

LA CRITICA DEL KANTISMO  
EN LA  
"FILOSOFÍA FUNDAMENTAL"  
DE BALMES<sup>(1)</sup>

"El único libro filosófico español de la primera mitad del siglo XIX, en que se ve un esfuerzo propio e independiente para llegar a la verdad metafísica; el único que puede compararse con las obras de nuestros grandes maestros de otros tiempos, o con las que entonces se escribían en otras partes de Europa, es, en opinión de Menéndez y Pelayo, la *Filosofía Fundamental*, de Balmes. En medio de la decadencia filosófica española del pasado siglo la única excepción la constituye Balmes; excepción, empero, "tan grande y gloriosa, que ella sola basta para probar la perenne vitalidad del pensamiento español, aun en los períodos menos favorables a su propio y armónico desarrollo".

---

(1) Inaugúrase este año la conmemoración centenaria de un lustro altamente glorioso para la filosofía española. Desde 1843 a 1848 redactó y dió a luz nuestro Balmes las importantes obras que le han dado fama universal de gran filósofo. «El Criterio», precioso código de lógica práctica, lo escribió los días que van desde el primero de octubre al 21 de noviembre de 1843, aunque no lo publicó hasta 1845. Tenemos noticia de que «Balmesiana» de Barcelona tiene el propósito para aquella fecha de celebrar el centenario de «El Criterio», a fines del presente año. La «Filosofía fundamental» y las *Cartas a un escéptico*, se publicaron en 1846. Finalmente, en 1847 editaba Balmes la «Filosofía elemental», que pocos meses después traducía al latín por sí mismo. Sin embargo, el *Cursus philosophiae elementalis*, que empezó a imprimirse el año mismo de la muerte de Balmes, 1848, hubo de ser en gran parte póstumo.

"El nombre de Balmes es el único nombre de pensador español del siglo XIX conocido y respetado en toda Europa por creyentes y racionalistas."

Medio siglo ha transcurrido ya desde que nuestro gran maestro de crítica literaria y filosófica hacía este elogio de Balmes y de la *Filosofía Fundamental*, prediciendo juntamente que "la elevada significación filosófica de Balmes, apenas entrevista por sus contemporáneos y aun por muchos de los que se dicen admiradores suyos, había de crecer con el transcurso de los tiempos y con el mayor estudio de esta obra, capital entre las suyas, aunque no sea la más leída, en que depositó las más ricas intuiciones de su espíritu" (2). Mas esta predicción, desgraciadamente, no se ha cumplido todavía. Muy poco es relativamente lo que se ha publicado sobre la *Filosofía Fundamental*; algunos estudios fragmentarios (3) solamente; trabajo importante de conjunto, ninguno. Fenómeno éste que no deja de producir extrañeza, si se tiene en cuenta que, como no ha mucho afirmaba un profesor de Munich (4), se encuentra en esta obra una de las mejores refutaciones del kantismo y que por lo mismo había de haber sido de vital interés en la reñida batalla que con el filósofo de Königsberg hubo de librar en sus comienzos la filosofía neoescolástica.

Dejando para otra ocasión el investigar las causas de tan singular fenómeno, y acuciados por el deseo de apreciar por nosotros mismos el mérito eximio que en la obra de Balmes suponía el juicio del mencionado profesor alemán, emprendimos un minucioso análisis de la *Filosofía Fundamental*, el cual no solamente nos ha permitido comprobar la exactitud de aquella aserción, al parecer exagerada, sino que además nos ha dado la clave

(2) *Estudios de Crítica literaria*, ser. 2.<sup>a</sup> Madrid, 1912, págs. 41-43. Sobre la fama europea del nombre de Balmes merece citarse el testimonio de Max Eitlinger, quien afirma que «Balmes debe ser considerado como el más ilustre representante del movimiento neoescolástico alemán, por la grande influencia que sus obras, traducidas por Lorinzer, ejercieron en la Alemania católica durante la segunda mitad del siglo XIX (*Geschicht der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*, Münster 1924, pág. 202)

(3) Merece citarse el estudio del Dr. Pelegrí, *Epistemología Balmesiana*, publicado en «Actas del centenario», Vich, 1911. Se limita a los cuatro primeros libros de la «Filosofía fundamental».

(4) ESTUDIOS ECLES., 3 (1924), 348.

para penetrar de lleno en el pensamiento rector de la magna obra balmesiana.

*Modernidad de la "Filosofía Fundamental"*

Balmes, íntimamente persuadido de que tanto la solución de los problemas planteados por el progreso de las ciencias, como la refutación de los errores trascendentales de la moderna filosofía, debían buscarse en la enseñanza tradicional de las escuelas, emprende a este objeto un profundo examen de las ideas fundamentales de nuestro espíritu a la luz que sobre ellas proyectan los grandes escolásticos medievales, y teniendo siempre ante la vista el pensamiento filosófico contemporáneo, particularmente el que es reputado como su clave de bóveda (5) e imprescindible introducción, el criticismo kantiano.

En este sentido, el insigne historiador de la filosofía antes citado, Max Ettliger, ha podido decir que era propio de "Balmes el desenvolver la antigua doctrina tomística amoldándola a los nuevos tiempos, dándole una forma atractiva y señalando el recto camino a seguir por lo que toca a sus universales principios del conocimiento, tan refinados con el pensamiento moderno, sin incurrir en los falsos extremos del tradicionalismo y del ontologismo" (6).

Menéndez y Pelayo, con ocasión del centenario natalicio de Balmes, expresando casi las mismas ideas, había escrito: "Lo que había de perenne y fecundo en la enseñanza tradicional de las escuelas cristianas tomó forma enteramente nueva en los libros de Balmes, y si hubiese alcanzado los progresos de las ciencias biológicas ocuparía en el movimiento filosófico actual una posición análoga a la de la moderna escuela de Lovaina, de la cual

---

(5) «Kantius est clavis philosophiae modernae . . . occupatio cum Kantio est optima introductio in philosophiam temporis praesentis» (Kant-Studien. Praefatio apud Schaaf, *Conspectus systematis Kantii*, Romae, 1903-1904. Portada).

(6) Ob. c. l., pág. 213.

es indudable precursor" (7). Es más, educado en la *Summa* de Santo Tomás (8), "cuya doctrina había tenido por primero y nunca olvidado libro de texto" (9), y al corriente de los nuevos adelantos de las ciencias, al propio tiempo que conocedor profundo de las nuevas direcciones del pensamiento filosófico, creemos nosotros poder afirmar que ya por entonces realizó Balmes, en la medida de lo posible, el ideal que treinta años después se proponía la mencionada escuela de Lovaina, en conformidad con la sapientísima norma "vetera novis augere et perficere", solemnemente proclamada por León XIII, cuyo ideario político, cultural y religioso diríase gemelo del que es propio de nuestro gran apologista español (10).

Y en particular, por lo que atañe al problema del conocimiento, el que, según frase suya, "atormenta a la filosofía fundamental", tanto o más que el cardenal Mercier supo Balmes apreciar su alcance dándole la preeminencia sobre los demás problemas filosóficos y arriesgándose el primero (11) a enfrentarse con él, para luego, después de resuelto, poder asentar sólidamente los cimientos del edificio de la ciencia, minados por la demoledora piqueta del tristemente célebre criticista alemán. Esa modernidad y ese enfoque antikantiano de la *Filosofía Fundamental* son en síntesis dos aspectos que creemos haber destacado con nuestro análisis como característicos de la magna obra balmesiana y claramente perceptibles a lo largo de ella, por medio de los cuales a su vez se nos descubren como los fines que tuvo Balmes al concebir'a y el plan y método adoptados en su realización.

---

(7) *Dos palabras sobre el centenario de Balmes* en «Actas del Congreso».

(8) Durante sus estudios teológicos en Cervera, por espacio de cuatro años fué su único libro la *Summa theologica*, con los comentarios de Suárez y Belarmino. «En las obras de Santo Tomás, decía Balmes más tarde, se encuentra todo: Filosofía, Religión, Derecho político; todo está contenido en aquellas cláusulas lacónicas, que tantas riquezas encierran» (Ignacio Casanovas, S. I. *Balmes: la seva vida, el seu, les seves obres*, Barcelona, 1932, I, págs. 272-276. Versión castellana, I, págs. 133-138).

(9) Menéndez y Pelayo, I, c.

(10) I. Casanovas, S. I., ob. cit., II, pág. 547. Versión castellana, II, pág. 266.

(11) Gómez Izquierdo, *La Philosophie de Balmes*, París, 1910, página 6, tirada aparte de la *Revue de Philosophie*.

## I

## CARACTER DE LA "FILOSOFIA FUNDAMENTAL"

*Examen de las ideas fundamentales de la ciencia humana.*

El carácter o índole peculiar de una obra nos lo revelan el objeto y los fines que en ella se propusiera su autor. Balmes emplea tres o cuatro expresiones equivalentes para declarar el objeto de la *Filosofía Fundamental*. "Examinar las cuestiones fundamentales de la filosofía", "las ideas fundamentales de la ciencia humana", "las ideas fundamentales de nuestro espíritu, ya considerado en sí mismo, ya en sus relaciones con el mundo"; "las raíces del árbol de las ciencias humanas", he aquí, pues, el propósito de Balmes. Los motivos o fines que le determinaron a emprender ese profundo examen los manifiesta en el prólogo de la misma cuando escribe: "Me han impulsado a publicar esta obra el deseo de contribuir a que los estudios filosóficos adquieran en España mayor amplitud de la que tienen en la actualidad y de prevenir, en cuanto alcancen mis débiles fuerzas, un grave peligro que nos amenaza: el de introducirnos una filosofía plagada de errores trascendentales". Este segundo móvil: "prevenir un grave e inminente peligro" era, sin duda, el de más peso en su ánimo de apologista. En efecto:

«Mi idea dominante en la presente obra—dice—es prevenir el daño que causa la confusión de las ideas y la superficialidad con que se examinan los puntos más fundamentales de la ontología, ideología y psicología; de la cual confusión y superficialidad nacen en buena parte los sistemas más funestos en filosofía. Por cuya razón me extiende tanto en la parte de *filosofía fundamental*, prescindiendo en cuanto me es posible de las cuestiones secundarias, porque éstas se resuelven por sí mismas, y bien, cuando se tiene un conocimiento claro y exacto de las ideas fundamentales de la ciencia humana» (12).

Ya en el prólogo, unas líneas después de las palabras antes cita-

---

(12) *Filosofía fundamental*, lib. IX, núm. 168; X, núms. 277, 288. Esta obra la citaremos en adelante con las iniciales FF; y con números romanos y arábigos el libro y párrafo respectivamente.

das, expresando la misma idea, añadía: «Tamaño calamidad sólo puede precaverse con estudios sólidos y bien dirigidos; en nuestra época el mal no se contiene con sola la represión: es menester ahogarlo con la abundancia del bien. ¿La presente obra podrá conducir a este objeto? El público lo ha de juzgar».

*La doctrina de Kant, germen de los más funestos errores.*

Pero ¿cuál era, en opinión de Balmes, aquella filosofía plagada de errores trascendentales? ¿Cuáles aquellos funestos sistemas cuyo daño trataba de precaver? Eran, a no dudarlo, los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel; era la filosofía trascendental germánica, que habiendo penetrado profundamente en la vecina Francia forcejeaba por irrumpir en nuestra patria. Pero Balmes, siempre con miras a la mayor eficiencia y solidez de sus escritos, no se contenta con esto; quiere llegar hasta la raíz del mal para aplicar a ella su remedio; y la raíz profunda de donde arrancan aquellos absurdos sistemas de los inmediatos discípulos de Kant la descubre, con mirada perspicaz, en la obra cumbre del maestro, la *Crítica de la Razón Pura*, de cuyos principios básicos no eran sino consecuencia lógica aquellos desvaríos de sus discípulos. Unas cuantas citas bastarán para poner de manifiesto esa íntima persuasión de Balmes.

Al exponer en la *Historia de la filosofía* el sistema kantiano no duda en afirmar que "las funestas teorías de Kant no podían menos de producir efectos desastrosos; desde entonces, dice, data el extravío filosófico de Alemania; por una parte, el escepticismo más disolvente; por otra, un dogmatismo el más extravagante, expuesto en monstruosos sistemas", y, sobre todo, el subjetivismo absoluto en que a la sazón se hallaban sumergidos los filósofos alemanes, cuyo representante típico era Fichte, con su idealismo panteísta.

Según Kant, «toda nuestra ciencia se reduce a los fenómenos sensibles, y como ni aun a éstos se les otorga siquiera la realidad de la extensión y la sucesión, pues se hace del espacio y del tiempo meras formas subjetivas, resulta que toda la ciencia es subjetiva, sin más objetividad que la fenoménica o de apariencia. Todo está en «I yo» De lo cual concluye Balmes: «Sean cuales fueren las explicaciones

con que haya pretendido Kant suavizar—en la segunda edición—las consecuencias de sus principios, el germen del error estaba en ellos; y el desarrollo de ese germen no podía impedirlo el filósofo de Königsberg. En el estudio de sus obras se han formado los metafísicos alemanes, y la filosofía del *yo* estaba en la *Crítica de la razón pura*. Desde Kant a Fichte no hay más que un paso» (13).

Más explícito es Balmes aún en distintos pasajes de la *Filosofía Fundamental*. Así, refutando la Estética kantiana hace notar que refundiendo ésta toda la experiencia en lo puramente subjetivo nos coloca de lleno en el sistema de Fichte:

«Admitiendo el *yo* como el hecho primitivo, cuyo desarrollo constituye el universo. Así, vemos surgir del *yo* el mundo real, o más bien este mundo real no es más que el ideal construido por el mismo espíritu. En este supuesto, las leyes de la Naturaleza son las leyes de nuestro propio espíritu..., las condiciones subjetivas del *yo* aplicadas a los fenómenos... El sistema de Kant da origen al de Fichte: el discípulo no hace más que sacar las consecuencias de su maestro» (14).

Balmes no se cansa de insistir en la misma idea, y al hablar exprofeso de las relaciones doctrinales entre Kant y Fichte no vacila en instante en afirmar la paternidad kantiana de “la monstruosa doctrina de Fichte”, de ese “panteísmo el más monstruoso que hasta ahora se ha excogitado”, el cual en medio “de un lenguaje enigmático y oscuro se encuentra ya expresamente consignado en la *Crítica de la Razón Pura*”. Esto lo prueba Balmes con palabras textuales de Kant:

«El orden y la regularidad en los fenómenos, eso que nosotros llamamos Naturaleza, es, pues, nuestra propia obra—escribe Kant—; nosotros no la encontraríamos allí si nosotros mismos no la hubiésemos puesto por la naturaleza de nuestro espíritu.» Transcrito a continuación el texto íntegro de Kant, concluye Balmes: «¿Quién no ve bosquejado en estas palabras el sistema de Fichte, que hace nacer del *yo* el *no yo*, es decir, el mundo, y que no da más valor a la Naturaleza que el que pueda recibir del mismo *yo*?» (15).

(13) *Historia de la Filosofía*, núm. 329.

(14) FF III 120, 121.

(15) FF IX 145.

Balmes todavía encuentra textos más expresivos en apoyo de su opinión, y no puede resistirse a copiar largos párrafos de la *Lógica trascendental* a este propósito:

«... de los cuales—dice—se infiere con toda claridad que el sistema de Fichte, o sea el panteísmo idealista, que lo reduce todo a modificaciones del *yo*, se halla de acuerdo con los principios establecidos en la *Crítica de la razón pura*, y aun se le encuentra expresamente consignado, por más que no forme el objeto principal de la obra» (16).

Finalmente, rehuyendo toda tacha de parcialidad, prueba Balmes ese lógico enlace del moderno panteísmo con la *Crítica* de Kant apelando al testimonio de los mismos alemanes, a cuyo objeto aduce el prefacio de Rosenkranz a la primera edición de las obras completas de Kant, publicada en Leipzig el año 1838. Conocedor como el que más este autor de las corrientes de la filosofía alemana de su tiempo, hace especial hincapié “en el encadenamiento íntimo que une la *Teoría de la Ciencia*, de Fichte; el *Sistema del Idealismo Trascendental*, de Schelling; la *Fenomenología* y la *Lógica*, de Hegel, y la *Metafísica*, de Herbart, con la *Crítica* de Kant, después de lo cual añade estas significativas palabras:

«Puede decirse, en particular, que los ingleses y los franceses no entenderán nada en el desarrollo de la filosofía alemana después de Kant, hasta que habrán penetrado en la *Crítica de la razón pura*, porque nosotros los alemanes dirigimos siempre allí nuestras miradas», porque «así como para orientarse en el laberinto de calles de una gran ciudad sirven las casas, los palacios, los templos, pero mucho más aún las altas torres que lo dominan todo, de modo análogo, en el intrincado laberinto de la filosofía contemporánea no se puede dar un solo paso seguro si no se tiene la vista fija sobre la *Crítica* de Kant. Fichte, Schelling, Hegel y Herbart hicieron de esta obra su gran centro de operaciones, tanto para el ataque como para la defensa» (17).

Balmes no puede ocultar el profundo horror que le causa la obra destructora de Kant e insistentemente llama la atención del

(16) FF IX 147.

(17) FF IX 148.



lector, previniéndole una y otra vez contra ese mortífero tóxico que, a su juicio, es para el entendimiento humano la *Crítica de la Razón Pura*, a la cual no duda en calificar de "ruina y suicidio de la razón".

«Me he propuesto—dice—manifestar la trascendencia funesta de las obras de Kant para prevenir a los incautos que juzgándole de oídas se inclinan a considerarle como el restaurador del espiritualismo y de la sana filosofía, cuando en realidad es el fundador de las escuelas más disolventes que nos ofrece la historia del espíritu humano; y aun sería uno de los escritores más peligrosos que existieron jamás, si la obscuridad de su expresión no hiciese insoportable su lectura a la inmensa mayoría, aun de los versados en los estudios filosóficos.» «La *Crítica de la razón pura* es la ruina de toda razón; ésta se examina a sí propia para suicidarse» (18).

La conclusión última y definitiva a que llega Balmes, "a la vista de la trascendencia de los errores del filósofo alemán", es que hay necesidad de trabajos detenidos, asiduos, profundos, para oponerse a ese diluvio de errores que amenazan una inundación en el campo de la verdad; "y no he podido menos de insistir en este punto, dice, advirtiendo que no basta impugnar, sino que es necesario establecer".

Si en estas palabras, como en las ya antes citadas del prólogo, alude Balmes, según parece, a esta su obra capital, trabajo verdaderamente detenido, asiduo y profundo, el más profundo de todos los de Balmes, no cabe ya duda ninguna de que la *Filosofía Fundamental* la dirige principalmente a combatir las doctrinas de Kant. En esta misma opinión nos confirma el texto que acabamos de citar, donde declarando Balmes su peculiar método de impugnación del kantismo, parece querer esbozar el plan completo de toda su obra. Para que pueda ello mejor apreciarse, he aquí íntegro el texto de Balmes:

«Sin embargo de la importancia que doy a la impugnación de los errores del filósofo alemán, no pienso seguirle paso a paso, combatiendo sus doctrinas; este sistema de impugnación tiene el gravísimo inconveniente de dejar poco satisfecho al lector, porque le parece

---

(18) FF IX 149, IV 104.

ver que se arruina un edificio sin reemplazarlo con otro. Considero más útil examinar detenidamente las cuestiones a medida que se vayan ofreciendo, según el orden de materias; establecer mi opinión, apoyarla del mejor modo que alcance, y luego rebatir los errores de Kant, cuando se los encuentre obstruyendo el camino de la verdad. Suele ser fácil decir lo que una cosa no es; pero no suele serlo tanto decir lo que es; y conviene que a los sostenedores de las buenas doctrinas no se nos pueda hacer el cargo de que impugnamos las ajenas y no cuidamos de exponer las propias. Yo creo que en estas materias la buena filosofía puede presentarse a la luz del sol, luchando con el error; que no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar a su adversario, sino que ha de tender a fundar un establecimiento sólido y bello en el mismo sitio que aquél ocupara»... «Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones: desean una doctrina que sustituya a lo impugnado; quien impugna niega, y el entendimiento no se contenta con negaciones: ha menester afirmaciones, porque no puede vivir sin la verdad positiva» (19).

Un somero análisis de la *Filosofía fundamental* a la luz de estas ideas acerca del método con que Balmes refuta a Kant nos persuadirá de que la obra cumbre de Balmes está realmente enfocada desde el punto de vista crítico antikantiano.

## II

### BALMES FRENTE A KANT

#### *Método crítico-constructivo.*

Ante todo, hay que advertir que el método de impugnación del cristianismo kantiano en la *Filosofía Fundamental* presenta el doble aspecto que podemos llamar *crítico-constructivo*, descrito por el mismo Balmes en el texto anterior. En efecto, a la refutación directa de las doctrinas de Kant precede el examen y la defensa de las verdades fundamentales impugnadas por el filósofo de Königsberg. La parte negativa o crítica viene siempre en segundo término, después de la constructiva, y es ocasional y esporádica; mientras que la positiva es de primera intención

---

(19) FF VI 68.

y perfectamente sistemática. Debe, sin embargo, advertirse que aun en la parte constructiva tiene Balmes constantemente ante la vista la obra de Kant, tratando de apoyar y defender ante todo las posiciones especialmente atacadas por el filósofo alemán.

*Planteamiento del problema crítico.*

Balmes, colocándose frente a Kant, era natural que diera comienzo a su obra con un profundo y detenido examen del problema propio y específico de la *Crítica de la Razón Pura*, el problema del valor objetivo de las ideas; y, en efecto, así lo hace; con la confianza de quien está en posesión de la verdad se lanza a la contienda en el terreno mismo elegido por su adversario, porque "en estas materias, nos ha dicho, la buena filosofía puede presentarse a la luz del sol luchando con el error". Y así no tiene reparo en proponerse lealmente el espinoso problema del conocimiento casi en idénticos términos a los que empleara el mismo Kant.

«¿Son, por ventura, las ideas vanas formas de nuestro entendimiento, enteramente vacías de sentido, que no significan nada ni conducen a nada? (20). ¿De dónde viene la representación? ¿Cómo se explica que un ser se ponga en comunicación con los demás y no por una acción transitiva, sino inmanente? ¿Cómo se explica la conformidad entre la representación y los objetos? El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos *parecen* de tal manera; ¿pero *son* en realidad lo que nos parecen?» (21).

He aquí el problema crítico planteado en términos kantianos. Balmes reconoce en él "dificultades gravísimas, quizás insuperables a la ciencia del hombre mientras vive sobre la tierra. Todas las cuestiones ideológicas y psicológicas que han ocupado a los metafísicos más eminentes aquí se ofrecen" (22). "Es, nos ha dicho, el problema que atormenta a la filosofía fundamental"; problema siempre antiguo y siempre nuevo; problema lo

(20) FF I 245.

(21) FF I 90, 247.

(22) FF I 88.

mismo para Kant que para los filósofos de todos los tiempos; pero que, sin embargo, debe atribuirse al autor de la *Crítica de la Razón Pura* la paternidad de un nuevo método de planteo y solución, hasta entonces desconocido: el método encerrado en la famosa teoría de los juicios sintéticos *a priori*, a la que indudablemente se debe la extraordinaria influencia de Kant en la filosofía posterior. Por eso no es de extrañar que Balmes dé un enfoque antikantiano tan remarcable a su *Filosofía Fundamental*; hasta el punto de poder comprobarse en su estructura misma una correspondencia lógica casi perfecta con la obra de Kant, como el lector podrá ver por el esbozo de ella en las siguientes páginas.

#### *El tratado de la certeza.*

El tratado de la certeza con que se abre la *Filosofía Fundamental*, el más extenso de los diez que comprende toda la obra, comienza ponderando la importancia y las dificultades del problema crítico; "en la cuestión de la certeza están encerradas de algún modo, dice Balmes, todas las cuestiones filosóficas; cuando se le 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" (23). Luego declara el estado de la cuestión y el sentido en que ella solamente es admisible. "En buena filosofía, dice, la cuestión no versa sobre la existencia de la certeza", que ésta "es un hecho indisputable", sino tan sólo sobre los motivos de ella y los medios de adquirirla. "La certeza es una condición necesaria al ejercicio de las facultades así intelectuales como sensitivas."

«En las cuestiones sobre la certeza han cavilado los filósofos de la manera más extravagante; sobre todo desde la aparición de la *Crítica de la razón pura*; por eso, al ir a tratar de ellas, comienza Balmes proclamando muy alto la ley de la sobriedad intelectual. He aquí sus palabras, para escribirse en letras de oro: «La sobriedad es tan necesaria al espíritu para sus adelantos como al cuerpo para

(23) FF I 2.

la salud; no hay sabiduría sin prudencia, no hay filosofía sin cordura. Existe en el fondo de nuestra alma una luz divina que nos conduce con admirable acierto, si no nos obstinamos en apagarla; su resplandor nos guía, y en llegando al límite de la ciencia nos lo muestra, haciéndonos leer con claros caracteres la palabra *basta*. No vayáis más allá; quien la ha escrito es el Autor de todos los seres, el que ha establecido las leyes que rigen al espíritu como al cuerpo; y el que contiene en su esencia infinita la razón última de todo» (24).

Después de este preámbulo, por el que se niega el carácter de estrictamente problemática a la cuestión sobre la existencia de la certeza, Balmes se enfrenta directamente con el problema de la tan traída y llevada ciencia trascendental de los discípulos de Kant, quienes, basándose en los principios de su maestro, buscan en el *yo* la fuente de toda ciencia, de toda verdad. Once capítulos (4-14) verdaderamente magistrales dedica Balmes a probar la más absoluta esterilidad de esa "filosofía del *yo*", mostrando cómo no es posible encontrar en el orden intelectual humano una verdad origen de todas las demás, o lo que es lo mismo, un primer principio tal que ilumine o produzca por sí solo todas las verdades y que, por lo tanto, es para nosotros una quimera la llamada ciencia trascendental. "Nuestros conocimientos, sin embargo, han de tener algún punto de apoyo, y esto es lo que va a investigar Balmes en los capítulos siguientes: "cuál sea ese punto de apoyo para la ciencia y para todo conocimiento, sea o no científico, y si hay uno o muchos" (25).

Empieza Balmes este estudio declarando los diferentes medios de percepción de la verdad: conciencia, evidencia, instinto intelectual o sentido común: a los que corresponden, respectivamente, verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido común.

En concepto de Balmes, «hay varios principios que con relación al entendimiento humano pueden llamarse igualmente fundamentales, ya porque todos sirven de cimiento en el orden común y en el científico, ya porque no se apoyan en otro; no siendo dable señalar uno

---

(24) FF I 10, 5, 1, 13, 16.

(25) FF I 143, 144.

que disfrute de esta calidad como privilegio exclusivo». Balmes muestra cómo Descartes, que creía establecer la unidad de principio, se encontraba, desde luego, con la triplicidad: un hecho, una verdad objetiva, un criterio. «Un hecho, en la conciencia del *yo*; una verdad objetiva, en la relación necesaria del pensamiento con la existencia; un criterio, en la legitimidad de la evidencia de las ideas».

He aquí la conocida teoría balmesiana de las tres verdades primitivas, "o principios, cada cual en su clase y a su manera; los tres necesarios: ninguno del todo independiente; la ruina del uno, sea el que fuere, trastorna nuestra inteligencia" (26).

La certeza objetiva o el valor objetivo de las ideas, o sea la conexión de la evidencia subjetiva con la objetiva, la justifica Balmes recurriendo al instinto intelectual, al que llama "la guía y el escudo de la razón"; y con ello tiene ya completa su propia doctrina epistemológica que ha de reemplazar a la kantiana. "Fundado ya un establecimiento sólido", pide el método que se ha propuesto que se proceda ya al derribo del edificio que debe ser reemplazado. Así lo hace, en efecto, Balmes, destruyendo los mismos cimientos en que estriba todo el criticismo kantiano; es decir, refutando la famosa teoría de los juicios sintéticos *a priori*.

El problema general específicamente kantiano: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos "a priori"?, lo examina aquí Balmes con detención, y después de haber patentizado que la división kantiana de los juicios en analíticos y sintéticos, en otros términos era ya común en las escuelas (27), prueba que fuera de la experiencia los tales juicios sintéticos *a priori* ni se dan ni pueden darse. Es, pues, una mera ficción sin fundamento alguno el tan ponderado descubrimiento de Kant. Y como esta doctrina destruye por su base misma el sistema del filósofo alemán, Balmes la desenvuelve profusamente poniendo de manifiesto su falsedad.

«Kant, de haber profundizado más, hubiera visto que los tales juicios son imposibles, y en vez de cansarse por resolver el problema, se hubiera abstenido de suscitarlo. La equis de que nos habla Kant,

(26) FF I 68, 337, 340. En otro estudio veremos la teoría balmesiana del instinto intelectual como supremo criterio de verdad.

(27) FF I 190-192.

y cuyo despejo es uno de los más importantes problemas de la filosofía, no será mas que la facultad del entendimiento para reunir en un concepto total (término medio) los conceptos de cosas diferentes y descubrir en aquél las relaciones que éstos tienen entre sí. Esta facultad no es un descubrimiento nuevo, pues que con este o aquel nombre la han reconocido todas las escuelas» (28).

Y he aquí cómo el primer libro de la *Filosofía Fundamental* resulta, por su misma estructura, una magnífica réplica del kantismo fundamental (29), que el filósofo de Königsberg expone en la introducción de la *Crítica de la Razón Pura*; kantismo que forma la base criteriológica de casi todos los sistemas filosóficos contemporáneos (30).

### *La estética balmesiana.*

En los dos libros siguientes, cuyo respectivo objeto constituyen las sensaciones y la extensión, nos es dado comprobar aún más claramente, si cabe, que en el primero el mismo enfoque antikantiano, constituyendo, juntamente con el séptimo, una de las más brillantes refutaciones de la *Estética trascendental*. Balmes expresamente afirma que en estos tres libros se propone refutar "las doctrinas de Kant que conducen a convertir el mundo externo en un hecho puramente subjetivo, dando origen al idealismo trascendental de Fichte". "Estas doctrinas, escribe, están refutadas en el libro II, donde se demuestra la objetividad de las sensaciones." Y nótese que ni una sola vez en todo el libro sale para nada el nombre de Kant, lo cual nos confirma en lo

(28) FF I 285, 290, 292, 293. Como complemento de su doctrina epistemológica, examina Balmes hacia el fin del primer libro el criterio de Vico y expone su peculiar teoría sobre el sentido común, el valor de esta expresión y las condiciones requeridas para que sea criterio infalible de verdad.

(29) «De fait nous appellons kantisme fondamental tout ce qui constitue l'en deçà de la question kantienne cont nu dans l'introduction de la *Critique*, e kantisme positif le corps même de l'ouvrage ou l'en de là de cette même question» (Ch. Sentroul, *Kant et Aristoté*, Paris, 1913, pág. 6).

(30) *La philosophie de Meyerzon* en «Archives de philosophie», 8, 1931, cuaderno 3.

que dije al principio; a saber, que aun en la parte constructiva o de afirmación tiene siempre ante la vista al filósofo alemán.

Prosigue Balmes: "En el libro tercero, donde se demuestra la realidad de la extensión, y en el séptimo, donde se prueba que el tiempo no es una pura forma del sentido interno", se refutan asimismo las doctrinas de la estética de Kant (31). Y si bien es verdad que en el libro tercero estudia también Balmes la extensión y el espacio desde el punto de vista ontológico, lo hace sin duda en orden a la solución del problema crítico de su realidad objetiva; esto es, para refutar el apriorismo espacial de la estética kantiana, a cuyo objeto halla una hipótesis, por la que "la extensión aparece real en el mundo externo no sólo como principio de causalidad de nuestras impresiones [como pretende Kant], sino como un objeto sometido a las relaciones necesarias que nosotros concebimos". Por eso, después de haber establecido contra la doctrina básica de la estética kantiana que la extensión es real, más aún, que "la exactitud geométrica se halla realizada en la naturaleza", demuestra Balmes que la extensión considerada en nosotros sale del límite de las sensaciones y es una verdadera idea, y luego, fiel al método que se ha propuesto, pasa a la refutación directa de los errores de Kant sobre el espacio y la extensión, haciendo notar ante todo la ninguna originalidad del filósofo alemán, ni siquiera en sus errores.

«Para el fenómeno de la extensión representada, sea como fuere, no veo yo—dice Balmes—que se necesite nada *a priori*, si por tal no se entiende la facultad de sentir: lo que no significando otra cosa que un sér para sentir es necesario que tenga la facultad de sentir, no se debe anunciar como un descubrimiento filosófico. No hay tal descubrimiento en la doctrina de Kant sobre el espacio: no hay más que, por una parte, la consignación de un hecho muy sabido; y por otra, la renovación del idealismo. La consignación de un hecho muy sabido, pues a esto equivale el hacer notar que la intuición del espacio es una condición subjetiva necesaria para que podamos concebir las cosas unas fuera de otras. La renovación del idealismo en cuanto se niega a esta extensión toda realidad, considerando las cosas y su disposición en el espacio como puros fenómenos, o sea como meras apariencias» (32).

(31) FF IX, 164.

(32) FF III, 27-30, 32, 34-35, 104, 108, 111. Sobre este tercer



Balmes concede a Kant que nos es imposible "percibir para la exterioridad las cosas entre sí y con respecto a nosotros sin la intuición del espacio", y que ésta es necesaria para las demostraciones geométricas, pero niega que esta intuición haya de ser *a priori* (33).

Después de estas observaciones nota Balmes la confusión en que incurre Kant no distinguiendo la imagen de la idea: «Kant parece haber confundido la imaginación del espacio con la idea; a pesar de sus esfuerzos analíticos, no ha profundizado tanto como él se figurará, cuando considera el espacio como un receptáculo de los fenómenos: ésta, repito, es una idea muy común; sólo que Kant le ha destruido la objetividad haciendo del espacio una condición puramente subjetiva» (34).

Balmes muestra luego la inutilidad de la teoría kantiana de la sensibilidad para resolver, si no es en sentido idealista, el problema que se había propuesto de la posibilidad de la experiencia (35).

El tránsito de la extensión ideal a la real, que Kant daba por imposible, lo explica Balmes aplicando su teoría del instinto intelectual "por un impulso irresistible, confirmado con el asentimiento de la razón, tal como queda demostrado en el libro primero y en el segundo al tratar de la objetividad de las sensaciones" (36). Hacia el fin del libro tercero, sobre la extensión y el espacio, al reafirmar Balmes ser inadmisibile el idealismo que destruye el mundo real, añade, sin embargo, que no lo es menos el empirismo que aniquila el orden ideal. "Si no pudié-

---

libro esperamos ver pronto publicada la tesis doctoral del P. J. Sauret, S. I., presentada y defendida en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Ignacio (Barcelona-Sarriá), en la que se demuestra evidentemente el enfoque antikantiano de dicho tratado de la «Filosofía fundamental». A nuestro juicio es esta tesis el estudio más extenso y profundo que se ha hecho hasta ahora sobre la magna obra filosófica de Balmes.

(33) FF III, 119-113, 183, 262. Es de notar en estos y otros pasajes del libro tercero el realismo de Balmes, tan opuesto al subjetivismo idealista, hasta el punto de defender la exactitud geométrica realizada en la naturaleza. (FF III, 31 y siguientes.)

(34) FF III, 113, 117.

(35) FF III, 118.

(36) FF III, 129-131.

ramos, dice, elevarnos sobre las representaciones sensibles debiéramos renunciar a la filosofía, dejando el pensar y limitándonos a sentir" (37).

Esta última afirmación podría tal vez parecer que contradice nuestra sentencia sobre el enfoque antikantiano de la estética balmesiana, porque ¿no es por ventura el empirismo sensista incompatible con la teoría kantiana de la sensibilidad? A esta objeción responderá cumplidamente Balmes en el libro siguiente, demostrando que Kant es sensualista.

*Analítica trascendental.*

Si el libro primero de la *Filosofía Fundamental* es una réplica a la *Introducción* de la *Crítica de la Razón Pura*; y el segundo, tercero y séptimo, a la *Estética trascendental*, creemos que los libros cuarto y quinto son la respuesta enérgica, contundente, de Balmes a la *Analítica trascendental*.

Balmes, en el libro cuarto, comienza declarando la diferencia que va de las ideas puras a las representaciones sensibles, aun limitándose al orden geométrico, y demuestra que las ideas geométricas no son las representaciones sensibles, resultando lo mismo *a fortiori* de todas las demás. Balmes tiene especial cuidado en dejar marcada la línea divisoria entre el entender y el imaginar; "línea que tiraron todos los escolásticos; línea que conservaron y, por decirlo así, marcaron más Descartes y Malebranche; línea que comenzó a borrar Locke y que hizo desaparecer Condillac" (38), cuyo sensualismo rebate en los primeros capítulos de este libro, no tan sólo para dejar el campo libre a las investigaciones ideológicas, sino también para su propósito de refutar a Kant, porque, como acabamos de indicar, Balmes nos demostrará luego que "el autor de la *Crítica de la Razón Pura* y el del *Tratado de las sensaciones* distan entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer a primera vista". Luego establece un parangón entre el sistema de Kant y el de los escolásticos, dejando consignados los puntos de semejanza y las diferencias que

(37) FF III, 189.

(38) FF IV, 51-52.

existen entre ambos sistemas y llamando particularmente la atención sobre el sensualismo de Kant.

«Para dar una idea—dice—de lo grave y trascendental de estas diferencias, basta observar la discrepancia en los resultados. Los aristotélicos hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, a la que consideran como la más digna de las ciencias y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige todas las demás; por el contrario, Kant, partiendo de los mismos hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.

»Y es de notar que en esta parte Kant se halla en oposición no sólo con los escolásticos propiamente dichos, sino también con todos los metafísicos más eminentes que le han precedido. Sobre este particular los escolásticos tienen en su favor a Platón, Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Descartes, Malebranche, Fene-lón y Leibnitz.

»La trascendencia de estas cuestiones no puede desconocerla quien no ignore lo vital que es para el espíritu humano el saber si es posible una ciencia superior al orden puramente sensible, y por la cual el hombre extienda su actividad más allá de los fenómenos que le ofrece la materia» (39).

«Negando el valor objetivo a los conceptos, separados de la intuición, el filósofo alemán, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista. Si nuestro espíritu no tiene más intuición que la sensible, y los conceptos del entendimiento puro son formas enteramente vacías mientras no encierran una de dichas intuiciones; si cuando se prescinde de éstas sólo se encuentran en el entendimiento funciones puramente lógicas que nada significan, que de ningún modo merecen el nombre de conocimiento, resulta que en nuestro espíritu no hay más que sensaciones, las que pueden distribuirse ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en una especie de casillas, donde se registran y conservan. Según esta teoría, el entendimiento puro queda reducido a tan poca cosa, que hubiera podido admitirlo el mismo Condillac» (40).

Balmes dedica varios capítulos a refutar directamente la doctrina de Kant sobre el valor objetivo de las categorías puras del entendimiento, «doctrina—dice—que a primera vista parece inocente, por estar en el mundo de las abstracciones, pero que en realidad es fu-

(39) FF IV, 55-57, 68.

(40) FF IV, 80.

nestísima por los resultados a que conduce. Por esto la he combatido—añade—en el libro cuarto (capítulos 13-16, 21-22), demostrando primero que los conceptos indeterminados y los principios generales que en ellos se fundan tienen un valor objetivo fuera del campo de la experiencia sensible con respecto de los seres que de ningún modo están sujetos a nuestra intuición; y segundo, que no es verdad que sólo tengamos intuición sensible, pues que conocemos intuitivamente un orden intelectual puro superior a la esfera de la sensibilidad» (41).

Con ello Balmes ha refutado los principios fundamentales de la ideología de Kant, declarando el valor objetivo de las ideas, y en particular de la idea de ente, base y elemento indispensable para todos los demás conceptos o actos intelectuales, y sus relaciones con la realidad (42) y de los principios formados por ellas, necesarios para el conocimiento discursivo (43). Negar el valor del entendimiento discursivo es negar la razón y todo progreso intelectual. De ahí la afirmación de Balmes: "la *Crítica de la Razón Pura* es la ruina de toda razón" (44).

«De las ideas de ser y no ser, combinadas con las intuitivas, nacen todos nuestros conocimientos. En los libros siguientes tendremos ocasión de observar esta admirable fecundidad de una idea (la idea de ser), que aunque por sí sola no enseñaría nada positivo, mo obstante, unida con otras y modificada ella misma de varias maneras, ilumina de tal modo el mundo intelectual, que con razón ha podido llamarse el objeto del entendimiento.»

Balmes llama la atención sobre un hecho ideológico de suma importancia, conviene a saber: «el escasísimo número de ideas que hay en nuestra mente y la asombrosa variedad de combinaciones a que se prestan. Cuanto hay en el orden intelectual se puede encerrar en las categorías, las cuales, ora se adopten las de Aristóteles, ora las de Kant u otro cualquiera, siempre se reducen a muy pocas. Cada idea de esas que se pudieran llamar matrices se parece a un rayo de luz que pasando sucesivamente por innumerables prismas y reflejando en muchos espejos, presentase infinita variedad de colores, matices y figuras» (45).

De la idea de ente salen las ideas de identidad, distinción, unidad,

(41) FF IX, 54.

(42) FF v. 6; IX, 165.

(43) FF IV, 89, 95, 128, 143.

(44) FF IV, 104.

(45) FF V, 117; X, 191.

número, duración, tiempo, simplicidad, composición, finito, infinito, necesario, contingente, mutable, inmutable, substancia, accidente, causa, efecto (46).

*Ideas de unidad, número y tiempo.*

Declarados en el libro sexto los conceptos fecundísimos de unidad y número, según la doctrina de los escolásticos, con observaciones psicológicas profundísimas sobre el origen de la tendencia de nuestro espíritu hacia la unidad, pasa Balmes en el libro séptimo a vindicar el valor objetivo del concepto de tiempo o sucesión frente a lo establecido en la *Estética kantiana* y que ha dejado para este lugar por tratarse de una idea que entra en la formación del principio de contradicción, del cual se ocupa Kant en la *Analítica de los principios*.

Balmes, atento siempre al aspecto criteriológico, su punto de vista dominante, no descuida demostrar aquí lo absurdo de una verdad puramente ideal sin el fundamento de una verdad real (47), ya que en el supuesto de que se la enuncie va envuelta en ella la existencia del *yo* enunciante, de un *sér pensante*, el cual por necesidad hallará en su propia conciencia hechos a los cuales la podrá aplicar, y así, "todo *sér pensante* hará un uso positivo del principio de contradicción, supuestos los hechos que le suministra la propia experiencia" (48).

En este estudio sobre las categorías puras kantianas nuevamente hace notar Balmes el sensualismo de Kant al limitar la categoría de la realidad a las sensaciones.

«Según Kant la realidad sólo se refiere a las sensaciones; luego la idea de ente será la idea de los fenómenos de la sensibilidad en general; luego esta idea no significará nada cuando se la quiera aplicar a lo no sensible; luego el mismo principio de contradicción está necesariamente limitado a la esfera de la sensibilidad; luego no conocemos ni podemos conocer nada fuera del orden sensible» (49).

(46) FF X, 278; VII, 57, 58.

(47) FF IV, 152-171; V, 47-59; IX, 139.

(48) FF IV, 102.

(49) FF V, 96.

«Si admitiésemos la doctrina de Kant, se seguiría que el principio de contradicción es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo equivaldría a esta proposición: es imposible que un fenómeno de la sensibilidad aparezca y no aparezca a un mismo tiempo. Es evidente que ni la filosofía ni el sentido común han dado jamás al principio de contradicción una significación semejante» (50).

*Cuestiones sobre la idea de lo infinito.*

Balmes, a lo largo de su obra filosófica, no pierde nunca el contacto con la filosofía de su tiempo, y mucho menos con el trascendentalismo alemán, como lo muestran las primeras palabras del libro octavo, que nos lo revelan enteramente familiarizado con "las obras de filosofía trascendental publicadas de algunos años a esta parte". En los filósofos de su siglo descubre Balmes "una especie de horror hacia el materialismo puro del siglo XVIII, y que, aun perdidos en el laberinto de sus especulaciones, buscan el hilo que los conduzca a las puertas de la verdad".

«Esta justicia que les hago—dice—a los modernos filósofos no impedirá que combata sus pretensiones a un mérito que no tienen. Se apellidan restauradores de la espiritualidad del alma y de la libertad humana, y cuando hablan de Dios poco falta si no le exigen un tributo de gratitud por haber restaurado su trono.» Recuérdese cómo Kant se atribuye la gloria de haber salvado la fe en estas verdades aboliendo la ciencia de ellas. «Antes de ostentar pretensiones tan orgullosas—prosígue Balmes—debieran considerar que distan mucho todavía de la verdad con respecto a Dios y al hombre, no sólo tal como la ha enseñado en todos tiempos el cristianismo, sino como la han profesado los más ilustres filósofos modernos. Quieren apellidarse restauradores, pero su restauración es con sobrada frecuencia una nueva revolución, a veces tan terrible como la que tratan de combatir» (51).

De Kant en particular escribe que, "intentando promover una especie de reacción contra la filosofía sensualista, dejó tan en descubierto las principales verdades, que nada le tiene que

(50) FF V, 98.

(51) FF VIII, 1, 8, 9.

agradecer la filosofía verdadera con respecto a la conservación de ellas". Por eso Balmes le menciona entre los grandes filósofos. Porque "quien afirma, dice, que las pruebas metafísicas en defensa de la inmortalidad del alma, de la libertad del hombre y de la duración del mundo le parecen de igual peso que las que militan en contra, no es muy a propósito para dejar bien establecidas esas verdades, sin las que serían un nombre vano todas las religiones" (52).

*Dialéctica trascendental.*

Balmes ha dejado para el fin de su obra el tratar de los conceptos de sustancia y causa, que constituyen el eje de toda la metafísica. La razón de haberse diferido hasta este momento materia tan importante creemos hallarla precisamente en el mismo enfoque antikantiano que venimos constatando en la *Filosofía Fundamental*; pues sabido es que las aplicaciones trascendentales de estos dos conceptos las hace Kant en la última parte de su obra. En la *Dialéctica trascendental* es donde pretende demostrar una ilusión trascendental de la razón en el aplicar los conceptos de sustancia y causa al alma, al mundo y a Dios.

En el libro noveno comienza Balmes, pues, declarando el concepto de sustancia, que reputa de una importancia y trascendencia sumas.

«Nunca se puede encarecer demasiado—dice—la necesidad de adquirir ideas claras y distintas sobre esta definición, porque es indudable que aquí se encuentra el origen del error de los panteístas y el secreto para no dejarlos adelantar un solo paso. Espinoza, Fichte, Cousin, Krause y cuantos han enseñado el panteísmo, bajo una u otra forma, todos parten de una errada definición de la substancia. Es increíble lo que se abusa de esta palabra, sin cuidarse de explicar ni sus diferentes sentidos ni su origen, ni la legitimidad de sus aplicaciones. Todos cuantos argumentos pretenden fundar los panteístas en la idea de lo infinito se desvanecen como el humo si se comprenden a fondo el carácter, origen y aplicaciones de dicha idea» (53).

---

(52) *Cartas a un escéptico en materias de religión*, VIII.

(53) FF IX, 166, 167.

*Psicología.*

Declarado el concepto de sustancia y su realidad en los cuerpos, pasa Balmes a demostrar la sustancialidad del alma humana.

«Independientemente del mundo corpóreo, encontramos la idea de sustancia, su aplicación real, su unidad perfecta en nosotros mismos, en el testimonio de nuestra conciencia. Esta nos cerciora de que pensamos, de que deseamos, de que sentimos, de que experimentamos una infinidad de afecciones: las unas sujetas a nuestra voluntad y como hijas de la actividad que hay allá en el fondo de nosotros mismos; otras, independientes de nosotros, que nos vienen sin nuestra voluntad, a veces contra ella y cuya reproducción no está siempre en nuestra mano.

»El flujo y reflujo de ideas, de voliciones y sentimientos tienen un punto en que se enlazan, un sujeto que los recibe, que los recuerda, que los combina, que los busca o los evita: ese ser de que tenemos conciencia íntima, que los filósofos han dado en llamar el *yo*. Este es uno, idéntico bajo todas las transformaciones, y esa unidad, esa identidad es para nosotros un hecho indisputable, un hecho atestiguado por la conciencia. ¿Quién sería capaz de hacernos dudar que el *yo* que piensa en este momento es el mismo que pensaba ayer y años atrás?... ¿Quién nos quitaría la convicción profunda, incontrastable, de que somos nosotros mismos quienes lo experimentamos, de que hay algo aquí dentro que *sirve de sujeto a todo?*»

«Para decir *yo*, es necesario suponer una realidad permanente: realidad, porque lo que no es real no es nada; permanente, porque lo que pasa desaparece, deja de ser, y no puede servir de punto para unir nada» (54).

Una vez demostrada la sustancialidad del *yo* humano, Balmes refuta a Kant, que aquí especialmente le sale al paso, "obstruyendo con sus sofismas el camino de la verdad". La *Dialéctica trascendental* es verdaderamente un tratado, no de la sofística del entendimiento humano, como pretende Kant, pero sí tan llena de sofismas, que bien podría apellidarse la sofística kantiana. Kant, toda su batería de argumentos sofísticos la dirige contra las pruebas psicológicas en favor de la sustancialidad del alma, pretendiendo ver en ellos un tránsito ilegítimo del orden



ideal al real. A ello era conducido Kant por sus mismos principios.

«O debía poner en duda—escribe Balmes—la substancialidad del alma o consentir en la ruina de todo su sistema.» Para probar esta aserción, aduce Balmes palabras textuales de Kant: «Sería—dice el filósofo alemán—un grande y hasta el único escollo de toda nuestra crítica la posibilidad de demostrar *a priori* que todos los seres pensantes son substancias simples y que, por consiguiente, tienen necesariamente la personalidad y la conciencia de su existencia separada de la materia, porque de este modo hubiéramos dado un paso fuera del mundo sensible, habríamos entrado en el campo de los *noúmenos*, y nadie nos disputaría el derecho de desmontar este terreno, de edificar en él y tomar posesión del mismo según que lo permitiera la fortuna de cada uno» (55).

Balmes no puede menos de echar en cara al filósofo de Königsberg el que para combatirla presente al lector la prueba de la sustancialidad del alma tan oscuramente que nadie sea capaz de sentir su fuerza; oscuridad que, de no ser ya en Kant proverbial, parecería aquí de intento pretendida. En el raciocinio con que pretende probar que dicha prueba es paralogística, Balmes no ve mas que una simple aplicación del *apriorismo* en que estriba todo el sistema kantiano.

«Menester es confesar—dice—que el raciocinio de Kant es concluyente, si se admiten sus principios; y en esto tenemos una prueba de la necesidad de combatir ciertas teorías que a primera vista parecen inocentes por estar en el mundo de las abstracciones, pero que en realidad son funestísimas por los resultados a que conducen. Tal es el sistema de Kant sobre el valor objetivo de las categorías puras, y por esto lo he combatido.»

Balmes cita aquí los capítulos del libro cuarto (13-16, 21-22) (56), en los que ha refutado los dos principales fundamentos de la *Lógica trascendental*; conviene a saber, que en nos-

---

(55) FF IX, 51. Cfr. *Crítica de la razón pura*. Ed. G. Morente, II, 283.

(56) FF IX, 52-54.

otros no hay más que intuición sensible y que los conceptos del entendimiento carecen de valor objetivo.

Examinados minuciosamente los embrollados y confusos análisis con que el filósofo alemán pretende demostrar la existencia de un paralogismo trascendental, Balmes no puede menos de exclamar:

«Indignación causa que con semejante embrollo de ideas y de palabras se pretenda arrebatarse al espíritu humano su existencia, pues que a esto equivale el negarle que sea substancia; indignación causa el que con una confusión tal se quiera hacer vacilar uno de los argumentos más claros, más evidentes, de fuerza más irresistible que ofrecerse pueden a la razón humana... No cabe argumentación más sofisticada y vulgar: no admite Kant la substancialidad del alma humana, porque no podemos tomar la misma substancia y presentársela en intuición sensible; pero entonces tampoco debiera hablarnos de los *conceptos intelectuales puros*, de las *funciones lógicas*, de las *ideas*, pues que todas estas cosas, como se hallan fuera del orden de la sensibilidad, no pueden sernos dadas en intuición sensible» (57).

Balmes ha prestado la más escrupulosa atención a las razones con que el filósofo de Königsberg pretende invalidar el testimonio de la conciencia, el cual sólo nos daría del *yo* una identidad lógica, pero no real, y en las palabras mismas de Kant encuentra la mejor refutación de sus argumentos.

En efecto, éste «reconoce expresamente que el juzgar que somos los mismos lo hacemos por necesidad, esto es, que la identidad del *yo* es para nosotros un hecho de conciencia necesario. Ahora bien: si estamos precisados a juzgarnos idénticos, si esto nos lo dice la conciencia, ¿podremos negar ni poner en duda esta identidad, si no queremos faltar al hecho fundamental de todas las investigaciones psicológicas y, por consiguiente, caer en el más completo escepticismo? Si no es valioso el testimonio de la conciencia, si no es seguro el juicio a que él nos impele por necesidad, ¿de qué podremos asirnos para no precipitarnos en el escepticismo más absoluto? ¿En dónde podremos buscar un cimiento sólido para levantar el edificio de nuestros conocimientos?» (58).

(57) FF IX, 55, 57.

(58) FF IX, 65, 70.

«Ahora me parece esto; tengo conciencia de esto; ignoro todo lo demás; experimento una necesidad de creer tal cosa, pero quizá esta creencia será una pura ilusión; nada sé del mundo externo; todo conocimiento me está negado; yo mismo no soy nada más que una sucesión de fenómenos que pasan y desaparecen; una necesidad irresistible me impulsa a creer que estos fenómenos tienen un lazo común, pero este lazo no es nada, pues en desapareciendo un fenómeno nada queda de él; si confieso una realidad permanente, sea la que fuere, ya caigo en la substancialidad del alma, que me había propuesto no admitir; todo es ilusión, todo es nada; porque no estando seguro ni aun de los hechos de conciencia, no estoy seguro de la ilusión misma. ¿Quién tiene valor para arrostrar semejantes consecuencias?» (59).

Demostrada la sustancialidad del alma y refutados los sofismas de Kant acerca de ella, Balmes pasa a tratar de la simplicidad del alma, y conforme a su método crítico-constructivo, primeramente la demuestra con argumentos positivos y luego pasa a examinar los sofismas con que Kant intenta presentar al lector el "segundo paralogismo de la psicología". Balmes aquí se encuentra con otro de los cimientos básicos del criticismo; a saber, que la necesidad no puede originarse de la experiencia del ser contingente.

«Es imposible para Kant sacar de la experiencia la unidad necesaria del sujeto pensante, como condición de posibilidad de todo pensamiento, porque la experiencia no hace conocer ninguna necesidad, y el concepto de unidad absoluta se halla en una esfera muy diferente de la que conviene a este caso.»

«Cierto—responde Balmes—que la sola experiencia no nos hace conocer la necesidad, porque limitándose a hechos particulares, todos contingentes, no se extiende a la razón universal de los objetos; pero no se verifica lo mismo de la experiencia considerada objetivamente, esto es, en cuanto al conocimiento de las razones generales de las cosas. (60). La proposición *yo pienso* es el fundamento sobre el cual la psicología edifica sus conocimientos; esto lo confiesa Kant, y no se comprende por qué admitiendo que esta proposición es la forma de la percepción que se liga con toda experiencia y la precede, dice que no es experimentada, como si no estuviese sujeta a verdadera experiencia como su forma, cuando, si bien se considera, más bien debe

---

(59) FF IX, 71.

(60) FF IX, 87; IV, 144-149.

ser experimentada la forma que el mismo pensamiento, supuesto que éste es distinto en cada caso, mientras que la forma es idéntica en todos.» (61).

Y aquí muestra Balmes un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo germano al afirmar que "cuanto se halla de verdad en la dilatada exposición de Kant sobre la limitación de nuestro conocimiento a los actos de conciencia y sobre la falta de conocimiento intuitivo de la misma sustancia del alma y del sujeto trascendental del pensamiento está expresado en las laconicas palabras de Santo Tomás: "No se conoce a sí misma por su esencia, sino por su acto: *Non per essentiam suam sed per actum suum*" (62).

Refutados los raciocinios de la *Dialéctica trascendental* con que en ésta se pretende presentar como paralogísticos los argumentos psicológicos en favor de la sustancialidad, personalidad y simplicidad del alma humana, Balmes demuestra cómo la idea de sustancia, en cuanto expresa un sér permanente sin mudanzas, se realiza en Dios; es decir, que todo cuanto se encierra de perfección en la idea de sustancia puede y debe aplicarse al sér infinito.

Deslindadas luego perfectamente la relación de causalidad de la de sustancia, entra Balmes en la cuestión del panteísmo, el cual tiene cuidado de presentarnos como una consecuencia del criticismo de Kant, volviendo así una vez más al punto de vista antikantiano dominante en el decurso de toda la obra.

### *Cosmología.*

Desde el punto de vista antikantiano, en cuyo aspecto consideramos la *Filosofía Fundamental*, podría tal vez parecer que aquí se encuentra en ella una laguna, pues a primera vista diríase que se omite en ella el tratar de la antinomia de la razón práctica, que, como es sabido, constituye una parte notable de la *Dialéctica trascendental*. Sin embargo, ello no es así, porque

(61) FF IX, 89.

(62) FF IX, 94.

si bien es verdad que Balmes no desciende a examinar cada una de las cuatro antinomias kantianas en particular, se hace cargo, no obstante, suficientemente de la antinomia fundamental al demostrar por el conjunto o serie de seres condicionales que nos manifiesta la experiencia, tanto interior como exterior, la existencia de un incondicional. Cosa que Balmes realiza precisamente en su propio lugar, perfectamente paralelo a la *Dialéctica kantiana*, donde después de los pretendidos paralogismos psicológicos sigue la sección que versa sobre la antinomia de la razón pura.

De suerte que Balmes, después de haber rebatido los sofismas kantianos relativos a la psicología, pasa a deducir de las series condicionales la existencia de lo incondicional, desvaneciendo por completo la antinomia fundamental, que achaca Kant a la cosmología clásica. "Solamente admitiendo un sér necesario incondicional, donde se halla la condición de cuanto existe, queda todo explicado. Luego lo condicional supone lo incondicional; luego siéndonos dado lo primero podemos inferir lo segundo. Es así que lo condicional nos es dado tanto en el mundo externo como en el interno, luego existe un sér incondicional de cuya existencia no háy la razón en ninguna parte fuera de él" (63).

### *Teodicea.*

El libro décimo y último de la *Filosofía Fundamental* versa sobre el asunto más trascendental de toda la metafísica, cual es el valor objetivo del concepto de causa y del principio de causalidad. De él depende, en frase de Kant, la vida o muerte de la metafísica. Así es en verdad, pues aun el concepto mismo de sustancia es lógicamente posterior al de causa o razón suficiente. Por los accidentes-efectos que nos ofrece la experiencia venimos a conocimiento de sustancias-causas.

De ahí que Kant, para derribar el baluarte de la metafísica tradicional, sobre todo la Teodicea, tiene bastante con destruir el valor objetivo del concepto de causa, haciéndolo salir del fon-

do de la facultad misma como una de sus formas subjetivas *a priori*. Puede decirse con verdad que toda la *Crítica de la Razón Pura* gira en torno al concepto de causa y del principio de causalidad. Si éste fuese sintético *a priori* en el sentido pretendido por Kant, la metafísica como ciencia habría realmente recibido el golpe mortal del filósofo de Königsberg, ya que sin aquel principio es del todo imposible construirla.

La tercera especie de argumentos dialécticos o sofísticos son, según Kant, los que pretenden demostrar la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de los objetos en general; es decir, Dios. La crítica kantiana de estos argumentos tradicionales tiende a mostrar que las pruebas cosmológica y la físico-teológica se apoyan en el paralogismo que da una especiosa apariencia al que llama Kant argumento ontológico.

Balmes empieza esta parte declarándose abiertamente en favor de Kant contra este argumento ontológico *a priori*, que con sólo el concepto del sér necesario pretende demostrar su realidad. Es de notar aquí la observación que a propósito del problema sobre la infinidad de la extensión y del número hace Balmes contra el apriorismo platónico-agustiniano.

«La posibilidad—dice—o la no contradicción de los conceptos en el orden puramente ideal no nos asegura de su posibilidad en el orden real. Cuando los conceptos se realizasen su realidad no estaría en una extensión abstracta, ni en un número abstracto, sino en *tales* seres extenso; en *tales* unidades; la determinación implicada por la realidad puede envolver contradicciones con la infinidad verdadera, no siéndonos posible descubrirlas en el concepto indeterminado que prescinde de las condiciones de su realización.» (64).

«La idea determinada de un ser absolutamente infinito real, o sea de Dios, se forma de la idea indeterminada de un ser absolutamente infinito combinada con las ideas intuitivas de inteligencia, voluntad, libertad, causalidad y las demás que se pueden concebir sin imperfección, todas existentes en un grado infinito.» (65).

«Pero si con sola la idea del ser necesario no se puede demostrar su existencia, esta prueba clásica, fundada en el principio de razón suficiente: Si existe algo, ha existido siempre algo y no es designable un momento en el cual se hubiese podido decir con verdad: no

(64) FF VIII, 163.

(65) FF VIII, 177.

hay nada. El conocimiento de que existe algo lo tenemos por la experiencia, la cual nos presenta, cuando no otra cosa, la existencia de nuestro propio pensamiento. Luego existe un ser absolutamente necesario, esto es, un ser *no ser* implica contradicción.

Ser por tanto necesario es inmutable, porque así como es contradictoria su no existencia, lo es su *no estado* y la mudanza no es otra cosa que el tránsito de un estado a otro estado, que implica el *no estado* del primero; luego la mudanza en lo necesario es contradictoria.» (66).

Mas toda esta argumentación clásica se apoya en el principio de causalidad, que es el mismo de razón suficiente aplicado a lo contingente; por donde se ve la trascendencia suma de este principio, de cuyo valor depende la demostración de la existencia de Dios. Por eso Balmes emplea aquí toda la fuerza de su ingenio para hacer inexpugnable esta verdadera fortaleza de la Teodicea cristiana.

Declarados, pues, los conceptos de causa y efecto, comienza por establecer varios axiomas:

*Axioma I: La nada no puede ser causa.* La verdad de este primer axioma consta por la sola comparación de las dos ideas nada y ser. "Quien las compare como es debido no necesitará demostración: lo verá por *intuición*; lo que constituye el carácter del axioma."

*Axioma II: No hay efecto sin causa,* o sea todo lo que pasa del no ser al ser necesita de algo distinto de sí que produzca este tránsito. Del no ser vemos evidentemente que el objeto no saldrá jamás... Intuitivamente se nos presenta, pues, la verdad de dicha proposición" (67).

Atento siempre a su punto de vista criteriológico, una vez declarado el concepto de causa y su existencia en nosotros, Balmes prueba la realidad de causas y efectos, tomando como base de su argumentación el concepto de mudanza; porque «la más ligera mudanza no es concebible sin tránsito del no ser al ser. Aun cuando no estuviéramos en relación con el mundo externo y se limitara nuestro espíritu a los solos hechos internos, a la sola conciencia del *yo* y sus modificaciones, sabríamos que hay tránsito del no ser al ser, por el testimonio de

(66) FF X, 9, 21-22.

(67) FF X, 36-40.

la sucesiva aparición de nuevas percepciones, de nuevos afectos. Dentro de nosotros experimentamos ese flujo y reflujo de modificaciones que pasan del no ser al ser, del ser al no ser.» (68).

Declarado el concepto de causa y su valor objetivo, Balmes, con una plena confianza en el éxito de la investigación va a tratar de «un problema filosófico del que están pendientes—dice—verdades importantísimas»: es el problema acerca del principio de causalidad, «puesto en duda en los últimos tiempos; por lo cual es necesario dejarlo a cubierto de todo género de ataques. Creo posible—dice—conseguirlo presentando la doctrina desde un punto de vista luminoso, que destierre todas las dudas y acabe con todas las dificultades. Ruego al lector que me siga con atención por algunos momentos en el raciocinio que voy a presentarle».

«Tomemos un ser cualquiera, que llamaremos A. Para que se le pueda aplicar el principio de causalidad es preciso que haya comenzado a ser y que antes no existiese; porque si no suponemos este comienzo, A debería haber existido siempre. Tenemos, pues, que hay una duración asignable en que no había A; y en que había *no A*. Y que así en el orden de la duración ha habido una pequeña serie de dos términos: *no A*, A. Comenzar es pasar del primer término *no A* al A. El principio de causalidad dice: que no es posible el tránsito del primer término al segundo sin que intervenga un tercer término, B, que debe ser algo real. Del concepto *no A*, es imposible que salga jamás el A, y por consiguiente si no hay un término real para hacer el tránsito, nunca se puede pasar del *no A* al A, ni aun en el orden puramente ideal...; la razón no alcanza a hacer salir de una pura negación un concepto positivo... Finge el instante M en que A no existía, y luego el instante N, en que A existe. ¿Por qué? No alegan razón ninguna; sin saber cómo ha surgido de la nada el A, sin la acción de nada. Esto es una contradicción manifiesta. El principio de causalidad se funda en las ideas puras de ser y no ser. Puesto el *no ser* solo, vemos evidentemente que no puede comenzar el ser. El principio, es, pues, puramente ontológico... El comenzar supone un no ser que comienza; y del concepto de *no ser* es imposible que salga el ser; esto es contradictorio. El ser apareciendo repentinamente sin causa, sin razón, sin nada, es una representación absurda que nuestro entendimiento rechaza con la misma fuerza e instantaneidad que admite el principio de contradicción.

Como el tiempo es la relación del no ser al ser, el orden entre lo variable, se concibe también que el concebir sucesión sin algo que preexista es contradecirse; y así el principio de precedencia viene a fortalecer el principio de causalidad; o más bien se manifiesta que son uno solo, bien que presentados bajo diferentes aspectos: el de pre-



cedencia se refiere a la duración; el de causalidad, al ser; pero ambos expresan una aplicación del principio fundamental es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo.»

«Los que apealn a *solas* razones de experiencia para establecerle o combatirle, plantean mal la cuestión: la sacan de su verdadero terreno: confunden la *noticia* de la causalidad con la *noción* o idea de causalidad. Los filósofos que no salgan del orden sensible, no pueden afianzar sólidamente este principio». Así ha demostrado Balmes que el principio de causalidad es estrictamente analítico y que Kant lo explica de una manera inexacta y, según como se interpreten sus palabras, completamente falsa, conforme a su teoría de los principios sintéticos *a priori* (69).

Balmes, de lo dicho sobre los principios de causalidad y precedencia saca una consecuencia importantísima, y es que «el concepto de la nada absoluta nos es imposible: 1.º, porque éste sería un concepto completamente vacío, o más bien la ausencia de todo concepto; 2.º, porque no es posible el concepto sin conciencia; y en ésta se halla implicada la idea de ser, de algo, la cual es contradictoria con la nada absoluta».

De lo cual «resulta ser un hecho primitivo de nuestro espíritu la necesidad de pensar lo necesario y eterno; y que la confusión que sentimos al pensar en la duración en abstracto y esa inclinación a fingir tiempos antes que existiera el mundo, nace de la necesidad de concebir lo eterno, necesidad de que nuestro espíritu no puede emanciparse, supuesto que piense. ¡Qué verdad tan luminosa! ¡Cuántas reflexiones inspira!

Balmes prosigue explicando las relaciones que hay entre las ideas de actividad, causa, sucesión, tiempo, causalidad absoluta, o primera y secundaria. Y si siempre, aquí de modo particular, al explicar la causalidad secundaria, aparece el Balmes esencialmente apologista de la religión católica, no solamente porque la religión es el fin primario entre todos los fines que se propone en sus múltiples trabajos literarios, sino porque en la ejecución de cada obra todo su cuidado se endereza a encontrar el nexo que ella tiene con las verdades de orden religioso y moral (70).

En la misma actividad de nuestra voluntad encuentra una imagen de la creación, que en el origen de todas las cosas supone un sér inteligente.

(69) FF X, 55-61, 84; I, 288.

(70) FF X, 73, 75.

«En el ejercicio de la voluntad se ofrece a nuestra intuición, o si se quiere, a la conciencia una serie de fenómenos, semejante al de la elaboración inmanente de las ideas, sobre cuya producción nada sabemos en cuanto al *modo*. Preguntan algunos en qué consiste la creación; cómo se entiende que Dios saque las cosas de la nada: esto, dicen, es incomprendible, sin reflexionar que una incomprendibilidad semejante encontramos en el modo con que se ejerce la causalidad secundaria tanto en el mundo corpóreo como en el incorpóreo. Si conociésemos a Dios intuitivamente como, según el dogma católico, lo conocen los bienaventurados en la mansión de la gloria, podríamos conocer intuitivamente el modo con que se ejecuta la creación.

Ahora en cuanto podemos formarnos alguna idea de la acción del Criador, decimos que saca de la nada con el imperio de su voluntad; lo cual a más de estar acorde con la enseñanza de la religión, se halla en consonancia con lo que experimentamos en nosotros mismos. Dios quiere y el universo sale de la nada: ¿cómo se puede comprender esto? A quien nos lo pregunte le diremos: el hombre quiere y todo su cuerpo se pone en movimiento: ¿cómo se puede comprender esto? He aquí una imagen pequeña, sin duda, pálida, incompleta, pero verdadera imagen de la creación: un ser inteligente queriendo, y un hecho apareciendo. ¿Dónde está el vínculo? Si no podéis explicárnoslo respecto a los seres finitos, ¿nos exigiréis que lo expliquemos tratándose del ser infinito? La incomprendibilidad del enlace del movimiento del cuerpo con el imperio de la voluntad no nos autoriza a negarla; luego la incomprendibilidad del enlace de un ser que aparece de nuevo por efecto del imperio de la voluntad infinita, tampoco nos autoriza para negar la verdad de la creación; por el contrario, el hallar una cosa tan semejante en nosotros mismos fortalece poderosamente los argumentos ontológicos con que se ha demostrado su necesidad. En los dogmas de la religión cristiana, a más de lo que encierran de sobrenatural, se encuentran a cada paso verdades filosóficas tan importantes como profundas» (71).

«La causalidad refiriéndose a efectos puramente posibles no se comprende lo que puede significar, sino poniéndola en una inteligencia... sólo ésta puede referirse a lo que no existe; pues que puede pensar lo *no existente*. Esta razón prueba que en el origen de todas las cosas hay un ser inteligente causa de todo y que sin esta inteligencia nada podría haber comenzado. Si algo ha comenzado, algo existía desde toda la eternidad; y lo que ha comenzado era *conocido* por lo que existía. En no admitiendo la inteligencia, el comienzo es absurdo» (72).

(71) I. Casanovas, ob. cit., II, 5-6: *Versión*, II, 4.

(72) FF X, 124, 128, 164.

*Crítica de la razón práctica.*

Balmes corona su magna obra filosófica con un profundo análisis de la idea de moralidad, que tan importante lugar ocupa entre las ideas fundamentales de nuestro espíritu; idea que con todo el orden moral, de ella derivado, Kant relega al dominio extracientífico de la razón práctica. Examinando, pues, Balmes en los tres últimos capítulos de la *Filosofía fundamental* la idea de moralidad, sobre cuya naturaleza y origen tanto se ha disputado, después de consignar el hecho intenta sobre todo establecer, frente a Kant, el carácter estrictamente científico de la moral que tiene por base y fundamento dicha idea.

«Al entrar—dice—en este examen es preciso ante todo considerar que se trata de un hecho: el hecho de la existencia de las ideas morales—de obligación, derecho, bueno, malo, lícito, ilícito, justo, injusto—profundamente arraigadas en nuestro espíritu, las cuales se presentan unidas a la idea de moralidad formando como un ambiente en que el espíritu humano respira y vive» (73).

Consignado el hecho, Balmes procede por el método analítico a descomponerlo, recorriendo varias exposiciones del mismo y señalando la insuficiencia de alguna de ellas, para establecer luego la que él cree única verdadera. Ahora nos interesa tan sólo ver cómo refuta la explicación de la *Crítica de la razón práctica*, incluida entre las que, sin elevarse a Dios, pretenden dar razón del orden moral.

Balmes empieza por afirmar que «los que [como Kant] se contentan con decir que la moral es un hecho absoluto del espíritu humano sin ligarlo con la existencia de un ser superior, no explican nada; no hacen más que consignar el hecho de las ideas y sentimientos morales, para lo cual no necesitamos ciertamente la investigación filosófica; son cosas que todos llevamos en el entendimiento y en el corazón; para cerciorarnos de ellas bástanos el testimonio de la conciencia... Es preciso, pues, salir del hombre para buscar el origen del orden moral, y siendo claro que hemos de encontrar la misma insuficiencia en las demás criaturas, es necesario que la busquemos en la fuente de todo ser, de toda verdad y de todo bien: Dios. ... No

---

(73) FF X, 199, 205, 208, 220, 272.

se concibe orden moral quitando a Dios del mundo. Sin la idea de Dios la moralidad no puede ser otra cosa que un sentimiento ciego tan absurdo en su objeto, como en sí mismo; la filosofía que no lo funde en Dios, no podrá llegar jamás a una explicación científica» (74).

Balmes expone luego su teoría filosófica sobre la moralidad; teoría que consiste en identificar la *esencia* de la moralidad absoluta con el amor de Dios y en considerar todas las ideas y sentimientos morales como aplicaciones y participaciones de este amor.

“Con esta piedra de toque, dice, podemos recorrer toda la moral y reconocer la bondad o malicia de todas las acciones” (75). Y he aquí la fórmula del imperativo categórico de la moral autónoma kantiana, sustituida por otra en que el principio y norma del orden moral es la voluntad divina.

Balmes, con esta teoría, pretende principalmente demostrar, contra Kant, el carácter científico de la moral.

«Uno de los resultados *más notables*—dice—de esta teoría que pone la esencia de la moralidad en el amor de Dios, o del 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 aquéllas; con lo cual se ve que las proposiciones morales no están menos ligadas con el principio de contradicción que las metafísicas.»

Así queda patentizado que no se trata de meros postulados de la razón práctica, sino de proposiciones enunciativas o en modo indicativo estrictamente científicas. Este magnífico resultado le parece a Balmes “imposible de conseguir si en vez de decirse: el amor de Dios es la misma moralidad, se dijese: el amor de Dios es un acto moral, distinguiendo entre el amor y la moralidad”. Balmes parece, pues, haber ideado su teoría sobre la esencia de la moralidad para refutar a Kant. Y aunque en estos tres capítulos no se halle explícitamente su nombre, sin embargo, alude evidentemente a él cuando después de la anterior demostración afirma que “si bien es necesario reconocer el carácter primitivo

(74) FF X, 196-197, 200.

(75) FF X, 226, 228, 273.

(76) FF X, 229, 275.

de algunos hechos de nuestro espíritu y no empeñarse en querer explicarlo todo, conviene, no obstante, guardarse de la exageración, que en esto será tanto más peligrosa, dice, cuanto se cubrirá con el manto de la modestia" (77).

Que estas últimas palabras contienen una alusión clara a la conducta del filósofo alemán consta por un texto paralelo a éste que hallamos en *Cartas a un escéptico*. "Kant, escribe allí Balmes, llevó la sobriedad de la razón a un extremo reprehensible, señalándole límites estrechos en demasía...; conozco que nuestra razón es débil en extremo, que es excesivamente cavilosa, que todo lo prueba, que todo lo combate; pero de aquí a negarle el voto en las cuestiones de metafísica hay una distancia inmensa. *Est modus in rebus*" (78).

Balmes, pues, con su teoría científica sobre los fundamentos del orden moral ha completado su refutación del criticismo alemán, alcanzándolo no solamente en su parte fundamental de la razón pura, sino también en sus gravísimas consecuencias de la razón práctica, en la que se halla fundamentada la dirección irracional pragmatística que caracteriza a casi toda la filosofía moderna postkantiana.

He aquí, en esbozo tan sólo, uno de los aspectos de la *Filosofía Fundamental* en que casi no se ha reparado y que en nuestro sentir constituye, no obstante, uno de sus grandes méritos. El haberse enfrentado con el gran revolucionario moderno de la filosofía y refutado con tanta solidez, profundidad y claridad sus errores, verdaderamente trascendentales, hace a Balmes no menos benemérito de la filosofía que de la religión. Pues ésta "sería, nos ha dicho, un nombre vano si no se dejasen bien establecidas las verdades fundamentales acerca de Dios, del mundo y del hombre, y mucho más si se las arruinase, como lo hace Kant al negar su voto a la razón en las altas cuestiones de metafísica y desecharla como incompetente para discernir en ellas entre la verdad y el error".

La cualidad en Balmes característica, de ser apologista de la religión católica no se reve'a menos, a nuestro juicio, en la *Filosofía Fundamental* que en *El Protestantismo*. Ojalá estas insig-

(77) FF X, 230.

(78) Carta VIII.

nificantes anotaciones pudieran ser de alguna utilidad para promover aquel "mayor estudio", pronunciado por Menéndez y Pelayo, de esta obra en que Balmes "depositó las más ricas intuiciones de su espíritu" y por la que este otro gran maestro de la cultura española juzga al "Balmes metafísico no inferior al Balmes admirable tratadista de lógica práctica en EL CRITERIO y de filosofía de la historia en EL PROTESTANTISMO".

Plácenos poner término a esta descripción esquemática de la obra balmesiana con unas palabras del gran restaurador moderno de la filosofía cristiana y admirador de Balmes, León XIII, que en su entrevista de Malinas, al hablarle de las obras que tenía publicadas, le animaba a seguir por el mismo camino apolo-gético. Estos dos grandes hombres se sentían unidos por unos mismos ideales religiosoculturales, como al principio dije, pudiendo ahora añadir más en particular que el horror constatado en el filósofo español hacia la obra destructora de Kant no lo sentía con menor intensidad el gran Papa de la Encíclica, *Carta Magna* del tomismo, *Aeterni Patris*, el cual no cesó un momento en todo su largo pontificado de perseguir y condenar "aquella revolución filosófica que, en frase de Balmes, algunos incautos han tenido por un progreso", entre los cuales no faltaron, por desgracia, católicos en cuyas manos quedaba gravemente comprometida la causa de la verdad al pretender el absurdo de convertir la filosofía kantiana en arma de la misma verdad. Tamaña aberración es la que denunciaba y condenaba el Papa León XIII en carta a los obispos franceses (8 septiembre 1899), lamentándose de que el escepticismo doctrinal encerrado en el kantismo hubiese podido ser acogido con tanto favor en un país justamente célebre por su amor a la claridad de las ideas y del lenguaje.

¿No podríamos también nosotros lamentarnos de semejante manera viendo la desconsideración en que son tenidos en nuestra patria grandes valores nacionales, mientras se va en busca de una filosofía exótica y heterodoxa, reñida aun con nuestro mismo temperamento racial, prestándose atención a las nebulosidades kantianas y neokantianas, al propio tiempo que de intento se silencia la obra profundísima de nuestro gran pensador y "luminar insigne de la apologética cristiana de nuestros tiem-

pos"—la frase es del cardenal Gasparri (79)—, que bien pudiera apellidarse el filósofo de la claridad? Hora es ya de que llegue aquella generación "capaz de comprenderle y admirarle" (80), para la que, como dijo Quadrado, escribió Balmes adelantándose a su tiempo.

MIGUEL FLORÍ, S. I.

*Barcelona-Sarriá.*

---

(79) Carta del cardenal Gasparri al P. Casanovas, 9 octubre 1926.

(80) *Necrología de D. Jaime Balmes*, citado por el P. Casanovas, obra cit., II, 669. Versión castellana, II, 311.