

## LA FORMACIÓN INTELECTUAL Y LA PROYECCIÓN FILOSÓFICA DE BALMES Y MARTÍ D'EIXALÀ

JOSEP MARIA VILAJOSANA RUBIO  
RAFAEL RAMIS BARCELÓ

### Introducción

La filosofía catalana de los años cuarenta del siglo XIX se debatía entre la tradición y la renovación<sup>1</sup>. Sus dos figuras más eminentes, Jaume Balmes<sup>2</sup> y Ramon Martí d'Eixalà<sup>3</sup>, fueron coetáneas estrictamente y recibieron una educación filosófica y universitaria equiparable. Sin embargo, para el lector actual, uno y otro estaban vinculados a órbitas intelectuales completamente distintas. Martí d'Eixalà preparó la ruta intelectual para que sus discípulos arribasen a puertos en los que él jamás llegó a fondear. Balmes, al contrario, hizo un viaje completo: desde el seno de la escolástica y desde

---

<sup>1</sup> La bibliografía es amplísima: cabe citar simplemente la obra de J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, IV, (Madrid, Espasa Calpe, 1984) y N. Bilbeny, *Filosofía contemporánea a Catalunya* (Barcelona, Edhasa, 1985).

<sup>2</sup> Sobre Balmes, sigue siendo ineludible, I. Casanovas, *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. (Biblioteca Balmes, Barcelona, 1932). También M. Batllori, "Filosofía balmesiana y filosofía cervariense", *Pensamiento*, Vol. 3, (1947), pp. 281-294; M. Florí, "Bio-Bibliografía balmesiana" en *Pensamiento*, Vol. 3, (1947), pp. 315-332. También F. C. Sáinz de Robles, *Balmes*, (Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1964) y D. Roca Blanco, *Balmes (1810-1848)*, (Madrid, Ediciones del Orto, 1997). Para un estudio centrado más en su pensamiento político que en el filosófico véase J.M. Fradera, *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica* (Vic, Eumo Editorial, 1996).

<sup>3</sup> Sobre Martí d'Eixalà, véase J. Roura, *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*, (Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980) y J. M. Vilajosana, *Vida i pensament de Ramon Martí d'Eixalà* (Lleida, Pagès, 2011).

la mentalidad eclesiástica llegó a enarbolar la bandera de una filosofía renovadora.

La breve vida de Martí d'Eixalà (1808-1857) no permitió ver el reconocimiento que sus teorías alcanzarían en otras mentes ligeramente posteriores, menos eclécticas y cautelosas, que desarrollaron lo que el filósofo y jurista de Cardona había auspiciado con tanto afán. Algo análogo sucede con la aún más breve vida de Balmes (1810-1848), que casi llegó a conclusiones fenomenológicas y pensó la "cuestión social" de una forma totalmente profética, aunque pocos siguieran después su camino. Martí d'Eixalà fue una figura imprescindible para el desarrollo de la filosofía catalana: fue el *capo scuola* de todo el pensamiento catalán del XIX. Balmes hubiera podido ser el gran filósofo de todo el orbe católico del XIX, capaz de abrir los caminos para León XIII.

Sus respectivos caminos, trazados desde un sentimiento catalán, no fueron incompatibles con la hispanidad. Su firme catalanidad no fue el punto de apoyo de un nacionalismo, sino que de ella hicieron una propuesta filosófica para el pensamiento de su época y tuvieron una actitud política, más allá de fronteras y de lenguas. Y es que Balmes y Martí d'Eixalà, pese a vivir en Barcelona o en Madrid, no tenían su vista puesta sólo en Cataluña o en España, sino que su pensamiento estaba vencido hacia Europa, de donde esperaban el progreso y la convergencia con las ideas del futuro.

El firme catolicismo que ambos profesaron no fue obstáculo alguno para que buscaran y encontraran grandes ideas en el pensamiento moderno. La Cataluña de la década de los cuarenta del XIX tuvo en Balmes y en Martí d'Eixalà a dos de los pensadores más relevantes de su época en todo el territorio hispánico. En este artículo se intentará mostrar cómo se gestaron sus experiencias intelectuales paralelas y el uso que hicieron de los recursos intelectuales del momento.

Entendemos que un estudio del ambiente filosófico catalán revela que ambos autores recibieron una educación principalmente escolástica, pero su evolución intelectual, influida por el pensamiento europeo y por las circunstancias políticas y sociales, fue muy distinta. Se da la paradoja de que, mientras Martí d'Eixalà se mostró muy crítico con la enseñanza tradicional del momento, su pensamiento no alcanzó la dimensión crítica de Balmes. Sin embargo, la amplia red de discípulos de Martí d'Eixalà le convirtió (a veces en contra de lo que se desprende en sus escritos) en el precursor de las más variadas corrientes intelectuales y políticas<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Algunos de sus principales discípulos fueron: Manuel Duran i Bas, Estanislaú Reynals i Rabassa y Francesc Permanyer (entre los juristas); Francesc Xavier Llorens i Barba y

## 1.- La formación intelectual en Cataluña durante el primer tercio del XIX.

Puede considerarse que, en términos generales, la enseñanza de las artes y de la filosofía durante el primer tercio del XIX en España fue la prolongación de la decadencia universitaria del siglo XVIII. La enseñanza -pese a los intentos reformistas que se sucedieron desde 1812 hasta la desamortización de Mendizábal- estaba en manos de la Iglesia, de modo que no existía una formación académica laica, sino que quienes querían acceder a los estudios superiores debían hacerlo a través de las escuelas de gramática, regentadas en gran medida por eclesiásticos<sup>5</sup>. La situación en Cataluña no era muy diferente, si bien existe una controversia sobre el papel de la filosofía después de la expulsión de los jesuitas, sobre la que volveremos seguidamente.

La formación que se impartía en aquel momento tenía tres fases. La primera, dedicada a la gramática y a la retórica, se impartía en la Universidad, en conventos y en escuelas y seminarios. La enseñanza de la gramática y de la retórica estaba casi siempre bajo el control del clero. La segunda fase, correspondiente al estudio de la filosofía, sólo se llevaba a cabo en la Universidad y en los conventos. Por último, la tercera fase, propia de los estudios superiores, sólo se impartía en la Universidad, que a la sazón era exclusivamente la de Cervera.

Desde los Decretos de Nueva Planta se fomentaba en el Principado catalán un aprendizaje trilingüe: del léxico vernáculo aprendido en lengua catalana, los estudiantes debían aprender su traslación al castellano y, a su vez, de este idioma al latín. Por esta razón, el aprendizaje de la gramática latina era ligeramente diferente en los lugares de habla catalana que en el resto de España<sup>6</sup>. La procedencia de Balmaes (Vic) y Martí d'Eixalà (Cardona), localidades relevantes de la Cataluña Central, era apta para este proceso de aprendizaje trilingüe, un hecho que les permitió adquirir especial sensibilidad lingüística<sup>7</sup> y que les hermanó en su instrucción intelectual. El catalán era un punto de partida para aprender el español y el latín, y desde estas lenguas era relativamente fácil proyectarse hacia otros idiomas europeos.

---

Pere Codina (entre los filósofos); Joaquim Rubió i Ors, Josep Coll i Vehí y Joan Mañé i Flaquer (entre los literatos); Laureà Figuerola (jurista, economista y político); Manuel Milà i Fontanals (filólogo).

<sup>5</sup> Un panorama de la educación del momento puede verse en J. Monés i Pujol-Busquets, *El pensament escolar a Catalunya* (Barcelona, Societat Catalana de Pedagogia, 2009).

Desde luego, ambos pensadores tuvieron una apreciable formación gramatical y lingüística. Las Escuelas Pías, en las que se formó el pensador de Cardona, eran tal vez una excepción al clima educativo escolástico: en ellas se apreciaba la ciencia natural<sup>8</sup> y se aplicaba una metodología docente muy innovadora para la época, que era sensible al empirismo psicológico, del que más tarde se nutriría precisamente la filosofía de Martí. Por su parte, Balmes recibió una educación gramatical y retórica muy sólida en el seminario de Vic<sup>9</sup>. Ambos salieron sobradamente preparados de esta fase.

Existía un gran contraste entre las posibilidades intelectuales de los estudiantes catalanes, capaces de un amplio dominio lingüístico, y la metodología que se usaba en las escuelas y en las universidades. No es de extrañar que, en la enseñanza de la filosofía, ambos pensadores se mostrasen profundamente decepcionados. La enseñanza de la filosofía en Cataluña era, salvo contadas excepciones, un fruto tardío de la escolástica más cerril. La formación filosófica, ya desde finales de la Edad Media, determinaba que el primer curso estuviese destinado al estudio de la lógica y de las matemáticas, la física (en el segundo curso), y la ética y la metafísica (en el tercero). El esquema se adaptaba a una exposición clásica de la filosofía de Aristóteles, pasada por el tamiz de la escolástica medieval, amasada y repastada por toda la tradición escolar existente desde entonces.

La educación filosófica impartida en la Universidad de Cervera -como mínimo, desde la expulsión de los jesuitas- no resultaba estimulante para el estudiante amante de las nuevas ideas. Precisamente, la época que abarca

---

<sup>6</sup> Véase I. Roviró Alemany, “Els textos preuniversitaris a principis del segle XIX: la gramàtica, la retòrica i la filosofia”, *Revista d’Història de la Filosofia catalana* 1 (2011), pp. 61-76.

<sup>7</sup> La importancia de este aprendizaje lingüístico hizo que ambos autores tuviesen una extraordinaria sensibilidad para la filosofía del lenguaje y que su pensamiento tomase en cuenta las ideas más avanzadas de la reflexión sobre la gramática en Francia. Véase F. Lázaro Carreter, “Los problemas lingüísticos en el pensamiento de Balmes”, *Revista de Filosofia*, núm. 27 (1948), ps. 886-908. J. Morán Ocerinjauregui, “La formació dels sons del llenguatge segons R. Martí i d’Eixalà i J. Balmes” *Llengua & Literatura*, 11 (2000), pp. 109-137.

<sup>8</sup> Véase J. Roura, *Ramon Martí d’Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*, cit. p. 30-31.

<sup>9</sup> Una buena síntesis se halla en I. Roviró Alemany, “Els textos preuniversitaris a principis del segle XIX: la gramàtica, la retòrica i la filosofia”, cit. pp. 61-73.

<sup>10</sup> Véase J. Prats, “La Universitat de Cervera: las reformas borbónicas de los estudios superiores en Cataluña” en J. J. Busqueta y J. Pemán, *Les Universitats de la Corona d’Aragó, ahir i avui. Estudis històrics*, (Lleida, Pòrtic, 2002), pp. 351-380.

desde la Constitución de Cádiz hasta su traslado a Barcelona, la Universidad cervariense sostuvo posturas reaccionarias y absolutistas<sup>10</sup>. Como indica Jaume Castells<sup>11</sup>, la Cervera de la época era una localidad de escasa tradición cultural y sus condiciones de vida no eran en absoluto comparables a las de las grandes ciudades. La Década Ominosa, en la que ambos permanecieron ligados a Cervera, contribuyó a ensombrecer las expectativas de Martí d'Eixalà y de Balmes en la Universidad.

Ambos autores, por fortuna, no se empaparon excesivamente de la filosofía cervariense. Ambos se beneficiaron de los radicales cambios en la política educativa desde el Trienio Liberal hasta el restablecimiento del absolutismo: el paso del Reglamento General de Instrucción Pública de 1821, de inspiración liberal, fue sustituido por el Plan Calomarde (1824), de carácter absolutista. Las consecuencias de estos planes afectaron directamente a Martí d'Eixalà y de forma más indirecta a Balmes. Sin embargo, el contraste entre ambas formas de entender la filosofía debió dejar honda huella en mentes como las suyas. La casualidad hizo que ambos pensadores estudiaran la filosofía durante el Trienio Liberal, de manera que aquel paréntesis significó un cuestionamiento de la filosofía más conservadora que se explicaba en los conventos y en la Universidad.

La filosofía cervariense del siglo XIX estaba permeada por dos grandes doctrinas que compartían su interés por el “sentido común”<sup>12</sup>. Una era la línea aristotélica, estoica y humanista que, sin oponerse a la escolástica, defendía un cierto realismo sereno como objetividad en la moral. En un sentido más popular, esta línea se identifica con el “seny” característico de Cataluña y de otros pueblos mediterráneos, que abogan por una comprensión realista de la filosofía. La otra línea era la de la filosofía preneoescolástica<sup>13</sup>, defendida por los jesuitas que, hasta su expulsión, dominaban el

---

<sup>11</sup> Véase J. Castells i Bertran, “La Cervera universitària: pinzellades d’un entorn (1719-1805)” *Palestra Universitària* 10 (1998), pp. 159-181.

<sup>12</sup> Seguimos a O. Colomer i Carles, “La “filosofía escocesa del sentit comú” i el seu desenvolupament després de la Universitat de Cervera”, *Palestra Universitària* 10 (1998), pp. 47-66.

<sup>13</sup> M. Anglés Cervelló, *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*, (Barcelona, 1992), p. 167 propone la denominación “autores eclesiásticos eclécticos”. Su eclecticismo se basa en que admiten otras influencias más allá de la consabida síntesis aristotélico-tomista. El concepto de “preneoescolástica” indica que se trata de una filosofía anterior a la neoescolástica tomista, introducida en España fundamentalmente por el P. Baltasar Masdeu, cuando regresó de Italia y por Fray Felipe Puigserver, autor de *Philosophia Sancti Thomae Aquinatis auribus huius temporis accommodata*, Madrid 1824, 3 vols.

pensamiento cervariense, y que permitía algunos vínculos con la filosofía moderna y en concreto con la autoevidencia cartesiana de la conciencia. Frente a la línea anterior, de carácter predominantemente ético, ésta tiene una impronta psicológica (y, por ende, teórica).

La historiografía jesuítica entiende que Cervera empezó su decadencia cuando la Compañía fue expulsada<sup>14</sup>, mientras que otra tendencia historiográfica opina que el predominio de la línea ecléctica del “seny” influyó poderosamente desde 1767 y que permitió el *humus* en el que luego Balmes y Martí d’Eixalà pudieron elaborar sus ideas<sup>15</sup>. Hay más unanimidad al considerar que la época en la que Dou ejerció como canciller fue la más oscura y decadente de la Historia de la Universidad<sup>16</sup>.

Martí d’Eixalà estuvo matriculado durante el curso 1820-1821 en las clases de lógica del convento de los agustinos calzados de Barcelona<sup>17</sup>, aunque posiblemente continuó matriculado en Mataró, asistiendo a las clases de los Escolapios de Santa Anna. En 1821 entró en vigor el Reglamento General de Instrucción Pública, que prohibía la enseñanza de la filosofía en los conventos<sup>18</sup>. Por esa razón, durante el curso 1821-1822 tuvo que desplazarse a la Universidad de Cervera y cursar allí las matemáticas<sup>19</sup>. Su profesor fue Joaquim Llaró, un clérigo liberal que pidió el traslado a Barcelona<sup>20</sup>. De hecho, en febrero de 1822 se inauguró la nueva Universidad de Barcelona y en noviembre de 1822 se suprimió la Universidad de Cervera.

---

<sup>14</sup> Véase el clásico estudio del P. I. Casanovas, *Josep Finestres. Estudis biogràfics*, (Barcelona, Balmes, 1932), pp. 5-6.

<sup>15</sup> S. Bosch, I. Juvells y S. Valmitjana, “L’ensenyament de les ciències a la Universitat de Cervera” *Palestra Universitària* 10 (1998), pp. 115-116.

<sup>16</sup> J. Fontana, “La fi de l’antic règim i de la industrialització” en P. Vilar (dir.), *Història de Catalunya*, (Barcelona, Edicions 62, 1988), pp. 101-102.

<sup>17</sup> A. Sáenz-Rico Urbina, *La educación general en Cataluña durante el trienio constitucional (1820-1823)*, (Barcelona, Publicaciones de la Cátedra de Historia Universal, 1973), p. 259, indica que la escuela de los agustinos calzados estaba regida por los maestros Fr. José Coll y Fr. Agustín Talleda. Como no se sabe con certeza si Martí d’Eixalà cursó presencialmente la lógica en dicho centro, no puede indicarse que se trate de una influencia directa en su pensamiento.

<sup>18</sup> En un sentido amplio, véase A. Palomeque Torres, *El trienio constitucional en Barcelona y la instauración de la Universidad de 2a. y 3a. enseñanza* (Barcelona, Cátedra de Historia Universal, Departamento de Historia Contemporánea, 1970).

<sup>19</sup> Véase J. Roura, *Ramon Martí d’Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*, cit. p. 34.

<sup>20</sup> A. Palomeque Torres, *El trienio constitucional en Barcelona y la instauración de la Universidad de 2a. y 3a. enseñanza*, cit. p. 36.

Por ese motivo, el pensador de Cardona tuvo que regresar a Barcelona, donde estudió ética durante el curso 1822-1823<sup>21</sup>.

Pero en abril de 1823 los Cien Mil Hijos de San Luis cruzaron la frontera: al poco restablecieron el absolutismo y se empezó la política de represión de los liberales. La impurificación de los profesores sospechosos de simpatías liberales duró varios años. El final de ese curso fue realmente accidentado y Martí d'Eixalà tuvo algunos problemas para que se le reconociesen los estudios. El día 15 de noviembre de 1823 se publicó el edicto de restauración de la Universidad de Cervera<sup>22</sup>. Martí d'Eixalà no se incorporó inmediatamente a dicho centro, sino que, al parecer, completó en 1824 su formación en Barcelona con Pere Vieta, médico y catedrático de Física experimental de la Real Junta de Comercio de Cataluña<sup>23</sup>. Es probable que el contacto con Vieta le dotara de una mayor sensibilidad hacia el empirismo.

Balmes estudió filosofía desde 1820 a 1823 en el seminario de Vic. En dicho centro los avatares políticos se dejaron sentir de forma más indirecta, con resabios de polémicas intelectuales propias del XVIII. Balmes asistió al combate entre dos formas escolásticas de entender la filosofía<sup>24</sup>. Por una parte, las *Institutiones Philosophiae*<sup>25</sup> de Félix Amat, autor de carácter aristotélico, que se utilizaba en el seminario de Barcelona y después en el de Vic. Por otra, las *Institutionum elementarium philosophiae*<sup>26</sup> del jesuita Andrés de Guevara, paradigma del pensamiento filosófico de la Compañía durante el siglo XVIII.

En esa época apareció el ya citado manual del dominico mallorquín Felip Puigserver, entendido por Urdániz como la “primera obra de renovación escolástica y neotomismo del mundo entero en el siglo XIX”<sup>27</sup>. Bal-

---

<sup>21</sup> Véase J. Roura, *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*, cit. p. 36.

<sup>22</sup> J. Monés i Pujol-Busquets, *El pensament escolar a Catalunya*, cit. p. 59, véase también la interesante cronología comparada entre el modelo legislativo español y su recepción en Cataluña, pp. 54-61.

<sup>23</sup> Véase J. Roura, *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*, cit. p. 38.

<sup>24</sup> Un buen resumen de la cuestión puede verse en I. Roviró Alemany, “Els textos preuniversitaris a principis del segle XIX: la gramàtica, la retòrica i la filosofia”, cit. pp. 73-76.

<sup>25</sup> F. Amat de Palau y Pont, *Institutiones philosophiae: ad usum seminarii episcopalis Barcinonensis* (Barcelona, s.n., 1832).

<sup>26</sup> A. de Guevara, *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum studiosae juventutis*, 4 vols. (Roma, 1796-1798).

<sup>27</sup> T. Urdániz, *Historia de la Filosofía* (Madrid, BAC, 1975), tomo V, p. 612.

mes, al igual que Martí d'Eixalà<sup>28</sup>, conoció la obra de Puigserver, aunque las que estudió con mayor ahínco fueron las de Amat y de Guevara. En particular, a partir de 1824, la Universidad de Cervera declaró que sólo se reconocerían los estudios de los seminarios que hubiesen estudiado las obras de Guevara<sup>29</sup>.

Por su condición clerical, Balmes no podía mostrar con tanta franqueza su distanciamiento de la escolástica que había estudiado y hacia la que la Iglesia pretendía volver, aferrada al Doctor Común. Martí d'Eixalà, en cambio, no tuvo ningún empacho en separarse abiertamente de esta línea. Baste ver cómo es tratada esta corriente de pensamiento en el Apéndice que Martí añade a su traducción parcial del manual de historia de la filosofía de Amice: "Durante el siglo XVII el estado de la filosofía en España es lamentable: la escuela había terminado por dominarlo todo, merced en parte a la intolerancia religiosa que la escudaba y la defendía a la vez con armas espirituales y temporales"<sup>30</sup>.

Ambos autores estudiaron durante la Década Ominosa sus respectivas especialidades en la Universidad de Cervera y allí recibieron los grados, de teología el primero y de leyes el segundo. A comienzos de dicha década se produjo un profundo viraje conservador en toda la enseñanza (y, en mayor medida, en filosofía)<sup>31</sup>. Con todo, ambos pensadores, formados filosóficamente durante el trienio liberal, pudieron otear algunas ideas renovadoras que luego serían esenciales para su propio pensamiento.

## 2.- La articulación del pensamiento de Balmes y de Martí d'Eixalà.

Jaime Balmes tuvo una formación enteramente escolástica, aunque a caballo entre varios autores. Asimiló indirectamente (a través de Guevara) las ideas de la tradición jesuítica cervariense y el aristotelismo diecioches-

<sup>28</sup> Véase J. Roura, *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*, cit. pp. 162 y 203.

<sup>29</sup> R. Corts Blay, *L'arquebisbe Fèlix Amat (1750-1824) i l'última Il·lustració espanyola* (Barcelona, Facultat de Teologia, 1992), p. 70.

<sup>30</sup> *Manual de la Historia de la Filosofía. Traducido del manual de Filosofía experimental de Mr. Amice, con notas y aumentado con un apéndice de la Filosofía de España y con la parte bibliográfica* (Barcelona, Imprenta del Constitucional, 1842), p. 179.

<sup>31</sup> Un panorama general puede verse en A. Palomeque Torres, *Los estudios universitarios en Cataluña bajo la reacción absolutista y el triunfo liberal hasta la reforma de Pidal: 1824-1845*, (Barcelona, Cátedra de Historia Universal, Departamento de Historia Contemporánea, 1974).



co de Amat. Cultivó -entre otras muchas disciplinas y de forma privada- las matemáticas y la lingüística, superando brillantemente las carencias de su formación filosófica. Puede decirse que Balmes logró sortear desde la introspección y la observación cotidiana las dificultades de su tiempo.

El P. Batllori<sup>32</sup>, siguiendo las ideas del P. Casanovas, presenta a Balmes como escolástico. Esta interpretación, que tiene actualmente algunos partidarios<sup>33</sup>, sólo enuncia una parte de verdad. Ciertamente, Balmes tuvo una formación escolástica, pero no fue, *strictu sensu*, un “escolástico”. Batllori indica, con acierto, que sus tesis principales no se oponen a la escolástica, pero hay que añadir que tampoco la suscriben. En realidad, en Balmes se encuentra un *aggiornamento* de la escolástica, un decidido intento de entroncar el pensamiento cristiano con la filosofía moderna, en consonancia con la defensa del papel de la Iglesia católica con argumentos de acuerdo con los tiempos<sup>34</sup>.

Balmes leería en el erial cervariense a diferentes autores, poco o nada concordantes con la filosofía académica oficial. Cabe destacar la influencia del espiritualismo de Victor Cousin, un divulgador ecléctico a la sazón muy leído en toda España. A través de él muchos intelectuales pudieron conocer tanto la primera escuela del sentido común escocesa -cuyos paladines eran Thomas Reid y Dugald Stewart- como la filosofía moderna francesa y alemana. El romanticismo de Madrid iría decantándose progresivamente hacia la filosofía alemana, mientras que en Cataluña prevaleció el pensamiento francés y la escuela escocesa. Ambas influencias fueron claras en Balmes, pero también en Martí d’Eixalà. En el ambiente barcelonés que conoció primero el pensador de Cardona y después el sacerdote de Vic existía una notable empatía hacia el pensamiento francés y hacia el sentido común de Reid que, con algunas modificaciones, podía hermanarse con el “seny” mediterráneo<sup>35</sup>.

Martí d’Eixalà era un autor ecléctico, pero muy selectivo. Su tendencia al naturalismo y al empirismo le impedía articular una filosofía con una alta carga metafísica. Su epistemología buscaba criterios objetivos y naturales,

<sup>32</sup> M. Batllori, “Filosofía balmesiana y filosofía cervariense”, *cit.*, *ibídem*.

<sup>33</sup> Véase E. Forment, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea* (Madrid, Encuentro, 1998), cap. II.

<sup>34</sup> Véase J.M. Fradera, *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d’una política catòlica*, *cit.* p. 103.

<sup>35</sup> De hecho, esa deriva del sentido común hacia el “seny” catalán está ausente en Martí d’Eixalà, mientras que sí se halla en su discípulo Llorens i Barba. Sobre esta cuestión remitimos a J. M. Vilajosana, *Vida i pensament de Ramon Martí d’Eixalà*, *cit.*, pp. 111-112.

verificables -hasta cierto punto- de forma empírica. En este sentido se incardina su crítica a los autores de sistemas “abstractos” (en terminología que toma prestada de Condillac), quienes –según él- no usarían nunca hipótesis contrastables a través de los hechos: “Todo el artificio de tales sistemas consiste en construir y enlazar las hipótesis de manera que no se contradigan y que conspiren a un mismo fin; pero, así como la combinación diestra de las escenas de un drama no prueba la realidad del hecho que se supone, tampoco de la artificiosa coordinación de las partes de una teoría puede concluirse que esté conforme con la naturaleza de las cosas”<sup>36</sup>. Es evidente que en la obra del filósofo y jurista de Cardona existía un rechazo hacia la escolástica jesuítica y a la síntesis aristotélico-tomista, y una apropiación selectiva del naturalismo aristotélico y de la filosofía empirista francesa, inglesa y escocesa.

Balmes, al contrario, era un autor capaz de integrar histórica y sistemáticamente -como Hegel había hecho, aunque de manera diferente- casi toda la filosofía anterior. Lejos de arrinconar a la escolástica, sobre ella colocaba los cimientos de la filosofía moderna: era una visión, en parte, precursora del tomismo transcendental de Maréchal, ribeteada por una fenomenología de raíz cartesiana, capaz de integrar la discusión de Reid con los empiristas. Ciertamente, las estancias en Madrid y en París abrieron la puerta a esta filosofía renovadora, en la que cada uno de los elementos, sin desdeñar el pasado, convergía con el pensamiento del futuro.

Los mimbres de Martí d’Eixalà eran más armónicos, pero no tan audaces. En su obra hay una contraposición entre la filosofía clásica (aristotélico-tomista) y la propia de la Modernidad: el pensador de Cardona se alinea a favor de ésta. Llorens i Barba (como también Duran i Bas en los temas jurídicos) ve a su maestro Martí d’Eixalà como un adalid del pensamiento avanzado, aunque en ocasiones este extremo no pueda ser corroborado tanto en sus escritos como en su actitud<sup>37</sup>.

Ciertamente, Balmes integraba históricamente toda una serie de autores y de tendencias difícilmente asimilables. Sobre una base aristotélico-tomis-

---

<sup>36</sup> *Curso de Filosofía Elementar* (Barcelona, Imprenta de D. José Maria de Grau, 1841), p. 293.

<sup>37</sup> Sobre el papel jugado por Martí d’Eixalà en el nacimiento de las llamadas Escuela catalana de filosofía y Escuela jurídica catalana del siglo XIX, véase J.M. Vilajosana, “Ramon Martí d’Eixalà and the philosophical and legal Catalan Schools of the 19th century”, *Journal of Catalan Intellectual History*, 4 (2012). En este trabajo se defiende que algunas cuestiones que se suponen nucleares del pensamiento de Martí son, en realidad, atribuciones de Llorens i Barba (en el ámbito filosófico) y de Duran i Bas (en su vertiente jurídica).

ta solidificaba una fenomenología cartesiana, capaz de partir de verdades innatas y autoevidentes. La filosofía jesuítica, que hacía equilibrios entre el racionalismo y el voluntarismo, no era un estorbo para él, sino que le permitía enlazar sin problemas su racionalismo naturalista aristotélico con el “common sense” epistemológico de Reid. Y de la filosofía escocesa, entendida fenomenológicamente, a Kant y a los filósofos posteriores, no había más que un trecho histórico, que Balmes recorría sin problemas.

Es decir, que el filósofo de Vic integraba casi todo lo anterior, vadeando barreras supuestamente infranqueables y ladeando autores que consideraba menores. Se trataba de la escolástica abierta a la Modernidad, que tanta importancia tuvo en Europa y tan escasos frutos alcanzó en España, en general, y en Cataluña, en particular. Por el contrario, Martí d'Eixalà representaba la Modernidad (así como la filosofía grecolatina y humanista) frente a la escolástica. Su obra significaba un conjunto de tímidos pasos en pro de la filosofía posterior, como cuando introduce el concepto de consciencia como facultad de facultades, idea similar a la que con posterioridad desarrollará con más repercusión William Hamilton. Martí tal vez no fue un filósofo preclaro y original, con excepciones como la que acabamos de mencionar, aunque -como sus discípulos reconocieron sobradamente- sin él el panorama filosófico hubiese sido muy distinto.

Ambos pensadores construyeron su filosofía sobre un sustrato que, en parte, era muy igual. Cuando ambos alcanzaron la treintena tuvieron, en cuanto a la filosofía, un dominio temático no muy diferente: Martí d'Eixalà conocía bien la escolástica cervariense y a los autores clásicos, al tiempo que Balmes estaba también al día de la ciencia moderna y la filosofía europea. La diferencia entre ambos fue la manera de integrar el pasado con el presente filosófico.

Mientras que Martí d'Eixalà era más “analítico”, en el sentido de que quería discernir, matizar y filtrar las ideas de la tradición filosófica, Balmes era “sintético”, pues quería integrar en la tradición los problemas del momento. Estas diferencias no deben extrañar, ya que son el fiel reflejo de los distintos métodos filosóficos que los dos autores privilegiaban. Ambos son explícitos al proponer este distinto acercamiento a los problemas filosóficos.

Por parte de Martí, su pronunciamiento a favor del análisis puede apreciarse tanto en sus escritos filosóficos como en los jurídicos. En su *Curso de Filosofía Elemental* se lee: “Cuando se nos presente un objeto o un fenómeno complejo, convendrá analizarlo. Un fenómeno simple puede a veces ser considerado bajo diferentes aspectos o en distintos tiempos; entonces la atención se fijará sucesivamente en cada uno de ellos, resultando de aquí

una especie de análisis”<sup>38</sup>; y sostiene en su Tratado de derecho civil: “La análisis es siempre nuestro procedimiento; a las generalizaciones no se va sino después de ella. Siempre, en orden a los principios, la ley se descompone en las partes que la integran, y su regla se presenta al entendimiento a la vez que como precepto como conjunto de determinadas circunstancias para que su aplicación tenga lugar; siempre la institución jurídica aparece como un organismo que sólo se comprende bien por el conocimiento de los elementos que lo constituyen”<sup>39</sup>.

En cuanto a Balmes, reserva al análisis una simple función esclarecedora del discurso, pero en modo alguno lo toma como el objetivo que deba perseguir un pensador. Este objetivo final tiene que ser de carácter sintético, lo que supone entender que el producto siempre es distinto que la simple suma de las partes: “No puede negarse que el análisis, o sea la descomposición de las ideas, sirve admirablemente en muchos casos para darles claridad y precisión; pero es menester no olvidar que la mayor parte de los seres son un *conjunto*, y que el mejor modo de percibirlos es ver de una sola ojeada las partes y relaciones que le constituyen”<sup>40</sup>. Y en unas palabras que podrían haber sido utilizadas perfectamente contra Martí d’Eixalà, Balmes afirma: “El análisis lleva a descomponer, pero es necesario no llevar la descomposición tan lejos que se olvide la construcción de la máquina a que pertenecen las piezas. Algunos filósofos, a fuerza de analizar las sensaciones, se han quedado con las sensaciones solas; lo que en la ciencia ideológica y psicológica equivale a tomar el pórtico por el edificio”<sup>41</sup>.

Dos ejemplos explican mejor el proceder de ambos autores, tan cercanos y tan alejados entre sí: uno sería su explicación del sentido común y el otro sería la manera de pensar la sociedad y sus problemas.

### 3. El papel del sentido común en Balmes y en Martí d’Eixalà

Balmes utilizó una noción tan amplia como ambigua de sentido común<sup>42</sup>. En su obra pueden detectarse hasta tres referentes: los dos prime-

<sup>38</sup> *Curso de Filosofía Elemental*, cit., p. 276.

<sup>39</sup> *Tratado elemental del derecho civil romano y español*, (Barcelona, Imprenta de Joaquín Verdaguer, 1838), p. 24.

<sup>40</sup> *El criterio* (Barcelona, Balmes, 2010), [1845], p. 123.

<sup>41</sup> *El criterio*, cit., p. 128.

<sup>42</sup> J. Balmes, *Filosofía fundamental*, p. 293, “*Sentido común*, he aquí una expresión sumamente vaga. Como todas las expresiones que encierran muchas y diferentes ideas, la de

ros, ya comentados, al hilo de la tradición cervariense. El primero sería el sentido común aristotélico, estoico y humanista entendido como una forma “natural” e inmediata de entender y de actuar (Valla, Vives, Vico...) <sup>43</sup>. El segundo sería el referente escolástico de sentido común, que tiene una connotación psicológica, como si se tratase de una fenomenología de la percepción (en la línea de Santo Tomás, ampliada por Suárez y, por supuesto, por la tradición de Cervera) <sup>44</sup>. El tercer sentido sería el de la primera escuela escocesa (con Reid a la cabeza) en el que el “sentido común” tendría un carácter epistemológico <sup>45</sup>.

Balmes agrupó los tres sentidos (ético, epistemológico y psicológico) <sup>46</sup> en su *Filosofía fundamental*, una obra que, por lo demás, tomaba prestados elementos de las más diversas corrientes. El resto de su producción intelectual era una demostración palmaria de que los retos de la Modernidad no representaban un problema para el pensamiento cristiano. Balmes ligaba la ética y la epistemología a través de la psicología, de forma que podía integrar ambas en una visión fenomenológica de amplio calado, preludivo a Husserl y a Merleau-Ponty. Para Martí d’Eixalà, la filosofía y la religión son dos materias separadas, mientras que para Balmes, en una visión escolástica que pretende integrarlo todo, no pueden separarse.

---

sentido común debe ser considerada bajo dos aspectos, el de su valor etimológico, y el de su valor real. Estos dos valores no siempre son idénticos: a veces discrepan muchísimo; pero aun en su discrepancia, suelen conservar íntimas relaciones. Para apreciar debidamente el significado de expresiones semejantes, es preciso no limitarse al sentido filosófico y no desdeñarse del vulgar. En este último hay con frecuencia una filosofía profunda, porque en tales casos el sentido vulgar es una especie de sedimento precioso que ha dejado sobre la palabra el tránsito de la razón por espacio de muchos siglos. Sucede a menudo que entendido y analizado el sentido vulgar, está fijado el sentido filosófico, y se resuelven con facilidad suma las cuestiones más intrincadas”.

<sup>43</sup> Véase, en extenso, T. Irwin, *The Development of Ethics*, I (Oxford, Oxford University Press, 2007).

<sup>44</sup> Una explicación más detallada puede verse en A. Livi, *Crítica del sentido común* (Madrid, Rialp, 1995), p. 22.

<sup>45</sup> Véase O. Colomer, “La “filosofía escocesa del sentit comú” i el seu desenvolupament després de la Universitat de Cervera”, *cit.* p. 57-59.

<sup>46</sup> J. Balmes, *Filosofía fundamental*, p. 294. “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 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, intelectual y moral”.

En una primera aproximación, podría decirse que el filósofo de Cardona entendía “sentido común” desde dos de las tres perspectivas anteriores, pero dejando de lado el psicologismo escolástico. Seguramente esta sea una de las razones por las cuales la doctrina de Martí d’Eixalà resultaba más “moderna” y daba pie a desarrollos tanto teóricos como prácticos. Es conveniente, sin embargo, detenerse algo más en la concreta influencia que Martí recibiera de la filosofía escocesa del sentido común, porque no siempre ha sido interpretada adecuadamente.

Como es sabido, la filosofía escocesa del sentido común fue desarrollada por Thomas Reid (1710-96), sucesor de Adam Smith en la cátedra de Filosofía Moral de Glasgow, y continuada por Dugald Stewart (1753-1828) y William Hamilton (1788-1856). Fue la filosofía dominante en la cultura británica durante buena parte del siglo XIX. Su influencia se manifestaría en Estados Unidos, por ejemplo, en la corriente pragmatista, y en los debates filosóficos europeos, si bien la que tuvo en Cataluña y en el resto de España estuvo mediatizada por la proximidad de Francia y de los movimientos eclécticos que allí predominaban.

Reid fue un gran valedor del método basado en la experiencia, la observación y la inducción. Sostiene que el conocimiento humano tiene límites. Quienes intentan traspasarlos, lo único que consiguen es producir “metafísica”, que en este contexto equivale a falta de conocimiento. No intenta demostrar la realidad del mundo exterior, sencillamente porque le parece evidente. La evidencia de nuestras certidumbres –dirá Reid– sean las lógicas, las matemáticas o las morales es siempre la misma: el sentido común, al que a veces califica de instinto o de “disposición natural”<sup>47</sup>. Muchas de estas tesis se ven reflejadas en el pensamiento filosófico de Martí d’Eixalà, pero conviene hacer algunos matices relevantes al respecto.

En ocasiones se ha afirmado que Martí d’Eixalà fue quien introdujo el pensamiento de la Escuela Escocesa en Cataluña y, por extensión, en España. Esta es una idea que proviene de Menéndez y Pelayo, que así se expresaba ya en 1876<sup>48</sup>, y ha sido seguida de manera acrítica por otros autores. Por ejemplo, Jordi Berrio, en tiempos más recientes, califica de manera taxativa a Martí como “el verdadero introductor de la filosofía escocesa en

---

<sup>47</sup> Véase T. Reid, *Investigaciones sobre la mente humana según los principios del sentido común* (Madrid, Trotta, 2004), original de 1785.

<sup>48</sup> M. Menéndez y Pelayo, *La Ciencia española, vol I*, (Madrid, CSIC, 1953), original de 1876, p. 112.

Cataluña”<sup>49</sup>. Esto no es del todo cierto, por cuanto cuando Martí trata a los autores escoceses, éstos ya son conocidos tanto en Cataluña como en España.

No hay que olvidar que distintos pensadores franceses influidos por aquella Escuela, como Condillac o Destutt de Tracy, ya habían sido traducidos al castellano en esa época<sup>50</sup>. Martí adquirirá los conocimientos de algunos representantes destacados de esta corriente, como Reid y Dugald Stewart, a través de traducciones francesas de sus obras, ya que no sabía inglés. Resulta curioso constatar que, a pesar de repetidas afirmaciones en el sentido de que Martí d’Eixalà fue el adalid de la doctrina del sentido común<sup>51</sup>, la misma expresión “sentido común” no aparece ni una sola vez en los escritos del filósofo cardonense.

Esta circunstancia ha llevado a algún autor al otro extremo interpretativo, como si Martí apenas hubiera recibido influencia de la escuela escocesa. Son emblemáticas en este sentido las palabras de Joaquim Carreras i Artau cuando afirma que en el *Curso de Filosofía elemental* “no se descubre ni el más pequeño rastro de la filosofía escocesa del sentido común”<sup>52</sup>. Ahora bien, ni tanto ni tan poco. Pueden encontrarse sin dificultad en ese texto de Martí algunos de los rasgos que hemos visto caracterizan aquella corriente de pensamiento, fundamentalmente el empirismo psicologicista, pero lo que ciertamente no se hallará es la referencia concreta al sentido común y mucho menos con las connotaciones “románticos” y “nacionalistas” que le dieron luego algunos de sus discípulos, notoriamente Llorens i Barba<sup>53</sup>, maestro de Menéndez y Pelayo.

<sup>49</sup> J. Berrío, *El pensament filosòfic català*, Barcelona (Bruguera, 1966), p. 68.

<sup>50</sup> J.M. Batista i Roca, “Martí d’Eixalà i la introducció de la filosofia escocesa a Catalunya”, en F. Pierce (ed.), *Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera* (Oxford, The Dolphin Book, 1959), pp. 41-60.

<sup>51</sup> No son pocas las aseveraciones que van en este sentido. Véanse, en todo caso, las siguientes: J. Ruiz i Calonja, J., *Panorama del pensament català contemporani*, (Barcelona, Vicens Vives, 1963), p. 82; P. L. Font, “Esquema històric de la filosofia catalana”, *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 10 (1984), pp. 183-189, p. 186; J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español, tomo IV: liberalismo y romanticismo (1808-1874)* (Madrid, Espasa Calpe, 1984), p. 349; M. Suances, *Historia de la filosofía española contemporánea* (Madrid, Síntesis, 2006), p. 30.

<sup>52</sup> J. Carreras Artau, *La filosofía escocesa a Catalunya* [1958] (Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994), p. 19.

<sup>53</sup> Para una mayor fundamentación de esta línea interpretativa, véase: J.M. Vilajosana, *Vida i pensament de Ramon Martí d’Eixalà*, cit., pp. 107-113; J.M. Vilajosana, “Ramon Martí d’Eixalà and the philosophical and legal Catalan Schools of the 19th century”, cit.

#### 4. El acercamiento a una filosofía social

La manera de afrontar los problemas sociales del momento es una cuestión en la que las aproximaciones de Martí d'Eixalà y Balmes divergen notoriamente. Balmes se empleó a fondo desde muy pronto en el análisis de la sociedad del momento. Con su actividad incesante de publicista tanto en Barcelona como en Madrid fue elaborando los engranajes de una filosofía social nada desdeñable, aunque inacabada. Martí d'Eixalà, por su parte, no elaboró ninguna construcción teórica que pudiera ser calificada ni remotamente de filosofía social. De hecho, cabe sospechar que tenía una cierta prevención sobre la posibilidad de que pudiera existir algo parecido a una ciencia social. Cuando en su *Curso de Filosofía elemental* expone una serie de reglas que debería tener cualquier estudio científico, sostiene que sólo las ciencias naturales y las exactas las cumplen<sup>54</sup>. Esta circunstancia puede explicar por qué no elaboró una filosofía social ni de hecho ninguna teoría explícitamente normativa<sup>55</sup>. Eso no quiere decir, por supuesto, que no estuviera interesado en las condiciones sociales de su época. Sin embargo, su interés por estas cuestiones lo canalizó de forma práctica, bien indirectamente a través de sus trabajos jurídicos<sup>56</sup>, bien de modo directo con su participación como diputado en las Cortes.

Podría decirse que la posición política de ambos tiene un claro punto en común. Los dos autores son conscientes de que no hay vuelta atrás: ha pasado el tiempo del absolutismo. No son reaccionarios, como podría serlo en la época alguien como Donoso Cortés, por ejemplo, sino conservadores. Pero no son pocas las diferencias que los separan. Balmes, en política activa, intentó buscar una vía intermedia entre el absolutismo y el liberalismo. Pareció hallar esa tercera vía en el partido liderado por el marqués de Viluma, quien -tras algunos lances afortunados- terminó en el ostracismo. Martí, en cambio, militó en el partido liberal moderado y fue diputado en diversas ocasiones<sup>57</sup>, aunque siempre con postulados críticos que lo alejaron de la línea dominante en ese partido y que por momentos llegaron a

<sup>54</sup> *Curso de Filosofía Elemental*, cit., p. 282.

<sup>55</sup> J.M. Vilajosana, *Vida i pensament de Ramon Martí d'Eixalà*, cit., pp. 124-126.

<sup>56</sup> Para una descripción de sus aportaciones al pensamiento jurídico véase: J. Valls Salada, *Ramon Martí d'Eixalà. Un exponent de l'Escola Jurídica Catalana del segle XIX* (Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2011).

<sup>57</sup> Martí d'Eixalà fue elegido diputado por Barcelona a las Cortes en cuatro ocasiones, siempre con gobiernos moderados, pero en realidad participó activamente sólo en dos de



acercarlo a la corriente progresista. Resultan muy ilustrativos sus discursos parlamentarios en los que defiende los rasgos básicos de lo que hoy llamaríamos “el estado de derecho” frente a otras veleidades autoritarias (como las de Donoso, sin ir más lejos)<sup>58</sup>.

No podemos aquí entrar en los pormenores de las respectivas actitudes políticas, porque nos alejaríamos del objeto de este artículo, pero no está de más aludir a una cuestión que muestra la profundidad del análisis balmesiano en este punto.

Si hay algo que Jaime Balmes ve con meridiana claridad es que si el catolicismo quiere sobrevivir a los tiempos revueltos de la primera mitad del siglo XIX, deberá hacerlo no volviendo la vista atrás hacia un régimen absolutista caduco sino mirando adelante. Para ello, es imprescindible tomar nota de la novedad de la época y actuar en consecuencia, aunque esto pueda ser visto en algunos ámbitos como una posición demasiado acomodaticia.

Nos referimos a la visión clara que tuvo Balmes de la emergencia de un nuevo sujeto político en la historia -la clase obrera-, hecho del que había que ser conscientes y dar la correspondiente respuesta, que no podía ser únicamente una solución autoritaria. Esta consciencia se halla ya en 1841, en varios artículos que escribió para el periódico *La Civilización*, y en los que puede leerse cosas como esta: “las clases ricas [...] andan muy erradas si piensan que el medio de evitarse compromisos y apuros puede ser la fuerza [...]. Los medios morales son los únicos que pueden tener eficacia duradera”<sup>59</sup>.

Y más tarde ofreció soluciones muy avanzadas para la época, lo que con toda probabilidad hizo que quienes podían llevarlas a buen término las ignoraran por completo. Por un lado, propuso que existiera un fondo común en las cajas de ahorro en el que el Estado se implicase para hacer frente a las necesidades de los trabajadores. Por otro, defendió la creación de “tribunales” formados por trabajadores y empresarios, bajo la supervisión estatal, que velasen para que no se produjesen explotaciones injustas. Se trata-

---

ellas. La primera vez, en setiembre de 1843, no se llegó a iniciar el período de sesiones; la última vez, en 1857, lo sorprendió la muerte. Así, pues, en la práctica, intervino en dos legislaturas, la del 1844 y la de 1853.

<sup>58</sup> Para un análisis de algunas de sus intervenciones parlamentarias, así como de una comparación con Donoso Cortés, véase J.M. Vilajosana, *Vida i pensament de Ramon Martí d'Eixalà*, cit., p. 167 y ss.

<sup>59</sup> *Obras Completas* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948), vol. V, p. 491.

ba de un discurso dirigido no sólo a la Iglesia, sino también al sector empresarial. Con este proceder, se acabaría -según Balmes- con el peligro que supondría la proliferación de asociaciones obreras. Lo que éstas perseguían era, fundamentalmente, lograr una cobertura de las necesidades básicas de los trabajadores y evitar ser explotados. El razonamiento de Balmes es simple: si se eliminaban las causas que habían conducido al nacimiento de tales asociaciones, éstas desaparecerían, ya que carecerían de sentido<sup>60</sup>.

Esta es una muestra del interés que tenía Balmes en reflejar en sus escritos las necesidades sociales perentorias. No llegó en este ámbito a la anhelada síntesis, con lo que en propiedad tampoco él pudo esgrimir una acabada filosofía social, pero sí que son un reflejo de un análisis pegado al terreno, de un observador atento a los principales cambios del devenir histórico, que lo llevaría, cercana ya la prematura muerte, a ideas comprometidas, “liberales” podríamos decir, que no fueron demasiado bien acogidas en el seno del pensamiento católico de entonces<sup>61</sup>.

Nada de todo esto se halla en la obra de Martí d’Eixalà. Sea por descuido -lo cual sería imperdonable en alguien de su talla intelectual-, sea por convicciones teóricas propias de un empirismo “ingenuo”, que lo emparentaría con el positivismo lógico del siglo XX, o, simplemente, porque la muerte se lo impidió, en vano buscaremos en los textos de Martí estas referencias ceñidas al momento<sup>62</sup>. Da la sensación que, según él, eran cuestiones que debían dejarse a la acción, sin tener estatus teórico. De ahí que únicamente su praxis como jurista y como político da testimonio de su preocupación por temas sociales.

## Conclusiones

Las páginas anteriores sirven para constatar los paralelismos en la vida de Balmes y de Martí d’Eixalà. Ambos vivieron los vaivenes del trienio

---

<sup>60</sup> J. Balmes, “Relaciones entre fabricantes y trabajadores” [1844], ahora en *Escrips sobre Catalunya* (Barcelona, Eumo Editorial, 1998) pp. 195-206.

<sup>61</sup> Nos referimos, por supuesto, a su obra *Pío IX*, aparecida en diciembre de 1847, ahora en *Obras Completas, cit.*, vol. VII. La polémica que suscitó este texto puede verse en I. Casanovas, *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres, cit.*, vol. II, pp. 731-737.

<sup>62</sup> Sobre esta cuestión, remitimos a J.M. Vilajosana, *Vida i pensament de Ramon Martí d’Eixalà, cit.*, pp. 124-126 y 177.

liberal, y aprovecharon los resquicios de libertad intelectual para otear nuevos horizontes. Ambos compartieron un enorme entusiasmo hacia el saber y hacia la filosofía, aunque su postura ante la tradición que les precedía fue distinta. Mientras Martí intentaba poner los fundamentos de una filosofía renovadora a partir de una labor selectiva, Balmes aglutinaba de forma casi hegeliana las distintas corrientes de la filosofía anterior, como ocurría, por ejemplo, en su concepción del “sentido común”.

Ambos compartían una base universitaria común, forjada en Cervera durante los años más oscuros de la Década Ominosa. Sin embargo, se sobrepusieron a la enseñanza oficial e hicieron de Cataluña un lugar privilegiado para la recepción de las ideas europeas del momento. Su apertura hacia Europa no impidió que su catalanidad quedase abierta también hacia España. Ambos pensadores fueron catalanes que vivieron en Madrid y dieron en ella grandes frutos intelectuales.

En un sentido político, los dos autores eran conservadores, pero no llegaban al extremo reaccionario que defendían pensadores como Donoso Cortés. Su conservadurismo se matizaba por una cierta simpatía por algunos ideales liberales, que matizaban de forma considerable su pensamiento social.

Ambos fueron católicos convencidos. Balmes fue, hasta cierto punto, un filósofo católico y Martí un católico filósofo. Su postura ante la filosofía oficial de la Iglesia fue igualmente crítica. Ambos se desmarcaron -aunque de diferente manera- del pensamiento católico oficial y establecieron su propio sistema de pensamiento. Un análisis profundo de su pensamiento epistemológico, psicológico y ético revelaría muchas afinidades que en este artículo sólo han sido apuntadas a vuelapluma.

En definitiva, el estudio en paralelo de la formación de Balmes y de Martí d’Eixalà explica claramente por qué en la Cataluña del momento pudieron surgir dos personajes de su altura intelectual, y que el lugar y el ambiente condicionase de forma manifiesta su discurso filosófico. Un análisis más exhaustivo permitiría mostrar con mayor precisión que Balmes y Martí d’Eixalà sientan las bases para el pensamiento catalán posterior, aunque tal objetivo queda ya fuera de los límites de este trabajo.

