



LA RAZÓN HISTÓRICA
 Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas
 ISSN 1989-2659
 Número 49. Año 2020, páginas 14-24
www.revistalarazonhistorica.com

El realismo de Jaime Balmes a la luz de la idea de sensación y su teoría sobre el alma de los brutos

Carlos Javier Blanco Martín

Doctor en Filosofía

Resumen: En este artículo expongo la idea balmesiana de sensación, tal y como aparece en el libro II de su Filosofía Fundamental, como banco de pruebas para frenar las pretensiones inmanentistas de la metafísica moderna, tanto del idealismo como del materialismo. La idea de alma animal en el marco de un realismo y de un vitalismo moderados es analizada en conexión con ello.

Palabras clave: sensación, realismo, el yo, inmanentismo, filosofía trascendente, alma de los animales.

Summary: In this article I expose the Balmesian idea of sensation, as it appears in book II of his *Filosofía Fundamental*, as a test bed to stop the immanentist pretensions of modern metaphysics, both idealism and materialism. The idea of the animal soul within the framework of moderate realism and vitalism is analysed in connection with this.

Key words: sensation, realism, the self, immanentism, transcendent philosophy, animal soul.

Inmanentismo y metafísica trascendente.

Una distinción fundamental en la historia de la Filosofía es la que separa el inmanentismo de la metafísica trascendente.

Después de un dilatado periodo de filosofía cristiana, en el que brillaron las grandes luminarias de San Agustín y Santo Tomás, resurgen las cosmologías inmanentistas ya esbozadas en la Antigüedad por los filósofos naturalistas griegos reaparecen, aunque ahora bajo otros prismas de reflexión y bajo otras preocupaciones epocales, en el mundo moderno. El más potente de los inmanentistas modernos fue Benito de

Espinosa (1632-1677). Su célebre equiparación, *Deus sive Natura, Dios es decir, la Naturaleza*, resume en tres palabras la destrucción de la hermosa *idea de la Creación en dos planos*, una idea que con tanto esmero y ahínco había predicado la Iglesia, y que en la obra sus Doctores había llegado a esclarecer a lo largo de más de mil años. Para la Iglesia, la Creación es *una*, pero en ella, en su unidad, debe deslindarse nítidamente el orden *sobrenatural*, que no podemos experimentar en esta tierra la generalidad de los hombres, y el orden *natural*, al que nos vemos anclados forzosamente durante el primer tramo de nuestra existencia. De éste orden y de éste primer tramo es del que poseemos experiencia, y es un orden a partir del cual razonamos y conocemos, pero nuestra conducta moral, nuestra esperanza de salvación, nuestro sentido de la existencia, en suma, todo nuestro fin último como cristianos debería cifrarse en el plano sobrenatural, sito más allá de la Tierra. Dios como *Causa primera* y como fin, es el Ente de donde proceden y hacia donde tienden todas las cosas, daba cuenta de ese orden sobrenatural que no sentimos ni conocemos, pero que, a tenor de lo revelado, y también de lo argumentado por los Doctores, sabemos que existe necesariamente.

La “impiedad” espinosista dejó muchos herederos e hijuelos. Del siglo XVII hasta el XX se han diseminado por todo Occidente, por no decir el mundo, una plétora de variantes de inmanentismo, ora idealistas, ora materialistas. Que en una ojeada retrospectiva los idealismos y los materialismos nos parezcan tan parejos, tan hermanados, casi como calcos o incluso como el anverso y el reverso de una misma moneda, es algo que no debe sorprendernos. Cualquier materialista contemporáneo que no incurra en la modalidad vulgar, no puede ser sino un idealista “vuelto del revés”. Quítese del marxismo toda la retórica sobre la “materia”, y estúdiese a Marx en vez de estudiar “marxismo” y ¿qué se podrá encontrar? Evidentemente, para ello hay que ir quitando muchas adherencias, como capas de cebolla. Primero el soviétismo, pero antes de ello, toda la catequética de Engels y Kautsky sobre el *materialismo* histórico y el *materialismo* dialéctico. La paja en Marx son sus muy ocasionales discursos sobre una “dialéctica de la naturaleza” o sus juveniles diatribas sobre el ateísmo. Si al marxismo le quitamos Engels y observamos muy de cerca su propio inmanentismo, entonces encontrarás al verdadero idealista, al discípulo de Hegel. Otro tanto se diga de Gustavo Bueno o de cualquier materialista contemporáneo un poco sofisticado.

Tengo para mí que precisamente el *inmanentismo*, ya el idealista, ya el materialista, choca frontalmente con el propio arranque de un sistema de filosofía: la *sensación*. Leyendo a Jaime Balmes, ejemplo de filósofo clásico español, claro y elegante en su exposición, realista y moderado en sus métodos y conclusiones, el lector puede fácilmente tomar nota de éste escollo que es -para los inmanentistas- el problema de la sensación.

El problema de la sensación. La sensación como un hecho.

La sensación es, en sí misma, lo más fácil y lo más complejo de la filosofía. Acaso su problema fue lo que me llevó primerizamente a la Psicología y, de ésta, a la Filosofía. Muchos manuales y sistemas de filosofía principian con ella, como si se tratara de un primer ladrillo sobre el cual alzar altos edificios con techumbres y pináculos de mayor abstracción. Pero la sensación no es, como resulta en el fondo para el empirista, un átomo ni una pieza de construcción. La sensación es ya, en sí misma un “hecho”, y el asunto metafísico de qué es un *hecho*, en un reto ante el que cabe posicionarse.

Balmes supo ver, ya en su época, el esquema de lo que habría de llegar a ser un estricto inmanentismo materialista:

Esta observación es importante para prevenir uno de los errores más funestos de nuestra época, que consiste en mirar el universo, como el resultado de una fuerza misteriosa, que desplegándose con un movimiento espontáneo, pero necesario y continuo, va engendrando los seres y elevando sucesivamente las especies con una perenne transformación. Así, la mayor perfección del organismo vegetal produciría las facultades animales; estas, perfeccionándose, se convertirían en sensitivas; y á medida que irían progresando en el orden de las sensaciones, se acercarían á la región de la inteligencia, que al fin podrían alcanzar. Con este sistema tiene no poca analogía el que hace del pensamiento una sensación transformada: con él queda borrada la línea divisoria entre los seres inteligentes y los no inteligentes; las sensaciones de la ostra podrían irse perfeccionando hasta convertirse en una inteligencia superior á la de Bossuet ó Leibnitz; el desarrollo de las facultades del hombre estatua, sería un emblema del desarrollo del universo. [Filosofía Fundamental, II, I, 3].¹

Se trata del evolucionismo y del inmanentismo genético. Una clase de seres, genera otra de orden superior. Una base de facultades primitivas, “dan lugar” a otras más elevadas y complejas. Y así sucesivamente. Balmes tiene en cuenta la célebre “estatua de Condillac”: añadiéndole sentidos a un ser inanimado, éstos acabarían “dando lugar” a facultades más altas, como la conciencia o la inteligencia. Todavía no conoce Balmes el evolucionismo de Darwin, pero éste, en la escala filogenética, plantea la misma emergencia misteriosa de propiedades de alto nivel a partir de especies inferiores.

En Balmes hay un rechazo frontal a ese evolucionismo continuista. La creación consiste en una armoniosa jerarquía donde cada nivel de seres disfruta de la perfección que le es propia:

¹ En las citas de Balmes he respetado la ortografía de su época y de la edición original excepto en lo que respecta a las palabras que actualmente deben llevar tilde según las normas vigentes. En éste último caso he llevado a cabo las correcciones, y les he puesto la tilde, mientras que los monosílabos, acentuados en aquel tiempo, siguen con ella. La edición manejada es la de la imprenta de A. de Brusi (1818), aunque también se ha manejado una edición de bolsillo sin fecha, en dos tomos, publicada por Ediciones Hispánicas de Valladolid (Miñón S.A.). Los números romanos de las citas indican, en este orden, el libro de *Filosofía Fundamental* de donde está tomada la referencia y, después, el capítulo de dicho libro. Después, el número arábigo representa el párrafo de dicho capítulo. He prescindido de la paginación para facilitar la consulta según la distinta edición de que disponga el lector.

“Por desplegada ó perfecta que se suponga la sensibilidad, dista mucho de la inteligencia, y permanece siempre separada de la misma, como de una facultad de especie diferente. Por cuya razón, aun cuando supongamos que las facultades sensitivas sean capaces de una perfectibilidad indefinida, no se infiere de esto que pudiesen elevarse jamás á la esfera de la inteligencia propiamente dicha. Esta perfectibilidad seria en un orden diverso, que nunca podría confundirse con el de los seres intelectuales. Si suponemos que un color se perfecciona hasta lo infinito, jamás llegará á ser un sonido, ó un sabor ó un olor, y vice-versa; ¿por qué? porque la perfectibilidad está circunscrita al orden respectivo; de la propia suerte, y con más razón, por más que la facultad sensitiva se perfeccionase, jamás llegaría á ser inteligencia.” [ibídem]

Los sentidos son más o menos perfectos, pero los sentidos no “dan lugar” a la inteligencia. Es esta potencia de un orden diverso, superior, y no hay que devanarse el seso buscando una proto-inteligencia en la sensibilidad. La filosofía clásica, el realismo del que bebe Balmes, es opuesto a los enfoques genéticos de la moderna psicología cognitiva, del constructivismo, etc.

La sensación es un *hecho*. Un hecho en sí mismo misterioso en la naturaleza. La materia, nos recuerda el filósofo catalán, *no puede sentir*. Pero en la naturaleza hay un orden de seres que pueden hacerlo, y al sentir, cada uno de ellos es un *yo*. El yo (no necesariamente un yo con conciencia reflexiva y menos aún un yo inteligente) ya lo hay allí donde hay sensación: en el flujo de sensaciones que, *como hecho*, se da en presencia de seres vivientes, necesariamente ha de haber un principio de unificación. Y tal principio es el yo:

“La idea del yo es aplicable en cierto modo á todo ser sensitivo; pues no se concibe la sensación, sin un ser permanente, que experimenta lo transitorio; es decir sin un ser uno, en medio de la multiplicidad. Todo ser sensible, si fuese capaz de reflexión, podría á su manera decir, yo; porque de todos se verifica que es uno mismo el ser que experimenta la variedad de sensaciones. Sin este vínculo, sin esa unidad, no hay un ser sensible, sino sucesión de sensaciones, como fenómenos inconexos del tod.” [II,1,8].

Bien podríamos acordarnos de Leibniz. Cada mónada es “una pequeña alma”: es una sustancia inmaterial, y, junto con la apetición, hay en ella “apercepción”, esto es, una capacidad sensible que nunca hallaríamos en la materia.

Con todo, un ser sensible en el sentido balmesiano, no tiene por qué ser un ser dotado de capacidad representativa. Hay toda una serie de sensaciones, las más básicas, que no representan objeto alguno: son “hechos” puros. Toda sensación, en realidad, es un hecho de la naturaleza y nada más. Pero sobre la facticidad pura y bruta, en algunas clases de sensaciones (vista y tacto) se monta la *capacidad representativa*. Que algunas sensaciones sean, además de hechos, relaciones que indican un objeto como *originador* de las mismas, no afecta a la cualidad misma de las sensaciones. Éstas son presencias,

si en ellas sólo se verifica un hecho para un yo, o representaciones en función de esa relación con un objeto (que no ha de verse como la *causa*):

“Toda sensación trae consigo presencia, ó sea conciencia directa, mas nó representación. Esta es una distinción que me parece de importancia. Las sensaciones del olfato, del sabor, del oído, no son representativas: son inmanentes en sí y en su objeto: esto es que un ser que las experimentase, podría creerse encerrado dentro de sí propio, y en una soledad absoluta, sin relación con otros seres; pero el tacto y sobre todo la vista, son de suyo representativos, envuelven relación á objetos; y aunque el ejercicio de ellos sea inmanente, incluyen no obstante, alguna relación á otros seres, y nó como á simples causas de la afección interna, sino como á originales representados en la sensación” [II,I,10].

Nótese bien. La vista y el tacto, como todas las sensaciones, son capacidades o potencias para registrar hechos. Lo visto, como lo tocado, entra en el dominio de los hechos. Primaria y puramente no son más que hechos. Pero son hechos que *incluyen una relación al objeto* que ha originado lo visto o lo hecho. Estableciendo una analogía: diremos que yo, primera y esencialmente, soy una persona. Antes que ser hijo de X o vecino de Y, soy una persona, aunque es real la referencia o relación a otras personas.

Dentro de los seres, un orden muy especial es el constituido por los seres vivientes, y aún dentro de ellos existe la especificación de los seres *sintientes*. Hablar de una materia general que recorra toda esta jerarquía de seres, y que se diversifique (sin abandonar su condición de materia) como no viviente y viviente, y dentro de ésta, en sensible e inteligente, es un sinsentido para Balmes.

“La materia, opínese como se quiera sobre su propiedad constitutiva, es por necesidad un ser compuesto: una materia sin partes, no es materia. Un ser compuesto, aunque pueda decirse uno, en cuanto sus partes tienen entre sí unión y conspiran á un mismo fin, es siempre un conjunto de muchos seres; pues que las partes, por estar unidas, no dejan de ser distintas. Si la sensación perteneciese á un ser compuesto, lo sensible no sería un ser solo, sino un conjunto de seres; es así que la sensación pertenece esencialmente á un ser uno, y no se la puede dividir sin destruirla, luego ningún ser compuesto es capaz de sensación; luego la materia, por mas bien organizada que se la suponga, no puede sentir.” [II,II, 12].

Los seres sintientes ya son un yo. Ese yo, como mínimo, es el *punto* (un ente simple, indivisible) en donde convergen las sensaciones, algo así como el centro de una circunferencia. Los infinitos radios “brotan” de ese centro o, tomando como referente la exterioridad de la circunferencia, diremos que los infinitos radios que salen desde esa exterioridad van a converger en el centro. En los brutos, hablar de yo no tiene por qué implicar hablar de un ser consciente reflexivo, dotado de raciocinio, etc. Ese centro de la sensibilidad de los animales no humanos es, simplemente, el “sujeto común”:

“...si en los brutos no hubiese ese sujeto común de todas las sensaciones, uno en medio de la multiplicidad, idéntico entre la diversidad, permanente debajo de la sucesión, no serian seres sensibles tales como nosotros los concebimos, no sentirían propiamente hablando, pues que no hay sensación tal como aquí la entendemos, cuando no hay un ser al cual afecta, un ser que la percibe” [ibídem].

La materia sintiente es como el hierro de madera. La materia es, forzosamente, pluralidad. Por el contrario, la sensibilidad es, de manera no menos necesaria, unificación. Puede haber, y de hecho hay, una multiplicidad ingente de sensaciones. Pero el único nexo que da sentido unitivo a ese caos es el sujeto común a ellas. La sensación A es un hecho. La sensación B es otro hecho. Como tales hechos puros, lo único en que tiene que ver A con B, y B con A, es el punto de convergencia que supone un sujeto común, consciente de A y de B. La materialidad de esos hechos, de esas sensaciones se mantiene siempre en el orden de la pluralidad. A y B como hechos que no pueden ser enlazados por un sujeto son mera materialidad, exterioridad de unas partes frente a otras.

En contra de la materia sintiente. Sobre el alma de los brutos.

Los animales no humanos, los “brutos” de nuestra filosofía clásica, en cuanto sujetos sensibles, deben poseer un centro inmaterial que precisamente les separe de la mera exterioridad de unas partes frente a otras, un centro unitivo que les faculte la organización de las sensaciones. Este asunto nos remite, de inmediato, a la cuestión tan trillada del “alma de los brutos”. La precisión terminológica de Balmes es notable y muy de agradecer. Un ser inmaterial no es, estrictamente hablando, un alma.

“Surge aquí una dificultad gravísima. Si la materia es incapaz de sentir, el alma de los brutos no es materia, si es inmaterial, es espíritu, lo que no se puede admitir.

Esta dificultad se desvanece fijando bien el sentido de las palabras. No es lo mismo un ser inmaterial que un espíritu; todo espíritu es inmaterial: pero nó todo ser inmaterial es espíritu. Inmaterial, significa negación de la materia; espíritu significa algo más: pues que por esta palabra entendemos un ser simple dotado de inteligencia y de libre albedrío. El alma de los brutos será pues inmaterial sin que sea espíritu.

Dicen algunos: lo que no es cuerpo es espíritu, no hay medio entre estas dos clases de seres. ¿Por qué? ¿En qué se funda tamaña seguridad? Si se dijese que no hay medio entre lo material é inmaterial, se diría bien; porque efectivamente no hay medio entre el sí y el nó; cualquier cosa es ó no es; pero en la idea de espíritu entra mucho más que simple negación de materia; entra la idea de un principio activo, inteligente y libre” [II,II,15].

Balmes se inscribe en la tradición escolástico-aristotélica que habla del alma sensible, no espiritual, en los animales. Es alma porque no es materia. Si es alma, se debe a que no es materia y por ende no consta de partes. Lo que no consta de partes es simple. Los

animales, no en cuanto cuerpos (pues poseen patas, alas, cabezas y los más diversos órganos) sino en cuanto centros de sensación, son entes inmatereales. Balmes, en coherencia con la entidad no material del alma de los brutos, afirma con nitidez que no puede haber allí incorruptibilidad. Hablar de un alma (por muy inferior que ésta sea en la escala de los seres) es hablar de un ente incorruptible, salvo que incurramos en contradicción.

Como se ve, estamos a mucha distancia de Renato Descartes y su automatismo de las bestias. Un animal es mucho más que una máquina, y de la sinergia de las partes de una máquina no puede “brotar”, en el seguimiento de una línea continua, una realidad esencialmente distinta: la sensibilidad. Balmes se sitúa más del lado de Santo Tomás o de Leibniz: los animales, además de cuerpos, son almas al menos en cuanto centros de sensibilidad (además de eso, el alma del bruto debe ser fuerza vital “animadora” de sus respectivos cuerpos). Al ser almas incorruptibles, sobreviven a la descomposición de los cuerpos que una vez animaron, lo cual no significa que deba existir una supervivencia “personal” de los individuos, sino una suerte de “aprovechamiento” de esa fuerza vital (que Balmes reconoce como misteriosa) y una especie de reintegración dentro del conjunto de fuerzas vitales de que consta la naturaleza. Decir esto no es especulación gratuita por parte de nuestro filósofo, sino antes bien, mantenimiento de una línea argumental:

1. Todo bruto, además de cuerpo es actividad sintiente.
2. La pluralidad de partes del cuerpo vivo, así como la pluralidad de sensaciones experimentadas por él exige la existencia de un centro común que unifique unas y otras, salvo la dispersión que significa su muerte. Ese centro común puede llamarse “sujeto”.
3. Incluso un sujeto meramente sensible, desprovisto de todas otras potencias mentales, debe ser un ente simple. Su definición como sistema o conjunto de órganos sería como regresar al punto 2.
4. Un ente simple sólo puede ser inmaterial. Todo lo material es plural, consta de partes que se separan y se exteriorizan respecto de otras partes.
5. Un ente simple, si es inmaterial (pero no necesariamente espiritual), no puede corromperse. Es, por definición, incorruptible. Luego nada ni nadie, al margen de Dios, puede aniquilarle.
6. Si permanece siempre ese centro de sensibilidad, coincidente con la fuerza vital animadora del cuerpo ya desaparecido, sería poco racional suponerle inútil y excedente dentro del sistema de la naturaleza; pasará a desempeñar funciones

que a nosotros nos resultan desconocidas. La superfluidad supuesta de lo creado viene a ser como una ofensa al Creador.²

En el paso 6 entramos en la puerta del Misterio, y las consideraciones acerca del carácter superfluo o no de lo Creado son teológicas más bien. En Balmes, como en la filosofía escolástica más clásica, la teología no puede estar ausente. Ese principio activo, el alma de los brutos, es desconocido en sí mismo. De él tenemos experiencia gracias al propio cuerpo de los animales, sus capacidades y operaciones, pero de lo que ese ente inmaterial sea en sí mismo, en su pureza (una vez perdido el cuerpo), no hallamos sino oscuridad:

“Yo no sé lo que es este principio activo considerado en sí; pero sus actos me le revelan como una fuerza superior á los cuerpos; como una de tantas actividades que vivifican la naturaleza. Esa fuerza vivificante la encuentro en una porción de materia admirablemente organizada, y cuya organización conspira á un fin que es el ejercicio armónico de las facultades de ese viviente que llamamos animal; el no saber lo que es esa fuerza en sí misma, no me impide el afirmar su existencia, ya que los fenómenos me la revelan de una manera incontestable” [II,II,16].

En el terreno de las cosas inmateriales (almas, espíritus), los sentidos se quedan muy cortos a la hora de suministrarnos conocimiento. Como acontece con la propia idea de Dios, el hombre puede estar cierto de su existencia, y las vías racionales nos conducen a la certidumbre de que Él es, pero ¿qué es Él? Análoga situación le embarga al hombre con respecto a su propia alma, y eso que el alma le es cercanísima a su ser. De ella puede saber *que es*, pues ya al pensar en ella, ella toma el protagonismo, ella se hace notar pues es el alma (o una parte de ella, su conciencia) y no el cuerpo la que pregunta.

2 Es de notar que, frente al materialismo crudo de su época, un siglo en el que ya había ejercido su influjo el mecanicismo de la Ilustración y la tesis cartesiana del automatismo de las bestias, así como su antípoda, el vitalismo romántico, Balmes defiende un vitalismo moderado que prosigue las líneas clásicas y refrenadas de Aristóteles y del Aquinate. Ante la pregunta de ¿qué se hace de las almas de los animales muertos?, sobriamente, pero sin certezas, nuestro filósofo escribe: *“¿Para qué servirían? no lo sé; pero es lícito conjeturar que absorbidas de nuevo en el piélago de la naturaleza no serian inútiles. Tampoco sabemos á qué sirven muchos otros seres, y no obstante, ni por eso negamos su existencia, ni ponemos en duda su utilidad. ¿Quién nos ha dicho que la fuerza vital que reside en el bruto no haya de tener ningún objeto en destruyéndose la organización que ella animaba? La destrucción de una planta ¿acarrea por ventura la extinción de todas las fuerzas vitales que en esta residen? y esas fuerzas, por no ejercer su acción sobre el ser organizado que se acaba de destruir, ¿dejan por ventura de ser útiles en el misterioso laboratorio de la naturaleza? ¿Quién nos ha dicho que una fuerza vital no puede ser útil sino ejerciéndose sobre un objeto de nuestra observación? ¿quién nos ha dicho que en los arcanos de la naturaleza las fuerzas vitales no obran en sentidos muy diferentes, muy varios, y que los efectos de su actividad no se presentan de maneras muy diferentes, según las circunstancias en que se encuentran, todo con arreglo á las leyes establecidas por la sabiduría infinita? La magnífica profusión con que están esparcidas las materias seminales, el sinnúmero de gérmenes que por todas partes descubrimos, esa inmensa cantidad de materia susceptible de trasformación y asimilación en el viviente, los misterios de la generación en el reino vegetal y animal, ¿todo esto no nos indica que hay derramadas por el universo un sinnúmero de fuerzas vitales, que ejercen su actividad de manera muy varia y en una escala de extensión asombrosa? ¿Quién nos asegura que un mismo principio vital no pueda presentar fenómenos muy diversos según las condiciones á que está sometido? el que reside en la bellota ¿no es el mismo de la corpulenta encina que ha desafiado el ímpetu de los huracanes durante algunos siglos? Si la experiencia no lo atestiguase ¿quién sería capaz de sospechar que el principio vital de un gusano informe y asqueroso es el mismo de una bellísima mariposa? Véase pues como no es contrario ni á la razón ni á la experiencia, el suponer que el alma de los brutos, esa fuerza vital que en ellos reside, sea lo que fuere, continúa después de destruida la organización de su cuerpo, y que absorbida de nuevo en los tesoros de la naturaleza, se conserva en ellos, nó como un ser inútil, sino ejerciendo su actividad en diferentes sentidos según las condiciones á que se halle sujeta” [II,II, 19]*

El yo de la sensación, como el yo del pensamiento, no puede ser el punto de partida de la Filosofía. El sano realismo de Balmes *hace del yo una base o sustentáculo, no el punto de partida de la filosofía*. Ciñéndonos a la vida sensitiva, el yo de las sensaciones, como ya llevamos dicho, es simplemente el *centro*: en torno a él convergen miríadas de sensaciones que son pura facticidad, mera contingencia. El enfoque balmesiano está edificado en contra del idealismo moderno, representado por Descartes y Fichte.

“...el yo en sí mismo, como sujeto, no es punto de partida para la ciencia, aunque sea un punto de apoyo. Lo individual no sirve para lo universal, ni lo contingente para lo necesario. La ciencia del individuo A, es cierto que no existiría si el individuo A no existiese; pero esta ciencia que necesita del yo individual, no es la ciencia propiamente dicha, sino el conjunto de actos individuales con que el individuo percibe la ciencia. Mas lo percibido no es esto; lo percibido es común á todas las inteligencias; no necesita de este ó aquel individuo; el fondo de verdades que constituyen la ciencia no ha nacido de aquel conjunto de actos individuales, hechos contingentes que se pierden cual gotas imperceptibles en el océano de la inteligencias.” [I, VII, 72].

Ya lo dijo Aristóteles: no hay ciencia sino de lo universal. De lo individual no se hace ciencia. Cada sensación es un hecho individual y contingente. Por más que se reunieran, como en un montón, millones de sensaciones, acumuladas, yuxtapuestas, encadenadas...éstas no rebasarían su condición de experiencia sensible. Y lo común a ellas, el sustrato que a modo de centro de infinitos radios, es el yo sensible. No hay verdadera unificación de sensaciones como no sea ese yo sensible. Y en lo que hace a éste centro, él mismo es un ser individual. Como dice Balmes, la ciencia requiere de individuos, tanto en condición de objetos como en la de sujetos, pero lo que caracteriza el saber es, precisamente aquello que trasciende lo individual: lo *universal*.

El planteamiento realista de Balmes es, ciertamente, moderno (pues está construido agonísticamente, en confrontación con el idealismo cartesiano, kantiano, fichteano...), pero al tiempo es una filosofía clásica. Hay una seria reflexión sobre el yo, incluso hay un yo sensible, no una mera sustancia que genéricamente está inmersa en la naturaleza de las otras sustancias. Pero ese yo no está “inflado” ni es un remedo de un poder divino, ni menos es la sustancia universal que todo se lo traga. La ciencia es objetividad, no puede fundarse en la subjetividad: ésta última existe y es necesario que exista...pero precisamente para rebasarla. En el momento en que el yo se toma como sustancia (ontológica) u objeto (gnoseológico) para ser investigado, entonces no encontramos el fundamento del ser ni el principio del conocimiento. Lo que tenemos es una nueva categoría del ser. Balmes está anticipando la crítica husserliana a la naturalización de la lógica. Naturalizar la lógica (y con ella, la ontología y la gnoseología) es, ni más ni menos, que hacer psicología. Y la Psicología es una ciencia natural o empírica al lado de las otras. El psicologismo es mala o nula fundamentación

del saber y del ser, y en el mejor de los casos sólo es ciencia que estudia los mecanismos naturales de la mente.

Así se expresa Balmes:

“El yo considerando en sí, no es un punto luminoso; es un sustentáculo para el edificio de la razón; mas nó la regla para construirle. La verdadera luz se halla en la objetividad; pues en ella está propiamente el blanco del conocimiento. El yo no puede ni ser conocido, ni pensado de ninguna manera, sino en cuanto se toma á sí mismo por objeto, y por consiguiente en cuanto se coloca en la línea de los demás seres, para sujetarse á la actividad intelectual que solo obra en fuerza de las verdades objetivas” [I,II,71]

Conclusiones: en contra de una filosofía del yo.

No hay filosofía del yo posible. A la postre, ésta se resuelve en Psicología. Nos hemos imbuido tanto del idealismo los hombres de hoy, que parece que no vemos sino expresión del más exquisito filosofar centrarnos en el yo, pero el sano realismo ve tanto sentido en hablar de una “filosofía del yo” como en hacer lo propio con una “filosofía de la empresa” o una “filosofía de la alta cocina”. Todas estas son expresiones absurdas, pues al delimitar un objeto particular, por muy digno y útil que éste sea, ya no podemos hacer una teoría especulativa sobre las ideas universales, sino, todo lo más, una descripción o explicación categorial. Del ciclo histórico de la aberración idealista, Balmes encuentra un punto máximo de rentabilidad en sus trabajos: Kant. Kant llevó al idealismo todo lo lejos que pudo sin perder “el sentido común” del todo y sin perder el contacto con el realismo. Pero después del idealismo trascendental kantiano, la hinchazón del yo y la degeneración del proyecto se le antojan a Balmes cosas evidentes. Kant, al menos, no renunció a la parte “realista”, que queda –en el límite como cosa en sí o noúmeno- a modo de fondo sobre el que se proyectan las formas del sujeto:

“Aquí se encuentra la causa de la oscuridad y esterilidad de la filosofía alemana, desde Fichte. Kant, se fijaba en el sujeto, pero sin destruir la objetividad en el mundo interior; y por esto su filosofía, si bien contiene muchos errores, ofrece al entendimiento algunos puntos luminosos; pero fué más allá, se colocó en el yo, no sirviéndose de la objetividad sino en cuanto le era necesaria para establecerse más hondamente en un simple hecho de conciencia; así no encontró mas que regiones tenebrosas ó contradicciones” [I,VII, 71].

El conocimiento *del conocimiento*, un saber de segundo grado, presupone un conocimiento basado en un acto directo. En cuanto se da éste, ya viene incluido un yo. El yo es un pre-supuesto, se cuenta con él pero el yo no es la causa. [I, VII, 73]. El yo sintiente es el sustrato inmaterial en donde convergen las sensaciones, ya lo hemos dicho, como el centro de la circunferencia es el punto a donde van a converger todos sus radios. El yo sintiente es una entidad “puntual”, es la intersección de los diámetros

y ésta solamente puede darse en un punto: allí se encuentra *lo que es común a todas las sensaciones* de un ser que siente. Al igual que el punto geométrico, el yo de la sensibilidad no puede ser material. Es el límite o punto fronterizo de la materialidad. En cuanto el hecho bruto de una sensación es más que un hecho bruto y de su registro cobra noticia un sujeto, entonces ya se ha traspasado la frontera de la pura facticidad inconexa, de la materialidad plural de partes, y se constituye un todo, una unidad: la unidad la da el sujeto. La sensación es, por consiguiente, la línea formada por todos aquellos centros a los que van a converger hechos experimentales; verdadera línea fronteriza ésta entre lo material y lo inmaterial.