

Sobre la actualidad de Jaime Balmes (1810-1848)

1. *Método y realidad*

El dogma cartesiano de la unidad de la razón, postulado con el matematicismo, supone otro dogma —fundamental para el criticismo—, a saber: que sólo hay un objeto formal del intelecto y, en consecuencia, un sólo método. Sólo habría una manera correcta de pensar. A esta reducción se opuso Balmes con todas sus energías. Para que sólo hubiera una manera de pensar, objetiva, debería haber tan sólo una clase de ser, una única verdad.

Este era un mensaje tan importante, que no sólo preside sus obras de especialista, sino que es también el asunto que se proponía comunicar en el libro destinado al público en general: que el *«arte de pensar bien»* no sólo no se funda en ese dogma cartesiano, sino que más bien excluye *«la insigne falsedad de que la mejor lógica son las matemáticas»*.¹

El dogma racionalista de la unicidad del método ponía además un principio de subversión, de inaceptación de lo real. La realidad es múltiple, varía, compleja; el método único la declara única, simple, clara. En otras palabras: si el método es elegido por sí mismo, sin atender primero a las cosas, entonces se elige simultáneamente la negación de las cosas. Ahora bien, esa elección, además de gratuita, sería dañosa para

1. *«Imagínese algunos que en sabiendo pensar sobre una clase de objetos está ya trillado el camino para lograr lo mismo con respecto a todos, bastando para ello dirigir la atención a lo que se quiere estudiar de nuevo. De aquí es que se*

el hombre; privándole de la realidad, lo priva de aquello a lo que está naturalmente inclinado, pues: «*El hombre ama naturalmente la verdad y el bien*».²

Con este monismo metódico se corresponde el dualismo ontológico, que no es un dogma menos fundamental para el cartesianismo y sus destinos. El espíritu sistemático llevará, con el enorme encargo de «explicarlo todo», a partir de un inicio absoluto, la exigencia permanentemente insatisfecha de unidad, de sistema «acabadamente» cerrado. Y es en este afán de explicación exhaustiva a partir de un sólo principio —fácil, claro y metódicamente proseguido—, donde se originan las escisiones que desgarran a los tiempos modernos: espíritu y materia, acción y reacción, revolución y restauración, optimismo racionalista y desesperación romántica.

Jaime Balmes es un hombre de los tiempos románticos; y este dato no debe echarse en olvido, porque perteneció, del todo, a su tiempo y amaba el mundo y la Civilización occidental. Sintió, por eso, con agudeza, la herida abierta en el alma de la Cristiandad por el espíritu de libre examen: allí (en el principio de la subjetividad) se originaron los dualismos. Dualismos reduccionistas: que absolutizan la parte en detrimento del todo; y que, en lo social y en lo humano, se traducen en desorden y violencia; y, en lo intelectual, en sistemas opuestos: como racionalismo e irracionalismo, cientifismo positivista y utopismo prometéico, individualismo y colectivismo. La misma vida de Balmes está enmarcada por dos hechos violentos: nace en una España militarmente ocupada; muere meditando la revolución francesa de 1848. La Ilustración y la gue-

oye en boca de muchos, y se lee también en uno que otro autor, la insigne falsedad de que la mejor lógica son las matemáticas, porque acostumbran a pensar en todas materias con rigor y exactitud.

»Para desvanecer esta equivocación basta observar que los objetos que se ofrecen a nuestro espíritu son de órdenes muy diferentes; que los medios de que disponemos para alcanzarlos nada tienen de parecido; que las relaciones que con nosotros los unen son desemejantes, y que, en fin, la experiencia está enseñando todos los días que un hombre dedicado a dos clases de estudios resulta sobresaliente en la una y quizá muy mediano en la otra; que en aquélla piensa con admirable penetración y discernimiento, mientras en ésta no se eleva sobre miserables vulgaridades.

»Hay verdades matemáticas, verdades físicas, verdades ideológicas, verdades metafísicas; las hay morales, religiosas, políticas; las hay literarias e históricas; las hay de razón pura y otras en que se mezclan por necesidad la imaginación y el sentimiento; las hay meramente especulativas, y las hay que por necesidad se refieren a la práctica; las hay que sólo se conocen por raciocinio; las hay que se ven por intuición y las hay de que sólo nos informamos por la experiencia; en fin, son tan variadas las clases en que podrían distribuirse, que fuera difícil reducir las a guarismos» (El Criterio, cap. 12, § 2).

2. Cfr. *El Criterio*, cap. 7, § 2.

rra civil; el desarrollo de la técnica y el pauperismo; los movimientos obreros y las ideologías socialistas. He aquí lo que tuvo ante los ojos: una inteligencia dividida; un hombre, unas sociedades, y un mundo roto.

Por eso, quien esté familiarizado con la lectura del insigne pensador de Vic, recordará su reiterativa insistencia en rehuir los extremos, las exageraciones. Y la instintiva repugnancia que siente hacia los dogmatismos de escuela, de moda o de partido: nada quiere exclusivo, porque el hombre es complejo y no simple.

Ahora bien, este instintivo rechazo se corresponde con su genuino realismo: ser realista es ser «atento», esto es, respetuoso con lo que las cosas son: con su ser entero.

Entre el racionalismo y el irracionalismo (fideísta, empirista o de cualquier otro signo), encontró Balmes su propia posición: aceptar la realidad entera, que es conocerla sin eliminar nunca el hecho de que no se la puede comprender agotándola.

Aceptar la realidad como irreductible al pensamiento es el alma del realismo; y es, también, dar vigencia al principio menos racionalista que cabe: pues lo inexhaustible es lo que tiene un más allá, lo que incluye su propio misterio.

2. La atención

Consideremos ahora esta sencilla noción que se halla al comienzo de *El Criterio*, y que fácilmente pudiera pasar inadvertida.

Es cierto que Balmes escribe de ella desde un punto de vista psicológico; mientras que Descartes la convertía en el verdadero resorte productivo de las ideas claras.³ ¿Son, pues, incomparables?

3. «*Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur, seu, quot idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus*» (R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula III; Ed. AT, X, 368).

«Entiendo por intuición, no la confianza en el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la mente pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos; o bien, lo que viene a ser lo mismo, el concepto que forma la mente pura y atenta, sin posible duda, concepto que nace de sólo la luz de la razón y cuya certeza es mayor, a causa de su mayor simplicidad, que la de la misma deducción, por más que esta última no pueda ser mal hecha ni siquiera por el hombre, como hemos hecho notar más arriba».

La «mente pura y atenta» cartesiana es ya la «razón pura», y la atención es como su constitutivo formal, ya que significa la íntima asistencia de la volun-

El acto de atender y, sobre todo, el hábito de hacerlo son, dice el filósofo de Vic, «*el primer medio para pensar bien*».⁴ Ahora, si el arte de pensar bien es lo que Descartes llamaría el *método*, y si éste, a su vez, tiene a la atención como un requisito indispensable, entonces el hábito de la atención posee auténtico valor y sentido metódico: es un verdadero medio conducente al conocimiento de la verdad; además, ¿qué es el *criterio*, sino el «arte» y el «hábito» de pensar bien?

«*Pensar bien*»; esta expresión merece, de nuevo, otra detención. El «*pensar*» no es algo absoluto, desde el momento en que puede ser especificado es bueno y malo; el arte de razonar —la lógica— es dependiente. Es relativa al conocimiento de la verdad. He aquí la gran diferencia con Descartes: para éste, el «*arte de pensar*» se erige en absoluto, tan pronto como define (desde la razón pura, esto es, desde sí mismo) lo que es verdad y, más en general, lo que es y lo que no es.⁵ Por el contrario, Balmes refiere la lógica al ser. Oigámoslo:

«*El pensar bien consiste: o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte, caemos en error. (...)*

«*Si deseamos pensar bien, hemos de procurar conocer la verdad, es decir, la realidad de las cosas. ¿De qué sirve discurrir con sutileza o profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la realidad?»*.⁶

Ahora, ¿por qué es preciso saber atender?; o ¿por qué es necesaria la atención? Porque la realidad es rica y variada, y nuestro tiempo y energías limitados.⁷ Tenemos que aprender a atender *en atención a* (o por razón de) la realidad: ella rige como absoluto. Reconociendo que tenemos

tad actual, en el acto del entendimiento. La atención excluye la sensibilidad, y genera, desde sí (razón «pura») la idea y la certeza que constituye a la idea en verdadera.

4. *El Criterio*, cap. 2, § 1.

5. El *método* cartesiano define a priori lo que es y lo que no es, en cuanto que define lo real por la evidencia, y a ésta como satisfacción de ciertas exigencias previas: unos preceptos que se establecen al modo de la ley positiva, por voluntad del legislador, incluyendo la «*firme y constante resolución de no dejar de observarlos de una vez siquiera*»:

«*Fue el primero, no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda*» (R. DESCARTES, *Discurso del Método*, II; Edición de Manuel García Morante, Madrid, 1937; 12^a Ed. 1970).

6. *El Criterio*, cap. 1, § 1.

7. «*Un espíritu atento multiplica sus fuerzas de una manera increíble; aprovecha el tiempo atesorando siempre caudal de ideas; las percibe con más claridad y exactitud, y, finalmente, las recuerda con más facilidad, a causa de que*

la necesidad de la atención, para aprehender lo real en su variedad y riqueza, reconocemos también su trascendencia inexhaustible; su irreductibilidad a las ideas. Porque para conocer *necesitamos* atender, «*realidad*» significa más allá: algo que permanece más allá de lo dado.

Como hábito, la atención no fatiga. Esto la distingue del ensimismamiento. El ensimismado está también «*distruido*», esto es, apartado de lo real.⁸ Divagando «*por las tenebrosas regiones de adentro*», se carece de la debida atención tanto como con el más superficial de los atolondramientos, porque la mente está derramada, vertida fuera de su objeto; no está «*en aquello de que se trata*»; sus ocupaciones, solemos decir, no son «lo que hace al caso».

Ahora, la atención ensimismada es fatigosa, ya que revierte sobre lo que no puede ser el objeto habitual del pensar: el mismo pensar. Además, lo normal es que la reflexión sobre sí tenga carácter episódico, pues no es espontánea.

Por lo que toca a la atención cartesiana, la que está incluida dentro de su definición de evidencia, o de idea clara, es una atención *crispada*: no se puede mantener sin fatiga. Se distinguen, pues, esta dos formas de atender, (la realista, natural y habitual, de la reflexiva y forzada) como se distingue la serenidad de una preocupación vigilante. La atención cartesiana incluye una *pretensión de dominio*: es tensa, con anticipación y deseo de control; no puede permitir que el objeto escape a su inspección. Para Descartes, lo que Balmes llama atender, sería *precipitación*: es justamente lo que se debe evitar. Pero es la actitud natural del espíritu.

Además de serena y natural, la atención es *respetuosa*. No es casual, comenta Balmes, que llamemos atento al hombre respetuoso con los demás.

Este es un elemento esencial del realismo, que tal vez no se ha destacado bastante. Hoy, cuando los excesos de la razón racionalista han llegado al colmo de la falta de respeto a los hombres, y a la Naturaleza en su conjunto, resulta nuevamente atractiva esta dimensión respetuosa, consistente en «dejar ser» a las cosas lo que son. Para conocer, no pre-

con la continúa atención éstas se van colocando naturalmente en la cabeza de una manera ordenada.

«(...) No hay lectura, no hay conversación, no hay espectáculo, por insignificantes que parezcan, que no nos puedan instruir en algo. Con la atención notamos las preciosidades y las recogemos; con la distracción dejamos, quizá, caer al suelo el oro y las perlas como cosa baladí» *El Criterio*, cap. 2, § 2.

8. «Tan lejos estoy de considerar la atención como abstracción severa y continuada, que, muy al contrario, cuento en el número de los *distruidos* no sólo a los atolondrados, sino también a los *ensimismados*. Aquéllos se derraman por la parte de afuera; éstos divagan por las tenebrosas regiones de adentro; unos y otros carecen de la conveniente atención, que es la que se emplea en aquello de que se trata» *Ibidem*, § 3.

tende controlar, ni cambiar, sólo reflejar como un espejo.⁹ El realismo, pues, tal como Balmes lo entiende es natural, sereno, respetuoso y pacífico. No se adhiere ni se aferra, como el ave de presa, no convierte la inteligencia es instrumento de dominio. Es ajeno a lo que ha venido, luego, a llamarse la «razón técnica, o instrumental».

La actitud que venimos describiendo está como penetrada de un espíritu de aceptación, totalmente ajeno al espíritu de sistema. Este «*espíritu de aceptación*», propio del realismo, nos lleva a las antípodas de la duda metódica: no se puede hacer un método de la desconfianza. Se habría reducido de antemano el *misterio*, la inexhaustibilidad y trascendencia de lo real. El realismo es incompatible con el «espíritu de sistema», por lo mismo que resultan incompatibles aceptación y desconfianza. La desconfianza sistemática es la referida a «lo ajeno»: en Descartes se debe desconfiar de todo lo que escapa a la «*posibilidad*» de atención, entendida como control en vigilancia actual; es decir, se rechazará todo aquello que no depende —ni puede depender— de la voluntad actual: la palabra del hombre, el testimonio y la tradición, así como los mismos sentidos, en cuanto son el vínculo con lo externo a la mente y testimonio de su dependencia; y aun la misma lógica formal tradicional, en cuanto, en virtud de ella, razono «*confiándome*» a la seguridad de reglas infalibles.

Pues bien, la desconfianza sistemática no es razonable, ni buena, a ojos de Balmes.¹⁰ Es extraña al proceder de un buen pensador; y fuerza la realidad, hasta deformarla o reducirla.

Convendrá que advirtamos que se están acumulando muy buenas razones para recusar la *intuición eidética* cartesiana, así como su método, basado en la idea clara y distinta, esto es, en la simplicidad artificial y en el análisis, ordenados a asegurar la intuición. Pero todavía no están todas presentes. Anticipemos sólo que el rechazo del *intuicionismo eidético* se corresponde con ese espíritu de aceptación, que reconoce la prioridad del todo sobre las partes (que es primacía de la forma sobre la materia, y de la unidad sobre la diversidad), y la prioridad de la armonía de las diversas facultades, sobre la eminencia de una con detrimento del conjunto.

9. Sobre la metáfora del espejo, cfr. *El Criterio*, cap. 1 § 2.

10. Sobre la desconfianza sistemática, cfr. *El Criterio*, cap. 7, entero: «La Lógica acorde con la caridad».

Desconfiar del talento creador o de lo que supieron los anteriores no es prudente, pues sería insensato prescindir de las nociones elementales:

«*Si el recién venido tiene desconfianza de sus predecesores, si espera poder reformar la ciencia o profesión y hasta variarla radicalmente, al menos ha de reflexionar que es prudente enterarse de lo que han dicho los otros, que es temerario el empeño de crearlo todo por sí solo, y es exponerse a perder mucho tiempo el no querer aprovechar en nada de las fatigas ajenas*» cap. 17, § 4.

Una observación más: periódicamente reaparecen intentos de revalorizar a Descartes. El espíritu cartesiano, más que en el sistema estaría, se dice, en la *meditación*, esto es, en la interioridad, distintivo del genuino pensar. Ahora, desde el punto de vista balmesiano, no basta con el «recogimiento» cartesiano, para que una meditación sea filosófica. Hace falta que el pensar no renuncie a su natural vocación de auto-trascendencia. Para tal actitud, Balmes reserva siempre otro nombre: «*cavilación*», que no equivale nunca a «pensar bien». El «ensimismado» cavila, no hay duda, pero su pensamiento carece de valor, porque no piensa bien. Las cavilaciones no son realistas, ni prudentes, porque no atienden: no reconocen la llamada del ser.

En conclusión, no se practica la atención, si se falta al respeto que solicita de nosotros todo aquello que nos trasciende.

3. *El misterio, o trascendentalidad del ser*

Por lo demás, puesto que el que hemos llamado espíritu de aceptación incluye el reconocimiento del primado de lo real —de suyo inagotable, y trascendente a todas las aprehensiones— arroja luz, creo, sobre esta verdad: que el ser real (el ente) es siempre algo más que lo que nosotros podemos entender. En esto convienen Tomás de Aquino y Jaime Balmes; aunque solamente por ser dos pensadores realistas, no porque tengan un mismo pensar.

No obstante, será instructivo compararlos entre sí. Porque hay, en efecto, algo fundamental, entrañado en toda verdadera Metafísica, que ambos han tratado con cierta afinidad: el misterio del ser. De hecho, el que podríamos llamar «*misterio del conocimiento*» es sólo un aspecto, a modo de caso particular, del misterio del ser en general.

Utilizamos la palabra misterio para designar la presencia del Ser absoluto e infinito en todo ser finito y relativo. Ahora, asegurar que existe el misterio, no es un postulado, ni un axioma; tampoco se trata de una conclusión a la que lógicamente se pueda llegar; por lo que, con Balmes, nos sentiríamos inclinados a repetir que, una vez más, aquí «*no está la dificultad en conocer, sino en advertir*».¹¹ Cuando decimos que en todo ente finito, en cuanto tal, está presente un más allá, una lejanía inaccesible, o un fondo inagotable, nos parece estar formulando algo obvio: que el ser de las cosas no se reduce —ni se podría reducir, sin violentarlas o falsearlas— a lo que se entiende de ellas, a su faz conceptual, sino que «*ser*» es siempre mucho más que «*ser inteligible*»: mucho más que lo que se entiende o se podrá llegar a entender, algún día, a propósito de las cosas.

11. *Pensamientos*, en «Obras Completas», vol. VIII, p. 328.

Ese «más» es, para el tomismo, no sólo lo inasequible a la mente: es el fundamento.

Por otra parte, no creemos que haya otra razón mejor que invocar, para reclamar el *respeto* a la realidad: sólo lo que nos trasciende «merece» respeto. Lo que no nos trasciende, naturalmente se subordina a nuestros intereses y posibilidades de manipulación: no merece respeto, porque es mero objeto.

Ahora, si la realidad como tal es «*digna de respeto*», entonces lo que se pone en entredicho es que haya «meros objetos». La pregunta sería: si hay o puede haber algún ente cuya entidad sea «sólo objetiva». Y la respuesta es: sí, pero sólo si ese ente no es «real». Por eso, lo que característicamente falta en la filosofía cartesiana es el ser (*esse, actus essendi*); ya que sólo cabría declararlo exhaustivamente conocido si se redujera a esencia; y aun ésta a un aspecto de sí misma: la que se llama a veces *quidditas*: el puro ente ideal, o *eidós*. Si, por el contrario, la realidad es «*digna de respeto*», entonces no hay «objetos puros» (sean *quidditates*, o entes de razón). Y mucho menos el conocimiento lo es «de ellos».

Ahora, el respeto tiene que ver con la presencia de alguien, no con la de algo. Una presencia claramente advertida, o meramente presentida, barruntada; lo segundo es más frecuente. Nos seduce encontrarlo en la sensibilidad oriental; y algunos lo interpretan como indicio de superioridad cultural. Se precipitan: lo mejor del Oriente está ya en nuestra tradición; si no, ¿cómo lo apreciaríamos?

Pero detengámonos en este predicado: «*ser digno de respeto*». Atribuido a cualquier sujeto que esté por una cosa, no por una persona, ¿no constituirá una pura equivocidad?; o, peor aún, ¿no es un flagrante sofisma de metáfora?; o bien, ¿tal vez una pura petición de principio que da por sentado lo que se debería demostrar: a saber, que hay evidencia en las cosas de una Causa que trasciende todo lo que se puede experimentar? Pero, ¿no será esto lo mismo que declarar evidente lo inevidente?

Respecto de las dos últimas preguntas, baste aquí con notar que las pruebas racionales de la existencia de Dios, todas, *deben* tomar como evidente un punto de partida que está en las cosas, y al alcance de cualquiera. Dicho de otro modo: todos los metafísicos de la historia dan por supuesto que «*Dios es*» es un juicio evidente; sólo discuten sobre el carácter de esta evidencia (si es inmediata o mediata) y el modo, o vía, para alcanzarla.

Tampoco hay equivocidad pura, ni sofisma de metáfora, sino una analogía inexplicada, algo embrollada, es cierto, con el lenguaje. Pero allí donde hay analogía, hay fundamento.

Si el problema del valor de estas expresiones se centra sobre todo en su carácter metafórico o analógico, será bueno que miremos si hay casos en que «*respetable*» se diga, con propiedad, de entes que no sean personas.

Consideremos algunas fórmulas: «Todos los seres vivientes son dig-

nos de respeto». «La Naturaleza merece respeto». «Las cosas antiguas inspiran respeto». «Todo ser, por el mero hecho de ser, infunde respeto».

Es claro, a primera vista, que la explicación puede ser distinta —y hasta filosóficamente divergente— para cada una de ellas. La primera, en boca de Thales de Mileto o de un hinduista, nos trasladaría a una cosmovisión panteísta. La segunda, también puede tener ese significado y otros: ideológico, sentimental, práctico, etc. Debería aclararse por qué (o por quién) *supone* el término «Naturaleza»: ¿lo no-artificial, la belleza, el bien-para-el-hombre, todo ello junto, un equívoco de moda, etc?

Pero si nos referimos a las cosas antiguas, o al ser en cuanto tal, la equivocidad es más difícil: aquello que me trasciende (que ni comprendo, ni domino, ni produzco, ni puedo ni podría en ningún supuesto comprender, dominar o producir) pueden ser las vidas desconocidas de los que vivieron, sus decisiones, y la antigüedad de los testimonios, o el mismo tiempo transcurrido, así como el ser de las cosas y el mío propio.

Si dijéramos que nos impresiona y llena de respeto el cielo estrellado sobre nuestras cabezas, o la ley moral, dentro de nuestros corazones, ¿expresaríamos una emoción puramente subjetiva? Estoy seguro de que no. Pero aunque así fuera, todavía se debería explicar cómo un fenómeno sólo subjetivo es tan universal que merece ser tratado como algo «objetivo». Ahora, ¿por qué ha de ser más «respetable» el cielo estrellado que el ser de un granito de arena? Si el respeto no es asunto de tamaños; si aceptamos que contiene (o puede contener) algo más que una emoción sentimental y puramente subjetiva, entonces la sensibilidad puede quedar como una vía de acceso (como una «experiencia», pero no la única) a la conciencia de lo «respetable». La inmensidad de los espacios, que se supone ilimitada, impresiona la fantasía; el *ser* de un grano de arena, al intelecto.

4. *Conocimiento confuso del ser*

Esa «impresión» ya no es una emoción: es conocimiento confuso. Pero que incluye, en su confusión, el saber (¿o será mejor decir: la aceptación?) de que no puede ser más que confuso; puesto que recae sobre lo que es perfectísimo e inagotable. Pretenderlo claro, sería negarlo.

La confusión del conocimiento primero del ser, o sea, la confusión que ineludiblemente acompaña al «*primum cognitum*», aquella máxima generalidad propia del *ens commune*, objeto de la Metafísica, ha sido ocasión para que algunos filósofos vieran el ser como lo más pobre: como sólo un concepto de máxima extensión y mínima comprensión.

Hay mucha trivialidad (precipitación) en el rechazo de la Metafísica, cuando se estima que si es que tiene algún objeto, éste «no dice nada»: como si careciera de interés. Ni siquiera Hegel quiso decir exactamente eso, cuando identifica el ser con la nada, en el inicio puro.

También Platón y la gran tradición neoplatónica, y Aristóteles, dicen de lo más inteligible en sí que es lo menos inteligible para nosotros; como la luz del sol para los ojos del murciélago. Si lo entendemos confusamente no es por su pobreza ontológica, sino justamente a la inversa: por su exceso de perfección, que no sólo irradia ilustrando, sino deslumbrando. La luz hace ver los colores, a condición de ser ella misma invisible; aún más: en sí misma, cegadora.

El ser se dice trascendental en este sentido: porque el ser de los entes, no es un ente. Ninguna de las especies, ni de los géneros, lo agota: lo contienen todos, pero incompletamente. En todos está, pero ninguno lo posee. Se pertenece a sí mismo. De derecho, es perfección separada: trasciende todas las perfecciones, en sí mismo considerado. Pero las funda, porque está en ellas, aunque no lo comprendan ni limiten. No es abarcable: excede a todos los términos del lenguaje. Ninguna proposición lo expresa, pero todas tienen sentido y verdad, en cuanto de él participan.

Suele hallarse aquí una notable confusión: lo trascendental, se dice, es lo generalísimo, algo común a todos los seres. Y es cierto, pero sólo derivadamente; primordialmente, es lo perfectísimo. Luego la ciencia del ente en cuanto ente, no lo es de lo común en cuanto tal; sino de lo fundamental en cuanto tal. Ahora bien, ésto sólo puede ser aprehendido con una inseparable confusión: como lo más común. Y, sin embargo, es lo más propio, lo más íntimo y hondo de cada cosa.

Por eso, en la aprehensión intelectual primera (la idea de ser, el principio de identidad, de no-contradicción) parece haber más confusión que nitidez: parece que no se conoce nada, puesto que hace conocerlo todo. Por lo mismo que lo que hace ser a todos, no es uno más. El Ser, pues, no es el Todo. El Todo es, pero no agota el Ser. En este sentido dice Tomás de Aquino que, «fuera» de Dios (ser por esencia, *Ipsum esse subsistens*), hay más seres (entes), pero no «más» ser (esse).

Ahora, puesto que el conocer lo es «del ente»; lo que hace conocer, es lo mismo que lo que hace ser a los entes; este es uno de los más importantes aciertos de Balmes. Debiera ser, también, otra de sus coincidencias con Tomás de Aquino. Mas no lo es: Balmes afirmó, con Suárez, la identidad de la esencia y el ser. Ponen ellos el fundamento más «arriba» del ser: en la causalidad. Para el tomismo, el fundamento de los entes, y del conocer, que lo es del ente, es el ser. Por eso, él mismo no es lo conocido: lo que hace conocer no es lo que se conoce. El ser no es la esencia.

El misterio o trascendencia del ser, lo es también del conocer, en cuanto que éste es «del ente en cuanto tal», sí, pero, *primo et per se*, del «ente real». Por eso, lo que Balmes dice, como los mejores de la tradición occidental, es que, precisamente porque el conocimiento es del ente real, en cuanto tal, es algo divino: lo hace posible «desde dentro» una misteriosa —inefable— presencia de Dios. «*Todos los conocimientos que tenemos*

*nos vienen de Dios —escribe—, porque Él es quien nos ha dado la facultad de conocer, y Él es quien o ha grabado en nuestro entendimiento las ideas o ha hecho que pudiéramos adquirirlas por medios que todavía se nos ocultan».*¹²

Que ni el conocimiento intelectual más claro, ni el lenguaje más preciso puedan aprehender ni decir «del todo» lo que es (*quod quid est*) de las cosas, sólo se explica porque ésto (la esencia) no es todo el ser. Así, en la aprehensión o el juicio sobre cualquier ente (sobre el grano de arena) está inadecuadamente advertido el Ser; la trascendencia, vista en penumbra. Si se presentara «en persona», de golpe, como quiere el intuicionismo, cegaría totalmente: haría no saber, a menos que hiciera saber de otro modo (es aquella experiencia que los místicos sólo saben balbucir: «y quedéme no sabiendo/ toda ciencia trascendiendo», escribe San Juan de la Cruz). En el saber conceptual y judicativo, pues, el ser está en ciernes, en penumbra, presentido. Hay así un pre-concepto de Dios, confuso, muy vago, en toda inteligencia; pero es constitutivo, puesto que el entendimiento es la facultad del ser.

Ese conocimiento confuso de Dios, piensa Tomás de Aquino, está envuelto en cualquier conocimiento de las cosas; ¹³ no sólo a modo de razonamiento implícito, sino antes, y para que éste sea posible, está presente por connaturalidad,¹⁴ como luz de los principios primeros, o

12. *El Criterio*, cap. 21, § 8.

13. *Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest... Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur: sicut, cum videmus hominem moveri et aliqua opera agere, percipimus ei inesse quandam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus; nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat.*

»(...) *Ex hoc autem quod praedicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet: designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit; sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, eum habere animam non comprehenderet.* Santo TOMÁS DE AQUINO, *III Cont. Gent.*, cap. 38.

14. Santo Tomás de Aquino se opone al naturalismo cuando niega que la beatitud sea asequible en esta vida, o por medio de las facultades humanas. Un punto de importancia, en confrontación con el «aristotelismo» árabo-neoplatónico era, sin duda, la radical y constitutiva impotencia del intelecto humano para hallar en sí la contemplación beatificante; el razonamiento que hace a este propósito el santo nos aclara mucho lo que cabe pensar de la luz del *intellectus*, según su mente:

«*Nom est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens; et est*

noción de ser en común. Por esta vía Tomás de Aquino, igual que Balmes, halla al Creador en la criatura inteligente en cuanto tal.¹⁵

Decir ahora que un ser finito, cualquiera, infunde respeto en cuanto se conoce confusamente como participando del Ser absoluto, sigue sin ser, no obstante, una «tesis» metafísica o filosófica; diríase que, para Tomás de Aquino se trata, más bien, de una evidencia, tan connatural a la mente que no hay mayor falta de sentido común que negarla:

«Ahora bien, quien carece de dicho conocimiento de Dios es evidentemente vituperable en sumo grado, porque la máxima estolidez del hombre está en no percibir unas señales tan manifiestas de la divinidad; como tomaríamos por estólido a quien, viendo un hombre, no comprendiera que tiene alma».¹⁶

Hay «señales manifiestas» que son sólo indicios de algo que infunde respeto. Por ejemplo: advertir que un viviente tiene alma, es sólo advertirlo viviente en virtud de algo que no sabemos todavía lo que es (Santo Tomás no indica un conocimiento esencial del alma, sino meramente existencial). La «estolidez» consiste en negar que hay algo más que cuerpo, en un viviente; puesto que nuestra ignorancia acerca de la naturaleza de «eso» no justifica en modo alguno la negación de su existencia. No importa ahora lo que sea: investigar si es la mera organización de la materia debida, en última instancia, al acaso, o si es una entidad espiritual que sólo puede tener como causa adecuada al Creador, será posterior —y sólo posible si advierto que el viviente vive, en virtud de algo que no es manifiesto, pero que manifiestamente está obrando en él, como principio primero.

Así, lo que Santo Tomás llamaba aquí insensatez (*stoliditas*) era exactamente la ilusión racionalista: la de no admitir más que lo que se entiende sin confusión, aunque para ello deba negarse lo que se advierte.

principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis» (op. cit., cap. 37).

15. Joseph MARÉCHAL ha insistido en un aspecto del pensamiento aristotélico-tomista, a propósito de la ordenación natural del intelecto al ser, que es no sólo constitutiva, sino «formalísima», en esta Metafísica. He aquí una frase de Tomás de Aquino, tomada del pórtico del libro tercero de la *Summa Contra Gentes*:

«Finem autem ultimum unaquaque res per suam consequitur actionem, quam oportet in finem dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt» (*III Cont. Gent.*, cap. 1).

Que es como decir: la mente humana no sería inteligente si no lo fuera «del ser». Luego la prioridad del ser es *fundante*, tanto del fin (objeto formal, sentido último), cuanto, simultáneamente, de la misma facultad y de la entidad del sujeto (subjetividad, espíritu). Pues, en efecto (léase, de nuevo, el texto aducido), el principio formal por el que el intelecto obra como tal, él mismo, define el fin natural de la inteligencia: el ser.

16. Cfr. *supra*: nota 13.

Ahora, la insensatez es peligrosa: porque suele estar dispuesta a llegar hasta la negación de lo obvio y, entonces, ya se ha convertido en *irrespetuosidad*. En cuanto doctrina, presta justificación teórica para destruir, manipular o violentar aquello o aquéllos que no respondan a los planes de la Razón soberana.

Contrariamente, el respeto de la razón, el espíritu de aceptación, se basa en admitir —ya *in confuso*— que el Ser absoluto está presente en el ente finito; y no de modo espectral (fenoménico) sino fundamental. Por eso, y sólo por eso, el objeto proporcionado al intelecto humano es sólo una parte de la realidad:

«Pues se llama ente a aquello que participa finitamente del ser (*esse*), y esto es lo proporcionado a nuestro intelecto, cuyo objeto es «lo que es» (*quod quid est*) como se dice en el libro III De Anima. Luego sólo es comprensible para nuestro intelecto aquello que tiene una quiddidad que participa del ser (*esse*); ahora, la quiddidad de Dios es el mismo ser (*est ipsum esse*), luego se halla fuera del alcance de la inteligencia (*unde est supra intellectum*)».¹⁷

El ser, presente y fundante en toda entidad, es participado finitamente porque, de suyo, es infinito: si un ente es sólo ser, de modo que su esencia sea el ser, entonces se trata de Dios. Pero ente es aquello que participa del ser (*id quod habet esse*); luego en todo ente se da una misteriosa unión de finitud e Infinito, por lo mismo que todo ente es compuesto realmente de esencia y acto de ser, como de uno y otro, no reductibles, ni comparables sino como perfecto y perfección, límite e infinito.

En suma, la fundamental tesis tomista acerca de la composición de esencia y acto de ser, como constitutivo formal del ente finito, en cuanto ente, es susceptible de esta otra formulación: «El misterio no es algo más que se halla entre los entes, como un sector aparte —llamado a ser paulatinamente reducido y tendencialmente eliminado—, sino algo íntimo: la misma constitución del ente finito en cuanto ente».

El misterio es, en suma, el objeto del respeto debido al ente en cuanto tal. Luego podemos hablar con propiedad de la analogía del respeto

17. In lib. De Causis Expositio, Pr. VI, lect. 6; nn. 174-175. El llamado «*primum cognitum*», u objeto formal del entendimiento humano, en el *ens*, no el *esse*; y es así porque de lo contrario se liquidaría la trascendencia del ser (naturalismo).

Del Ser mismo, no hay saber «*adecuado*» posible:

«De Causa autem prima hoc est quod potissime scire possumus: quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit. Ille enim perfectissime Deum cognoscit qui hoc de Ipso tenet: quod quidquid cogitari vel dici de Eo potest, minus est eo quod Deus est. Unde Dionysius dicit in I Mysticae Theologiae quod homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de Eo cognoscit, cognoscens Ipsum esse supra omnem mentem» (*Ibidem*, n. 160).

—paralela a la del ente en cuanto ente—, que tiene grados de perfección: todo ente es respetable, pero algunos son amables (como las personas), o venerables (como los padres, las legítimas autoridades, los sabios, los héroes de la virtud, los ancianos, los débiles), o incluso adorable (como Dios).

Si todo esto es ciertamente así, se sigue que el hombre moderno no va a recuperar la sabiduría metafísica, sin recobrar a la vez el sentido del respeto ante la naturaleza. Pero, todavía más: no respetará las cosas, si no adora a Dios.

5. *De la arrogancia a la sabiduría*

Escribió Santo Tomás de Aquino, al inicio de su Comentario al libro *Sobre el Cielo*, de Aristóteles, que no estudiamos la Filosofía para saber lo que opinaron ciertos hombres, sino para averiguar la verdad de las cosas. Así, no nos basta con saber qué pensó exactamente Balmes sobre el conocimiento; nos interesa recoger alguna lección, que nos guíe en nuestro tiempo. Si es que hay alguna que merezca conservarse como válida para todo tiempo. Por lo tanto: ¿qué se aprende leyendo a Balmes?

Hoy, como entonces, el centro del debate intelectual está en la cuestión de la razón: ¿es que no hay nada entre la arrogancia racionalista y la desesperación romántica, o el nihilismo gnoseológico y metafísico? Nuestra situación se parece a la suya: es la del abandono del racionalismo. Pero la verdadera dificultad está en decidir «hacia dónde».

Balmes abandona el racionalismo porque no lo halla razonable. Por eso, sus observaciones siguen siendo valiosas. Además, si es cierto que su abandono del racionalismo era, precisamente, en nombre de los derechos de la razón, y no de un terco aferramiento a prejuicios tradicionales, como quisieran achacarle quienes no lo han leído bastante, entonces es el único antídoto «moderno» contra el racionalismo. Digo «único» porque los antiracionalismos más recientes sólo tienen sentido por referencia al racionalismo: cuando condenan la razón, sin más, implícitamente afirman que sólo la racionalista es la actitud o perspectiva «filosófica». En este punto, de Kierkegaard a los llamados post-modernos, o ácratas de la epistemología, todos, se mantienen racionalistas, y como fascinados por una curiosa forma de beatería: la de la «*ilimitada auto-complacencia de la razón*», diría Kant.

Sólo Balmes ha abandonado la arrogancia racionalista, antes del siglo xx. Pero sin renegar de la razón; sino por y para defenderla, para salvarla. Y es porque advirtió que para salvar la razón —y su legítima autonomía— se debía respetar el misterio, pues ella misma, la razón, es para sí un gran misterio. Con esto, dice, podría darse por bien empleado

todo el tiempo gastado en el estudio de los libros de los filósofos y de los problemas filosóficos.¹⁸

Balmes estaba pensando, sin duda, en los filósofos racionalistas, cuando se negaba a reconocerlos como los legítimos representantes de la razón humana.¹⁹ Pero no despreciaba la Filosofía en nombre del sentido común: al contrario, exigía que la razón no contradiga al buen sentido, para que no entre en contradicción con la humanidad. Y la disputa en torno a la razón misma —dice— es muy importante; no ya por los resultados que haya dado, o pueda dar, sino por «*la existencia misma de la disputa*».²⁰ Lo más valioso de ella, piensa él, es tal vez que no tiene un final concluyente; que no se la puede acabar, como un problema matemático. Advertir que versa sobre lo inagotable.

Así, salva la razón poniéndola en el seno del misterio, y reconociendo el deber absoluto de respetarlo. Son insensatas las pretensiones de extender la razón hasta eliminar el misterio: pues él la constituye, como esencial posibilidad de referirse a lo Absoluto, esto es, de filosofar. Lo veremos más abajo: el mayor misterio es la subjetividad.

Pero ahora sólo se pretende esto: mostrar que Balmes, incluso cuando parece agnóstico, está poniendo a salvo la razón filosófica y que esta es su mayor aportación; y la lección perenne del *Criterio*.

6. Racionalismo y pérdida de la razón

La cuestión fundamental de la Filosofía es, hoy como siempre, la cuestión del infinito. Porque el saber filosófico sólo se constituye como tal, en la misma medida en que es capaz de dar razón de la vinculación de los seres con el Ser absoluto. Y ese vínculo que esperamos que el saber filosófico ilumine es un vínculo de originación. Así, sólo consideramos que la realidad está *filosóficamente* pensada, en la medida en que está entendida en su referencia a Una realidad Originaria y Absoluta. Y esto es decir que lo finito sólo se comprende a la luz del Infinito.

Una buena prueba de ello es la misma historia del pensamiento. El fracaso intelectual, por lo que respecta a la «*reductio in fundamentum*»,

18. «*Esta comunicación íntima de lo finito con lo infinito es una de las verdades más ciertas de la metafísica; aunque las investigaciones ideológicas no produjeran más resultado que el descubrimiento de una verdad tan importante, deberíamos tener por muy aprovechado el tiempo que hubiésemos consumido en ellas*» F.F., IV, n. 174.

19. F.F., I, n. 1.

20. «*Sucede con frecuencia que lo grave, lo significativo, lo que hace meditar a un hombre pensador, no son ni los resultados de una disputa, ni las razones que en ella se aducen, sino la existencia misma de la disputa. Esta vale tal vez poco por lo que es en sí, pero quizás vale mucho por lo que indica*» (Ibidem).

es decir, a la referencia de lo dado a lo no-dado infinito (lo que podemos condescender a llamar «*punto de vista trascendental*») se resuelve en agnosticismo. Pero agnosticismo es el nombre de cualquier renuncia «razonada» a filosofar. Tal fracaso no es nuevo, ni exclusivo de la modernidad, pero sí lo más propio de ella como experimento filosófico. Hasta el punto de que algunos pretenden hacer de él un logro: un feliz punto de llegada que, paradójicamente, incluye la impotencia para dar razón de por qué es un «éxito», y no más bien rotundo fracaso.

En todo caso, es cierto históricamente, que, después de Hegel, las diversas «filosofías» que han alcanzado algún predicamento se originan en un «*¡Volvamos atrás!*», como en el caso de los neo-kantianos y la fenomenología. O bien expresan todas un único mensaje, teñido de los diversos colores del arco-iris de los gustos. Ese mensaje común es este: la Filosofía carece de objeto, su misión se agota en detectar y exhibir esta condición. En conclusión, habría que dejar de filosofar, de una vez para siempre y hacer alguna otra cosa: sea la Revolución, la lucha por el dominio, como expresión de la Voluntad de poder, o la sintaxis de un lenguaje científico perfecto. O... nada de todo eso, en la medida en que todavía es «filosófico».

Queda claro que, perdido el «*punto de vista trascendental*», la Filosofía dimite de su misión dentro de la cultura humana. Y, por lo mismo, puede asegurarse que el trascendentalismo kantiano (fenomenista-agnóstico) está en la base de todos los planteamientos antinómicos y dialécticos, por lo que respecta a las relaciones entre el ser finito y el Infinito. Con otras palabras: la dimisión cultural de la Filosofía, proviene, todavía hoy, de la sentencia del juez Kant, según el cual la Metafísica carece de objeto posible. ¿Cómo fue empujado Kant a esa desastrosa conclusión? Podemos explicarlo de muchas maneras; en todo caso, no obstante, es ineludible la referencia fundamental a Descartes.

La dimisión de que venimos hablando deja a la cultura en su conjunto sin fundamento y sin orientación. Esta doble carencia —de fundamento y de sentido— es «*la pérdida de la razón*». La pérdida de la razón, especulativa y práctica, es un producto sofisticado de nuestra cultura, que se vuelve irracionalista por un «abuso» anterior de la racionalidad.

Mas, en todo caso, la pérdida de la razón es negación. Negación del primado del intelecto sobre el sentido y los sentimientos; del primado del espíritu sobre la materia.

Llamo pérdida de la razón, especialmente, al rechazo de la prioridad absoluta de la contemplación sobre la acción. Cuando Marx afirma que el pensamiento sólo tiene algún sentido como praxis, se evidencia que la fe en la razón ya se ha perdido; aunque la subordinación del saber a instancias ajenas había comenzado mucho antes.

La cultura quedó, entonces, sobresaturada de historia, pero sin legitimidad para enjuiciarla. La incapacidad para juzgar se llama agnosticismo o emotivismo, según nos refiramos a la razón especulativa o prác-

tica. En todo caso significa que ya se ha renunciado, de antemano, a los dos grandes objetos de la razón: la verdad y el bien.

«*Verum*» y «*Bonum*» fueron llamados, en la Metafísica clásica, «trascendentales», porque se corresponden con la potencia intelectual de transitar y trascender todos los límites (todas las especies y los géneros), para remontarse hasta el Principio.

Cuando se pierde la atención, se pierde con ella el sentido de lo real, la percepción del misterio y la actitud de respeto; y todo eso ciega la mente al sentido del ser como *trascendental*. Ahí está el origen cartesiano del olvido de los *trascendentales* de la Metafísica clásica. Y si se pierden los trascendentales —como en el logicismo inmanentista kantiano—, se pierden también la subjetividad y el ser real: no quedan ni sujeto existente, ni entes reales. Y la *Crítica* se «vuelve loca» girando sobre sus propios problemas técnicos, girando sin fin, y ajena ya del todo a la vida y al mundo real.

La cultura, así «reducida» al orden sensible, sólo puede ser esteticismo. Y parece, efectivamente, como si la Civilización Occidental, hoy, fuera sólo una cierta sensibilidad.

Pero ello entraña la aceptación de todas las paradojas. Y en la aceptación de la paradoja se cifra en el principio del mutismo: debe aceptarse el absurdo como plausible. Ya no hay razón para hablar. Es la natural consecuencia del «*hipercriticismo*», estado de ánimo característicamente actual, del que (también característicamente) son los profesores de Filosofía los habituales transmisores.

Si la dimisión de la Filosofía no hubiera de rebasar el orden «culturalista» y estético, si quedara como queda la obra de un gran pintor difunto, sin mayores consecuencias, el asunto tendría una importancia reducida. Pero decir que la cultura ha quedado sin fundamento ni orientación, es lo mismo que decir que la Civilización está enferma de Muerte. Y no es por capricho que se ha podido llamar a la cultura occidental hegemónica en el siglo xx «*Civilización de la Muerte*».

7. La razón y la vida

La razón práctica, facultad del razonamiento prudencial y del juicio moral, debe reconocerse dotada de ciertas características, a fin de que fundamente y exprese conocimiento moral objetivo. Estas características son: el realismo epistemológico, y la heteronomía ontológica del ser humano; o lo que es igual: la heteronomía ontológica de la razón, que no se opone a su autonomía operativa y discursiva, antes bien se armonizan dentro de una sola concepción del hombre y del mundo. Sólo entonces puede darse una auténtica moral, como ciencia rigurosa acerca de la vida buena.

Hasta hace relativamente poco tiempo, pudo seguirse diciendo que

tal concepción del hombre y del mundo estaban superadas. Se las presentaba como propias de una ciencia natural definitivamente caduca: la imagen antigua del universo. Y, así, no cabía volver a hablar de «naturaleza» como realidad esencialmente ordenada a un fin. La naturaleza sería lo que la Nueva Ciencia conocía. Y la verdad del hombre, aquello que la espontaneidad de la razón podía llegar a fundamentar y organizar en la historia. Cosmología mecanicista y «Reflexión trascendental» eran los sustitutivos de la concepción aristotélica del hombre, del mundo y de Dios.

Pero hoy el Mecanicismo riguroso ha sido abandonado; y las ideologías de la «Humanidad abstracta» están acabadas. Sólo ha quedado un vacío. Y el vacío dejado es el vacío de la acción humana: del razonamiento práctico y del valor.

¿Hasta cuándo vamos a seguir soportando que impere un viejo «tabú», carente de todo soporte doctrinal? ¿Hasta cuándo podremos contemplar pasivamente el desmoronamiento de nuestra Civilización, mientras el vacío del sentido y del valor se va tragando porciones de nuestra tradición, a cambio de ninguna razón, a cambio de nada?

Parece que pocos se atreven a hablar de la vida humana como un proceso con lógica interna y con sentido último. Pero cualquiera puede darse cuenta de que sólo así se puede hablar de Derecho, de Política, de Cultura, de Civilización, sin que el discurso sea mera sofistería retórica, para encubrir prepotencia, opresión, latrocinio y mentira.

En otras palabras, no se puede cuestionar la objetividad del valor, sin reducir a una variable condicionada la misma entidad humana.

8. *En los confines de dos mundos*

Si delimitamos ahora el amplísimo problema planteado, en unos breves rasgos, podría hacerse así:

1. La cultura occidental se presenta hoy como si estuviera falta de recursos para dar razón de sí misma.

2. En consecuencia, una amalgama de saberes inconexos se esfuerzan —con éxito desigual— por descubrir el orden y la racionalidad en el mundo natural o físico y en el humano. Pero carecen de un saber rector («sapiens est ordinare»: falta la dimensión sapiencial del saber), lo que se traduce en un estado de desarticulación del saber, por el cual éste falta a su misión de orientar la vida.

3. Hemos sugerido que esa falta de unidad es resultado de una «*pérdida de la razón*», acaecida en las filosofías de los tiempos modernos (Ilustración, Romanticismo).

4. «*Pérdida de la razón*» es una forma de «*enajenación*» o extrañamiento del hombre. Lo enajenado es la misma sustancia humana, la subjetividad racional.

5. Y existen, sin embargo, los recursos intelectuales, en nuestra tradición filosófica y cultural, para recuperar la noción de ser humano como sujeto abierto al mundo y autor de su destino.

6. El sujeto humano tiene «logos», *ratio*, pero no «es» Razón autónoma. La razón tiene su verdadero enclave «*en el confín de dos mundos*», en cuanto «participa» de la Inteligencia.

La noción agustiniana y tomista de «participación» permite entender —no comprender— la misteriosa realidad que funda todo saber, muy especialmente el filosófico, a saber, la conexión del Ser Infinito, que *es* Inteligencia y Bien por esencia y el ser finito, que es inteligente y volente, o inteligible y bueno por participación.

7. Situarse en ese «confín» entre la trascendencia y la inmanencia no es extravagante: es la condición humana. Ni es gratuito; sino una de estas dos cosas: o *la única* condición de posibilidad de la racionalidad, o la conclusión principal en el ejercicio de la vía ascendente de la razón (*reductio in fundamentum*, análisis). De modo que tenemos derecho a afirmar que la condición humana sólo está reconocida si el saber toma su origen de un «momento sapiencial». Éste es, a la vez, el mismo objeto formal de la Metafísica, y su logro específico en la «vía ascendente».

Concluamos: Balmes enseña, como Tomás de Aquino, que sólo respeta a la razón quien reconoce la prioridad de la contemplación y, por lo tanto, que la realidad es, en sí misma, misteriosa, es decir, trascendente a todo lo que podemos llegar a saber acerca de ella.

Esta es la principal aportación balmesiana a la cultura moderna. Sería muy bueno saberla leer en las sencillas y luminosas páginas de *El Criterio*.

Y puesto que no estudiamos por la mera curiosidad de conocer opiniones varias y nuevas, volvámonos a preguntar: ¿qué nos enseña Balmes?

Ahora podemos esbozar la respuesta a esa pregunta a modo de programa, para leer *El Criterio*:

1.º Que en la realidad externa y en el conocimiento hay una dimensión fundamental e inaprehensible. El misterio es el corazón de la realidad, el ser. Por eso, tiene objeto formal el saber metafísico, aunque no sea saber que acumula novedades. Esto restablece el primado de la contemplación, por lo que respecta a la naturaleza del saber. Y, de suyo, es un rechazo, razonable y razonado, de la inspiración racionalista.

2.º Que no se puede rechazar el racionalismo para ir a parar al irracionalismo. Una idea central del *Criterio* es la de armonía: que un verdadero arte de pensar (método) debe ser un tratado del hombre completo. Para respetar la realidad completa, son buenas y necesarias todas las facultades: la sensibilidad y el entendimiento, el discurso y la inspiración, la razón y el corazón, las demostraciones y los sentimientos, la razón especulativa y la razón práctica, la voluntad y, por fin, la gracia que eleva todo el hombre al Amor primero y a la vida eterna.

3.º Por lo tanto, liberados ya de prejuicios viejos (laicistas, ilustrados), deberemos entablar un diálogo con las fuentes clásicas del pensamiento. El misterio (que el racionalismo llama *antinomia*) se constituye por la presencia del Infinito en el ser finito; éste fue el asunto de las más grandes polémicas entre las escuelas tradicionales.

Dar este asunto por «acabado» sería una frivolidad tan grave que cualquiera que desee aplicarse sinceramente al saber filosófico se apartará de ella, con indignación.

Ahora bien, si advertir y revalorizar la realidad del misterio es la clave para dar de mano y abandonar el racionalismo, entonces aquellas polémicas nos reclaman y no como espectadores pasivos: deberemos tomar parte y partido. Ésta debiera ser la última parte del pensamiento de Jaime Balmes: la que él mismo no llegó nunca a realizar pero que, de habersele concedido el tiempo, debiera haber emprendido, para no quedar como incongruente consigo mismo.

9. *Arte de pensar y arte de inventar*

En numerosas ocasiones Balmes parece agnóstico. Aunque no lo es. Quien haya leído alguno de sus dos tratados de Metafísica conoce que en su obra se encuentra una Ontología —junto a una Teoría del Conocimiento y una Teodicea—, simplificada, es cierto, si la comparamos con los cuerpos doctrinales escolásticos; pero muy rica, en temática y asertos, comparada con las obras de los pensadores racionalistas.

Si el orden lógico, el de las *verdades ideales*, no se refiriera —de hecho y de derecho— a la realidad externa como tal, entonces tendríamos solamente una Lógica modal sin fundamento en el ser real, es decir, una Ontología «pura» cuya alma ya no sería el ser, sino el mismo pensamiento (el pensamiento pensado). Este era el caso de Leibniz;²¹ pero no es el de Balmes. Se comprende, pues, por qué su Metafísica del conocimiento es lo mejor de su obra; así como la recuperación de la noción clásica de naturaleza (en la de *instinto intelectual*) es lo mejor de aquélla; ya que una de las funciones del *instinto intelectual* es la de conectar íntima e indisolublemente el orden ideal con el de los fenómenos.

Y, no obstante, la enumeración de las negaciones que encontramos en sus escritos —y en particular en *El Criterio*— es abrumadora. Según él, acerca de la existencia podemos tener certeza, inmediata o mediata, por nosotros o por otro, pero acerca de la esencia de las cosas es nada o poco menos que nada lo que sabemos.²²

21. Esta es una de las principales conclusiones que se desprenden de la lectura del estudio sobre Leibniz de José M^a ORTIZ IBARZ, *El origen radical de las cosas*, Pamplona, 1988.

22. «La íntima naturaleza de las cosas nos es, por lo común, muy desconocida; sobre ella sabemos poco e imperfecto». *El Criterio*, cap. 12, § 2.

Ahora es cuando se ve el «rendimiento» temático que puede llegar a dar el *intuicionismo ontológico*, cuyas raíces son teológicas. Pues, en efecto, si el conocer verdadero es el que más se aproxima a la visión beatífica, que no es por concepto,²³ entonces nuestro conocimiento conceptual será una deficiencia, como lo es esta vida en comparación con la Patria definitiva. Esta, que *no es* la concepción genuinamente tomista del conocer intelectual, era la cimentación doctrinal remota del «experimentalismo» nominalista que en el siglo xiv fue llevado tanto a la ciencia de la Naturaleza como a la Teología.

Estaba en ese *intuicionismo entitativo* el desprecio por la ciencia de este mundo, la de los arrogantes, que es necedad a los ojos de Dios, como decía San Pablo (*I Cor.*, 3, 18-20) y en el siglo del Nominalismo medieval, el autor de *La Imitación de Cristo*. Mas el haber exagerado estas verdades teológicas hasta el agnosticismo es lo específico del Nominalismo y del Luteranismo.

Si la razón es imperfección, la ciencia no debiera envanecer. Y, en verdad, dice Balmes, si atendemos a lo que es la ciencia humana, advertimos que sólo sirve para proveer a nuestras necesidades, a nuestra debilidad: nos enseña el cómo de las cosas, pero no el qué; el saber es útil, pero superficial:

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

23. Maréchal identifica en el deseo natural de beatitud el origen teológico del rechazo criticista —hipercrítico— del principio de la objetividad natural de la inteligencia:

«En la raíz de la objeción, menos especiosa que ilusoria —escribe—, de que nos ocupamos, se disimula una concepción falsa de la naturaleza y de las posibilidades de nuestro conocimiento humano.

*»¿Por qué, en efecto, se niega uno a declararse satisfecho de la evidencia objetiva, definida como lo hemos hecho más arriba? Porque se sueña en alcanzar, en lugar de la evidencia irrefragable, objetiva pero indirecta, de la afirmación, la evidencia objetiva directa de la intuición ontológica: se quiera ver claramente, no solamente que los dos términos de un juicio deben estar unidos en la identidad de un mismo suppositum, sino por qué y cómo, en sí, esta identidad es necesaria; uno se imagina, pues, que no puede conocer racionalmente las cosas más que por medio de sus esencias directamente penetradas; transforma el deseo natural de una intuición saciativa en una exigencia lógica, que se quiere imponer a toda certeza objetiva» (J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la Metafísica*, vol. V, p. 539).*

el inefable espectáculo de la Naturaleza sin velos».24 He aquí, de nuevo, la verdadera ciencia trascendental; pero ahora en contraste con la ciencia, en absoluto, y no sólo con un falso trascendentalismo.

En el presente estado de vida, conocemos las propiedades, pero ignoramos la esencia. No sabemos qué es la sensación, ni qué el tiempo, ni el espacio, ni el pensamiento, no conocemos la esencia de ningún hecho psíquico, pero tampoco la del cuerpo.²⁵

Una observación se impone, a propósito de esta dura serie de negaciones: todas se refieren a la Cosmología y a la Psicología. Fundamentalmente, todas dependen de la carencia (o inaceptación) del aristotelismo, y en particular de la doctrina de la real composición de acto y potencia. En este sentido, la posición en que estaba Balmes no era mejor que la de Leibniz o Kant: en los que se cumple una paradoja característicamente racionalista, a saber, la de que resulte más inaceptable que exista la materia que Dios.

Pero Balmes extrae una consecuencia ajena —y contraria— al espíritu racionalista: «*Imagínanse algunos que se acreditan de altos pensadores cuando no quieren creer lo que no comprenden...*».26 Si la incomprendibilidad es un carácter propio de lo real, entonces el espíritu de inaceptación que anima la duda metódica y el sistematismo son un mal principio para pensar; no son razonables.

Quienes se creen en el deber de oponer la ciencia y la fe, sólo demuestran saber poco acerca de qué es y cuánto vale la ciencia humana; así como quienes quieren eliminar la autoridad del campo del saber, no suelen advertir que lo hacen invocando alguna otra autoridad. Balmes, que era contemporáneo de A. Comte, aduce el conocimiento científico como la mejor razón para cultivar la Filosofía, porque «*el más precioso fruto que se recoge en las regiones filosóficas más elevadas es una profunda convicción de nuestra debilidad e ignorancia*».27

24. *El Criterio*, cap. 12, § 2.

25. «*Calculamos continuamente el tiempo, y la metafísica no ha podido aclarar bien lo que es el tiempo; existe la geometría, y llevada a un grado de admirable perfección, y su idea fundamental, la extensión, está todavía sin comprender. Todos moramos en el espacio, todo el universo está en él, le sujetamos a riguroso cálculo y medida, y la metafísica ni la ideología no han podido decirnos aún en qué consiste; si es algo distinto de los cuerpos, si es solamente una idea, si tiene naturaleza propia, no sabemos si es un ser o nada. Pensamos, y no comprendemos lo que es el pensamiento; bullen en nuestro espíritu las ideas, e ignoramos lo que es una idea; nuestra cabeza es un magnífico teatro donde se representa el universo con todo su esplendor, variedad y hermosura; donde una fuerza incomprendible crea a nuestro capricho mundos fantásticos, ora bellos, ora sublimes, ora extravagantes; y no sabemos lo que es la imaginación,...*» *Ibidem*.

26. Cfr. *El Criterio*, cap. 21, § 14.

27. *Ibidem*.

El mismo deseo natural de comprender, de saber más allá de los límites dados, que el racionalismo exagera y deforma, es la mejor razón para renunciar al cientifismo. La ciencia natural, proporciona conocimiento «operativo», no etiológico; brilla y triunfa por su eficacia, porque renuncia a la profundidad. Sus definiciones son exactas y perfectamente cognoscibles, para nosotros, porque son sólo obra nuestra. Pero no así la naturaleza —ni las definiciones— de las cosas: «*Lo que nosotros podemos conocer muy bien es lo puramente convencional, porque la naturaleza del ser convencional es aquella que nosotros mismos le damos por los motivos que bien nos parecen*». ²⁸ Pero el ser natural, dice allí mismo, no se define, porque no tenemos de él conocimiento esencial: «*Es sobremanera difícil una buena definición, y en muchos casos imposible. La razón es obvia; la definición explica la esencia de la cosa definida; y ¿cómo se explica lo que no se conoce?*» (Ibidem).

La humildad es más científica que la arrogancia; lo más cierto es que ignoramos mucho. De ahí que reducir o subestimar la realidad sea muy mala manera de pensar. Si las cosas son complejas, con una complejidad que escapa a toda lógica y a todo intento de reducción, ¿por qué va a ser simple y único el método? Al contrario, a la diversidad de verdades corresponde una diversidad de métodos; la riqueza metodológica, a la complejidad humana: «*El empeño de pensar sobre todos los objetos de un mismo modo es abundante manantial de errores; es trastornar las facultades humanas; es transferir a unas lo que es propio exclusivamente de otras*». ²⁹

Balmes tiene en su «haber» aciertos innegables como estos. Ya lo hemos dicho: supo subrayar la prioridad del todo sobre las partes, y rechazó con tanta energía como penetración el supremo *desideratum* cartesiano. Esa verdad-evidencia dada en la intuición de la idea clara y distinta (la que resulta del análisis, sencilla e incompleja), es sólo —como los prejuicios, la precipitación o la excesiva vaguedad—, un tipo característico de sofisma, una manera de asegurar la inaceptación de lo real, ³⁰

28. *El Criterio*, cap. 14, § 4.

29. *El Criterio*, cap. 12, § 3.

30. «*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. Una máquina desmontada presenta con más distinción y minuciosidad las piezas de que está compuesta; pero no se comprende tan bien el destino de ellas hasta que, colocadas en su lugar, se ve cómo cada una contribuye al movimiento total. A fuerza de descomponer, prescindir y analizar, Condillac y sus secuaces no hallan en el hombre otra cosa que sensaciones; por el camino opuesto, Descartes y Malebranche apenas encontraban más que ideas puras, un refinado espiritualismo; Condillac pretende dar razón de los fenómenos del alma,*

es decir, una falta de atención.³¹ Y este ha sido el principal vicio de la Ilustración: dividir. Separar lo que estaba unido. Aislar, incomunicar. Para luego romper el lazo natural entre los hombres, entre las facultades, entre la mente y el ser, entre el hombre y el mundo, entre el hombre y Dios.³² Frente a todo lo cual, él reclama la armonía, la unidad: «*Una buena lógica sería un vasto tratado de todo el hombre*».³³ Está aquí implícita otra manera de entender el progreso; que no es ni tiene por qué ser sinónimo de sistemática destrucción de la tradición.

Comparado con el racionalismo, no parece irracionalista Balmes, sino realista aristotélico. Mas, comparado con el aristotelismo, parece un agnóstico. Esta es, diríamos, la parte débil de su obra; que se explica como prolongación natural del intuicionismo entitativo, tan propio de su gnosología. La inaceptación de la Lógica aristotélica será, en realidad, una mera consecuencia de la ausencia de una Psicología del conocer fundada en las nociones de acto y potencia.

Pero esta tendencia desequilibradora se ve corregida, desde el interior de la especulación filosófica, por una marcada atención al ser cognoscente. Como los existencialistas, Balmes llama la atención sobre la subjetividad: el yo real, que no es la razón pura, ni una función lógica anónima. Quien no estaba dispuesto a admitir que la estructura lógica de las proposiciones se corresponde con la estructura física de las realidades, ni, en consecuencia, otorgaba a la Lógica un genuino alcance heurístico, ¿cómo iba a admitir con Kant, o cualquier idealismo, que el *sujeto* es configurador de la realidad en cuanto tal, precisamente por ser quien impone el orden y la necesidad de las conexiones? Todavía más: si algo *no* podía admitir Balmes de la *Crítica* kantiana (y en eso mismo consiste, a mi juicio, su mayor penetración, que el tiempo y la historia del pensamiento no han hecho sino ir confirmando de muchas mane-

princiando por un hecho tan sencillo como es el acercar una rosa a la nariz de su hombre-estatua, privado de todos los sentidos, excepto el olfato; Malebranche busca afanosamente un sistema para explicar lo mismo, y, no encontrándolo en las criaturas, recurre nada menos que a la esencia de Dios» El Criterio, cap. 13, § 3.

31. «*Percibiremos con claridad y viveza si nos acostumbramos a estar atentos a lo que se nos ofrece, y si además hemos procurado adquirir el necesario tino para desplegar en cada caso las facultades que se adaptan al objeto presente» Ibidem, § 2.*

32. «*Uno de los vicios radicales de la escuela enciclopédica fue el considerar al hombre aislado y prescindir de las relaciones que le ligan con otros seres. 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» El Criterio, cap. 13, nota.*

33. *Pensamientos*, O.C., vol. VIII, p. 331.

ras), si algo era inadmisible en Kant era esto: la pretensión de que no hay *intuición* del ser espiritual. Al contrario, la intuición interior es un hecho; y la intuición existencial del yo es, no sólo un hecho, sino aquél sin el cual no tendría sentido hablar de hechos: «*No hay filosofía sin filósofo; no hay razón sin ser racional* —escribe en su *Filosofía Fundamental*—; la existencia del yo es, pues, una suposición necesaria» (I, 340).

Lo más cierto no es que «*hay conocimiento*»; sino que lo seguro y certísimo es esto otro: «*yo conozco*», por lo que jamás podría dudar, con asentimiento, de que existo. A la luz de estas reflexiones debe leerse el capítulo 13 y los siguientes del libro IV de la *Filosofía Fundamental*. Son el cimiento de la crítica balmesiana de la *Crítica*; y, como sumándose a la tradición agustiniana, extrae en ellos el sólido fundamento para la ciencia del ser en cuanto ser con toda la certeza que requiere el saber metafísico: pues, en efecto, la intuición intelectual «*yo pienso*», que es fundamentalmente existencial, contiene un segurísimo enlace entre el orden ideal y el real: «*Este acto es eminentemente experimental, y basta su reunión con las verdades generales en una conciencia común para que el ser aislado pueda salir de sí mismo, creándose una ciencia positiva, por la cual pase del mundo de las ideas al mundo de los hechos*». ³⁴

Supuesta ya la crítica y superación del cartesianismo, ahora tenemos algo más potente: la mejor razón para dar de mano definitivamente a las filosofías de la inmanencia, pues: «*Esta observación destruye por su base el sistema que pretende incomunicar el orden ideal con el real. Por ella se ve que la experiencia es no sólo posible, sino absolutamente necesaria en todo ser pensante, pues que la conciencia es ya de suyo una experiencia y la más clara y segura de las experiencias. Luego las verdades del orden ideal se enlazan indispensablemente con las del real; suponer posible su incomunicación es desconocer un hecho fundamental de las ciencias ideológicas y psicológicas: la conciencia*». ³⁵

Ahora, como en el caso del agustinismo, estas observaciones conducen a una Metafísica espiritualista; el espiritualismo —decía Balmes— es la verdad de la ideología y de la psicología.

¿Balmes filósofo «existencialista»? Podría tratarse así el tema. Pero es algo más, de tono «mayor». Reivindicar el carácter fundante del yo cognoscente, no es oponer la pasión a la razón, o la existencia a la esencia. Es lo que ya se halla en la Metafísica del verbo interior de San Agustín, así como en la de Santo Tomás de Aquino: que el conocer es «del ser», porque lo es naturalmente del ser cognoscente, del yo. Que el conocer *es cierto ser*, una sobreabundancia en el orden de la perfección absoluta, un «ser más» que sólo ser «esto». Que el conocimiento intelec-

34. *FF*, IV, cap. 14, n. 95.

35. *Ibidem*, n. 94.

tual es ser espiritual y es del ser en cuanto tal, porque ya no es sólo «ser más», sino serlo, en cierto modo, todo. El conocer se funda en el ser del cognoscente, como capaz de lo infinito, naturalmente ordenado a todo, y a todo *en cuanto que es*. Así pues, el inteligente debe captarse a sí mismo, puesto que necesariamente debe ser espiritual, para poder ser ilimitadamente abierto («*ad omnia*»). En suma, la inteligencia es una propiedad del ente inmaterial, porque es una manera soberana de *ser*, no una propiedad accidentalmente sobrevenida.

Estamos de nuevo en las antípodas del cartesianismo. Lo que Descartes ignora, en efecto, es que entre un cuerpo y un ángel no existe oposición contradictoria, ya que si son contrarios lo son sólo como los grados del color, todos los cuales, en suma, siguen guardando proporción con la luz pura: el espíritu puro y la piedra *son*, luego difieren por el grado o perfección de su participación en el ser. Y también, claro está, por su diversa potencia operativa, ya que el obrar brota del ser y lo manifiesta.

En el tomismo, es casi un axioma que «*todo agente obra en la medida en que es en acto*». Pero ser significa *actualidad*, el ser (*esse*) es *acto de ser* (*actus essendi*). Luego el inteligente, por el mero hecho de serlo, debe conocerse a sí mismo.

En este orden de asuntos se mueve, con seguridad y con profundidad, el pensamiento metafísico de Balmes. Pero, en el orden de la Ontología o Metafísica general —si es que todavía es lícito hablar así— su obra está privada de nociones fundamentales y, en suma, todo queda inacabado, puesto que ninguno de sus grandes aciertós puede ser temáticamente llevado a la fundamentalidad del ser; al menos si esta *reductio in fundamentum* es una reducción «interna», esto es, que venga exigida por la misma naturaleza de las cosas, de tal modo que nos demos clara cuenta de que éstas no quedan del todo pensadas, si no se piensan en cuanto seres.

Quede con esto justificado el raro equilibrio de Balmes, entre el realismo metafísico y un cierto agnosticismo esencial. Y vayamos a éste último, puesto que explica tantas páginas y tantas posiciones características de su criteriología.

Ante todo, si el concepto y el discurso son indicio de nuestra debilidad, y si esta es la principal lección que se aprende en el estudio de las ciencias y de la Filosofía, el arte de pensar bien no puede tener por objeto exclusivo el de razonar: la Lógica formal es sólo una parte. En poco contribuye a la plenitud humana. Y si no se posee de antemano, es imposible adquirirla. «*Con dificultad entiende los preceptos de pensar bien quien no piensa ya bien: es círculo de mala salida*»,³⁶ apuntaba Balmes en una de aquéllas notas que tomaba para desarrollar luego en sus li-

36. *Pensamientos*, O.C., vol. VIII, p. 329.

bros. La Lógica natural es la sola útil, y ésta se posee antes de poder reflexionar, esto es, antes de poderla desenvolver como ciencia. Luego la ciencia de la Lógica es inútil.

¿Admite Balmes la misma idea de sistema lógico, como sistema formal de verdades? Hasta esto parece dudoso. Más bien se le ve inclinado a preferir el cultivo de las bellas letras y la Retórica, en los cuáles ya aprendería, espontáneamente, la inteligencia joven el arte de razonar sensatamente, de acuerdo con la verdad, la belleza y el bien, como quiere la inspiración retórica clásica.

Así, a la idea de que un buen curso de Lógica debiera ser un tratado del hombre completo, deben añadirse observaciones como esta: «*Un curso de oratoria bien entendido sería un excelente curso de lógica*».37 Porque dar a secas las reglas de pensar es lo mismo que enseñar a andar en teoría al niño que no tiene la edad.38 Además, la razón sola es fría y estéril, aunque los sentimientos abandonados a sí mismos sean el origen de los mayores extravíos;39 y, no obstante, «*A la razón la daña no pocas veces el sentimiento, y muchísimas otras le hace gran falta*».40 Y, en suma, la Lógica es poco porque «*Entendemos más por intuición que por discurso: la intuición clara y viva es el carácter del genio*».41 Así que la razón discursiva es sólo una parte, y no la principal, del talento y del saber científico. No es la principal, porque es la más común, la que tiene cualquiera por igual, a diferencia del «*genio*», o la «*inspiración*», que pertenece exclusivamente al alma llamada a descubrir y a guiar.

De este modo, puede decirse que una clave de todo el *Criterio* balmesiano está en esta idea anti-aristotélica: que el arte de aprender no es el de descubrir. Que la Lógica sólo sirve para exponer, no para investigar. Lo que está en evidente contradicción con el pensamiento de Santo Tomás, a quien precisamente invoca y elogia en el momento principal: cuando trata de la inspiración.

El sistema formal de la Lógica existe y es útil para ejercitar la inteligencia, así como para exponer el saber con rigor, pero es estéril para descubrir: no sirve de nada para enriquecer las ciencias.42 En suma, el discurso racional «*bien empleado, sirve algún tanto para enseñar, pero poco para inventar*».43

37. *Ibidem*, p. 332.

38. *Ibidem*, p. 329.

39. Cfr. *Ibidem*, p. 333.

40. *Ibidem*, p. 329.

41. *Ibidem*, p. 328.

42. «*Sin embargo de lo dicho, no negaré que esas formas dialécticas sean útiles, aun en nuestro tiempo, para presentar con claridad y exactitud el encadenamiento de las ideas en el raciocinio, y que si no valen mucho como medio de invención, sean a veces provechosas como conducto de enseñanza*» *El Criterio*, cap. 15, § 5.

43. *El Criterio*, cap. 16, § 1.

10. *La Lógica y el método*

Se trata de un lugar común, que pasa de la escolástica formalista a los anti-aristotélicos renacentistas y se halla paradigmáticamente en Descartes: no se niega que el arte del discurso silogístico posea capacidad para aguzar el ingenio, ejercitándolo; pero se le niega toda virtualidad científica, puesto que es inútil para encontrar y sólo sirve para explicar lo ya sabido. Después, suponiendo que todo el «método» escolástico habría consistido en la Lógica formal aristotélica, se puede rechazar a aquélla en bloque como vía muerta del pensar y estéril formalismo más apto para creerse sabio que para serlo de veras.

Porque se trata de un tópico en la moderna literatura filosófica, tal vez no nos asombremos ya de lo muy extraña que resulta, en realidad, para cualquier pensador realista, la tesis según la cual la Lógica aristotélica no interviene en la investigación de la verdad, aunque sí pueda ser útil para su exposición. Pero ¿cómo puede ser útil para exponer la verdad aquél método que es incapaz de hallarla?; y ¿si no interviene esencialmente en su primera consecución, por qué incomprensible motivo sería muy eficaz para la segunda?

Sin embargo, importa señalar cuanto antes que el arte del silogismo es solamente una parte, y no el todo, de la metodología filosófica aristotélico-tomista. El discurso racional es imprescindible (como demostración *propter quid*), pero *supone* ciertos principios indemostrables —no discursivos—, los cuales no solamente son de orden intelectual, sino también sensible y experiencial. Así, la luz connatural al intelecto, con la noción primera de ser, y los juicios universalísimos y más formales, los primeros principios indemostrables; pero también son indemostrables y «principios» las percepciones sensibles, y las simples aprehensiones que de ellas obtenemos, y también la inducción, por la que formulamos juicios universales y necesarios que se corresponden con la experiencia.

Además, esa tesis, totalmente «extraña» al realismo, supone, en realidad (como han puesto de relieve Maréchal y Canals), que entre nuestras palabras y concepciones y las cosas se alza una barrera infranqueable: la estructura del lenguaje resultaría de operaciones interiores a la mente, de comparar entre sí las intuiciones intelectuales del singular material (la *idea*, balmesiana), para separar artificiosamente aquéllo que advertiríamos común a todas nuestras concepciones formales, o intuiciones. Una vez separado, ese contenido se formula como concepto objetivo y palabra. Ahora, la separación (o abstracción) habrá sido así una operación subjetiva, no fundada en la realidad misma de las cosas, sino en nuestro poder de pensar, que no se agota en la datitud inmediata de la cosa singular. Y lo abstracto se convierte, *eo ipso*, en algo sospechoso.

Por lo demás, es indudable que la doctrina aristotélica de la abstracción supone el hylemorfismo; y también la estructura lógica de la espe-

cie, o de la definición esencial, que se describe en la teoría de los predicables: el género se compone con la diferencia específica, en el pensamiento, *porque* la materia se compone con la forma, en la realidad.⁴⁴ Y la estructura de la predicación (aun la de la definición esencial, o la de cualquier juicio verdadero que atribuya algo esencial o propio a un individuo sustancial) también incluye la estructura hylemórfica; porque lo que se puede decir con verdad del singular (hasta tratándose de su definición esencial) no es «*todo*» lo que «este» singular concreto es. Y es que la singularidad concreta, contingente y «*cruzada de accidentalidad*» (Canals) no se agota mediante ningún juicio ni definición.⁴⁵ Ciertamen-

44. El singular concreto tiene una esencia, pero no es su esencia. Sócrates es hombre, pero Sócrates no es la humanidad: la esencia de Sócrates no es Sócrates (*essentia Socratis non est Socrates*) (Cfr. *De ente et essentia*, 2, 6 bis, 10, 11, 14 y 15).

La especie contiene indistintamente a todos los individuos, y se les atribuye con propiedad, pero sólo como concretos, podemos decir: «*Sócrates es hombre*», pero no: «*es la humanidad*». La especie no dice la singularidad del singular; ésta proviene de la materia determinada por la cantidad, junto con los demás accidentes, que a través de la cantidad inhieren en la sustancia. Y la singularidad como tal no se define, porque no es inteligible.

Por otra parte, el género no es la materia, pero se comporta materialmente respecto de la especie, y de hecho se toma de la materia, pues contiene indeterminadamente las perfecciones de las especies, como éstas la entidad concreta de los individuos. Véase: E. FORMENT, *Filosofía del ser*, Barcelona, 1988; pp. 93-94.

45. La definición se atribuye al singular, pero el singular no es definible, en cuanto tal, porque sólo lo universal es inteligible. Santo Tomás se opone la siguiente dificultad a propósito del fundamento de la predicabilidad objetiva y esencial: puesto que la esencia, en las sustancias compuestas, significa algo que consta de materia y forma, y la especie y la definición nos permiten conocer y expresar judicativamente el ser de las cosas, entonces parece que sólo puede haber definición del singular: *ex quo sequeretur quod universalia definitionem non haberent, si essentia est id quod per definitionem significatur* (*De ente et essentia*, cap. 2; n. 7). El término medio es aquí el siguiente: la materia es el principio de individuación, y hemos dicho que la esencia sólo puede ser significada en cuanto compuesta de materia y forma, luego la esencia sólo puede ser significada en cuanto singular.

Si la definición no fuera expresiva de lo universal, como pretende la conclusión, entonces se seguiría la ininteligibilidad esencial, puesto que lo singular es contingente y particular: nunca cabría de ello un juicio universal y necesario, como las definiciones.

En este ejemplo puede condensarse la respuesta del tomismo a las dificultades tradicionales del nominalismo, así como a las expresadas por Balmes en los pasajes a que antes hacíamos referencia. La respuesta tomista se basa en la noción aristotélica de materia, tanto como en la vieja cuestión del llamado «principio de individuación»: es cierto que las esencias se individuán por la materia, pero no por la materia indeterminada o inteligible, sino por la concreta según el accidente cantidad:

te, podemos saber y expresar la verdad esencial acerca de las cosas, pero no podemos agotarlas en su realidad concreta. Por eso, es cierto decir, con Francisco Canals, que el hylemorfismo es un hecho que se impone por sí sólo a quien atienda sin prejuicios ni prevenciones a las nociones básicas de la Lógica. No hay ningún inconveniente en «concederle» esto al nominalismo, siempre que él, a su vez, atienda a la verdadera naturaleza de la palabra, y en particular a la de la palabra interior.

Mas para una gnoseología intuicionista y ajena a la *Filosofía Natural* aristotélica (acto-potencia), materia-forma), aquellas estructuras pre-

Et ideo sciendum est, quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet» (De ente et essentia, 2, 7).

Conviene notar que la materia real pone inexhaustibilidad y misterio en los entes naturales. Si no fueran materiales, serian perfectamente cognoscibles, de modo que el proyecto cartesiano-ilustrado de saber total (en el futuro) sería razonable. Naturalmente, de ello se seguiría también la identidad entre el ente natural y el ente ideal o de razón —aquéllos que son «puramente objetivos»—, por lo que la verdadera Metafísica sería el análisis lógico de la Razón pura. Santo Tomás ya lo prevé:

Ex his enim quae dicta sunt patet, quod essentia est id quod per definitionem rei significatur. Definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam; aliter enim definitiones naturales et mathematicae non differrent» (Ibidem, 2, 5).

Las tres dimensiones —accidente cantidad—, que sirven para definir el cuerpo, son *forma* (*forma corporeitatis*), y la *materia* del cuerpo es el sujeto de la cantidad: ella misma no será representable ni inteligible, pero de «eso» se trata, cuando se habla de materia. Del mismo modo que hay una materia de la vida vegetal, o de la sensitiva, la hay también de la sustancia corpórea: así pues, en el límite, la materia es lo ininteligible. A ella se refiere Tomás de Aquino: «*la definición de las sustancias materiales no contiene sólo su formalidad (diferencia, propiedades esenciales o dimensiones), sino también que son materiales; pues de lo contrario sólo habría definiciones matemáticas*». Y si pudiéramos conocer las esencias naturales como las matemáticas, podríamos no sólo conocerlo todo, sino también hacerlo todo.

Además, no sólo la naturaleza del singular no nos es exhaustivamente cognoscible, sino que tampoco lo es la de la especie: la definición siempre contiene un principio de indeterminación con respecto a lo definido (así como la humanidad es algo indeterminado con respecto a Sócrates, igualmente la animalidad lo es respecto de la humanidad), por la misma razón que la realidad consta de forma y materia. Por eso, es muy justo afirmar que «*la doctrina hilemórfica se justifica porque viene exigida por el hecho de que lo universal se predica de lo singular, y que éste, aun siendo su objeto, no queda totalmente dicho por los universales, y, por tanto, la predicación no consigue definir su esencia concreta singular*» (E. FORMENT, *o. cit.*, p. 103).

dicamentales y predicables no se corresponden con nada real. Entonces la única naturaleza que podemos definir sin miedo a errar es la artificial: aquella que comienza a ser cuando es definida. Todas las demás nos son desconocidas, porque el concepto mental no expresa una aprehensión real de lo que la cosa es.

El rechazo de la Lógica aristotélica resulta, pues, más un rechazo de los principios que del artefacto silogístico deductivo; éste es, al fin y al cabo, respetado en su mera formalidad: lo que se le niega no es la fuerza formal, sino la extensión material del saber. En suma: no se rechaza propiamente el silogismo, sino la objetividad de las premisas universales y necesarias. Sigue tratándose del postulado intuicionista, que no es capaz de ver la simple aprehensión y la inducción, el concepto y el juicio, sino como elaboraciones posteriores.

Naturalmente, todo aquello es, a nuestro modo de ver, una grandísima petición de principio; y una posición ya anacrónica.

Sin embargo, lo que Aristóteles —y Tomás de Aquino— han dicho respecto del método del saber no es lo que se les atribuye. Por lo que sigue estando en pie esta afirmación capital: que el método de investigación es, debe ser, el mismo que el del aprendizaje. «*Eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendū deducit seipsum in cognitionem ignoti*». ⁴⁶

La misma experiencia nos lo muestra: cuántas veces entendemos mejor lo sabido a medida que lo enseñamos, formulándolo con precisión y claridad mayores. Parece que las mismas formulaciones, junto con el ir y venir de lo particular a lo universal y de los principios a las conclusiones, ayudan finalmente a que se haga en nosotros una luz, consistente en ver la multiplicidad en la unidad.

46. *De Veritate*, q. 11, a. 1, in c.

La doctrina de los *preconocidos* (*praecognita*), observa Canals, funda esta doctrina: «Porque el presupuesto de la tesis aristotélica que generó la clásica tradición asumida durante siglos por la escolástica, no es otro que la identidad esencial entre el método por el que el “docente” puede servir a la causación de la ciencia en el “discente”, con aquél por el que la ciencia se genera en el que por sí mismo la adquiere. El “método de enseñanza” no difiere del de “investigación” o hallazgo del saber, ni es sus puntos de partida ni en el sentido esencial del desarrollo del movimiento racional sino sólo por la exclusión de las vacilaciones y del ensayo de caminos perdidos.

»Por esta razón, la doctrina que sostiene la necesidad de puntos de partida preconocidos para la enseñanza y la disciplina racional no es sino una aplicación de la fundamental tesis que Aristóteles formuló estableciendo la constitutiva necesidad para toda argumentación racional, de principios por sí patentes y que no requieran ni admitan el ser demostrado» (F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, 1987; pp. 41-42).

11. *El genio y la «inspiración»*

Y, no obstante, es un hecho que el abuso del discurso lleva a que «*con la razón todo se prueba y todo se impugna*». El reduccionismo racionalista, o algunas preocupaciones de escuela de los escolásticos, invitan a convertir el pensamiento en un «mecanismo», en una técnica de producir argumentos. Pero lo esencial del pensamiento es otra cosa: la capacidad de trascender los límites, la elevación.

Esto es lo mejor de las observaciones balmesianas sobre el método: que el sujeto no es un mecanismo, ni pensar es procesar o archivar información, puesto que *el pensamiento pensado no es pensar*. Y donde mejor lo expresa es en su distinción entre el genio y el erudito.

Aunque la inspiración no exime del trabajo de los estudios elementales;⁴⁷ pues quienes procuran rellenar la ignorancia de los fundamentos son, dice Balme, «*eruditos a la violeta*», es decir gentes que se contentan con artículos de diccionarios «*que contienen lo bastante para hablar de todo sin entender de nada*».⁴⁸ Un saber enciclopédico no es sabiduría: «*Hay bastantes cabezas que son libros y hasta bibliotecas; pero pocas inteligencias*».⁴⁹ Conocer muchos libros es fácil; lo difícil es conocer mucho de alguna cosa. «*Conocer las cosas*», he aquí lo propio del talento: del que tiene el maestro capaz de despertar vocaciones, o talentos que se ignoraban a sí mismos,⁵⁰ y del que tiene el hombre dotado de «*genio*», o «*talento de invención*».⁵¹

Este primado de la intuición sobre el concepto y el pensar discursivo conlleva una manera de hablar de la inteligencia bastante romántica: el relámpago en la noche, la visión genial, propia del individuo superior. Pues, en efecto, «*el genio no es el patrimonio del linaje humano, es un privilegio a pocos concedido; quien lo posee ejerce sobre los demás un ascendiente irresistible*».⁵² Y este hecho le permite a Balme hermanar la independencia de juicio —siempre proporcional al talento— con la natural inclinación a seguir alguna autoridad intelectual.

Mas, de nuevo, un difícil equilibrio entre naturaleza y «*libertad*», o *espontaneidad* romántica: ¿qué hará la mayoría, dotada por el Creador de buen sentido, mas no de genialidad? Respuesta: que siga la autoridad humana, pero sin renunciar al derecho de pensar por sí, de ejercer su sentido crítico. Pero no se contradice Balme, hay que leer estas observaciones teniendo presente esta máxima: que la libertad de pensamiento es un valor netamente cristiano. «*Si a causa de la debilidad de*

47. Cfr. *El Criterio*, cap. 17, § 4.

48. *Ibidem*.

49. *Pensamientos*, en O.C., vol. VIII, p 329.

50. Cfr. *El Criterio*, cap. 17, § 1 y 2.

51. Cfr. *El Criterio*, cap. 19, § 4.

52. Cfr. *El Criterio*, cap. 18, § 2.

*nuestras luces estamos precisados a valernos de las ajenas, no las recibamos tampoco por innoble sumisión, no abdicemos el derecho a examinar las cosas por nosotros mismos, no consintamos que nuestro entusiasmo por ningún hombre llegue a tan alto punto que, sin advertirlo, le reconozcamos como oráculo infalible. No atribuyamos a la criatura lo que es propio del Creador».*⁵³

Por lo que hace al genio, Balmes lo ve con los ojos de un romántico; aunque su tema del genio no coincide con el tópico ilustrado de la razón autónoma.

El espíritu de libre exámen originariamente luterano y característicamente racionalista, emancipado y crítico, que se ejerce en forma de *autonomía racional*, le inspira comentarios para sonreír. Ante todo, pensar por sí mismo es demasiado arduo para recomendarlo a la multitud;⁵⁴ de ahí la tendencia natural a la confianza en los guías: también en las ciencias, pues la mayoría de los que las profesan son masa, «*son verdadero vulgo, que entregado a sí mismo no sabría que hacerse*».⁵⁵ Y en los tiempos modernos esta tendencia no ha desaparecido: sólo se ha desordenado; no es que ya no exista sumisión a la autoridad científica —existe más, porque se divulga, como el mismo saber—, lo que ahora se da es el confucionismo (Balmes no utiliza esta palabra), es decir, se proclama la independencia de pensamiento, mas para seguir sumisamente a una diversidad de caudillos. La metáfora militar resulta divertida: antes, se sabía bajo qué bandera se militaba, pues las escuelas eran pocas; ahora, se mezclan y pasan de bando sin saberlo, porque hay demasiadas. En todo caso, antes o ahora, la razón «*autónoma*» no existe: «*¿Qué son en Francia la turba de filósofos universitarios sino humildes discípulos de Cousin?*»;⁵⁶ lo mismo pasa en Alemania con Hegel y Schelling.

Pero el auténtico genio no es turba, él es un solitario y tiene derecho a pensar por sí mismo. Balmes lo describe así: «*Cuando le veis abalanzarse brioso a su gigantesca carrera no le dirijáis palabras insulsas, ni consejos estériles, ni reglas que no ha de observar; decidle tan sólo: "Imagen de la divinidad, marcha a cumplir los destinos que te ha enseñado el Criador; no te olvides de tu principio y de tu fin; tú levantas el vuelo*

53. *El Criterio*, cap. 18, § 3.

54. «*Los hombres capaces de alzar y llevar adelante una bandera son muy pocos, y mejor es alistarse en las filas de un general acreditado que no andar a manera de miserable guerrillero, afectado de importancia de insigme caudillo.*» (...)

«*Este es un hecho de todos los países y de todos los siglos; hecho indestructible, porque está fundado en la misma naturaleza del hombre. El débil siente la superioridad del fuerte y se humilla en su presencia; el genio no es el patrimonio del linaje humano, es un privilegio a pocos concedido...*» *El Criterio*, cap. 18, § 2.

55. *Ibidem*.

56. *Ibidem*, § 3.

y no sabes a dónde vas. Alza los ojos al cielo y pregúntaselo a tu Hacedor. Él te mostrará su voluntad; cúmplela fielmente, que en cumplirla están cifrados tu grandor y tu gloria".⁵⁷

Así, la inteligencia es esencialmente «elevación» y los hombres mejor dotados son «águilas»: capaces de situarse de golpe en lo alto. Este poder, don divino, es lo más misterioso de la inteligencia: es la *inspiración*.

Se nos ha negado la penetración del ser íntimo de las cosas; pero a algunos hombres excepcionales («*los genios superiores*») les es dada la visión de horizonte, la capacidad de remontarse, súbitamente, a aquél punto en que se divisan todos los caminos a la vez, todos los detalles en su conjunto.

Balmes pretende que su teoría del *genio* es tomista. El genio no recibe la inspiración sin trabajo, no posee un derecho natural a la pereza; pero no menos cierto es que una característica de la visión genial «es la *intuición*, el ver sin esfuerzo lo que otros no descubrían sino con mucho trabajo, el tener a la vista el objeto inundado de luz cuando los demás están en tinieblas». ⁵⁸ Y esto es, precisamente, lo que atribuye al santo:

«*Santo Tomás de Aquino desenvuelve sobre este particular una doctrina admirable. Según el santo doctor, el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento; es una facultad que se nos ha concedido para suplir a nuestra debilidad, y así es que los ángeles entienden, mas no discurren*». ⁵⁹ Sabemos ya cómo continúa el proceso, hasta Dios mismo, que lo ve todo en una única Idea simplicísima: su esencia.

Balmes no se equivoca por lo que hace a la naturaleza del intelecto: su proceder es de la diversidad a la unidad, porque sólo lo universal (inmaterial) es inteligible, lo particular no. Y todavía tiene razón al recordar que Tomás de Aquino señala la imperfección —o potencialidad— del intelecto humano, que es *razón*, por su proceder de la potencia al acto: no sólo porque aprende (también el ángel aprende) sino porque para aprehender la esencia de las cosas le es menester juzgar y discurrir; sólo así se llega a juicios verdaderos sobre objetos remotos. Ahora, el discurso es a la simple intelección, como el movimiento al reposo, como lo imperfecto a lo perfecto.

En todo caso, lo implícito en la doctrina tomista es la eficacia del discurso para aprender la verdad: el valor metódico de la Lógica. Pero que el concebir sea una imperfección no está dicho: lo que es imperfecto es ser en potencia; y la inteligencia finita es tal porque es un ente en potencia.

57. *Ibidem*, § 4.

58. *El Criterio*, cap. 16, § 4.

59. *El Criterio*, cap. 21, § 14.

No es tomista, sino todo lo contrario, la afirmación de que concebir —proferir interiormente una palabra mental, que nace de la plenitud del intelecto, de su actualidad entitativa excelente que, una vez posesionada de la especie inteligible impresa, forma en sí, «dentro de sí», la intelección, que es el mismo inteligible, o concepto, o verbo mental, también llamado especie intencional expresa— sea una imperfección, pues es justamente lo contrario: una sobreabundancia de perfección expresa. Y eso mismo es el expresar, el hablar y, por fin, toda comunicación.

Pero hay un modo de salvar lo que Balmes afirma. Ya lo hemos apuntado antes: la subjetividad no es un proceso físico-natural, sino un misterio. Es *el misterio* por antonomasia: «Nosotros somos un arcano a nuestros propios ojos».

No es, sin embargo, por eso mismo, algo irracional en sí. El romanticismo balmesiano está sólo en las formas, no en el fondo. El corazón no es clarividente: «*Se ha dicho que los grandes pensamientos nacen del corazón; y pudiera haberse añadido que del corazón nacen también los grandes errores*». ⁶⁰ Así pues la *inspiración* no es sentimiento, ni sentimental. Y en el arte de pensar con sensatez ocupa importantísimo lugar la vigilancia sobre sí propio, sobre los sentimientos, el corazón, las pasiones. El poeta puede sentir la inspiración, pero también está más expuesto al error que el común de los hombres. ⁶¹ El misterio, por tanto, no tiene tanto que ver con lo irracional cuanto con lo *suprarracional*.

Y en este punto sí, de nuevo, existe coincidencia entre nuestro pensador y Tomás de Aquino. Pero también con otros muchos: de Aristóteles a Kierkegaard. Coincide con quienes advierten que la subjetividad pensante se abre al Infinito, por más que se descubra a sí misma como finita. Tomás de Aquino ve en ello —y no hace más que seguir a Aristóteles— el fundamental indicio de la *espiritualidad*. Pregúntesele qué es «ser espiritual» y no responderá con una indeterminante negación («lo no-material»), sino con una afirmación de realidad que sólo él podía fundamentar plenamente, pues sólo la suya es una Filosofía del ser, como «*acto de ser*». El ser espiritual viene a completar la perfección del universo, porque introduce en él el conocimiento intelectual y la volición libre; ahora, esto es así porque la inteligencia es «del Infinito», es *ser*

60. *El Criterio*, cap. 19, § 11.

61. «*Los poetas, los verdaderos poetas, es decir, aquellos hombres a quienes ha otorgado el Criador elevada concepción, fantasía creadora y corazón de fuego, están más expuestos que los demás a dejarse llevar por las impresiones del momento. No les negaré la facultad de levantarse a las más altas regiones del pensamiento, ni diré que les sea imposible moderar el vuelo de su ingenio y adquirir el hábito de juzgar con acierto y tino; pero, a no dudarlo, habrán menester más caudal de reflexión y mayor fuerza de carácter que el común de los hombres*» *El Criterio*, cap. 19, § 9.

para Dios. Luego la existencia del ente espiritual consume la perfección de la obra creadora, ya que cumple el *reditus*, el «retorno» de todo a su Origen, lo cual sólo puede hacerse por la operación que supera todos los límites (la intelección) y por el amor a Dios.⁶²

Después, efectivamente, se comprueba que la sustancia espiritual es incorpórea. ¿Por qué? Porque el cuerpo es la sustancia finita y limitada por excelencia: aquél al que compete estar (contenido) dentro de tres dimensiones. Las operaciones de los cuerpos, igualmente, son siempre limitadas. Y si la inteligencia fuera cuerpo sería finito o infinito; mas un cuerpo infinito es intrínsecamente imposible, luego sería limitado, lo cual se contradice abiertamente con la manifestación más propia de la inteligencia, que es la de trascender los límites:

*«En ningún cuerpo finito puede darse una potencia infinita... Ahora bien, la potencia del entendimiento es en cierto modo infinita para entender, pues entiende indefinidamente el aumento de las especies de los números, lo mismo que las especies de las figuras y proporciones, y conoce también lo universal, que es de ámbito virtualmente infinito, por contener un número potencialmente infinito de individuos. Luego el entendimiento no es cuerpo».*⁶³

62. *Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium: unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime simulantur causae agentis, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ..., necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliqua creaturae essent intelligentes» II Cont. Gent., cap. 46.*

«Un efecto alcanza toda su perfección cuando retorna a su principio; de donde, al verificarse este retorno en el círculo y en el movimiento circular, el primero es la más perfecta de todas las figuras, y el segundo el más perfecto movimiento. En consecuencia, para que el universo creado consiga su última perfección, precisa que todas y cada una de las criaturas retornen a su principio, cosa que verifican en tanto que su ser y naturaleza, al ser en alguna manera perfectos, son portadores de la semejanza con él: como ocurre en todos los efectos, que alcanzan la máxima perfección cuando se asemejan lo más posible a la causa agente; verbigracia, la casa, cuanto más se asemeja al modelo, y el fuego como efecto, cuanto más se asemeja a su principio. Pues bien, siendo el entendimiento de Dios el principio de la producción de las criaturas, ..., fue preciso, para que éstas alcanzasen su perfección, que hubiese algunas criaturas inteligentes».

63. *«In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ... Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum;*

En esta potencia «*ad infinitum*», por la que la inteligencia tiene necesariamente que «salirse fuera» de lo dado, están entrañados tanto el poder de reflexión como el de «apertura» a la trascendencia: a Dios y al amor de Dios. Y, al contrario, la negación de la subjetividad, la negación de su apertura y capacidad de amar será la lógica consecuencia de entenderla como la causa generatriz del sistema del saber racional completo: fue la denuncia kierkegaardiana del espíritu de «sistema».

Si el «sujeto» fuera el generador del sistema, entonces la subjetividad solamente se las podría haber con lo finito —integrándolo metódicamente—, hasta consumarse en finitud perfecta. ¡Pero la expresión misma es absurda! El sujeto no sólo no puede ser una «finitud perfecta», sino que la excluye. Pues esa «finitud» haría al sujeto incapaz de integrar en el presente lo pasado y lo futuro, lo disgregaría en la fluente secuencia de los fenómenos, como conciencia instantánea y discontinua, arrebatándole toda capacidad de trascender lo dado y de aprehenderse a sí mismo como un ser que dura y asume en su misma identidad la de las cosas.

Un sistema deberá ser acabado (consumarse cerrado), o no ser sistema, al carecer de potencia para explicarlo todo. Ahora bien, puesto que no hay sistema capaz de encerrar el pensamiento, se advierte que es específico del espíritu el tener que ver con el Infinito, y trascender todos los límites.

En llegar aquí se agota el poder de la Filosofía, dice Balmes, pero queda entonces el misterio como objeto de la *contemplación*, en la cual «*se han saboreado en todas las épocas los hombres más grandes:..., todos, cada cual a su manera, se han sentido poseídos de la inspiración filosófica; que inspiración hay también en la filosofía, e inspiración sublime*». ⁶⁴ Hemos recobrado así el sentido del saber, como contemplación del misterio y sabiduría (saborear la verdad que no se acaba).

De ahí, pues, que para Balmes, como para Tomás de Aquino o Kierkegaard, el ser excelente es el espíritu, y por tanto también el misterio filosófico capital. Vale la pena volver a leer unas palabras que ya hemos citado antes:

«*Esta comunicación íntima de lo finito con lo infinito es una de las verdades más ciertas de la metafísica; aunque las investigaciones ideológicas no produjeran más resultado que el descubrimiento de una verdad tan importante, deberíamos tener por muy aprovechado el tiempo que hubiésemos consumido en ellas*». ⁶⁵

Podemos, pues, asegurar con Balmes y con todos aquellos pensado-

cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, continet enim individua quae sunt potentia infinita. Intellectus igitur non est corpus» II Cont. Gent., cap. 49.

64. F.F., I, n. 4.

65. F.F., IV, n. 174.

res que: *no hay auténtico pensamiento filosófico, si no consiste en pensar la íntima conexión del ser finito con el Infinito*; o, mejor dicho, la presencia fundante del Infinito en el ser finito. Y todavía más: que esa presencia es pensable —no comprensible— y meditable; y que la Filosofía tiene objeto, es verdadero saber, y sabiduría, y posee una misión fundamentadora insustituible para el conjunto de los saberes y de los valores.

La cultura y la civilización en su conjunto penden del alcance objetivo del conocimiento; pero éste no puede ser reconocido sin reconocer, a la vez, el misterio que habita en su interior.

Sea, pues, este nuestro mensaje definitivo: al misterio sólo cabe acercarse con espíritu de aceptación y respeto. Y, por eso, a toda la humanidad quisiéramos decirle, en nombre de la razón, que: *quien no adora a Dios, no respeta al hombre*.

DR. SANTIAGO F. BURILLO