamenta todo su planteamiento ético en el amor, está traspasando las fronteras de la mera naturaleza humana, enraizando el actuar del hombre en el ámbito sobrenatural de la gracia. De modo similar, Balmes –aunque sin traspasar los confines de la racionalidad– se esfuerza en patentizar que la cumbre axiológica en lo moral tiene su sede en el amor divino: de ahí su empeño en subrayar la necesidad

⁷². CAPÁNAGA, Victorino: "Introducción general" a las Obras de SAN AGUSTÍN, pp. 163-164, t. I, 5ª ed., B.A.C., Madrid, 1979. Las palabras del Santo de Hipona al respecto son sobradamente expresivas. En ellas se advierte el propósito de que la dilectio anime toda praxis: "Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere". (In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem, VII, 8).

⁷³. En lo tocante a la rectitud de intención, S. AGUSTÍN, había dicho: "Videtis quia non quid faciat homo, considerandum est; sed quo animo et voluntate faciat". (In Epistolam Ioannis, VII, 7).

de la religión para un desarrollo moral auténtico⁷⁴.

No se puede acusar a Balmes de subjetivismo, por el hecho de que tanto hincapié haga en la rectitud de intención. No debe olvidarse, en este sentido, su insistencia en destacar la obligación que cada cual tiene de desenvolver adecuadamente todas sus facultades y formar la conciencia de la mejor forma posible. Así lo demuestra el empeño que pone en establecer, con la toda claridad, una distinción precisa entre ignorancia vencible e invencible⁷⁵.

Es sorprendente el humanismo de que hace gala Balmes en su ética, precisa y paradójicamente, en tanto que la fundamentación de toda valoración moral reside en el amor divino. Repugna a la voluntad divina no desear la perfección que corresponde a todos los seres que ha creado, y, si los seres irracionales están sometidos, natural e inexorablemente, al orden querido por Dios, únicamente el hombre puede elegirlo libremente, y en ello estriba su capacidad de progreso moral, pero puede también rechazarlo. La persona humana sólo actúa moralmente cuando, siguiendo una recta intención, amando el orden establecido por su Creador, busca su propia perfección y la de sus semejantes. He ahí la clave de la dignificación moral de la persona, complemento adecuado y proporcionado a la dignidad ontológica que le corresponde por el hecho de poseer la naturaleza humana y, en consecuencia, exigido por la misma. Paralelamente, es necesario reconocer también que, cuando el actuar humano logra una pureza de motivaciones tal como la descrita, la libertad

⁷⁴. Sobre este aspecto tendremos ocasión de insistir el en capítulo siguiente.

⁷⁵. Cfr., p. ej., Estudios apologeticos, "Solución de la dificultad que se objeta al catolicismo sobre la doctrina que no concede salvación sino a los que profesan la religión verdadera", pp. 154-155, Q.C., t. V; Cartas, XVI, 394; etc.

alcanza la plenitud, consiguiendo la persona la cumbre de sus posibilidades de autodomínio.

Mirados los valores morales desde esta perspectiva, se advierte potenciada en la axiología balmesiana, además de la dimensión interpersonal con su proyección comunitaria y social, la vertiente personal e individual. Por ello, interesa sobremanera destacar la necesidad moral de vivencias implicadoras no sólo del desarrollo integral del prójimo, sino también de uno mismo. Aun en el caso de que un sólo individuo fuera el único ser racional existente, sobre él recaería el deber del propio perfeccionamiento, como persona humana, en virtud de ese valor moral supremo que es el amor de Dios, del que se deriva lógicamente el deber de amarse a sí mismo. Todo el extenso capítulo XV de la Ética –siete secciones– lo dedica Balmes a los deberes del hombre para consigo mismo. El desprendimiento propio, el sacrificio –incluso de la vida–, la abnegación, etc., pueden tener justificación moral y constituirse en valores, sólo cuando su razón de ser se apoya en el amor.

Evidentemente, una moral como la balmesiana, fundamentada en el amor desinteresado, bajo ningún concepto puede ser encuadrada en las coordenadas del utilitarismo. Nada menos que tres capítulos de la Ética están dedicados a establecer diferencias precisas al respecto. He aquí sus títulos:

"La regla de la moral no es el interés privado".

"La moralidad no es la relación a la utilidad pública".

"Razones contra el principio utilitario en todos los sentidos"⁷⁶.

Ello no quiere decir que moral y utilidad sean antagónicas:

"No se entiende de este modo el desinterés moral; se entiende, sí, que la razón constitutiva de la moralidad no

⁷⁶. F.E., Ética, caps. IV, V y VI, pp. 112 y ss.

es la utilidad; se afirma que la una no es la otra, pero no que estén reñidas; por el contrario, se hallan íntimamente enlazadas"⁷⁷.

Balmes, por los tanto, reconoce la existencia de "relaciones entre la moralidad y la utilidad"⁷⁸, sin que, por ello, la primera pierda un ápice de sublimidad por ser útil al hombre y a la sociedad. Lo que no acepta es subordinación ni servidumbre de lo moral a ningún interés utilitario.

5.- Valores materiales. La cuestión social.-

El tercer bloque de valores significativos de progreso humano está referido a los medios de subsistencia. Los valores materiales se encarnan en los correspondientes bienes, que, a su vez, posibilitan lo que todo el mundo reconoce con el nombre de bienestar. No se puede, por lo tanto, hablar de desarrollo de la civilización cuando una inmensa mayoría carece de los medios imprescindibles para hacer frente a las necesidades que conlleva una existencia digna. Balmes se plantea con toda crudeza la cuestión:

"¿Qué significa la civilización cuando el mayor número sufre de un modo espantoso?"⁷⁹.

"¿Qué significa la civilización –insiste más adelante–, cuando el mayor número carece de pan? ¿Dónde está la perfección de una sociedad cuya mayor parte es víctima de la desnudez y del hambre?"⁸⁰.

⁷⁷. Ibid., VII, 41, 122.

⁷⁸. Ibid., c. VII (título).

⁷⁹. Estudios sociales, "La Civilización", art. 1º, pp. 461-462, O.C., t.V.

⁸⁰. Op. cit., art.4º, p. 489.

Su humanismo lo obliga a desear la extensión de los bienes, que el Creador puso al servicio de toda la humanidad, al "mayor número posible", frente al acaparamiento que unos pocos hacen de los mismos:

"Un mayor grado de bienestar en las clases más numerosas, o mejor diríamos, una menor suma de miseria y padecimientos, es otro de los puntos en que deseáramos que se nos mostrase el adelanto que hace en la actualidad nuestra civilización"⁸¹.

Una cosa es cierta: gran parte de culpa de la miseria de muchos hay que buscarla en la codicia acaparadora de unos pocos que se arrojan el inhumano privilegio de plantear "un sistema que explote en beneficio de pocos el sudor y la vida de todos"⁸². Y una situación semejante, por mucho que quiera disfrazarse de progresiva, dista bastante de serlo: el progreso de la civilización deja de ser tal cuando no va acompañado de los valores de justicia y equidad. Por desgracia, con frecuencia, "se llama dicha, adelanto de la sociedad, lo que en el fondo no es más que la riqueza de un número muy reducido"⁸³. Por todo ello, Balmes no deja de advertir la escasa evolución que, en algunos campos, se ha producido en la sociedad, hasta el punto de parangonar determinados aspectos relativos a la situación de las clases surgidas al amparo de la revolución industrial con ciertas características del feudalismo. Opina, de hecho, que, en múltiples ocasiones, "esos grandes banqueros, esos opulentos comerciantes, esos acaudalados dueños de establecimientos fabriles, han venido a ponerse en lugar de los antiguos señores"⁸⁴.

⁸¹. Op. cit., art.1º, p.461.

⁸². Protestantismo, XLVII, 486.

⁸³. Estudios sociales, "La Civilización", art. 4º, p. 488, O.C., t.V.

⁸⁴. Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, p. 738, O.C., t. V.

La constatación de lo que estaba ocurriendo en los países más industrializados le facilita un ejemplo sintomático de la escisión clara que se daba entre la concepción de civilización y progreso extendida por la mentalidad de la época y su propio concepto de desarrollo:

"¡Cosa notable! Cabalmente en los dos pueblos que se dice que marchan a la cabeza de ella [de la civilización], la Francia y la Inglaterra, es donde cunde de un modo horroroso la miseria entre las clases proletarias"⁸⁵.

"Las masas populares –denuncia en otra ocasión– sufren atrozmente en los países más cultos; la desnudez, el hambre, la más repugnante miseria contrastan de una manera escandalosa con el lujo y los goces de los potentados y la vita bona de los filósofos"⁸⁶.

Ante semejantes situaciones, de nada sirven manifestaciones grandilocuentes en favor de la justicia, cuando con el ejemplo sólo se exalta el interés privado; de nada vale predicar beneficencia, si se deja morir de hambre a una parte inmensa de la humanidad⁸⁷.

En lo referente a las posibilidades de encontrar una solución plenamente satisfactoria al problema, Balmes está muy lejos de soñar utopías. Por un lado, da la impresión de que se dejó influir en exceso por el pesimismo de la economía política burguesa de su época. La posibilidad de que absolutamente todos los seres humanos alcancen los medios que les permitan vivir cómodamente le resulta impensable, en virtud de la desproporción existente entre el desarrollo demográfico

⁸⁵. Estudios sociales, "La Civilización", art. 1º, p. 461, O.C., t.V.

⁸⁶. Cartas. IV, 281.

⁸⁷. Cfr. Estudios sociales, "La Civilización", art. 1º. p. 462, O.C., t. V.

y el crecimiento de los productos de subsistencia⁸⁸. Piensa, por otra parte, que esta ausencia de optimismo está en perfecta consonancia con la predicción evangélica: "Pobres tendréis siempre con vosotros"⁸⁹.

Al hilo de esta línea de pensamiento, resulta difícil constatar hasta qué punto acepta la existencia de la pobreza como un hecho connatural al hombre o lo interpreta como un fenómeno estructural, es decir, como "manifestación de unas estructuras sociales de dominación, explotación y exclusión..., consecuencia de un sistema económico y social injusto"⁹⁰. Porque también se da perfecta cuenta de que el auge en la producción de riquezas no marcha acorde con las exigencias de la justicia y la propagación del bienestar, en orden a su distribución, lo que le conduce a lamentar la falta de solidaridad humana por parte de la economía política.

"Reflexionando sobre las causas de este mal -dice, con relación a la problemática ocasionada por el desarrollo de la industria-, salta desde luego a los ojos que una de ellas es el que se han descubierto los medios de producir y acrecentar esta producción indefinidamente, sin que al propio tiempo se haya encontrado el arte de hacer la distribución de los productos de la manera conveniente.... La economía política, muy adelantada como ciencia puramente material, lo está muy poco como social. Ha desenvuelto magníficas teorías sobre el modo con que se producen las riquezas y sobre la manera con que tienden a distribuirse, pero estas riquezas las ha mirado como un simple producto de la inteligencia y de la fuerza, sin la debida relación al hombre, de quien dimanar y a cuyo bienestar y felicidad

⁸⁸. Cfr. Op. cit., art. 4º, p. 486.

⁸⁹. Mt. 26, 11; Mc. 14, 7; Jn. 12, 8.- Cfr. De Cataluña, "Barcelona", art. 5º, p. 992, O.C., t. V.

⁹⁰. SALINAS RAMOS, Francisco: "Presentación del seminario sobre la pobreza", p. 12, Misión abierta, febrero, 1987, Madrid.

deben destinarse"⁹¹.

Esta diversidad de perspectivas a la hora de analizar las desigualdades sociales, este contraste intrínseco que se advierte en la mente de nuestro filósofo –más adelante traeremos a colación otros análogos– son exponente de que, a pesar de la íntima inquietud que le producía la situación de los más débiles, su pensamiento al respecto no había madurado suficientemente. Pero, en ningún caso, le impide abrigar la certeza de que la fraternidad universal sabiamente conjugada con el derecho a la propiedad, tal y como son interpretados por el cristianismo, disminuirán y aliviarán el problema de modo muy considerable⁹². Un primer paso obligado es tomar conciencia de la situación y denunciarla abiertamente: el capitalismo burgués, haciendo uso y abuso de las armas que el devenir histórico le había deparado –el comercio y la industria–, no tiene escrúpulo en acrecentar la extensión y miseria de las clases menos favorecidas.

"Las mismas causas –constata Balmes– que contribuyeron al encumbramiento y poderío de la clase media produjeron la multiplicación de la que venía tras de ella, y la dificultad se presentó más complicada y los peligros más alarmantes. La industria y el comercio robustecieron y ensalzaron la clase media, pero estas mismas causas acarrearón una asombrosa multiplicación de la proletaria; insensiblemente se fueron separando las dos clases. . . . Esta separación entre las dos clases va haciéndose cada día más profunda, merced al aumento del pauperismo, que amenaza tragarse las sociedades modernas"⁹³.

El distanciamiento entre clases es un hecho y el enfrentamiento

⁹¹. De Cataluña, "Barcelona", art. 5º, p.989, O.C., t.V.

⁹². Cfr. Estudios sociales, "La Civilización" art. 4º, p.486, O.C., t. V.

⁹³. Loc. cit., p.488.

entre las mismas una seria amenaza, tanto para el conveniente desarrollo social como para el porvenir de la propia economía. A pesar de semejante panorama, eran muchos los que seguían poniendo sus ojos en los dictámenes de la economía política inglesa, que, a la sazón, gozaba de bastante prestigio. Los anatemas de Marx contra sus teorías todavía tardarían años en ver la luz cuando Balmes se apresura a desenmascararla:

"No olviden –dice textualmente– que la economía política inglesa, que considera al hombre como un mero capital, haciendo abstracción de las relaciones morales, es no sólo un enemigo de la humanidad, sino también de la misma industria; es un elemento de revoluciones políticas, es un germen de hondos trastornos sociales"⁹⁴.

Balmes jamás consideró digna de crédito "una economía que hace pobres y mata de hambre"⁹⁵.

Una vez más se deja sentir el convencimiento de que el bienestar de unos pocos, a costa de una inmensa mayoría, no puede ser considerado como síntoma de progreso. Cuando "muchos trabajan para pocos" y "el lujo insulta a la miseria"⁹⁶, la ausencia de valores morales es palpable y la civilización no se desenvuelve de forma adecuada, porque, además, se margina ostensiblemente algo tan esencial como el valor que corresponde a la persona de acuerdo con su dignidad ontológica.

No pueden ser aceptadas por Balmes, como pautas válidas para solventar la cuestión, las propuestas socialistas de la época, que ya comenzaban a reclamar un lugar en las páginas de la filosofía. La razón fundamental estriba en que se asentaban en posicionamientos que atacaban

⁹⁴. Loc. cit., p.490.

⁹⁵. Pensamientos, p. 342, O.C., t. VIII.

⁹⁶. Estudios sociales, "La civilización", art. 4º, p. 489, O.C., t. V.

por su base el derecho inalienable que toda persona tiene a la propiedad. Tampoco el recurso a la violencia le parece aconsejable: la situación de la clase explotada se vería más agravada, si cabe, en la inmensa mayoría de los casos, porque "bajo el imperio de la fuerza, el débil es la víctima"⁹⁷. Por otro lado, paradójicamente, también conviene a las clases poderosas renunciar al empleo de la fuerza, aunque no falten quienes pretendan hacer uso de ella con el fin de mantener situaciones de injusticia o acrecentar el propio provecho. A los que así piensan, Balmes les recuerda que la fuerza "no se halla en el número menor, sino en el mayor"⁹⁸, y, ciertamente, el mayor número suele ser el de los desposeídos.

La única respuesta viable a la problemática planteada por las escandalosas diferencias entre las distintas clases sociales ha de tener como pilares las otras dos categorías de valor que dan cuerpo al progreso: los medios morales y una buena instrucción del pueblo. Tanto las exigencias éticas como una adecuada interpretación intelectual del problema permiten advertir que la réplica adecuada a las exigencias dimanadas de la cuestión social ha de compaginar debidamente los dos elementos fundamentales anteriormente citados: la fraternidad universal entendida en sentido cristiano y el respeto a la propiedad.

No ofrece mayor dificultad compatibilizar el empeño por parte del humanismo balmesiano en disminuir las escandalosas diferencias entre los amos de todo y los señores de nada –de modo que jamás excedan los límites exigidos por la dignidad de la persona–, con una actitud inquebrantable en defensa del derecho a la propiedad. Incluso, teniendo

⁹⁷. Loc. cit., p. 487.

⁹⁸. Loc. cit., p.491.

en cuenta que, cuando Balmes nos habla del derecho de propiedad, se está refiriendo, por regla general, a la propiedad privada⁹⁹.

Balmes es un convencido defensor de la legitimidad de la propiedad privada. En El Protestantismo advierte ya que "la idea de propiedad... es una de las más fundamentales en toda organización social"¹⁰⁰. Y no es de extrañar que subraye su importancia, por cuanto la considera un derecho que "es inviolable, sagrado, reconocido en todos los tiempos y países, fundado en la ley natural, sancionado por la divina, consignado en todas las humanas y reclamado por los más caros intereses del individuo y de la sociedad"¹⁰¹. Ahora bien, esto no quiere decir que se trate de un derecho incondicional fundamentado en el interés privado; al contrario, ha de estar sujeto a los principios morales:

"Lo diremos sin rebozo: si se destierran del mundo los principios morales, si se quiere cimentar exclusivamente sobre el interés privado el respeto debido a la propiedad, las palabras dirigidas a los pobres no son más que una solemne impostura; es falso que su interés privado esté identificado del todo con el interés del rico"¹⁰².

¿Cuál es, pues, el título originario que fundamenta el derecho de propiedad? La legitimación de este derecho ha de basarse, directa o indirectamente, en el trabajo. El origen natural de la propiedad, el título que, como fundamento último, la justifica es el trabajo. Las puntuali-

⁹⁹. El hecho de que defina la propiedad como "pertenencia de un objeto a un sujeto" (F.E., Ética, XXIII, 179, 165.), o bien como "el derecho sobre una cosa con exclusión de los demás" (Estudios sociales, "El valor", p.625, O.C., t. V.), es fundamentación más que suficiente para esta interpretación.

¹⁰⁰. Protestantismo, XLI, 429.

¹⁰¹. De Cataluña, "Cataluña", art. 4º, p. 949, O.C., t. V.

¹⁰². Protestantismo, XLVII, 490-591.

zaciones subrayadas –directa o indirectamente, fundamento último– tienen su importancia, dado que la propiedad no pierde su carácter de legítima por el hecho de que se haya adquirido por herencia, donación o compra, siempre y cuando originariamente esté avalada por la realización laboral correspondiente¹⁰³. Fuera de estos márgenes, la propiedad deja de ser un derecho y pasa a ser un insulto a la dignidad de la persona. Precisamente, por esta razón, Balmes, no defiende a ultranza –ni puede hacerlo– toda clase de propiedad, sino sólo aquella que pueda considerarse honesta. Precisamente, por esta razón, se opone a la especulación y la usura:

"No se puede exigir un fruto de aquello que no lo produce. Bien mirada, pues, la prohibición de la usura es una ley para impedir que los ricos vivan a expensas de los pobres, y los que no trabajan abusen de su posición para aprovecharse del sudor de los que trabajan"¹⁰⁴.

El derecho de propiedad –decíamos– no es ilimitado; jamás debe transgredir las lindes que enmarcan la dignidad de la persona, ni desenvolverse al margen de una escala de valores morales. A Balmes siempre le repugnó la posibilidad de una "aristocracia opulenta y cruel que viva de la sangre del pobre y le deje morir de hambre"¹⁰⁵. Por lo tanto, es necesario reseñar otro aspecto nada desdeñable de la propiedad, a saber: su función social.

Si, por una parte, las exigencias de la justicia suponen la inviolabilidad de la propiedad, por otra, cuando ésta es superabundante, no es menos imperiosa la "obligación en que están los ricos de hacer

¹⁰³. Cfr. F.E., Ética, XXIII, nn. 179 y ss. pp. 165 y ss.

¹⁰⁴. F.E., Ética, XXIII, nn. 192-193, p. 170.

¹⁰⁵. Biografías, "O'Connell", nota 5, p.14, O.C., t. VIII.

participantes de sus bienes a los pobres por medio de la caridad"¹⁰⁶. La razón es bien sencilla: los bienes de la tierra no han sido creados por Dios para el disfrute y goce de unos pocos privilegiados, por muy justos que sean los títulos que fundamentan la propiedad:

"Dios –advierte Balmes– no ha criado el humano linaje, no ha cubierto esa tierra que habitamos de tantos objetos indispensables a nuestra conservación, y útiles a nuestras comodidades y regalos, para que un reducido número se aproveche de estas ventajas, sin aun pensar en el socorro de los infortunados a quienes adversa suerte colocara en posición diferente. Los que poseen tienen un derecho de justicia a conservar su propiedad; pero también pesa sobre ellos la rigurosa obligación de cumplir aquellos deberes que les impone el amor de sus semejantes"¹⁰⁷.

Se puede advertir fácilmente, tanto en el fragmento citado como en otros similares que abundan en la obra balmesiana, que nuestro filósofo no encarece la obligación de auxiliar a los más débiles económicamente en virtud de los postulados de la estricta justicia, sino recurriendo a un valor de carácter más encumbrado, pero, quizás menos eficaz y expeditivo en lo tocante al comportamiento humano: el amor, la caridad¹⁰⁸. Ahora bien, no por eso la obligatoriedad dimanada de tal principio es menor, pues se trata de una ley insoslayable e inseparable

¹⁰⁶. De Cataluña, "Cataluña", art. 4º, p.950, O.C., t. V.

¹⁰⁷. Ibid.

¹⁰⁸. Posiblemente haya influido en ello el hecho de que, en las Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, se vió obligado a realizar una defensa incondicional del derecho de propiedad, sobre todo del que asistía a la Iglesia frente a los desmanes de la desamortización, defensa que repite en más de una ocasión. Es de suponer que no osaría bajar el tono de la argumentación en lo referente al tema, aun tratándose de circunstancias distintas, por temor a dejar el terreno abonado a los enemigos de una adecuada ley de dotación de clero y culto. Por otra parte, advierte que las propiedades de Iglesia eran el medio más idóneo para posibilitar a ésta el desarrollo de actividades benéficas en favor de los más débiles y menesterosos.

de la propia condición social del hombre:

"Entre las leyes impuestas por el Criador a la sociedad, figura una cierta, clara, evidente, indeclinable, y es la obligación de las clases poderosas de emplear en bien de las necesitadas los medios de que disponen"¹⁰⁹.

Por otra parte, esta obligatoriedad encaja perfectamente en el principio ético de que toda ley civil ha de tener como objeto el bien común, en virtud del cual "las clases más altas tienen el deber de emplear sus ventajas y preponderancia en bien de las inferiores; cuando así lo hacen no dispensan una gracia, cumplen un deber; si lo olvidan, su altura deja de ser conveniente"¹¹⁰.

El humanismo balmesiano, por consiguiente, tiene muy en cuenta el auténtico desarrollo de los valores materiales, mediante la extensión al "mayor número posible del mayor bienestar posible", y enlaza todo progreso en este ámbito con el de los valores morales encabezados por la caridad cristiana.

Contrastan, sin embargo, con esta elevación de miras en la proposición de valores, "algunas cautelosas restricciones en que incurrió... y que tal vez han podido ejercer una influencia poco estimulante sobre los minimistas programas sociales de las derechas españolas"¹¹¹ así como una evidente falta de confianza en algunos medios políticos en lo tocante a la resolución del problema social.

¹⁰⁹. De Cataluña, "Cataluña", art. 4º, p. 948, Θ-Ε, t. V.

¹¹⁰. F.E., Ética, XXV, 203, 175.

¹¹¹. CURA PELLICER, L.: Sintaxipeya de Balmes apologeta y político, pp. 198-199.

Ejemplos de estos contrastes no son difíciles de hallar en el desarrollo de su pensamiento. Páginas más arriba ya dejamos entrever cierta ambivalencia en torno a la cuestión de la pobreza. No estará de más reseñar, ahora, algunos otros.

Advierte, por un lado, el pensador catalán, la conveniencia de una labor previsora por parte de la legislación estatal, capaz de socorrer a los necesitados en caso de calamidades públicas, enfermedades o desgracias de cualquier índole¹¹², y considera, por otro, de todo punto inoportuna la intervención legislativa por parte del gobierno como elemento moderador en las relaciones entre empresarios y trabajadores¹¹³. De modo similar, mientras que encomia los antiguos gremios¹¹⁴, desconfía abiertamente de las asociaciones obreras y las considera peligrosas, por lo que aconseja anticiparse a la función que éstas puedan desempeñar, creando cajas de ahorros que proporcionen cierta seguridad económica a los trabajadores¹¹⁵. Finalmente, aunque insite en la necesidad de que los salarios sean justos y propone la creación de tribunales de paz,

¹¹². "La suerte de los desgraciados no puede quedar abandonada a las vicisitudes de la circulación de la riqueza: el legislador está obligado a tener previstos los casos extraordinarios en que puedan sobrevenir calamidades públicas y a guardar en reserva los medios de desvirtuarlos o atenuarlos; y en cuanto a los males ordinarios, que son como el patrimonio de la humanidad, debe tener planteado un sistema de socorros, ora fijos, ora intermitentes, que sostengan al pobre en su penuria y lo alivien en su enfermedad". (Del clero católico, "Porvenir de las comunidades religiosas en España", art. 3º, pp. 854-855, O.C., t. V).

¹¹³. "La acción legislativa del gobierno sería funesta, atacaría la propiedad, disminuiría la producción, haría esconder los capitales, produciendo un trastorno económico que acabaría por una subversión del orden social". (Escritos políticos, "República francesa", p.1045, O.C., t. VII).

¹¹⁴. Cfr. Protestantismo, LX (nota), 651- 652.

¹¹⁵. De Cataluña, "Barcelona", art. 6º. pp. 998-999, O.C., t. V.

formados por fabricantes y operarios, para resolver amistosamente las cuestiones laborales, previene expresamente que tales tribunales han de estar en todo caso desprovistos de fuerza coactiva contra quienes no acaten sus fallos¹¹⁶.

Esta actitud es, en cierto modo, comprensible –aunque, desde nuestra perspectiva actual, no intentaremos justificarla–. El propio Balmes se da cuenta de que la cuestión social se encuentra todavía en un estadio embrionario, por lo que resultaban impensables en aquel entonces los derroteros por los que la problemática tendría que discurrir en el futuro, y, en consecuencia, no se aventura a concreciones precipitadas:

"Creo –confiesa en el último escrito que nos legó su pluma de publicista– que la organización del trabajo tiene porvenir, que al fin esto introducirá modificaciones que ahora son irrealizables; estoy persuadido que dentro de dos siglos la sociedad habrá cambiado hasta un punto de que nosotros apenas nos formamos idea; pero insisto en la conveniencia, en la necesidad de no precipitar nada"¹¹⁷.

¿Puede achacarse esta actitud a falta de compromiso político y, sobre todo, social? Todo inclina a pensar que no. A pesar de tener una mentalidad bastante afín a ciertos postulados burgueses de la época, casi a renglón seguido de las palabras citadas, saca nuevamente a colación su opción por los débiles, insiste en que, sean cuales sean los medios empleados en resolver el problema planteado, la situación del proletario ha de ser necesariamente mejorada:

"Organizar el trabajo, si ha de significar algo nuevo, si ha de corresponder a lo que se dice sobre la mejora de la suerte del operario, consiste en la alteración de las actuales

¹¹⁶. Cfr. loc. cit., pp. 1000 y ss.

¹¹⁷. Escritos políticos, "República francesa", p.1045, O.C., t. VII.

relaciones entre el capital y el trabajo hecha en beneficio del trabajador"¹¹⁸.

La vía de solución a la cuestión social propuesta por Balmes, en tanto que estriba, en última instancia, en una praxis auténtica de la caridad cristiana, puede parecer utópica, idealista, incluso quimérica a quienes la juzguen desde una perspectiva secular, a finales del s. XX; pero hay que reconocerle, al menos, un alto grado de coherencia con sus ideales éticos. Como más arriba se dejó señalado, la base de todo valor moral y todo progreso ético ha de ser el amor. De conformidad con ello

"bien moral, relativo y finito, es lo que pertenece al orden amado por Dios en las criaturas, en cuanto es realizable por seres inteligentes y libres. Mal moral es lo que es contrario al orden amado por Dios, en cuanto la contrariedad es realizable por criaturas libres"¹¹⁹.

Del orden amado por Dios deriva todo derecho y toda obligación incluso en el ámbito de lo social, derechos y obligaciones que, a su vez, están concatenados al valor ontológico de la dignidad de la persona, porque

"independientemente de toda sociedad doméstica y política, tiene el individuo derechos y deberes: derechos, a lo que necesita para la conservación de la vida y el racional ejercicio de sus facultades; deberes, a respetar estos mismos derechos en los demás y de socorrerles en sus necesidades, según lo exijan las circunstancias. Estos derechos y deberes se fundan en el hombre como hombre, y no como individuo de una sociedad organizada; nacen de una ley de la sociedad universal, que ha establecido Dios entre todos los individuos de la especie humana, por el mismo hecho de criarla"¹²⁰.

¹¹⁸. Ibid.

¹¹⁹. F.E., Ética, XII, 72, 131.

¹²⁰. F.E., Ética, XIX, 164, 157,

Ha de tenerse en cuenta, además, que Balmes se dirigía a mentes de la primera mitad del XIX –cuando la secularización de la razón todavía no había alcanzado dimensiones tan gigantescas como hoy en día–, con plena confianza en el valor salvífico del mensaje evangélico. Y este valor salvífico, aunque siempre ha de trascender lo puramente material y biológico del hombre, no está referido exclusivamente al sentido escatológico del mismo. Reducir el valor de la caridad a miras ultraterrenas es negarle todo valor humano, porque una religiosidad que da la espalda a los problemas del hombre que habita esta tierra es una auténtica falacia. El humanismo de Balmes no le permitía ejercer de «místico» en la acepción peyorativa del término. Las palabras que citamos a continuación son buena prueba de que su sentido de lo humano apuntaba hacia el cielo, pero sin olvidar los valores pertinentes a su quehacer terrenal:

"Cuando manda [la religión] a los hombres que se amen en Jesucristo, como hijos de un mismo padre, como herederos de un mismo cielo, como que han de cohabitar en la misma morada de felicidad eterna, no les prescribe un amor estéril en los negocios terrenos, sino que quiere, exige que se amen con un amor práctico, socorriéndose mutuamente en sus necesidades, no sólo espirituales, sino también corporales. Y es que la religión cristiana concibe muy bien que el hombre está formado de alma y cuerpo; que si tiene destinos eternos en otro mundo, también tiene destinos temporales en éste; que cuidar de lo uno sin atender en nada a lo otro es obrar prescindiendo de la realidad de las cosas, es querer reducir a la práctica abstracciones que sólo pueden tener cabida en nuestro entendimiento, es impropio de una institución que haya de producir a la humanidad bienes sólidos y verdaderos"¹²¹.

¿Cabe pedir una proclama más fehaciente del sentido prático trascendente que anima el pensamiento balmesiano? De todos modos, sobre este aspecto habremos de insistir en el próximo capítulo. Analicemos

¹²¹. Estudios apologeticos, "Indiferencia social en materias religiosas", p. 67, O.C., t. V.

ahora algunas secuelas de su postura.

¿Estaba Balmes equivocado? La historia, siglo y medio después, parece confirmar que la caridad sigue teniendo el problema pendiente de solución, que los avances habidos hasta el momento se deben fundamentalmente al empuje de la clase obrera en la cotidiana lucha por lograr situaciones menos injustas. ¿Hasta que punto, pues, no estaba Balmes equivocado? La historia parece, también, confirmar, siglo y medio después, que los potentados continúan oprimiendo a los menesterosos, que la lucha de clases tampoco es eficaz para salvar las enormes distancias entre pobres y ricos. Se da la coincidencia de que las mejoras económicas y sociales logradas por el proletariado industrial han ido, generalmente, acamopañadas de un mayor auge del capitalismo. Siendo esto así, no se puede afirmar sin reservas que, a nivel mundial, las clases menos favorecidas hayan experimentado un progreso acorde con el desarrollo propio de los tiempos que vivimos. Al contrario, la miseria y el hambre han crecido desmesuradamente, hasta el punto de amenazar seriamente la supervivencia de grandes sectores de la población mundial. Y lo curioso es que, proporcionalmente, asistimos al incremento de los grandes capitales y del poderío de las multinacionales. Podría decirse, hablando siempre en términos generales, que la problemática social se ha extendido de tal modo que las desigualdades que se observaban antaño entre individuos y clases, se observan actualmente a nivel internacional, entre los diversos países, sin que, por desgracia, se hayan subsanado debidamente siquiera las primeras.

Una consecuencia se vislumbra: las medidas legales, hasta el momento, se han mostrado insuficientes. ¿Cuál es la causa? ¿Las deficiencias de las propias leyes positivas establecidas al respecto? ¿El fariseísmo de atender a la letra de la ley más que a su espíritu? ¿La

aplicación sistemática del principio vulgar de que "quien hace la ley, hace la trampa"? Sea lo que fuere, estamos muy lejos todavía de ver adecuadamente cumplido el sueño balmesiano de ver "medrar unas clases sin perjuicio de otras"¹²².

¿Cabe esperar perspectivas más halagüeñas de la caridad? En teoría, si cada hombre ve en el prójimo un verdadero hermano, la respuesta tiene que ser necesariamente afirmativa. Es cierto que, hasta el presente, su práctica no se ha extendido como sería deseable. Pero, precisamente por ello, todavía falta por conocer el cambio que se produciría en el mundo, si algún día se generalizasen los valores exigidos por la «filosofía» —no digamos ya por la teología— del «sermón de la montaña»¹²³. Lo único que consta históricamente es que, entre los que han sido capaces de transformar en vida, con todas sus consecuencias, las exigencias de la caridad, "no existían indigentes"¹²⁴.

¹²². Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, VIII, p. 740, O.C., t. V.

¹²³. Cfr. Mt. 5, 1-12; Lc. 6, 20-26.-
Confiamos en que nadie se rasgue las vestiduras por esta pequeña osadía de hacer referencia a la «filosofía» de las «bienaventuranzas». Abrigamos un convencimiento serio de que este discurso de Cristo a la multitud, aparte de su enorme dimensión teológica, encierra un profundo contenido filosófico del que se pueden deducir grandiosas consecuencias de carácter axiológico. Nadie podrá arrebatarnos la persuasión de que el Nazareno no hizo ni dijo nada que permita desnaturalizar al hombre. Cosa distinta es lo que hombres concretos hayan podido hacer con su mensaje y en su nombre.

¹²⁴. Act., 4, 34.

CAP. V.- AXIOLOGÍA Y TRASCENDENCIA. -

1.- El sentimiento religioso, realidad humana.-

¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si él se pierde y se condena?¹

Diríase que esta máxima evangélica, repetida casi literalmente en los tres sinópticos, viene a condensar el espíritu que subyace a lo largo de toda vida y obra balmesianas, constituyéndose en el verdadero motivo de su existencia. Importante es todo lo relacionado con el quehacer mundano del hombre, pero, por encima de cualquier tipo de valores están los referidos a la trascendencia ultraterrena. El humanismo del filósofo vicense carece, por tanto, de significación si se le priva de su proyección escatológica. Intenciones apologéticas vertebran y orientan su quehacer filosófico, sociopolítico, historiosófico, etc., dado que "la defensa de las verdades de la religión figura entre las tareas más santas que proponerse pueda un cristiano"². Y -¡qué duda cabe!- Balme se sentía cristiano por los cuatro costados. Ahora bien, no se puede hablar de verdadera religiosidad a espaldas de un humanismo entendido siempre desde la perspectiva de la trascendencia. Cualquier otra interpretación puede conducir a manifestaciones pseudoreligiosas, míticas o supersticiones, pero jamás deberá dársele cobijo bajo la enseña de la religión, ya que

"la religión no versa sobre cosas que nada tengan que ver con el hombre, sino que se propone nada menos que

¹. Lc., 9, 25.

². Escritos apologéticos, "Polémica religiosa", p.114, O.C., t. V.

enseñarle su origen, su destino y los medios que para llegar a este destino debe practicar. Es decir, que en la religión ha de encontrar el hombre lo que más le importa"³.

Los valores religiosos, en cuya cúspide el amor más auténtico, la caridad, tiene su trono –los mandamientos se resumen en dos: amar a Dios y amar al prójimo– permiten establecer una significativa diferenciación entre el humanismo laicista –cuyo origen data del Renacimiento–, y el balmesiano. Para aquél, el éxito ha llegado a ocupar, sino el primero, sí uno de los más excelsos niveles en la jerarquía de los valores. "El dios –comenta en este sentido Luigi Giussani–, por tanto, no lejano y aislado de la existencia, sino operante y partícipe de las vicisitudes humanas, es el éxito"⁴. Éxito en el arte, en la milicia, en la política, en la ciencia, en la erudición, en lo económico, etc. El humanismo de la sociedad de consumo, profundamente enraizado en los valores del paradigma renacentista e incentivado por el liberalismo, diviniza el éxito. El factor religioso le es extraño y, si no lo excluye abiertamente en todos los casos –por obra y gracia de cierto fariseísmo, con frecuencia, y por no mostrarse irrespetuoso con las tradiciones–, trata de adecuarlo y adaptarlo a sus necesidades y caprichos. En todo caso, para quienes adoptan una postura como ésta, la «muerte de Dios», tan repetidamente anunciada –o denunciada– por Nietzsche se ha convertido en una especie de «vivencia», no siempre confesable, pero, a menudo, practicada. Su praxis vital, como mucho, recurre a una especie de deus ex machina, como solía hacerse en las representaciones dramáticas de los antiguos, cuando las circunstancias lo exigen.

³. La religión demostrada..., c.X, p.14, O.C., t. V.

⁴. GIUSSANI, Luigi: La conciencia religiosa en el hombre moderno, p. 19, Ed. Encuentro. Madrid, 1990.

El humanismo de Balmes ha de ser interpretado desde un punto de vista situado en parámetros antagónicos a los descritos. La dignidad humana alcanza su máxima dimensión cuando existe una genuina relación del hombre con su Creador. Sólo esta relación otorga plenitud de significación al desarrollo de los demás valores humanos. "Si el nexo con lo que es más grande que el hombre –confiesa también en el mismo sentido L. Giussani– se elude, la perfección como totalidad de factores no puede existir, no es ya ni siquiera concebible"⁵.

Se ha dicho que el individuo no necesita de la religión –independientemente de cualquiera que sea su modalidad– para llevar una existencia auténtica como persona, y erigirse en portador y realizador de valores verdaderamente humanos. No han faltado a lo largo de la historia ni son escasos en nuestros días ejemplos de hombres ilustres, eminentes, encomiables por sus valores, que se declaran abiertamente ateos o agnósticos. El celo apopolgético de Balmes, sin llegar a manifestarse diametralmente opuesto a esta realidad, no deja de ponerla en tela de juicio.

En primer lugar, en virtud de los dictámenes de la experiencia. Ésta viene subrayando que la humanidad es incapaz de hacer su historia totalmente al margen de unos valores que considera supremos. En este afán, connatural al hombre, cuando éste reniega de Dios, se ve obligado a divinizar algo que ocupe su lugar. Si renuncia a la plenitud de lo trascendente, vincula su actividad a la absolutización de cualquier realidad o ficción que le permita afianzar los fluctuantes parámetros de su propia contingencia. "Quien merece el calificativo de «humano» –ha dicho un autor de nuestros días– tiene, por fuerza, en su vida, un sistema

⁵. Id.: Ibid. p. 18.

ordenado de preferencias, a cuya cabeza esta aquel «algo» al que concede un respeto, un valor, absoluto: podrá ser el dinero, la conservación de la vida, la propia familia, el sentido del deber, la patria... , lo que se quiera; pero es algo que no admite discusión, que se aprecia sin condiciones, absolutamente. (Eso es lo que significa la palabra «absoluto»: suelto, desvinculado, independiente de cualquier otra cosa o condición). [...] Y esto es así porque no es posible la vida humana sin un «absoluto». En consecuencia, los que desconocen o niegan al único Absoluto –a Yahvéh Dios–, por fuerza se construirán un sucedáneo, un falso absoluto, un ídolo. Más que ateos son, pues, idólatras; en otro caso, ni siquiera serían hombres, serían animales"⁶. Pues bien, este hecho, a su modo, ya había sido plasmado por Balmes en El Protestantismo en los términos siguientes:

"La sociedad, si no es religiosa, será supersticiosa; si no cree cosas razonables, las creará extravagantes; si no tiene una religión bajada del cielo, la tendrá forjada por los hombres: pretender lo contrario es un delirio; luchar contra esta tendencia es luchar contra una ley eterna; esforzarse en contenerla es interponer una débil mano para detener el curso de un cuerpo que corre con fuerza inmensa: la mano desaparece y el cuerpo sigue su curso. Llámese la superstición, fanatismo, seducción, todo podrá ser bueno para desahogar el despecho de verse burlado, pero no es más que amontonar nombres y azotar el viento"⁷.

En estas palabras están latiendo, nuevamente, claras resonancias del ya citado inquietum es cor nostrum, donec requiscat in te⁸ agustiniano.

Consecuentemente con esta forma de entender la indigencia humana, la vivencia de la presencia de Dios en la vida humana es una necesidad incuestionable para Balmes. La aceptación de Dios, además, no puede

⁶. PERO-SANZ ELORZ, José Miguel: Ateísmo, hoy, pp. 32-33, Magisterio Español y Prensa Española, Madrid, 1975.

⁷. Protestantismo, X, 101.

⁸. SAN AGUSTÍN: Confesiones, I, 1.

quedarse en un saber exclusivamente teórico: ha de vivificar todos los entresijos de la praxis humana. Las consecuencias del ateísmo lo confirman sobradamente:

"Las consecuencias morales del ateísmo son su refutación más elocuente. 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. En tal caso, las relaciones entre marido y mujer, entre padres e hijos, entre hermanos, entre amigos, son simples hechos naturales que no tienen ningún valor en el orden moral. La obligación es una palabra sin sentido cuando no hay quien pueda obligar; y faltando Dios no hay nada superior al hombre"⁹.

Resulta, pues, obvio –y no hay inconveniente en constatarlo una vez más– que la plenitud humana sólo se logra cuando la savia vivificadora de la religión irriga todas las demás facetas del quehacer de cada cual.

"El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia"¹⁰.

Estas palabras del párrafo final de El Criterio, tantas veces repetidas, encierran toda la enjundia del papel prioritario que los valores religiosos desempeñan en la axiología balmesiana y que, por lo tanto, han de suponerse siempre en la cumbre de cualquier escala de valores, aun cuando no se haga expresa referencia a los mismos.

La posición balmesiana no puede ser más coherente: una realización plena y auténtica de la humanidad es impensable sin una proyección

⁹. F.E., Metafísica, "Teodicea", VII, 23, 387-388.

¹⁰. El Criterio, XXII, 60, 755.

vivencial y sincera hacia lo divino, exige una decidida apertura hacia la trascendencia. Y únicamente desde esta perspectiva adquieren plena vertebración, no sólo una labor apologética excelente, sino también el resto de su pensamiento.

2.- Valores religiosos y progreso humano.-

Puede parecer, después de lo dicho, una laguna de consideración el que un pensador tan preocupado por la trascendencia ultraterrena del hombre no haga mención expresa de los valores religiosos al trazar el esquema de los factores imprescindibles para que se pueda hablar de progreso y civilización con autenticidad. Evidentemente fácil es suponer que no se trata de lapsus alguno, sino más bien de sobreentendimiento: el desarrollo de los valores religiosos es un postulado indeclinable para el perfecto desenvolvimiento de cualquier otro tipo de valores (intelectuales, morales o materiales)

En el último capítulo de la segunda parte, ya hemos dejado patente que el desarrollo del aparato cognoscitivo recibe su más auténtico sentido en tanto que facilita una más colmada realización del hombre sobre esta tierra, contribuyendo a encaminar mejor sus pasos a la plenitud vital en la eternidad.

Para Balmes, por otra parte, una moral auténtica sólo puede darse en un contexto religioso¹¹, consecuencia lógica de la tesis, ya citada

¹¹. Los pronunciamientos de Balmes en este sentido son abundantísimos. Sirvan como ejemplo las siguientes palabras extraídas de El protestantismo, (LXVII, 720): "faltando la religión la moral carece de base"; posteriormente (LXXI, 741) insiste: "no debe nunca olvidarse que hay una porción de principios morales que sólo medran

también repetidas veces, de que la esencia de la moralidad consiste en el amor con que Dios se ama a sí mismo. Ahora bien, si la moralidad es conditio sine qua non para que el resto de los valores humanos alcancen la categoría de tales, nuevamente topamos con la evidencia de que los valores religiosos han de figurar en la cumbre de toda la jerarquía estimativa. El hombre ha salido de las manos de Dios y hacia Dios, mediante el amor, ha de encaminar sus pasos, si quiere ser fiel a su origen y destino. Si, como dice S. Juan, "Dios es amor"¹², sin religión –sin «religación» con Dios– no puede darse verdadero amor. Si el fundamento de la moral es el amor de Dios, sin religión la moral es utopía. La moralidad humana exige relación amorosa del hombre con Dios, consigo mismo, con los demás hombres y hasta con las cosas, porque el creador no puede no amar a sus criaturas. Cuando la moral se torna omnímodamente autónoma, cuando el hombre olvidándose de su limitación, osa detentar el emblema de "medida de todas las cosas", se desentiende de todo lazo de relación vivencial a través de un amor genuino. Hasta la libertad pierde su condición de valor posibilitador de valores.

Las palabras de un teólogo contemporáneo ya citado anteriormente –L. Giussani–, por su expresividad, esclarecen a la perfección lo que venimos exponiendo: "Si el hombre es medida de todo, está solitario, como un dios sin compañía. Las manos pueden aferrar la cosas, acariciar un rostro amado, estrechar otras manos, pero no hay relación. El hombre es como una luz que resbala sobre la superficie de las piedras y del agua, que es inseparable de ellas, pero también extraña. El hombre, condenado a una cierta concepción de libertad, cae en la cuenta de que esa libertad

o se conservan estando bajo la sombra de las creencias"; y líneas después recalca que "la idea del bien y del mal moral..., sólo tiene sentido en el supuesto de existir una divinidad".

¹². I Jn., 4, 8.

es extrañeidad. Y entonces es libre para nada. Cada apretón con la mano aleja del objeto, que se retira haciéndose de este modo cada vez más inalcanzable: una soledad abismal. Extraño a todo hasta el confín del mundo, al pasado y a sí mismo, el hombre sólo no sabe qué hacer con esa libertad. Y no sabe qué hacer con la realidad misma"¹³.

Desde la misma perspectiva ha de ser también estimado el bienestar material. El exclusivo desarrollo de bienes materiales e intereses positivos, cuando no persigue otras miras que la satisfacción material y el hedonismo, no tiene por qué ser considerado como factor determinante del progreso «humano»; al contrario, va siempre acompañado del riesgo de retrotraerse hacia modalidades decadentes de estimación. Balmes advierte tal contingencia en un tiempo en que la revolución industrial posibilitaba una notable mejora de la calidad de vida para la humanidad:

"Vivimos en un siglo anegado en un materialismo voluptuoso; lo que se llama intereses positivos, o, en términos más claros, el oro y los placeres, han adquirido tal ascendiente que al parecer hay algún riesgo de que ciertas sociedades retrocedan a las costumbres del paganismo, cuya religión venía a ser en el fondo la divinización de la materia"¹⁴.

Ante una situación como la expuesta, la sensibilidad de nuestro pensador se ve obligada a declamar contra aquellos posicionamientos de índole materialista encarnados en una actitud "que no ha visto en los hombres otra cosa que máquinas, ni ha imaginado que la sociedad pudiese encaminarse a objeto más útil y grandioso que a un inmenso

¹³. GIUSSANI, L.: La conciencia religiosa en el hombre moderno, p. 45.

¹⁴. Protestantismo, XLVII, 484.

desarrollo de los intereses materiales"¹⁵.

Llama la atención la vigencia que mantienen, todavía, las palabras del vicense en la actualidad. Preciso es reconocerlo: se impone un serio examen de conciencia colectivo sobre este punto, máxime cuando el peligro denunciado por Balmes se ha acrecentado notoriamente en nuestros días. Inmensos sectores de las sociedades modernas, consciente o inconscientemente, viven de espaldas a cualquier tipo de valor que se salga de los parámetros de la pura materialidad y el hedonismo. Los valores religiosos son objeto de constantes agresiones, animadversiones, desprecios, mofas y malas interpretaciones, hasta el extremo de verse equiparados a constructos de la superstición y el mito. Y no alcanzan mejor suerte ciertos valores éticos elevados enraizados en la espiritualidad humana, que se ven frecuentemente pospuestos, en una sociedad de consumo, al lucro, al medro y al logro de cotas más elevadas de satisfacción egoísta. ¿Y no se sacrifican o subordinan también a tales metas, con asiduidad superior a la que fuera de desear, valores y bienes de tipo científico, intelectual o artístico, en operaciones apellidadas eufemísticamente con ostentosos renombres como «políticas», «sociales», «macroeconómicas», etc? Descendiendo a un plano de mayor concreción, comienza a ser alarmante, por ejemplo, el menosprecio de las humanidades en el entorno educativo, no sólo por parte de autoridades gubernativas o políticos de la situación, sino también por la de una notoria mayoría de jóvenes que se disponen a acceder a estudios superiores o a puestos de trabajo. Es cierto que, a nivel teórico y de discurso, suele defenderse la primacía de los «valores humanos» con todo su entorno de eticidad, justicia, libertad, etc.; pero, a la hora de descender al terreno de lo fáctio, la praxis vital también suele dejar bastante que desear. ¿No habrá que preguntarse si, marginada

¹⁵. Protestantismo, XLVII, 486.

la re-ligación del hombre con lo trascendente, resulta menos difícil desentenderse de lo que atañe al hombre en cuanto hombre?

En el desarrollo de actitudes laicistas que propugnan activamente el divorcio entre progreso y religión, entre los valores mundanos y los trascendentes, encuentra Balmes un nada despreciable peligro para las sociedades del mundo contemporáneo:

"El mundo civilizado es inteligente, rico, poderoso, pero está enfermo; le falta moral, le faltan creencias; la impiedad trabaja por establecer un funesto divorcio entre la religión y el progreso material e intelectual, divorcio que amenaza al porvenir de las sociedades modernas"¹⁶.

Ante una denuncia como ésta también nos vemos casi obligados a confesar que Balmes se quedó corto. No sólo se ha acentuado la pretensión de distanciar progreso y religión, sino que desde ciertos frentes antirreligiosos o pseudorreligiosos trata de establecerse, por todos los medios posibles, una tajante oposición entre ambos: «O religión o progreso; ambas cosas son incompatibles. Si se ha de progresar es menester dar de lado los valores religiosos, o —cuando menos— practicar una saludable "epojé" en torno a los mismos. La religión es una rémora que frena todo avance de la sociedad». Con diversas entonaciones, esta ideología asoma a la superficie de discursos políticos, sociales o académicos, o se brinda como doctrina salvadora a través de distintos medios de comunicación. Lo cierto es que ha calado en el alma de extensas masas de población como dogma indubitable, al abrigo del cual se da pábulo a distintas modalidades de egoísmo, hedonismo, consumismo materialista, etc., que, en contraposición, generan cantidades cada vez más alarmantes de pauperismo y hambre. ¿No es paradójico que, sólo en lo que va de siglo, a pesar de los avances científicos, tecnológicos, económicos, etc.,

¹⁶. Pío IX, XIII, p. 1000, O.C., t. VII.

los porcentajes de la población mundial que vive en condiciones infrahumanas se haya duplicado con exceso y corremos serio riesgo de que llegue a triplicarse en los inicios del siglo XXI?

Cabe cuestionarse si esta situación viene provocada fundamentalmente por la ausencia de valores religiosos. Desde un punto de vista balmesiano habría que responder de modo afirmativo. Dejando de lado la cuestionabilidad de su opinión –que en aspectos básicos compartimos–, así como la incidencia que en ella pueda tener su celo apologético, habrá de reconocerse la coherencia de la misma con sus principios: los problemas de la humanidad no cesarán mientras la moral del amor no se adueñe de los corazones; y esta posibilidad es inviable sin tomar como punto de referencia el amor con que Dios se ama a sí mismo y prodiga sobre los seres que ha creado.

Cierto que las vicisitudes histórico-temporales cambian a un ritmo vertiginoso y nuevos problemas exigen nuevas soluciones, pero la naturaleza humana es siempre la misma y, por ello, la dignidad del hombre ha de atender a principios más sólidos que los que puedan proporcionar la ocasión contingente del momento o cualquier coyuntura política o económica que se presente. En todo caso, jamás se ha de poner en tela de juicio que

"La religión, al darnos ideas grandes sobre el hombre, no destruye la naturaleza humana; si esto hiciese, sus ideas no serían grandes, sino falsas"¹⁷.

La reflexión balmesiana, aunque realista, no tiene por qué conducir al pesimismo y menos al «pasotismo». El camino a la esperanza siempre queda abierto, porque:

¹⁷. Cartas, XX, 416.

"...en medio de este cuadro tan aflictivo, cuando el espíritu está angustiado y pronto a desfallecer, nótase que el alma del hombre no ha muerto aún, y que la elevación de ideas, la nobleza y la dignidad de los sentimientos, no están desterrados del todo de la faz de la tierra. El espíritu humano se siente demasiado grande para limitarse a objetos pequeños; conoce que puede remontarse más alto todavía que un globo henchido de vapor"¹⁸.

Estas alentadoras palabras de nuestro filósofo son algo más que un canto a la esperanza y, desde luego, mucho más que el lamento desesperado de un náufrago moribundo. Conocía demasiado bien los vaivenes del espíritu humano y la filosofía de la historia para haber perdido toda fe y confianza en las posibilidades de progreso humano auténtico. Por eso clama, no en el desierto, sino a las conciencias rectas, a los hombres de buena voluntad, que no faltaban en su tiempo –como no faltan en el nuestro–, para que se pongan en marcha, encaminando sus esfuerzos hacia la realización de unos valores más auténticos, más «humanamente» humanos y, en la medida de lo posible, más divinos.

En consencuencia, la apertura del hombre hacia lo trascendente se manifiesta de modo diáfano no sólo en lo referente a la vertiente escatológica de la persona, sino también, como quedó reflejado anteriormente, en su quehacer mundano, porque una religión inoperante en la vida de los hombres, una religión no vivenciada, deja de ser valiosa, resulta ineficaz como realizadora de progreso, por ser una falacia. Por el contrario, obviamente, estas dos vertientes bien definidas, pero intrínsecamente vinculadas entre sí y complementarias ven realzada su dimensión axiológica por la eminencia de los valores religiosos. La trascendencia ultraterrena es la que ha de dotar de sentido pleno a aquella otra por la que el hombre no debe cerrarse sobre sí mismo en su actuar

¹⁸. Protestantismo, XLVII, 484.

mundano, por cuanto el fin último del hombre "es la felicidad en la otra vida y a él nos conduce la religión"¹⁹.

Toda actitud, toda praxis humana ha de tomar como punto de mira el alto destino para el que el ser humano ha sido creado, si el hombre quiere ser fiel a sí mismo. No es sólo una fe fundamentada en la revelación la que otorga a nuestro filósofo tal convencimiento. A través de las reflexiones que venimos haciendo, a lo largo de toda esta investigación, sobre aspectos fundamentalísimos la filosofía balmesiana, se llega necesariamente a la conclusión de que el hilo conductor de la misma se halla vivificado por una certeza racional de que

"...no es la humanidad un ser que viva al acaso, y que, entregado a la corriente de los siglos y a la merced de las circunstancias, no haya de pensar en los destinos que le aguardan, ni prepararse dignamente a ellos, sirviéndose de las calidades intelectuales y morales con que le ha favorecido el Autor de la naturaleza"²⁰.

¿Qué significado, sino, tendría hablar de progreso? ¿Cuál sería la meta? El hombre es el único ser mundano que puede progresar en el sentido estricto de la palabra, por ser él solo capaz de realizar los valores: sólo él, de modo consciente y libre, puede hacer el bien y luchar contra el mal. La experiencia, por otra parte, muestra que la vida transcurre y finaliza sin que la plenitud axiológica se vea lograda. Se advierte constantemente que la vida del ser humano concluye sin que la perfección tan ansiada y de que se cree capaz pueda ser alcanzada de modo satisfactorio. Ante esta realidad surge nuevamente la tremenda cuestión: ¿Es, de todo punto, inane y vano el deseo de perfección que anida en su espíritu? Balmes responde con toda rotundidad:

¹⁹. El Criterio, XXII, 2, 700.

²⁰. Protestantismo, XLVII, 494.

"No hay duda que hay en el hombre una monstruosa mezcla de bien y de mal, y que no le es dado en esta vida alcanzar aquella perfección inefable que, consistiendo en la conformidad perfecta con la verdad y la santidad divinas, no puede concebirse siquiera sino para cuando el hombre, despojado del cuerpo mortal, tendrá su espíritu sumido en un piélago purísimo de luz y de amor"²¹.

Evidentemente, una postura como ésta supone la aceptación de la inmortalidad del alma como verdad inconcusa. Pues bien, para Balmes lo es. En la línea de su pensamiento, resulta tan familiar la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma como el tratado de las sensaciones, por ejemplo. Lo significativo es que el grueso de la argumentación en este sentido no se encuentra, precisamente, en la psicología, como suelen hacer la mayoría de los tratadistas. En la psicología se ocupa de cuestiones más «teóricas», si se quiere –y, de hecho la incluye en la metafísica–. Balmes demuestra la inmortalidad del alma humana en el último capítulo de la Ética, lo cual no deja de ser un punto de referencia de su imbricación en la praxis humana. Sólo en otro lugar, concretamente en La religión demostrada al alcance de los niños²², encontramos un argumento distinto de los que figuran en la Ética: el que se fundamenta en el consenso universal. Los restantes podemos hallarlos en el lugar indicado, donde, juntamente con la vía argumentativa denominada tradicionalmente «metafísica» –basada en la simplicidad del alma y la incongruencia de su aniquilación por Dios–, y con aquella otra dimanada de las exigencias del orden ideal –a la que ya nos hemos referido anteriormente²³–, aparecen otras pruebas fundamentadas en el orden moral y social, expuestas por nuestro filósofo con notable esmero, lo cual es una

²¹. Protestantismo, XXX, 296.

²². Cap. VI, p. 10, O.C., t. V.

²³. Parte II, cap. V.

indicación más del sentido trascendente que inerva la praxis en el pensamiento balmesiano. Sólo, en virtud de la pervivencia tras la muerte corporal, adquieren una explicación coherente vivencias tan humanas como el deseo felicidad o la libertad misma. Toda la existencia humana y el propio progreso, tanto individual como colectivo, habrán de ser parangonados a saetas lanzadas al acaso, sin objetivo alguno, si el destino del hombre se cierra con la lápida del sepulcro.

"La humanidad –sentencia Balmes– es un sublime y grande individuo moral cuando se reconoce a sus miembros la inmortalidad y se los considera pasando sobre la tierra para llegar a otro destino. Sin esto el mismo progreso humanitario es una especie de sima sin fondo, donde se precipitan las generaciones sucesivas, sin saber por qué ni para qué; un mar sin límites adonde llevan su caudal los individuos y los pueblos, perdiéndose luego en la inmensidad, como las aguas de los ríos en los abismos del océano"²⁴.

²⁴. F.E., Ética, XXVIII, 240, 191.

CONCLUSIÓN

CONCLUSIÓN

Indiscutiblemente, la primera mitad del siglo XIX español tuvo como pensador más completo y representativo al filósofo de Vic, Jaime Luciano Balmes y Urpiá. Los resplandores de su actividad intelectual pronto superaron las fronteras del solar patrio y, ya durante el breve espacio temporal de su corta vida, causaron impacto en diferentes puntos del orbe. Las distintas facetas de su producción (apologética, sociológica, política, filosófica, etc.) sirvieron –y sirven todavía– de punto de referencia a no pocas inteligencias, unas veces, para servirse de las ideas en ellas plasmadas, y, otras, para combatirlas más o menos directamente.

Tras la lectura de su obra y de comentarios y estudios de diferente signo que han surgido en torno a la misma, hemos creído encontrar en su pensamiento ideas no sólo dignas de mención, sino muy valiosas tanto para la actividad teórica como para la acción vital. Ahora bien, para sacar verdadero provecho de la labor intelectual de Balmes, es conveniente contemplarla toda ella desde una misma óptica, y no a modo de quien se acerca a fragmentos inconexos de un polígrafo que escribe de todo sin un hilo conductor subyacente. Balmes acometió la práctica totalidad de sus escritos sin perder de vista un centro de atención: el hombre; pero no sólo el hombre que piensa, sino el hombre integral, el hombre que piensa, ama, se relaciona con los demás, vive los problemas de su condición cívico-política y que, al final de sus días, se verá abocado a un destino sin término.

Una filosofía que accede al tema del hombre desde esta perspectiva no puede ser una filosofía exclusivamente teorética, es más, ni siquiera eminentemente teorética; pero tampoco tiene por qué deshilacharse en

una casuística pragmática y utilitarista. La mente de Balmes apuntó al justo término medio y creemos que, en elevado número de ocasiones, con mejor o peor acierto, lo ha logrado. Por eso hemos puesto nuestro empeño en demostrar que todo su pensamiento tiene como savia vivificadora la praxis vital, la praxis del hombre que camina por esta vida sin perder de vista que su verdadero norte se encuentra más allá de la muerte. Sólo desde esta consideración se alcanza a ver una unidad profunda en la factura balmesiana. El prisma de la praxis humanista trascendente cohesionada los distintos haces de luminosidad que se reflejan en el variopinto espectro de los escritos legados a la posteridad.

Una prueba significativa de ello la encontramos en el hecho histórico de que Balmes sólo tardíamente publicó obras de contenido estrictamente filosófico. Había dedicado, con anterioridad, varios años de su vida de publicista a la redacción de otros trabajos orientados más a marcar pautas para vivir y morir «humanamente» y con dignidad que a especulaciones sobre la vida, la muerte o el hombre en abstracto.

Dos son, en última instancia, los parámetros que permiten definir la trayectoria vital de cada ser humano: su bagaje cognoscitivo y su modo de valorar. En correspondencia con lo que el hombre conozca o se considere posibilitado para conocer y lo que estime valioso, actuará de un modo u otro. A tenor de esta síntesis, hemos podido centrar nuestro esfuerzo en estudiar la gnoseología y la axiología balmesianas y en ambas hemos hallado un denominador común: la constante preocupación de Balmes por la actividad del hombre, en cuanto hombre, como factura divina y como portador y destinatario de valores trascendentes.

Dado que nuestro filósofo ha sido tremendamente explícito en la elaboración de su criteriología, no ha resultado difícil advertir la dimensión praxica señalada, a lo largo de su teoría del conocimiento. Desde el

momento que plantea el problema, no encasillado en el punto de vista de una «apodeixis» rotunda y absoluta, sino more humano, partiendo de las coordenadas vitales del hombre y teniendo en cuenta sus limitaciones, se da cuenta cabal de que un conocimiento perfecto sólo puede darse más allá de la muerte. La humanidad, en su caminar por este mundo, tiene que conformarse con los retazos de verdad que su restringida capacidad cognoscitiva le permite alcanzar. Los criterios de conciencia, evidencia y sentido común, utilizados correcta y coordinadamente y guiados por los correspondientes principios, le pueden proporcionar certeza suficientemente fidedigna para no encaminar por derroteros engañosos y equivocados su praxis vital, aun cuando ésta se encamine por los caminos de la ciencia. Intentar romper fronteras absolutas en este ámbito, tratar de demostrar lo indemostrable es síntoma de locura deshumanizadora. El instinto intelectual se constituye, de este modo, en el elemento más significativo del humanismo práxico balmesiano, no sólo en cuanto coordina y entiba los otros dos criterios y fundamenta certezas, sino también en tanto que señala linderos insoslayables. Sólo la apertura hacia la trascendencia puede confirmar al hombre en la esperanza de que las ansias de verdad absoluta alojadas en su espíritu alcanzarán la eclosión debida en su momento.

Una dosis incomparablemente mayor de dificultad, ha entrañado, lógicamente, el rastrear el hilo conductor del pensamiento balmesiano a lo largo de su axiología. La razón es bien sencilla: Balmes no se ocupó sistemática y explícitamente del tema. Ello nos obligó a realizar, en primer lugar, una amplia labor de análisis para indagar lo que Balmes considera valioso y en qué orden, y, posteriormente, llevar a cabo la correspondiente síntesis delatora del leit-motiv de su axiología.

En orden a la estructuración de los valores humanos, hemos considerado, en primer lugar el valor ontológico de la persona, aquél

que corresponde al hombre por el sólo hecho de ser hombre. Se constituye, como tal, la persona –Balmes se refiere a ella, generalmente, con el vocablo «individuo»– en sujeto capaz de estimar y de ser estimado, como algo valioso, por lo que es, por su origen y por su grandioso destino. La universalidad de este valor es indubitable: es característico de todos los individuos de la especie, sea cual sea su condición, sexo, raza, etc. En lo referente a tal dignidad se exige, en toda ocasión, reconocimiento y respeto, y a partir de ella, el auge de la dignificación moral.

Sobre este fundamento se apoyan todas las relaciones y valores sociales, que, a su vez, sirven de rasero para acreditar la conveniencia de unas u otras formas de gobierno. Balmes, personalmente, en la concreción histórica que le tocó vivir, se mostró partidario de la monarquía –término que no es sinónimo de absolutismo, despotismo o tiranía–, exigiendo siempre de ella respeto hacia la dignidad de la persona y los valores morales y religiosos. No obstante, en virtud de su moderado relativismo y positivismo en el campo socio-político, se manifestó abierto hacia cualquier modalidad gubernativa, siempre y cuando dimanara de la estructura social y cumpliera las mismas condiciones de respeto a las personas, a la moral y a la religión que requería de la institución monárquica.

La dignidad de la persona ha de ser entendida desde la asunción y el ejercicio de una adecuada libertad que ha de manifestarse, en toda ocasión, como un «valor posibilitador de otros valores». Así pues, partiendo del fundamento psicológico del libre albedrío, dicha libertad encuentra su cauce apropiado en el dominio de sí mismo y, en consecuencia, en el sometimiento a la ley justa. Toda interpretación de la libertad como algo absoluto e ilimitado supone un atentado contra la genuina y legítima expansión de la misma. El hombre puede hacer, casi siempre, lo que le dicte su antojo; pero ello no quiere decir que de ese

modo camine mejor hacia su perfección, por el contrario, con frecuencia el uso desordenado de las posibilidades de elección conducen al sujeto hacia una degradación de sí mismo o de los demás o a ambas cosas.

Suele tomarse el progreso como baremo para evaluar el auge de la humanidad en orden a un mayor reconocimiento prático de la dignidad de los individuos, así como el acrecentamiento de su dignificación a todos los niveles. Para Balmes, el progreso puede ser interpretado como sinónimo de civilización, o, mejor aún, como desenvolvimiento de la misma: en la medida en que la sociedad incrementa su civilización, progresa. Ahora bien, la civilización, en su sentido más cabal, exige una realización progresiva, correlativa e interconexión de los valores intelectuales, morales y materiales, y su extensión al mayor número posible de individuos. Si el desarrollo se produce sólo en uno o dos de los ámbitos citados descuidando otro u otros, no se puede hablar de progreso. Tampoco puede decirse que la humanidad progresa, cuando tal desenvolvimiento tiene lugar tan sólo en beneficio de unos pocos con exclusión de la mayoría. La acumulación de privilegios en pocas manos es más bien un síntoma de deficiencia en la adecuada evolución en orden a la realización de los valores humanos.

La preocupación balmesiana por el desarrollo de los valores de carácter intelectual queda suficientemente esclarecida a través de su interés por destacar la obligatoriedad moral de una conveniente formación, así como también por señalar criterios y principios para un adecuado encauzamiento del aparato cognoscitivo.

También cabe destacar su desvelo por el desarrollo de unos valores morales, entendidos como conditio sine qua non de un correcto progreso humano. Ahora bien, hay que recalcar que, si la moralidad, considerada como factor de progreso, es necesaria, con necesidad de medio, para

el hombre, desde el punto de vista entitativo, el fundamento de toda moralidad es un valor absoluto. Éste no es otro que el amor que Dios se tiene a sí mismo y, evidentemente, si Dios es amor, la posibilidad de que no ame su propia perfección es impensable.

Las consecuencias de esta tesis llevan a Balmes a presentar el comportamiento moral más puro como una actitud desinteresada. El desenvolvimiento de los valores morales con miras a conseguir unos fines determinados implica egoísmo y éste mal se compagina con una actitud moral basada en el amor. No queremos decir con esto que la tendencia a la felicidad sea inmoral, ni que una actitud de corrección ética haya de estar reñida con el logro de fines útiles; pero, en última instancia, la utilidad, aun cuando se traduzca en caracteres de felicidad imperecedera, es una consecuencia de la bondad de la intención, no su fundamento. Se trata, como puede apreciarse, de valorar jerárquicamente las motivaciones prácticas.

El progreso humano exige, por último, el desarrollo y extensión de aquellos valores materiales que posibilitan el bienestar de la humanidad. Como el escollo más destacable en este ámbito viene caracterizado en mayor grado por el problema de la justa distribución de las riquezas que por el de su producción, Balmes se ve impelido a afrontar directa y descarnadamente la cuestión social. En ciertos aspectos, sus denuncias son un verdadero precedente de las que haría Carlos Marx más adelante.

El dilema que se le plantea a la hora de encontrar una solución es de notable envergadura: por un lado, se topa con el inviolable derecho a la propiedad privada, fundamentado en el trabajo y exigido por estricta justicia; por otro, considera intolerable el hecho de que unos pocos vivan del sudor y la sangre de los demás, atentando contra las más primarias exigencias de la dignidad de la persona.

Balmes ofrece la vía de la caridad como medio más cumplido para hacer frente de forma satisfactoria a tal situación. Este tipo de respuesta puede parecer insuficiente desde nuestra perspectiva actual, pero guarda absoluta coherencia con el entramado ético del vicense y, adecuadamente interpretado, no deja de aportar un nuevo punto de referencia para solventar escandalosas faltas de equidad que se producen en el reparto de los bienes necesarios para la vida. Nos enfrentamos a un problema de carácter ético, cuya solución ha de discurrir por cauces morales y dimanar de imperativos del mismo ámbito. Si el fundamento de la moral es el amor, la caridad es la instancia última del imperativo ético, y su obligatoriedad está por encima de cualquier otra exigencia.

Balmes no hace referencia expresa a una exigencia de valores religiosos en el concepto de civilización. La explicación es bien sencilla. La religión, para Balmes, no es un apartado axiológico más en el contexto vital. Postula para ella un marco de mayor relevancia: a la religión le corresponde ser como la atmósfera que ha de respirar el hombre en la realización del proyecto de vida que le corresponde. Sin esa atmósfera, ni la inteligencia ni el bienestar material adquieren la proyección necesaria para el desarrollo en plenitud de la persona. Incluso hablar de progreso moral, sin religión, resulta quimérico –por no decir contradictorio–, dado que el propio centro de la moralidad se cifra en el amor divino.

La excelencia de los valores religiosos invita a subrayar que el hombre es un ser en el mundo, pero no para el mundo. La vivencia religiosa, con su apertura a la trascendencia, es una respuesta positiva al sentido de la existencia humana. Una faceta importantísima, absolutamente inseparable, del humanismo balmesiano estriba en destacar la dimensión escatológica del hombre. Para Balmes no deja de ser contradictorio el intento de organizar y desarrollar la sociedad y la convivencia entre los seres humanos, marginando su destino ultraterreno.

"Salta a los ojos –llegó a proclamar con absoluta rotundidad– que la organización de una sociedad donde se prescindiera de los destinos eternos, donde domine el sistema de indiferencia en religión, donde se procure adormecer a los hombres con un lamentable olvido de lo que más le importa, es una organización inhumana, que contradice las más sanas nociones de la razón"¹.

¿Surge este convencimiento exclusivamente al rescoldo de un dogmatismo religioso? Los razonamientos que han ido jalonando la investigación que ahora finalizamos ofrecen garantías para responder negativamente. Ello no quiere decir que Balmes hubiera llegado a las mismas conclusiones desde un posicionamiento ateo o agnóstico. Únicamente dejamos constancia de que, incluso sin recurrir a la argumentación teológica, a la luz del pensamiento balmesiano, la praxis humana se vería privada de su sentido más colmado si se le cierra la perspectiva de la trascendencia.

¹. "Indiferencia social en materias religiosas", Estudios apologeticos, p.66, O.C., t. V.

BIBLIOGRAFÍA

B I B L I O G R A F Í A

El elenco bibliográfico más completo sobre la figura, la obra y el pensamiento de Jaime Balmes, de que disponemos actualmente, es, sin duda, el elaborado por Juan de Dios MENDOZA y editado por Estudios Balmesiana de Barcelona (1961). A él remitimos al lector que desee documentarse concienzudamente acerca de los estudios sobre nuestro filósofo aparecidos hasta la fecha de publicación de esta magnífica bibliografía.

Teniendo en cuenta, sin embargo, la dificultad que pueda entrañar el acceder a esta magna obra, por una parte, y, por otra, el hecho de que, desde entonces, continúa aumentando la serie de trabajos más o menos monográficos sobre Balmes, ofrecemos en las páginas siguientes un reducido repertorio bibliográfico más concreto y también más directamente relacionado con el tema que se ha venido estudiando.

La selección se ha llevado a cabo atendiendo a dos pautas o criterios fundamentales: la suficiencia de los trabajos reseñados y la facilidad de acceso a los mismos. Juzgamos que los trabajos citados en la presente reseña bibliográfica son suficientes para que el lector pueda documentarse fehacientemente en torno al sentido práxico, humano y trascendente de la obra de Jaime Balmes. Por otra parte, no resultará difícil la consulta de la mayor parte de ellos, ya que, dada la divulgación que han tenido, es factible su hallazgo en las principales Bibliotecas en las que el pensamiento español no sea una faceta desatendida.

En lo que respecta a ediciones de la obra balmesiana, hemos utilizado fundamentalmente la publicada por la Editorial Católica en la Biblioteca de Autores Cristianos, teniendo en cuenta que es la más extendida entre las realizadas con sentido crítico. De ella se han tomado las citas que figuran en este trabajo, procurando siempre la mayor concreción posible

(capítulos, números, epígrafes, páginas, tomos, etc., según cada caso), de forma que la comprobación resulte poco laboriosa, sea cual sea la edición de que se disponga.

Para facilitar la localización de los escritos pertinentes, se ha dividido la reseña bibliográfica en tres apartados:

1) Obras de Balmes. En este lugar se citan, además de la edición crítica elaborada por el P. Ignacio Casanovas y la de la B.A.C., otras que tuvimos a mano para llevar a cabo comprobaciones y evitar posibles erratas.

2) Bibliografía específica, en la que incluimos los trabajos monográficos sobre la vida y pensamiento de nuestro filósofo.

3) Una bibliografía general en la que se incluyen otros escritos relacionados con el tema o consultados para su estudio.

I. - OBRAS DE JAIME BALMES

A) Ediciones críticas:

Obras completas. Primera edición crítica, ordenada y anotada por el P. Ignacio Casanovas, S.I. Ed. Balmes, Barcelona, 1925 - 1927. (33 volúmenes).

Vol. I: Epistolario.

Vol. II: Primeros escritos.

Vol. III: Poesías.

Vol. IV: Del clero católico.

Vol. V - VIII: El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea.

Vol. IX: Estudios apologéticos.

Vol. X: Cartas a un escéptico.

Vol. XI: Estudios sociales.

Vol. XII: Biografías.

Vol. XIII: De Cataluña.

Vol. XIV: Miscelánea.

Vol. XV: El Critetio.

Vol. XVI - XIX: Filosofía Fundamental.

Vol. XX - XXII: Curso de filosofía elemental.

Vol. XXIII - XXXII: Escritos políticos.

Vol. XXXIII: Efemérides e índices.

Obras completas. Edición de la Biblioteca de Autores Cristianos dirigida por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por el P. Casanovas, S.I. - 8 volúmenes (números: 33, 37, 42, 48, 52, 57 y 66 de la colección). Madrid, 1948 y ss.

Tomo I: Biografía y Espistolario, 1948.

Tomo II: Filosofía Fundamental, 3ª ed. 1980.

Tomo III: Filosofía Elemental y El Criterio, 1948.

Tomo IV: El Protestantismo comparado con el Catolicismo, 1949.

Tomo V: Estudios apologeticos, Cartas a un escéptico, Estudios sociales, Del clero católico, De Cataluña, 1949.

Tomo VI: Escritos políticos (I), 1950.

Tomo VII: Escritos políticos (II), 1950.

Tomo VIII: Biografías, Miscelánea, Primeros escritos, Poesías, Índices, 1950.

B) Otras ediciones consultadas:

Filosofía Fundamental, 2 volúmenes. Garnier Hermanos, París, s/a.

Filosofía Fundamental, Nueva edición conforme a la 1ª de 1846 con introducción y notas de ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN. Ed. Reus, S.A., Madrid, 1922.

Filosofía Elemental, 19ª ed. Garnier Hermanos, París, s/a.

Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, 2ª ed. Imprenta de A. Brusi, Barcelona, 1854.

El Criterio, 34ª ed. Araluce, Barcelona, 1945.

La sociedad, Revista religiosa, filosófica, política y literaria. 2 vol. 5ª ed., Imprenta Barcelona, Barcelona, 1889.

II. - BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA.

- ABELLÁN, José L.: "La escuela catalana del «sentido común»: Jaime Balmes", Historia crítica del pensamiento español, t. IV, pp. 346-367. Espaca Calpe, Madrid, 1984.
- ALCORTA, José Ignacio: "Influencia de las ideas en los hechos sociales, según Balmes", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 37-68.
- ALESANCO, Tirso: El instinto intelectual en la epistemología de J. Balmes. Prólogo de MUNOZ ALONSO, A. Salamanca, 1965. - Este trabajo fué publicado anteriormente en Crisis, XI, (1964), pp. 265-441, con el título: "El instinto intelectual en el pensamiento de Balmes".
- ÁLVAREZ DE LINERA: "El alma de los animales en la filosofía de Balmes", Actas del Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Barcelona, Octubre de 1948; Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1.949, t. II, pp. 199-221. (En adelante, para referirnos a estas Actas utilizaremos la sigla A.C.I.F., que es lo usual).
- ARGENTE, Baldomero: "Balmes ante el problema social", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 203-232.
- AUHOFER, Herbert: La sociología de Jaime Balmes, trad. J. Ma. Vélez, Rialp, Madrid, 1959.
- AYALA DUARTE, Crispín: "Influencia de Balmes en la América Española", pp. 13-36, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.
- AZNAR, Severino: "Prólogo" a "Balmes y lo Social", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 5-11.
- AZNAR ZUBIGARAY, Manuel: El pensamiento de Balmes en el mundo actual, Conferencia, Ayuntamiento de Vich, 1968. Imp. Anglada, Vich.
- BARROSO, Alfonso: "Valor histórico de Balmes en la distinción entre conocimiento sensible e intelectual", Verdad y Vida, pp. 455-483, nº 24, 1948.
- BATLLORI, Miguel: "Balmes en la Historia de la Filosofía Cristiana". Razón y Fe, pp. 281-295. 1946.

- : "Filosofía balmesiana y filosofía cervariense", Pensamiento, III, (1947), pp. 281-293.
- : "Per la istoria della fortuna del Balmes in Italia", A. C. I. E., t. III, pp. 335-355.
- BAU, Joaquín: Balmes en la problemática del siglo XIX. Conferencia, Ayuntamiento de Vich. Imp. Anglada, Vich, 1967.
- BILBAO Y EGUÍA, Esteban: "Jaime Balmes y el pensamiento filosófico actual", pp. 273-285, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.
- BOGLIOLO, Luis M.: "El platonismo cristiano de Jaime Balmes", A. C. I. F., t. II, pp. 649-669.
- BONET, Alberto: "Cómo veía Balmes el proceso industrial y la reacción de las clases obreras en Cataluña", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 233-283.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo: "Introducción" y notas a la Filosofía Fundamental de J. BALMES, Ed. Reus, Madrid, 1922.
- BULLÓN Y FERNÁNDEZ, Eloy: "La filosofía política de Jaime Balmes", pp. 75-96, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.
- CARRERAS ARTAU, J.: "Balmes y el idealismo trascendental", A. C. I. F., t. III, pp. 95-103.
- : "Balmes y la filosofía de la historia", Pensamiento, III, (1947), pp. 269-280.
- : "Orígenes doctrinales de la Sociología de Balmes y Comte", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 69- 77.
- CASADO, Fidel: "¿Apriorismo como contenido intelectual en Balmes, reflejo de la «memoria dei» agustiniana?", Augustinus, XXV (1980), pp. 353-362.
- CASANOVAS, Ignacio: Balmes, su vida, sus obras y su tiempo, 2. vol. Ed. Balmes. Barcelona, 1942.
- : Apologética de Balmes, Barcelona, 1910.
- CORTS GRAU, José: Ideario político de Balmes, Madrid, 1934.

- : "Balmes y nuestra civilización", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 121-140.
- : "Balmes y el horizonte europeo", pp. 55-59, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.
- CUESTA, Salvador: "Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro", pp. 151-271, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.
- CURA PELLICER, Luis: Sintaxipeya de Balmes apologeta y político. Texto conmemorativo del CXXV aniversario de la muerte del Dr. Jaime Balmes, Pbro. 1848 - 1973. Ayuntamiento de Vich. Imprenta Anglada, Vich. 1974.
- DALMASES, Cándido de: "La biblioteca particular de Balmes", A. C. I. F., t. III, pp. 365-374.
- DALMAU Y GRATACÓS, Federico: Balmes filósofo. 1810-1910. Imp. y lib. Moderna, Logroño, [1910?].
- DOMÍNGUEZ BERRUETA, Juan: "Personalidad intelectual de Balmes", La Ciencia Tomista, 75 (1948), pp. 177-191.
- DERISI, Octavio Nicolás: "Balmes, el filósofo del sentido común", A. C. I. F., t. I, pp. 341-348.
- ECHARRI, Jaime: "Descartes y Malebranche en las concepciones espacio extensionales de Balmes", Pensamiento, III, (1947), pp. 185-240.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco: "Balmes y la tradición política catalana", A. C. I. F., t. III, pp. 129-143.
- ENRIQUE Y TARANCÓN, Vicente: Actualidad del magisterio de Balmes, (Conferencia) Vic. 1971.
- ESPLUGAS, el de: "El espíritu de Balmes" Revista de Estudios Franciscanos, n. 26, pp. 81-86; n. 27, pp. 161-167; n. 28, pp. 241-247; n. 30, pp. 401-409, n. 31, pp. 1-9 (1909); n. 38, pp. 73-79; n. 39, pp. 153-158; n. 42, pp. 377-384, (1910), Barcelona.
- FELIU EGO, Vicente: Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la Filosofía de la Historia. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.. Madrid, 1952.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo: La crítica balmesiana del estado demoliberal, Conferencia, Ayuntamiento de Vich. Imp. Anglada,

Vich, 1974.

FLORÍ, Miguel: "De problemate critico secundum doctrinam Jacobi Balmes", Analecta Sacra Tarraconensia, pp. 103-128, vol 5, 1929, pp. 103-128.

-----: "La crítica del kantismo en la «Filosofía Fundamental» de Balmes", Estudios Eclesiásticos, pp. 361-399, vol. 17, 1943.

-----: "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana", Pensamiento, III, (1947), pp.39-72.

FORMENT GIRALT, Eudaldo: "Balmes y la fundamentación de la metafísica". Espíritu, pp. 27-52, nº 89 (1984).

-----: "Aportaciones más significativas de Jaime Balmes", Espíritu, XL (1991), pp. 51-64.

FONT Y PUIG, Pedro: Balmes y las teorías científicas del siglo XX, (Conferencia), Balmesiana, Barcelona, 1943.

-----: "Las doctrinas cosmológicas de Balmes y las teorías físicas contemporáneas", Pensamiento, III, (1947), pp. 241-251.

-----: "Fundamentación moral, según Balmes, de la doctrina y de la reforma sociales", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 285-296.

-----: La teoría del conocimiento en Jaime Balmes, hic et nunc. Conferencia (Vich 9 - VII - 1954). Vich, 1955.

-----: "Mente en holocausto", pp. 1-12, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.

GARCÍA DE LOS SANTOS, Benito: Vida de Balmes, extracto y análisis de sus obras, Imprenta de la Sociedad de Operarios del mismo Arte, Madrid, 1948.

GARCÍA ESCUDERO, José M^a: Política española y política de Balmes, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1950.

-----: Antología política de Balmes, B.A.C., Madrid, 1981.

GARCÍA FIGAR, Antonio: "Crítica filosófica de lo religioso en Balmes", pp. 287-292, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.

GARCÍA MARTINEZ: Fidel: "Balmes filósofo" pp. 5-29, Pensamiento,

III, 1947.

GOMIS, Juan Bautista: "Balmes y Vives: «El Criterio» y el «Tratado del Alma», Verdad y Vida, pp. 555-577, nº 24, 1948.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Angel: "El concepto balmesiano de la metafísica", A.C.I.F., t. II, pp. 799-815.

-----: "La metafísica de Balmes", pp. 37-54, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.

GONZÁLEZ OLIVEROS, Wenceslao: "Algunos aspectos del pensamiento balmesiano en torno al pauperismo", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp.299-336.

GUISA Y AZEVEDO, Jesús: El tomismo de Balmes en su tratado de la certeza. Ayuntamiento de Vich. Imprenta Ausetana, Vich, 1942 (?).

ITURMENDI BAÑALES, Antonio: Balmes, sacerdote: Su magisterio político visto por un seglar, (Conferencia), Imp. Anglada, Vich, 1970.

ITURRIOZ, Jesús: "Balmes y Unamuno. Sentido común y paradoja", Pensamiento, III, (1947), pp. 295-314.

-----: "Hombre, sociedad y civilización en Balmes", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI, (1948), pp. 141-163.

JIMÉNEZ QUILES, Joaquín: Vigencia del pensamiento de Balmes en la era de la información espacial, (Conferencia), Vich, 1964.

JUBANY i ARNAU, Narcís: L'església i les diverses formes polítiques. Anotacions a l'opuscles «Pío IX» de Jaume Balmes, Conferencia, Ayuntamiento de Vic, 1977. Imprenta Anglada, Vic.

LA ORDEN MIRACLE, Ernesto: Jaime Balmes político, Labor, Barcelona, 1942.

LARRAZ, José: Balmes y Donoso Cortés, Rialp. Madrid, 1965.

-----: "Balmes, conciliador de las fuerzas antirrevolucionarias", pp. 129-150, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.

LEGAZ Y LACAMBRA: Luis: "La Sociología política en Balmes", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 79-88.

- LÓPEZ ABELLÁN, Teresa: "La crítica del kantismo en Balmes". Anales de Filosofía, vol. III, Universidad de Murcia, 1985.
- MINGUIJÓN, Salvador: "Balmes y la civilización europea", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 165-199.
- MISSER, Salvador: "La responsabilidad pastoral como «leit-motiv» en la obra de Balmes", Estudios Franciscanos, 76, 1975, pp. 371-407.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino: "Dos palabras sobre el centenario de Balmes", Ensayos de crítica filosófica, pp. 351-364, Obras completas, XLIII, Santander, 1958.
- MORENO MAGRO, Pedro: El instinto intelectual en la filosofía de Jaime Balmes, (Tesis doctoral). Ed. U.C.M., Madrid, 1985.
- MUNAÍN, Rafael L. de: "Balmes, filósofo moderno", Verdad y Vida, pp. 485-512, nº 24, 1948.
- MUÑOZ, Jesús: "El origen de las ideas en Suárez y Balmes. Paralelo", A.C.I.F., t. III, pp. 417-432.
- : "¿Qué piensa Balmes del «entendimiento agente»?", Pen- samiento, III, (1947), pp. 157-184.
- OROMÍ, Miguel: "Balmes y la metafísica", Verdad y Vida, pp. 513-554. nº 24, 1948.
- PALACIOS, Leopoldo Eulogio: "De Balmes a Husserl", A.C.I.F., t. III, pp. 457-467.
- PERPIÑÁ, Antonio: "Atisbos de sociología cultural en Jaime Balmes", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 89-90.
- PESQUERA LIZARDI, José: "Libertad humana y autoridad civil según Jaime Balmes", Estudios Franciscanos, 58 (1957), pp. 367-396; 59 (1958) 221-250.
- RIBELLES, Francisco P.: "I)El problema del conocimiento.- 3.Unidad o pluralidad de criterios en el conocimiento", A. C. I. F., t. I, pp.467-482.
- RIERA, Camilo: "Importancia de Balmes como filósofo", Pensamiento, III, (1947), pp. 31-38.

- RÍOS SARMIENTO, Juan: Jaime Balmes, Pbro., Ed. Juventud, Barcelona, 1941.
- ROBLES PIQUER, Carlos: El sentido de «civilización» en Jaime Balmes, Conferencia, Ayuntamiento de Vich. 1976. Imp. Anglada.
- ROCA BLANCO, Dionisio: "Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos", Espíritu, XXXIX (1990), pp. 99-146.
- RODRÍGUEZ DE VALCÁRCEL, Alejandro: Balmes, hombre y político de la armonía, Conferencia, Ayuntamiento de Vich, 1972.
- ROIG GIRONELLA, Juan: "El sentido íntimo de la criteriología balmesiana", Pensamiento, vol. IV, 1948.
- : Lo eterno de Balmes, (Conferencia), Vich, 1959.
- : Balmes filósofo, Ed. Balmes, Barcelona, 1969.
- : "La Filosofía del sentido común desde Reid y Hamilton, en torno a Balmes y Llorens y Barba". Espíritu, 19, (1970), pp.50-75.
- : "Balmes y las pruebas de la existencia de Dios", Espíritu, 19 (1970), pp.114-149.
- : Balmes, ¿qué diría hoy?, Speiro, Madrid, 1971.
- ROSÉS, Ramón M.: "El problema crítico, según Balmes", A.C.I.F., t. I, pp. 487-506.
- ROURE, Narciso: Las ideas de Balmes, Madrid - Gerona, 1910.
- : Actualidad y excelencia del pensamiento de Balmes. 2ª ed. Barcelona, 1923
- RUBÍ, Basilio de: "Escepticismo objetivo de Jaime Balmes", Pensamiento, IV (1948), pp. 5-28.
- RUIZ DEL CASTILLO, Carlos: "El buen sentido en la filosofía y en la política de Balmes", pp. 97-128, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.
- RUIZ-GIMÉNEZ, Joaquín: "Balmes y el sentido de la libertad", pp. 13-54, Revista de Estudios Políticos, n. 120, 1961, Madrid.
- RUIZ MANENT, José Mª.: Balmes, la libertad y la Constitución. Sociedad de Estudios políticos, sociales y económicos. Madrid, 1929.

- SANCHO IZQUIERDO, Miguel: "La familia, base y germen de la sociedad, en Balmes", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 337-341.
- SARANYANA, Josep Ignasi: "Jaime Balmes (1810-1848) y el Catolicismo liberal" Espiritu, pp.127-143, nº 94, (1986).
- SAURET, José: "La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la estética trascendental", pp. 109-156, Pensamiento, vol. 3. (1947).
- SEGARRA, Francisco: "Balmes y Kant. - La realidad de la metafísica", Actas del Congreso Internacional de Apologética celebrado en Vich del 8 al 11 de septiembre de 1910, pp. 181-200, vol II, Anglada, 1916.
- SERRANO MISAS, Fernando: "Ideas dominantes en el pensamiento de Balmes durante los últimos tiempos de su vida", pp. 61-73, Estudios sobre Balmes, (VV.AA.), Vich, 1972.
- SEVILLA, Luis A. de: "La teoría del conocimiento en Jaime Balmes", Estudios Franciscanos, 49 (1948), pp. 211-228; 50(1949), pp. 231-248.
- SOLAGUREN, Celestino: "Introducción a la metodología filosófica de Balmes" Verdad y Vida, 1960, pp. 231-259.
- : Metodología filosófica de Balmes, Cisneros, Madrid, 1961.
- SOLANA, Marcial: "Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia". Pensamiento, III, (1947), pp.73-108.
- SUAREZ, Federico: "Balmes y el pensamiento político de su tiempo", Arbor, 41, (1949), pp. 159-174.
- TAPIA, Tomás: "Filosofía Fundamental, por D. Jaime Balmes, presbítero. - Obra publicada en España en 1846. - Barcelona". Boletín-Revista de la Universidad de Madrid. t. I, (1869) pp. 540-550 y 596-629.
- UNAMUNO, Miguel: "Un filósofo del sentido común". O.C., t. III, pp.548-553. Escelicer, Madrid, 1986.
- URMENETA, Fermín de: Principios de Filosofía de la Historia. (A la luz del pensamiento de Balmes). Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1952.
- VV.AA.: Catálogo de la exposición bibliográfica balmesiana, Diputación provincial, Barcelona, 1948.

- VV.AA.: El otro Balmes, Ed. Jurra, Sevilla, 1974.
- VARELA SANZES, Joaquín: "Estudio Preliminar" a Política y constitución, de JAIME BALMES, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.
- VEGANZONES RUEDA, Jesús: El pensamiento de Balmes: dimensiones antropológicas, sociológicas y educativas, Tesis doctoral inédita, leída en Madrid, 1992. (Con licencia del autor).
- VILLEGAS, Clemente: "La filosofía moral de Balmes", Pensamiento, III, (1947), pp. 253-268.
- : "Perfil biográfico de Balmes", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 15-34.
- : "La pedagogía social y Balmes", Revista Internacional de Sociología, n. 22-23, VI (1948), pp. 343-374.
- WINOWSKA, Marysia: "Balmes, frente a los tiempos modernos", A. C. I. F., t. III, pp. 515-532.
- ZARAGÜETA, Juan; GONZÁLEZ, Irineo; MINGUIJÓN, Salvador; CORTS GRAU, José: Balmes, filósofo, social, apologista y político. C.S.I.-C., Instituto "Balmes" de Sociología, Madrid, 1945.
- ZARAGÜETA, Juan: "Balmes, doctor humano", A.C.I.F., t. III, pp. 557-583.

III. - BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ABELLÁN, José L.: Historia crítica del pensamiento español. t.IV, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
- ABELLÁN, J.L. y MARTÍNEZ GÓMEZ, L.: El pensamiento español. De Seéneca a Zubiri. UNED, Madrid, 1977.
- AGUIRRE OSSA, José F.: El poder político en la neoescolástica española del siglo XIX, EUNSA, Pamplona, 1986.
- ALEJANDRO, José M^a de: Gnoseología, B.A.C., Madrid, 1969.
- ALONSO PERUJO, Niceto: Lexicon philosophico-theologicum, Valencia, 1883.
- ALSINA ROCA, José M^a.: El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana. Promociones Publicaciones Universitarias. Barcelona, 1985.
- ARISTÓTELES: Metafísica. Tr. V. García Yebra, 2^a ed., Gredos, Madrid, 1982.
- : Ética a Nicómaco, Tr. M^a Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Consitutcionales. Madrid, 1985.
- BACON, F.: Novum organum, Tr. C. Litrán, Fontanella, Barcelona, 1979.
- BOBBIO, Norberto: El futuro de la democracia, trad. J. Moreno, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.
- CANALS VIDAL, Francisco: Sobre la esencia del conocimiento, P. P. U., Barcelona, 1987.
- CAPÁNAGA, Victorino: "Introducción general" a Obras de San Agustín, t. I, 5^a ed., B.A.C., Madrid, 1979.
- CARR, Raymond: España 1808 - 1939, Trad. de Juan Ramón Capella, Jorge Garzolini y Gabriela Ostberg. Ariel, Barcelona, 1978.
- COMELLAS CLUET, Antonio: Introducción a la filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la diencia, Imprenta de la viuda e hijos de j. Subirana, Barcelona, 1883.

- CONCILIO VATICANO II, Constituciones, Decretos, Declaraciones, B. A. C., Madrid, 1965.
- DESCARTES, R.: Obras escogidas, Tr. E. de Olaso y T. Zwanck, Charcas, Buenos Aires, 1980.
- DOMÍNGEZ, Dionisio: Historia de la Filosofía, Sel terrae, Santander, 1958.
- DONOSO CORTÉS, J.: Obras Completas, B.A.C., Madrid, 1946.
- FERRATER MORA, J.: Diccionario de filosofía, (4 vol.), Alianza, Madrid, 1986.
- FRAILE, Guillermo: Historia de la filosofía española, B.A.C. Madrid, 1972.
- FORMENT GIRALT, Eudaldo: "El concepto tradicional de verdad en Santo Tomás", Espíritu, nº. 94 (1986), pp. 111-126.
- FRAGA IRIBARNE, Manuel: El pensamiento conservador español, Planeta, Barcelona, 1981.
- FROMM, Erich: El arte de amar, trad. N. Rosenblatt, Paidós, Barcelona, 1980.
- GARCÍA MORENTE, Manuel: Lecciones preliminares de filosofía, Losada, Buenos Aires, 1978.
- : Ensayos sobre el progreso, Dorcas, Madrid, 1980.
- GINER, Salvador: Historia del pensamiento social, 2ª ed., Ariel, Barcelona, 1975.
- GIUSSANI, Luigi: La conciencia religiosa en el hombre moderno, Encuentro, Madrid, 1990.
- GONZÁLEZ, Zeferino: Filosofía Elemental, t. I, 3ª ed. Madrid, 1881.
- : Historia de la Filosofía, t. IV, 2ª ed., Jubera, Madrid, 1886.
- GUY, Alain: Los filósofos españoles de ayer y de hoy, trad. L. Echávarri, Losada, Buenos Aires, 1966.
- : Historia de la filosofía española, traz. A. Sánchez, Anthropos, 1985.

- HESSEN, J.: Teoría del conocimiento, trad. J. Gaos, 5ª ed., Losada, Buenos Aires, 1960.
- HUME, D.: Tratado de la naturaleza humana, Edit. Nacional, Madrid, 1981.
- HUSSERL, E.: La idea de fenomenología, trad. M. García-Baró, F. C. - E., Madrid, 1982.
- JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio: El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, Cincel, Madrid, 1986.
- JIMÉNEZ MORENO, Luis: "Vitalismo científico y filosófico en el s. XIX", Antropológica, pp. 121-135, nº 1, Uescuela Univ. de F. del P., Barcelona 1973.
- : "Filosofía actualizada. Visión de García Morente", Aporía, pp. 77-87, nn. 33/36, 1978.
- : "Contexto real para la valoración humana", Philosophica malacitana, nº 1, pp. 59-69, Málaga, 1988.
- : "Análisis kantiano del «interés moral»", Conocimiento y racionalidad, Homenaje al Profesor Sergio Rábade Romeo, Anales del Seminario de Metafísica, pp. 583-593. Ed. de la U.C.M., Nº extra, 1992.
- JUAN PABLO II: Centessimus annus, Ed. Paulinas, Madrid, 1991.
- KANT, I.: Crítica de la razón pura, precedida de la "Vida de Kant" e "Historia de los orígenes de la filosofía crítica" por Kuno FISCHER, (2 vol.), trad. J. del Perojo, 5ª ed., Sopena, Buenos Aires, 1961.
- : La paz perpetua, "Presentación" A. Truyol y Serra. Tr. J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1985.
- LEIBNIZ, G.W.: Monadología. Discurso de metafísica. Sarpe. 1985.
- LEÓN XIII: Encíclicas, Ed. bilingüe de M. Castro Alonso, Valladolid, s/a.
- MARÍAS, Julián: Biografía de la filosofía, Alianza, Madrid, 1980.
- MARITAIN, J.: Cristianismo y democracia, trad. H.F. Miri, Ed. la Pléyade, Buenos Aires, 1971.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, L.: "Apéndices" a la trad. esp. de la Historia de

- la filosofía de HIRSCHBERGER, J., vol. II, 2ª ed., Herder, Barcelona. 1956
- MÉNDEZ, José María: "El enigma de la libertad humana", pp. 125-152, Estudios de Metafísica, Univ. de Valencia, Cátedra de Metafísica, curso 1971-72.
- MENÉNDEZ Y PELAYO: Historia de los heterodoxos españoles, t. IV, 2ª ed., C.S.I.C., Madrid, 1963.
- MERCIER, D.J.: Criteriología general o tratado de la certeza, trad. F. Galach, Madrid, 1936.
- MOIX, Candide: El pensamiento de Emmanuel Mounier, tra. A. Ramón de Izquierdo, Estela, Barcelona, 1964.
- MUÑOZ PÉREZ, Jesús: "Aprehensión de los valores", A.C.I.F., t. II, pp. 439-453.
- NIETZSCHE, F.: Crepúsculo de los ídolos, Alianza, Madrid, 1973.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Obras completas, tomos II, III, IV y VI, Rev. de Occidente, Madrid.
- PABLO VI: Populorum progressio, Ed. Paulinas, Bogotá, 1990.
- PERO-SANZ ELORZ, José Miguel: Ateísmo, hoy, Magisterio Español y Prensa Española, Madrid, 1975.
- PESCADOR, Augusto: Ontología, Losada, Buenos Aires, 1966.
- PUCCIARELLI, Eugenio: "Husserl y la actitud científica en filosofía": Introducción a Lo filosofía como ciencia estricta de E. HUSSERL. Tr. E. Tabering, Ed. Nova, Buenos Aires, 1981.
- ROCA BLANCO, Dionisio: "Naturaleza y ética en Aristóteles", Temas-COU - Filosofía, Coloquio, Madrid, 1986.
- ROMERO, Francisco: Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros escritos, Losada, Buenos Aires, 1960.
- SAAVEDRA, Luis: El pensamiento sociológico español. Taurus, Madrid, 1991.
- SAGRADA BIBLIA, Versión NÁCAR - COLUNGA, 15ª ed. B.A.C., Madrid, 1964.

- SALINAS RAMOS, Francisco: "Presentación del seminario sobre la pobreza", Misión abierta, febrero, 1987, Madrid.
- SAN AGUSTIN: Obras, tt. I, II, IV, XVI, XVII y XVIII, B.A.C., Madrid, 1957-1979, (diversas ediciones).
- SANTO TOMÁS: Summa contra gentiles, Marietti, Turín, 1886.
- : De veritate, Marietti, Taurini - Romae, 1949.
- : Suma Teológica, Ed. bilingüe, B.A.C., Madrid, 1947 y ss.
- STEENBERGHEN, Fernand van: Epistemología, trad. E. Poveda, Gredos, Madrid, 1956.
- TIERNO GALVÁN, Enrique: Tradición y modernismo, Tecnos, Madrid, 1962.
- UNAMUNO, Miguel: Del sentimiento trágico de la vida, en Obras selectas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1977.
- : "Un filósofo del sentido común", "Contra esto y aquello", O.C., t. III, Escelicer, Madrid, 1966.
- URDÁNOZ, Teófilo: "Filosofía de los valores y filosofía del ser", A.C.I.F., t. II, pp. 930-959.
- VALENTI FIOL, Eduard: El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos, Ariel. Esplugues de Llobregat, Barcelona. 1973.
- ZARAGÜETA, Juan: "Ser y valer", A.C.I.F., t. II, pp. 563-597. 1973.