

La Filosofía del sentido común desde Reid y Hamilton, en torno a Balmes y Llorens y Barba

I. — *La Filosofía del Sentido Común en Cataluña*

Tiene interés el estudio del período en que se formó y se desarrolló la llamada Filosofía del Sentido Común, que podemos incluir más o menos convencionalmente en el tiempo que transcurre desde 1763, fecha en que Thomas Reid publicó su *Inquiry into the human mind*, hasta 1848, fecha de la muerte de Balmes, a no ser que lo alarguemos hasta 1872 con Llorens y Barba, el más representativo de esta orientación en la Universidad de Barcelosa.

En Barcelona, ilustres profesores manifestaron su simpatía hacia esta Filosofía, quizá no tanto por el influjo que sobre ellos ejercieran los escoceses, cuanto por cierta concomitancia temperamental, porque era una constante de nuestro espíritu catalán cierta inclinación a los análisis psicológicos (piénsese en Luis Vives y en Ramón Llull), cierta simpatía al rigor de la lógica (el mismo Llull es un caso típico con su *Ars Magna*), rasgos de buen sentido, que llamamos «seny», un noble espiritualismo y cierta desconfianza hacia los excesos del racionalismo. Aunque en eso hubiese más coincidencia temperamental con los escoceses que influjo de ellos, no obstante este influjo se dio.

Así tenemos toda una estela de filósofos que jalonan el siglo XIX con cierto talante bastante parecido de unos con otros en estos puntos, como Ramón Martí de Eyxalá (1808-1875) de formación cervariense, que fue luego en Barcelona «el catedrático de los sentimientos morales» como lo llamó Raynals y Rabasa; después de él Javier Llorens y Barba (1820-1872) en cuyas póstumas *Lecciones de Filosofía* se ven todavía añadiduras marginales de Milá y Fontanals. Este fue quien influyó no poco en su gran discípulo Marcelino Menéndez y Pelayo, que aunque no es de aquí, estudió aquí; el cual con Mariano Aguiló condicionó no poco el talante de nuestro Torras y Bages, como por lo demás se advierte con sólo hojear *La Tradició Catalana*, obra en que aparecen bien algunos de los caracteres mencionados.

Para alargar hasta nuestros días esta constante filosófica nuestra, creo que no sería aventurado mencionar al Dr. Carlos Cardó, tan vinculado a Torras y Bages como a Balmes, a quien Cardó ciertamente interpreta así a propósito del Sentido Común: «No ens ha de fer cap por d'afirmar que el fonament dels processos intel·lectuals no és intel·lectual, mentre no el qualifiquem d'anti-intel·lectual, sinó més aviat d'ultra-intel·lectual, per tal com dóna naixença i fa de suport a la intel·ligència», como ya indiqué en 1963 en el volumen que se preparaba para homenaje al ilustre escritor de *La Paraula Cristiana*, pero fue de hecho homenaje póstumo, pues murió inesperadamente en 1958, cuando el volumen estaba en preparación (1).

En la edición francesa de los *Fragments de Filosofía* de William Hamilton, dice Louis Peisse en un largo prólogo: «según la naturaleza y la inclinación del genio nacional, la especulación filosófica toma en cada país formas y caracteres en cierto modo específicos, hasta cuando parece que de fuera saca sus principios» (2).

Así sude con esta escuela catalana: la Filosofía toma un carácter especialmente humano. En contraposición a las aprioridades formales de Kant, Balmes expone lo que podríamos llamar las aprioridades materiales del filosofar, en sentido muy diverso a los «ídola» de Bacon, pues en Balmes, como veremos, se trata de señalar las condiciones según las cuales el filósofo podrá filosofar, pues ante todo es hombre, quiéralo o no; y en esto apela al Sentido Común, aunque en una acepción enteramente distinta, como diré después, a la de la escuela escocesa (3).

II. — *En lo íntimo late un problema profundamente humano*

Cuando uno hojea las páginas de la Filosofía del *Common Sense* descubre que con diversos planteamientos en el fondo está palpitando el eterno problema que a través de los siglos el hombre necesita resolver cuando reflexiona. ¿Por qué, con qué objetividad el hombre dotado de intuición sensible, la trasciende con su pensamiento universal y necesario a zonas que le hacen posible tener cien-

(1) *Miscel·lània Carles Cardó*. Barcelona (Ariel) 1963; *Les idees filosòfiques del Doctor Cardó*, pág. 293-306. El texto citado se halla en las páginas 296-297, que se refieren a la conferencia de Cardó en Vic el 9 de julio de 1934: *La influència de Balmes en el renaixement de l'escolàstica*, página 23.

(2) PEISSE, LOUIS: *Préface*. Publicado en *Fragments de Philosophie par M. William Hamilton*. Paris 1840, pág. XXXIII.

(3) La obra de FREDERIC CLASCAR: *Estudi sobre la Filosofia a Catalunya en el segle XVIII*. Barcelona (La Revista) 1918, se queda en el momento de la crisis que precedió al brote cervariense ya hacia el fin de su existencia, cuando precisamente los hombres formados en Cervera dieron a la Filosofía de la observación y análisis psicológico el esplendor que tuvo ya entrado el siglo XIX.

cias y ser plenamente hombre? ¿por qué y con qué objetividad señala en el mundo material, singular y contingente, la raigambre de afirmaciones inmateriales (como son las éticas y morales), universales y necesarias (como son las de las ciencias), sin las cuales ya no sería hombre, pero cuya justificación no halla de un modo inmediato en lo inmanente, sensible y material?

Tomemos ahora, tan sólo a modo de hipótesis, la existencia de un Ser absolutamente Necesario, fuente de toda la realidad, que por ser Infinito, fundamente la ilimitación del horizonte y necesidad del ser, sin el cual ni evitaría el relativismo escéptico, ni podría justificar que formule juicios.

En este Ser que hemos tomado ahora de modo meramente hipotético, se identifican Pensar y Ser, puesto que fundamentará en sí mismo existencialmente la «inteligibilidad» sin horizontes del ser de todo juicio y ciencia, la necesidad de la «sociabilidad» de las notas. Si no se identificasen en El, Pensar y Ser, la Necesidad de su sólo Pensar no radicaría en un Existir, y la de un mero Existir no daría la infinitud y necesidad del Pensar.

Este Ser no conocerá como saliendo de sí para adecuarse a un objeto con inteligibilidad extraña a El, puesto que es El mismo quien la fundamenta: en su Esencia infinita radicará la inteligibilidad o verdad ontológica sin fin, que aparece reflejada en la trascendentalidad con que aprehendemos el ser. Consiguientemente, si toda inteligibilidad depende fundamentalmente de su Ser-Existente-Pensante, El conoce la verdad de los seres en sí mismo, sin intermediario. Digamos, si se prefiere, que su Inteligencia creadora es el apriori «constitutivo» de la inteligibilidad o verdad creada, mero reflejo de El, fundada en El, como decía nuestra clásica Metafísica hablando del fundamento de la posibilidad o posibles, en Dios. Por tanto, como decía, conocerá todas las cosas *sin intermediario*.

Por el contrario, un conocedor finito, se hallará con que el objeto no dependerá de él en su ser, y si se trata de un objeto que en parte dependa de él no dependerá en cuanto a todo, como si fuera el Creador. Para conocer el objeto habrá de interiorizárselo, no como si se colocase en sí mismo el objeto, como nota Aristóteles, sino mediante *un intermediario*, llámese verbo o especie o concepto o como se quiera. Pero este intermediario ya que no es una nueva creación del objeto, siempre será en algo inadecuado respecto del existente. La verdad lógica entendida como adecuación de la mente al objeto mediante un intermediario, será una adecuación inadecuada, de modo que habrá en el conocedor una dualidad Pensar y Ser (ya que pensará o conocerá por este intermedio, su ser no se identificará con su pensar) y otra dualidad Esencia y Existencia en el objeto (ya que la Esencia intencional con que lo capte, no expresará totalmente la complejidad del existir individual). Mediante sucesivos conceptos cada vez más aproximados a la realidad concreta, irá acercándose progresivamente a ella, tendiendo como una asíntota a su límite que sería

la total identificación que queda en un estrato o límite superior, en Aquel cuya misma Esencia o Existir es la especie en que lo ve todo constituyendo la inteligibilidad del objeto, mientras que en el conoedor finito, su apriori no podrá ser constitutivo, sino manifestativo, so pena de caer en el relativismo, porque como finito no puede dar soporte a la absolutez, necesidad e infinitud del ámbito del ser.

Por tanto se le planteará siempre al hombre este problema radical a que aludíamos: ¿cómo puede el hombre a través de un intermediario, siempre finito, trascenderse a zonas de mayor trascendencia que no le estarán inmediatamente presentes, como es la realidad de otro «en sí», o la de lo universal y necesario, o la del Infinito?

En este problema esencialmente humano, como en todo problema, cabe siempre la tentación de negarlo, negar uno de los dos extremos del problema. Negar el acto, tomándolo todo como si fuera meramente potencial, es decir, negar la necesidad e ilimitación, patentes en todo juicio y en lo implicado en cualquier experiencia existencial, para fingir encerrarse en la mera contingencia y finitud. O al contrario, negar la realidad de la potencia, atribuyéndole al contingente y singular material lo que sólo podría atribuírsele al reconocer la actualidad de la que participa y es vestigio. En el primer caso, tenderá al empirismo sensible, en el otro al racionalismo de lo inteligible: pero siempre con el mismo problema en el fondo.

- Por ello también es obvio que aparezcan en la historia de la Filosofía periodos que podríamos llamar de forcejeo, cuando el hombre espantado al comprobar el término a que llega por exagerar uno de los dos elementos del problema, reacciona hacia el otro, más o menos acertada y consecuentemente. En nuestro caso esta reacción se produjo al comprobar el abismo de escepticismo a que se llegaba con el extremado empirismo de Hume.

Tanto la Filosofía del *Common Sense*, como el idealismo trascendental de Kant, son una reacción contra el escepticismo empirista de Hume: la Filosofía del *Common sense*, quedando fundamentalmente empirista y por tanto con una base racional pobre, que no podía satisfacer; la Filosofía kantiana, quedando fundamentalmente racionalista y por tanto con una base de fidelidad al hombre concreto existente, inaceptable. Renacería tiempos más tarde la misma antinomia en un estadio más acentuado con la oposición Hegel-Kierkegaard, y en nuestros días con el germen interno de lucha entre el existencialismo y la fenomenología de Husserl.

De todos modos en la formación y desarrollo de la Filosofía del *Common Sense* late un problema profundamente humano, que por lo mismo está lleno de interés.

III. — *La escuela escocesa, reacción contra el escepticismo de Hume.*

Cuando uno lee las cinco primeras Secciones de la obra de Reid —a mi modo de ver, las más interesantes— advierte de qué manera

Reid reacciona airado, profundamente indignado contra Hume. De su *Tratado de la naturaleza humana* dice (ya en el prólogo de su obra) que es «un sistema completo de escepticismo que nos deja siempre en la incertidumbre»; y en la conclusión lo califica así: «Observo que el nuevo sistema es el padre legítimo del escepticismo moderno, y que, aunque no haya dado a luz este monstruo más que en 1739, lo llevaba en su seno ya desde el principio». Con lo cual concuerdan los apelativos más duros: «una vana sutileza de un sofista, a expensas de la razón y para vergüenza de la humanidad».

A este escepticismo de Hume llama Reid «la locura metafísica». Y añade en la Conclusión (núm. 3): «Esta locura difiere de las otras en que no es continua, sino intermitente; sus accesos se pronuncian en la soledad y en horas que el enfermo consagra a la especulación; pero cuando vuelve a entrar en la sociedad, el sentido común toma de nuevo su autoridad y su imperio». El «Sentido Común» ha dicho. Es lo que se le ofrece para combatir esta «locura metafísica».

¿Qué estaba a la raíz de este mal, que provocó tan airada reacción en Reid? Lo dice él mismo, casi con las palabras con que lo hemos expresado antes: Hume «tenía como base única una hipótesis muy antigua y a la verdad universalmente recibida por los filósofos, pero que no me parece por ello más verdadera. Esta hipótesis es que nada es percibido más que lo que está en el entendimiento que lo percibe; que nosotros no percibimos realmente las cosas exteriores, sino solamente ciertas imágenes que las representan en nuestro espíritu, y que han sido llamadas impresiones o ideas» (4).

Thomas Reid quiere reaccionar contra este «escepticismo moderno», contra esta «vana sutileza de un sofista», contra este «monstruo», contra esta «locura metafísica» y busca un medio para llevar a cabo su intento.

El medio que se le ofrece, muy de acuerdo con el temperamento escocés, es el de apelar a lo que llama Sentido Común del hombre, que es algo mucho más primario que las «vanas sutilezas» de un esceptico. Hasta qué punto logró refutar efectivamente a Hume por este medio, ya es otro asunto.

En la Sección VI, capítulo II, resume así su pensamiento: «Si, como yo pienso, hay ciertos principios que la constitución de nuestra naturaleza nos fuerza a admitir y que estemos en la necesidad de tomarlos por conformes y de mirarlos como verdaderos en los asuntos de la vida común, sin que podamos demostrar su verdad [adviértase esta frase: «sin que podamos demostrar su verdad»], estos principios deben ser lo que llamamos reglas o las máximas del sentido

(4) *Inquiry...* Sec. VII, cap. 2. *Oeuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise, publiées par M. Th. Jouffroy, avec des fragments de M. Royer-Collard et une introduction de l'éditeur.* Paris, 1828-1836, Tomo II, pág. 286.

común; todo lo que les es manifiestamente contrario, es precisamente lo que llamamos absurdo» (5).

A esta razón añade otras que son más bien argumentos «ad hominem» contra la posición de Hume: siempre habíamos creído hasta ahora que el pensamiento suponía un pensante; la traición, un traidor; el amor, un amante. Y también, ¿qué sería para nosotros la persona misma del hombre Hume, según la Filosofía de éste? Dice: este autor no sería para nosotros más que una colección de ideas enlazadas juntamente y que se habrían compuesto entre sí en virtud de ciertas leyes de asociación y de atracción. A lo cual añade: a despecho de sus razonamientos y de toda su Filosofía, están obligados a creer en su propia existencia y en la de todo lo que los rodea.

En resumen, quiere defender la razón, apela al Sentido Común que para él es el conjunto de los principios, reglas o máximas, que *la misma naturaleza nos fuerza a admitir*, tanto en la práctica, como en aquellos principios sin los cuales esta práctica no se justificaría, pero sin que haya demostración de ellos.

No fue otra la reacción de William Hamilton, aunque en verdad ya la respuesta de éste se halla mucho más estructurada y sistematizada que en Reid.

Había siete Universidades en el ámbito de Gran Bretaña: dos de ellas en Inglaterra (Cambridge y Oxford), cuatro en Escocia (Glasgow, Saint Andrew, Aberdeen y Edimburgo), una en Irlanda (Dublín). Un escocés de Edimburgo, David Hume, había sido el que había prendido fuego a la mecha, que el nominalismo criticista de Descartes había colocado en la pendiente de Locke y Berkeley, sin prever las consecuencias últimas a que llegaría.

En la Universidad de Glasgow desempeñaron la cátedra de Filosofía Moral (no la de Lógica y Metafísica, que iban juntas) Francis Hutcheson (1694-1747), Thomas Craigie, Adam Smith (1723-1790) y después de él Thomas Reid (1710-1796) que procedía del King's College de Aberdeen, donde profesaba desde 1751 y que había pasado a Glasgow para esta cátedra, que desempeñó desde 1763 a 1780.

En cambio en la de Edimburgo, desempeñando la misma cátedra de Filosofía Moral había estado Dugald Stewart (1753-1828), Thomas Brown 1778-1820) (el que intentó corregir a Reid en sentido poco afortunado) y al cesar éste, se planteó la ocupación de la cátedra con la disyuntiva entre John Wilson y William Hamilton. Fue el primero quien la obtuvo; por esto Hamilton tuvo que aceptar la de Lógica y Metafísica, cuando en 1836 dimitió Ritschie.

Pero este perance de Hamilton fue providencial, porque realmente su espíritu cuadraba mejor con la enseñanza de la Lógica y Metafísica. Esto explica algo los dos estilos diversos que tienen al enfocar esta problemática, si se comparan Reid y Hamilton.

(5) *Inquiry...* Sec. VI, cap. 2.

Hamilton escribió sobre la Lógica de Aristóteles. Fue él quien puso el acento en la idea de la cuantificación del predicado (que en la Lógica de Aristóteles sólo quedaba resuelta a base de escoger el predicado universal para las proposiciones negativas y el particular para las afirmativas, como procedimiento más connatural al raciocinio humano, pero restringiendo así el campo de posibles inferencias, mientras que la sugerencia de Hamilton, ha abierto nuevos cauces a la moderna Lógica Simbólica); nada raro, pues, que Hamilton estructurase mucho más que Reid la Filosofía del *Common Sense*.

En cuanto a la Metafísica, desde luego Hamilton va también algo más lejos que Reid. Es curioso leer la carta que Víctor Cousin escribió en favor de Hamilton, su patrocinado, para que obtuviera la cátedra, mientras La Broussais, naturalmente patrocinaba a Georges Combes, que fue autor de un tratado de Frenología, por tanto de tendencia «sensualista», o materialista. Obtuvo la cátedra Hamilton y con ello la Filosofía del *Common Sense* no siguió los derroteros del materialismo. Pero años después, cuando Cousin ya se había desengañado de que tuviera consistencia la Filosofía del Sentido Común y se había dejado fascinar por otra rama del «espiritualismo», que fue el criticismo alemán de Schelling, Cousin tuvo debates contra su antigua patrocinado Hamilton.

Es muy interesante advertir las acusaciones que mutuamente se echaban uno contra otro, porque nos recuerdan las raíces de aquella antigua antinomia de que hablábamos antes: Hamilton acusaba a Cousin de sacrificar la Psicología en aras de la Ontología, como Cousin reprochaba a Hamilton el sacrificar la Ontología a la Psicología, sin llegar más que a un dilema, que expresaba toda la interna debilidad de la Filosofía del Sentido Común: o meramente «presunciones» (es decir, no verdaderas demostraciones ni pruebas) las cuales no bastaban contra el escepticismo de Hume, o bien pasar a la Ontología, con hallazgo del absoluto, posición que repugnaba al carácter empirista escocés.

En realidad una rozaba con el intuicionismo panteísta; la otra se refugiaba en la que llamaríamos *docta ignorantia*. Es el mismo Hamilton quien escribe aquella cita: *Magna, immo maxima pars sapientiae est quaedam aequo animo nescire velle*. Pero, frente a la problemática kantiana, que ya se difundía en tiempos de Hamilton (murió en Edimburgo en 1856) los esfuerzos para notar lo relativo de todo conocimiento respecto a un objeto trascendente, quedaban inoperantes y sólo le permitían refugiarse en razones bien enclenques: «mientras no se pruebe lo contrario», o bien «la concordancia» entre estos principios naturales, etc., que eran una mera fe natural que capitulaba ante los problemas del pensamiento, y por tanto no mostraba de un modo positivo y filosófico la refutación contra Hume.

IV. — *También Kant, reaccionando contra el escepticismo de Hume, apelaba a la naturaleza, pero sin advertirlo.*

Fue muy diversa la reacción de Kant contra el escepticismo de Hume. Kant idolatraba la Física de Newton y las matemáticas; comprendía muy bien que las objeciones de Hume lógicamente habrían hundido no sólo la Metafísica, sino también estas dos ciencias que a todo trance quería salvar explicando su paso a la trascendencia implicada en todo juicio universal y necesario.

Kant explicaba en clase el texto de Baumgarten, manual quintaesenciado de Wolff, que era ya una quintaesencia de Leibniz: pero dentro de este racionalismo que pretendía ser puramente analítico, deductivo (cuando en realidad era sintético frecuentemente) no hallaba armas suficientes para combatir a Hume. El habría de elaborar una nueva ciencia, la Crítica, que procedería por mero análisis y en virtud de un principio que habría de ser meramente analítico, no extensivo, el de contradicción: así explicaría la síntesis, raíz de la universalidad y necesidad, de las matemáticas y física, atribuyéndolas a un apriori de la facultad: una objetividad trascendente en la inmanencia, aun sacrificando la Metafísica de lo plenamente trascendente, para confinarla a otra función radicalmente irreductible a la especulativa, la razón práctica.

Cuando a partir de su «iluminación» de 1770 empezó a concebir su revolución copernicana, transformó los elementos que la Filosofía poscartesiana había dejado en sus manos: para Leibniz las mónadas son «puntos metafísicos», pensables o *nóumena*; en cambio en la antinomia de la divisibilidad de la extensión sensible, veía Leibniz un «*phaenomenon bene fundatum*» como el arco-iris (también es de Leibniz esta frase). Bastaba señalar este «fundamento» en una aprioridad trascendental: entonces el apriori sería «constitutivo» de la inteligibilidad o verdad del fenómeno y «ocultativo» del nómeno pensable, pero inalcanzable totalmente con el pensamiento. Con ello creía dejar las Matemáticas y la Física fuera de los embates de Hume.

Pero pagaba un peaje muy duro: si el hombre de la revolución neo-copernicana era el centro a cuyo alrededor giraba la verdad de los objetos sobre los que proyectaba su luz de verdad, entonces el nómeno quedaba afirmado pero totalmente inalcanzable: ¿cómo podía entonces afirmar su existencia sin atribuirle una categoría de existencia (y todas las deducciones que van con ella), sin contradirse? Y si al fin de su vida reducía la cosa «en sí» a un mero ente de razón (*Gedankending*) ¿cómo podía un ente de razón influir en su sensibilidad pasiva, a modo de materia; y cómo podía evitar el paso al idealismo absoluto?

Además, dividiendo dicotómicamente al hombre pensante de un modo radicalmente irreductible entre razón especulativa y razón práctica, ¿cómo establecía especulativamente que por la razón prác-

tica alcanzase los nóúmenos? ¿cómo explicaba esta concordancia entre el proceder de dos facultades no radicadas en una substancia trascendente (no sabía nada de su existencia), coherentes «porque sí»? Para resolver un misterio, ponía ciento.

¿Evitaba Kant el escepticismo? En su intención sí, claro está; pero a costa de substituirle otra clase de relativismo, pues sólo podía afirmar que 5 y 7 eran 12 de modo universal y necesario, dentro del ámbito del ser humano, sujeto a intuición sensible y sin intuición intelectual de lo «en sí», por tanto sin poder saber si para un ángel, espíritu puro, o para «dioses» (la frase es de Husserl) podrían sumar veinte, o cien mil.

Con ello sucedió lo que había de suceder: que pretendiendo hacer del principio de contradicción un uso meramente analítico, sólo formal, en realidad hacía una oculta síntesis «extensiva» y hablaba de la «mente en sí», que habría habido de ser considerada meramente como trascendental, de modo semejante a como después el idealismo absoluto también con su super-yo, daba en un gigantesco trascendente en vez de dar en un trascendental: era ya recurrir subrepticamente al factor humano, el que realmente existe. No lo hacía con el candor con que la Filosofía escocesa del *Common Sense*, pero en un estadio más refinado, echaba de nuevo mano del hombre.

La Filosofía poskantiana ha llevado a cuestras a través de los años la misma raíz fundamental del problema. Husserl creyó mitigarla afirmando la trascendencia del *eidós* respecto del pensar; pero con una transcendencia en su inmanencia «epocal». Con ello se encuentra que demasiado gratuitamente afirma que conoce a otros Yo «en sí» evitando el solipsismo; y que las esencias proyectadas por otros Yo pensantes han de coincidir en su universalidad y necesidad con la del filósofo fenomenólogo; además de que quedaba sin explicar la historicidad y evolución del pensamiento puramente captativo de esencias eidéticas en su inmanencia monadológica. Heidegger intentó tapar esta brecha dando paso a lo que fue el existencialismo: pero tuvo que renunciar a una Ontología, teoría del ser, universalmente válida, es decir, que evitase el relativismo: si las «verdades eternas» eran esencialmente relativas al *Dasein* humano, ahogado en la temporalidad y finitud, el *Sein* no podía trascender estos horizontes. Apelaba en lo hondo inconscientemente al hombre real, al que vive, al que piensa, cuando creyó rebasar su horizonte con una transcendencia que no era de lo plenamente trascendente.

Dentro de esta línea fraguó la segunda reacción contra Hume: la línea que podemos calificar, si queremos, del apriorismo racionalista.

La otra línea, la de la escuela escocesa, tuvo en cambio una implantación en Francia más compleja y más laboriosa. Ante todo halló cierto ambiente de *escepticismo* y también de *misticismo*, como también la que llamaban *escuela teológica*, que hoy día llamaríamos *tradicionalismo* que recurría a una revelación primitiva: De Bonald, Bautain, con sus afines La Mennais, de Maistre, Chateaubriand. Fren-

te a estas soluciones tan enclenques, quedaba en pie la problemática: de un lado la escuela *sensualista* de Locke, Condillac, Voltaire, D'Alembert, Helvetius, Destutt de Tracy, que con Gall y la frenología (aunque los frenólogos no admitían esta filiación) iban a parar fácilmente en el materialismo; de otro lado la escuela *espiritualista*, con sus dos reacciones, opuestas entre sí: la kantiana de una parte, y la Filosofía del Sentido Común. Aunque de una manera muy diversa, ambas apelaban al «hombre»: una manifiestamente y sin justificarlo, la otra subrepticamente, sin justificarlo tampoco.

Se nota cierto pesimismo en las observaciones de Louis Peisse, el prologuista de Hamilton; y se comprende que lo tenga, cuando dice: «La escuela escocesa ha definido la Filosofía, como se sabe, la historia natural del espíritu humano, el estudio experimental de los fenómenos de la vida intelectual y moral, manifestados en la conciencia, y la generalización de estos fenómenos en leyes. Todo lo que se halla fuera de la esfera de la observación fenomenal, se encuentra por ello mismo fuera de la ciencia. Hamilton, lejos de abandonar esta visión, se le ha agarrado todavía más fuertemente que a sus maestros; pero él la explica y la desarrolla, la justifica y la demuestra de una manera más fuerte y profunda. El argumento del Sentido Común, en efecto, no era entre sus manos, como ya lo he dicho en otras partes, más que un repudio y tenía más el aspecto de un fracaso o de una denegación de justificación que de una solución filosófica» (6). Son duras estas pesimistas apreciaciones de «fracaso» y «denegación de justificación» más que «justificación filosófica» que atribuye a la Filosofía del Sentido Común.

Pero tampoco veía el horizonte abierto por el lado en que creyó vislumbrarlo Cousin, el racionalismo poskantiano de Schelling. ¿Qué solución le quedaba? ¿volver de nuevo al escepticismo?

Para Francia no, opina Peisse; no es conforme al genio francés. Parece que Peisse, con tanto tiempo de anticipación, previó el peligro de una simple narcotización en la zona de un empirismo práctico, y apela como un náufrago al hombre, a las fuerzas de la humanidad, con patéticas palabras, que ponen fin a su discurso: «N'oublions pas que ce qui fait l'honneur, la force, la puissance des nations, c'est l'esprit, c'est le moral; c'est par là qu'elles se partagent tour à tour la direction de l'humanité. Ne nous pressons pas trop de devenir américains. *Di omen avertant!*» (7).

Está muy bien, sin duda, esperar contra toda esperanza, en el poder del hombre; pero si no se empieza por la raíz, que es la misma desmesurada unilateralidad del hombre racionalista que filosofa hundiéndose en estas antinomias, esta hermosa actitud tiene poco valor filosófico.

(6) PEISSE, o.c., pág. LXXIX-LXXX.

(7) Ibid., pág. CXXXVIII.

V.—*Imprecisión al definir el Sentido Común.*

Si dejamos ahora a un lado estas reflexiones que son más bien Filosofía de la Filosofía del Sentido Común, o Filosofía de la Historia de la Filosofía, para examinar ya más de cerca el contenido de la Filosofía del Sentido Común en sus rasgos más fundamentales, nos encontramos ante todo con la sorpresa de que la misma definición fundamental de lo que entiende por Sentido Común, está llena de vaguedades e imprecisiones.

Claro está que no se entiende aquí por Sentido Común lo que entendían por estas palabras Aristóteles y Santo Tomás, cuando las tomaban como expresión de un sentido interno que hace en la conciencia del sensitivo la unidad de varias sensaciones para atribuir las a un solo objeto (8).

Tampoco se puede recurrir a ciertos atisbos más o menos vagos de autores antiguos, como por ejemplo el mismo Heràclito: «El pensamiento es común a todos» (9); o Cicerón (texto que he encontrado citado por el mismo Reid) cuando dice: «*Omnes enim tacito quodam sensu, sine ulla arte aut ratione, in artibus ac rationibus, recta ac prava dijudicant*» (10); o San Agustín cuando habla del «sensus interior» y dice que es superior a todos los exteriores: «*omnibus communiter praeest*» (11); o finalmente, Pascual y Bossuet.

Mucho más próximo a Reid se encuentra no una cita, sino todo un tratado, el del jesuita P. Claude Buffier (1661-1737). Reid cita varias veces con elogio a Buffier; tanto es así, que fue acusado de plagio de la Filosofía del P. Buffier. Pero Hamilton ya le defendió de la acusación de plagio, citando a otros 48 autores que también habían hablado del Sentido Común antes.

Sobre la Filosofía de Claude Buffier poseemos el estudio del Rdo. Juan A. Ventosa Aguilar, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I.* (12), en el cual estudia también esta acusación de plagio lanzada contra Reid y concluye su examen con estas

(8) STO. TOMAS DE AQUINO: I.^o, q. 78, a. 4, ad 1-2; *Comm in De Anima*, libr. III, lect. 3; libr. II, lect. 13; ARISTOTELES, *De Anima*, III, I, 425, a 27 *aisthesis koiné*, que ha dado lugar a bien diversas interpretaciones.

(9) DIELS: *Fragm. der Vorsokratiker*, fr. 113.

(10) La cita de Reid (Ensayo VI, cap. II) remite al *De oratore*, libr. III, cap. 50.

(11) S. AUGUSTINUS: *De libero arbitrio*, II, ca. 3; P.L. Migne 32; aunque en verdad aquí habla de sentido interno o «sentido común» de los animales o seres sensibles. Pero a continuación, en los cap. IV, V y VI col. 1246-1248 extiende de un modo más general lo que en col. 1244 decía hablando del «sentido interno común».

(12) VENTOSA AGUILAR pbro. Juan: *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I. Contribución a la historia de la filosofía del sentido común*. Oración inaugural del curso académico 1957-1958. Barcelona, Seminario Conciliar, 1957.

palabras: «En resumen, no puede negarse una cierta influencia de Buffier sobre Reid por lo que se refiere a sus últimas obras. Queda no obstante abierta a futuras investigaciones la posible influencia del jesuita francés sobre la primera obra del filósofo escocés, ya que desde el punto de vista de la posibilidad extrínseca los argumentos en contra no son concluyentes. El camino insinuado por Stewart, pacientemente seguido, puede sin duda conducir a conclusiones no despreciables desde el punto de vista histórico» (13). Es decir, ciertamente Buffier influyó en Reid, éste se inspiró en aquél (y no de un modo meramente general e impreciso, como pudiera verse a través de las 48 citas panegíricas de Hamilton); no obstante pasar desde aquí a afirmar un plagio ya no es lo mismo, y está por demostrar.

La definición que da Buffier del Sentido Común es la siguiente: «La disposición que la naturaleza ha puesto en todos los hombres o manifiestamente en la mayor parte de ellos, para hacerles pronunciar, cuando han alcanzado el uso de razón, un juicio común y uniforme sobre objetos diferentes del sentido íntimo de su propia percepción; juicio que no es la consecuencia de ningún otro principio anterior» (14).

Como se ve, esta definición es bastante precisa. Pero junto a ella, disponemos tanto en los autores que estudian el Sentido Común, como en los mismos escoceses, de un conjunto impresionante, hasta a veces divergente, de acepciones distintas sobre el Sentido Común.

Ugo Viglino lo define así: «es la facultad *originaria y universal* del espíritu humano para aprehender y formular, anteriormente a la reflexión filosófica, verdades necesarias o evidentes, ya *de hecho*, ya *de principio*» (15). Como se ve, aquí se extiende su alcance a todo objeto, con la sola salvedad de que sea «anteriormente a la reflexión filosófica» sobre verdades ya de hecho, ya de principio.

Miguel Batllori, cuando habla de Balmes y de su «instinto intelectual», lo defiende contra la interpretación que comunmente se da de Reid o Hamilton, diciendo: «instinto intelectual y no sentimental o sensible, como en Reid o Hamilton» (16) en lo cual no puedo estar de acuerdo con el autor, pues si bien es verdad que en Balmes no se trata de un impulso «sentimental o sensible», no obstante no creo que sea esta la acepción en que toman la expresión Sentido Común Reid o Hamilton, pues Reid en el VI Ensayo (cap. II) precisa bastante más lo que al principio quedaba oscuro y dice que ha intentado hacer ver que la palabra *Sentido* significa *juicio*; a lo cual añade, que Sentido Común quiere decir «juicio común». En cuanto a Hamilton, todavía aparece esto con mayor claridad.

(13) O.c., parte II, I, § 1, pág. 122.

(14) O.c., parte I, III, § 7, A), pág. 66. Cita el *Traité des vérités premières*, n. 3; *Opera*, p. 14.

(15) VIGLINO, Ugo: *Senso Commune*. Enc. Vaticano.

(16) BATLLORI, M.: *Balmes*. Enc. Vaticano.

Queda no obstante una notable imprecisión u oscuridad, que refoña, por ejemplo en John Henry Newman en su *Grammar of Assent*, cuando habla del *Illative sense*. ¿Qué quiere decir con este *Sentido ilativo*? ¿que hay una evidencia, que no es fruto de un proceso discursivo, pero sí intuitivo? Es decir, ¿juicio «no formalizado, ni formalizable» o bien un juicio «no formalizado, pero formalizable»?

En algún estudio he intentado mostrar que puede en *algún caso* darse una captación de un contenido, a través de un juicio no formalizado, pero formalizable de suyo, por ejemplo en ciertos casos de certeza moral, que he llamado por ello «reductive metaphysica» (17) Si no es formalizable, permanece toda la dificultad sobre su carácter racional; y si es lo segundo, hay que mostrar filosóficamente esta formalización.

Nos será preciso llegar a Balmes para encontrar algo más de luz. Quizá podríamos expresar con otras palabras algo de su punto de vista, así: me es, por ejemplo, evidente que «Aquello que *es*, en cuanto sea, no puede *no ser*», pero no me es evidente *por qué he de tener esta evidencia*. ¿Por qué me es evidente que el ser ha de tener esta exigencia y yo no hubiera podido no verla así? Tener esta intuición última equivaldría a tener intuición de por qué ha de existir algo o el ser; es decir, el argumento ontológico anselmiano de por qué ha de existir un ser Necesario. Si tomamos meramente nota de que nuestra naturaleza tiene de un modo absoluto esta evidencia, tendremos un dinamismo o «instinto intelectual», que será racional en cuanto a que esté en la base misma de la racionalidad humana, no como si se tratase de la racionalidad de sus deducciones. Si es así, ya se ve que la acepción en que Balmes hablaría de Sentido Común, sería muy diversa de la de los escoceses.

De todos modos se ve que la definición de las palabras Sentido Común en las Filosofías del Sentido Común, queda muy imprecisa y que los escoceses no descuellan precisamente en la labor metafísica para precisarla. Se limitan más bien al aspecto psicológico, o también criteriológico, para defenderse contra los embates de Hume y de la escuela sensualista.

Eduardo Le Roy, discípulo doctrinal de Bergson, toma las palabras Sentido Común de un modo muy diverso. Es el que era corriente en tiempos del modernismo a principios de siglo. Para ellos sí, estas palabras tienen un marcado carácter «utilitario», que podríamos llamar antirracional, ya que la «racionalidad» de las ciencias queda reducida para Bergson, a la mera función cuantitativa sobre la materia, como para el «homo faber» a «un outil à faire des outils» cuando usa conceptos.

Kant sólo admitía intuición sensible, no intuición intelectual, aunque no niega que pudiera darse en un espíritu puro no dotado de

(17) ROIG GIRONELLA, J.: Estudios de Metafísica. Barcelona (Flors) 1959; cap. VII, § V, § XII, pág. 195 ss., pág. 219 ss.

sensibilidad al modo humano. En consecuencia, dando a la intuición sensible un horizonte ceñido a lo comprobable experimentalmente, y dependiendo la intuición pura de espacio y tiempo meramente de un apriori del conocedor humano, se corta el paso a una Metafísica racional. Por ello Gratry y Maréchal dan a la mente humana más o menos un carácter ontologista de «facultas divini», o apela el segundo a un «salto metalógico», salto mortal, que los marechalianos de hoy día miran con recelo acertadamente, como el P. Brugger o el P. Lotz, de modo que este último lo elimina de sus consideraciones para ceñirse al método trascendental kantiano, aunque aplicado en sentido tomista. Ahora bien, Bergson, dando por supuesta la crítica kantiana contra el alcance trascendente de los conceptos, le añade una intuición intelectual, con la que formula su Filosofía de *la durée* y del *élan vital*: por consiguiente para Bergson la palabra «racional» tiene un sentido muy distinto del que tiene para nosotros, ya que lo propiamente filosófico no es conceptualizable; y por tanto cuando habla Bergson del Sentido Común, le da un matiz despectivo, como contrapuesto al *bon sens*. Pero no es así entre los escoceses.

Con ello se comprende el carácter de la obra que escribió el ilustre dominico Réginald Garrigou-Lagrange, *Le Sens Commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, compuesta en tiempos del ambiente modernista —y bergsoniano— cuando salió la primera edición de esta obra en 1909. Es verdad que la retocó y amplió en la 3ª edición de 1921, y así aparece en las traducciones y ediciones actuales, como la de Buenos Aires de 1944. De todos modos aparece claro que Garrigou-Lagrange se opone al Sentido Común entendido con este matiz irracional, agnóstico filosófica y teológicamente, como de algo meramente práctico. Esto supuesto, da otra acepción a la expresión Sentido Común, como de algo espontáneo radicado en la naturaleza y equivalente casi a «bon sens», tener «buen sentido»; y se esfuerza a demostrar que la Filosofía de la tradición cristiana y la formulación dogmática de las verdades de la Fe, *prolongan* lo que sería de Sentido Común, sin ceñirse a él (18).

La acepción que hemos llamado antes «modernista» es la que fue precisamente reprobada por San Pío X en su Decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907, reprobación que algunos han tomado equivocadamente como si fuera una condenación de toda Filosofía del Sentido Común en cuanto equiparado a «sentido práctico»; pero como se ve, es inexacta esta apreciación, porque Sentido Común no tiene siempre el sentido modernista que tenía en el discípulo de Bergson, Eduardo Le Roy (19).

Se podría extender bastante la exposición de la multitud de acep-

(18) GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, OP: *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*. Buenos Aires 1944. Habla especialmente de este punto en la introducción.

(19) La fórmula rechazada por S. Pío X dice así: «Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, id est tanquam norma

ciones en que se ha tomado la expresión Sentido Común, porque de ella se puede decir casi cualquier cosa menos que el Sentido Común tenga un sentido común. Para Jouffroy equivale a una solución confusa, que no obstante sería cierta al nivel vulgar de la humanidad, sobre cuestiones metafísicas y morales; es decir, un medio útil para quienes no pueden filosofar; acepción que tendría algo afín a la que toma Reid, pero mucho más vaga que la que toman Llorens y Barba y Hamilton, a quien Llorens y Barba sigue.

Sí, ha de afirmarse que antes de hablar del Sentido Común es necesario precisar bien qué es lo que se quiere decir, porque se presta a acepciones muy diversas. Y por esto nadie se puede sorprender si afirmamos que también Balmes toma estas palabras en una acepción tan diversa, que en realidad su Filosofía del Sentido Común no pertenece a la Escuela del Sentido Común, como veremos después (20).

VI.— Javier Llorens y Barba.

Así como notó Dugald Stewart que Buffier aventaja a Reid cuando caracterizó mucho mejor el carácter propio de las verdades de Sentido Común; y así como William Hamilton estructuró mucho más

praeeptiva agendi, non vero tamquam norma credendi», Denz-Schönmet. n. 2026. Frente a esto el intento de Garrigou-Lagrange en su obra es rechazar esta acepción de las palabras Sentido Común: «Esto es lo que quisiéramos mostrar en la presente obra: por encima de un nominalismo pragmatista o utilitario, que conduce a declarar incognoscible lo real, y de un realismo ingenuo, que cree tener desde aquí abajo la intuición inmediata de Dios, por encima de una vaga filosofía de sentido común, especie de compromiso que se contenta con neutralizar los sistemas extremos unos con otros, sin proporcionarnos ninguna afirmación vigorosa, precisa y comprensiva, se eleva la verdadera metafísica tradicional, *filosofía del ser*, única verdaderamente conforme con el sentido común, porque ella sola es su desarrollo y justificación».

(20) FAGGIOTTO, P.: *Senso commune*. Enciclopedia Filosófica (Gallarate, Ed. Sansoni, Firenze) 1967, lo define así: «El segundo significado de la expresión s.c. es el que ha hecho célebre Tomás Reid y su escuela, llamada precisamente escuela del s.c. Para Reid el s.c. es un *instinto originario*, o *sugestión innata*, que se manifiesta desde el acto de la percepción, y que tiene por objeto el conjunto de algunas creencias, como son la realidad de las cosas, de los espíritus, del principio de causalidad (cfr. *Ricerca...* 1764, cap. 6, sec. XX)». Faggiotto (ibid. col. 1271) le atribuye un «carácter dogmático» ya que se pone como «criterio supremo de verdad, no justificable ulteriormente» (no es el «sensus naturae communis» de Sto. Tomás, *C. Gentes*, libr. 2, cap. 24); con lo que desvincula claramente esta Filosofía del Sentido Común, que así entendida tendría no pocos contactos con Lamennais y la Filosofía del «consentimiento universal», de lo que es la Filosofía del ser, en sentido tomista. Advuértase ahí mismo los sentidos que se le da en la *Filosofía del Lenguaje* (G. E. MOORE: *A Defence of Common Sense*, 1925), que ha tenido sus debates (N. MALCOLM: *Ordinary Language*, publ. en *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp, Evanson-Chicago 1942, 2.ª ed. New-York-Londres 1953) pues éste añade: si corregirlo no es en sí contradictorio. Por tanto entiende las palabras Sentido Común no en la acepción por ejemplo balmesiana, sino vulgar.

que Reid la Filosofía del Sentido Común, también Javier Llorens y Barba, aunque depende mucho de Hamilton, no obstante estructura esta noción, si no metafísicamente, por lo menos en su Metafísica.

Javier Llorens y Barba (1820-1872), ilustre catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona, no publicó en vida sus lecciones magistrales, pero quedaron archivados en la Facultad su texto taquígráfico y algunos apuntes. Como homenaje póstumo a Llorens y Barba, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona publicó en 1920 tres gruesos volúmenes, que venían a ser justo homenaje a su memoria, y ponían a disposición de todos un material importante para estudiar a quien fue un eslabón importante de la llamada Filosofía escocesa entre nosotros (21).

No voy a extenderme en la exposición detallada de la doctrina de Llorens y Barba, porque como se habrá observado, no ha sido mi intento exponer en este estudio de un modo pormenorizado la Filosofía de Reid, ni la de Dugald Stewart, ni la de Hamilton o de otros escoceses; sino escoger solamente aquellos puntos centrales que más interesan para la problemática de la Filosofía del Sentido Común. Según el mismo plan, nos bastará decir ahora que la Filosofía de Llorens y Barba es en sus líneas generales la de Reid, pero tal como la estructuró Hamilton, que Llorens y Barba aplicó con ciertas variantes y ampliaciones a la temática tradicional de la Filosofía cristiana.

Hay tres sitios especialmente interesantes para nuestro objeto en estas *Lecciones de Filosofía*: el sitio en que Llorens y Barba resume e interpreta la doctrina de Hamilton; el principio de la obra (que empieza, claro está, por la Psicología descriptiva); por último su tratado de Metafísica, que no es más que la aplicación de esta Filosofía a temas metafísicos clásicos.

No pudiendo justificar nuestros conocimientos por una regresión sin fin a otros precedentes, es preciso que «toda demostración descanse por último en proposiciones cuya evidencia nos obligue a su admisión; proposiciones que siendo, como primarias, inexplicables y como inexplicables, incomprensibles, han de manifestarse más bien con el carácter de hechos que la conciencia nos ofrece bajo la sencilla forma de creencias, que con el de conocimientos propiamente dichos» (22).

¿Qué sentido tienen estas afirmaciones? ¿que es innegable *el hecho* de que tengamos estas proposiciones en nuestra conciencia, o que es innegable la trascendencia a que su contenido intencional apunta? Son dos cuestiones muy distintas.

Responde así Llorens y Barba: «estas proposiciones primarias, estos conocimientos de primera mano, estos hechos, estas creencias

(21) LLORENS y BARBA, Fco. Javier: *Lecciones de Filosofía*. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1920.

(22) O.c., tomoIII, apéndice I, p. 374.

fundamentales nos certifican de su veracidad» (23). Engloba, pues, en un todo «proposiciones», «conocimientos de primera mano», «hechos», «creencias» y por último que nos certifican «su veracidad». Pero no ha dicho de qué veracidad se trata: si de que *se den*, o de la *realidad* de su objeto intencional; y en este caso, si de un modo inmanente o trascendente.

Parece que sin precisar mucho, pretende decir que estas mismas proposiciones o creencias, certifican su verdad, pues añade: «A esto sólo podemos responder diciendo que como elementos de nuestra constitución mental, como condiciones esenciales de nuestros conocimientos no pueden dejar de ser aceptadas como verdaderas» (24). Son, podríamos decir, como los apriori de nuestro conocimiento.

Pero ¿qué clase de apriori? ¿materiales o formales? Y si esto último, «constitutivos» de la verdad u objeto, «ocultativos» de ella, o «manifestativos»? Y en este último caso (es decir si fuesen manifestativos de una inteligibilidad no encerrada meramente dentro del fenómeno, sino que llegase hasta la zona de lo «en sí», capaz de darnos una Metafísica de lo trascendente, substancia, Dios, libertad, etcétera), por qué serían «manifestativos» de su veracidad por el mero hecho de que sean «elementos de nuestra constitución mental».

Las razones que aduce Llorens y Barba, no sé si dejarán muy satisfechos a los filósofos: *1ª razón*: suponer su falsedad sería suponer que hemos sido creados capaces de inteligencia sólo para que fuésemos víctimas de la ilusión. Pero —añadamos— *antes* de demostrar a Dios mediante ellos, ya apela a Dios («creados»), cometiendo un círculo vicioso en el que no cayó Buffier, ni Reid, cuando meramente apelan a la naturaleza. Aunque en este caso se preguntará quién certifica de la que llaman «naturaleza», puesto que también sería conocida mediante estas «condiciones esenciales» o «elementos de nuestra constitución mental». *2ª razón*: que el Autor de nuestra existencia es un ser que no nos engaña, y que, no puede ser la mentira el fundamento de nuestra naturaleza. Pero esta suposición de mentira sería tan gratuita que es manifestamente ilegítima. —A esto replicamos que no sólo vuelve aquí nuestra observación anterior, sino que precisamente se trata de ver *hasta dónde llega* nuestra trascendencia, no de negar *alguna* trascendencia.— *3ª razón*: es evidente que los datos de nuestra conciencia primitiva han de ser admitidos como verdaderos *en primera instancia*; y sólo sería lícito negar *en segunda instancia* la autoridad de los mismos—. Pero esta razón que reproduce sencillamente la de Hamilton, sólo nos da una *suposición*, una posición *razonable* («mientras no se demuestre lo contrario», vendría a decirnos); a lo cual replicaba Cousin: no basta para quitar de raíz el escepticismo de Hume (25). Una suposición razonable, no es una prueba, ni una evidencia, ni una explicación de naturaleza.

(23) Ibid. — (24) Ibid. — (25) Ibid., pág. 375.

A continuación distingue, como Hamilton, los dos sentidos que hay al hablar de la realidad de los actos de conciencia: como *meros hechos* o bien «considerados como *testimonio de la verdad* de lo que está *más allá* de la existencia fenomenal» (26). Hamilton, en efecto, como escribía en tiempos en que ya se había difundido la *Crítica de la Razón pura* de Kant, toma en cuenta la nueva problemática. Por esto añade: «algunos filósofos se han equivocado en este punto, entre otros Stewart y probablemente Reid» (27) que no la alcanzaron. Es curioso que un sistema que nació para combatir el escepticismo de Hume, al fin haya tenido que emplearse en combatir otra clase de *relativismo* (no digamos «escepticismo») que había nacido para impugnar al mismo Hume.

Planteándose la cuestión en este segundo sentido, la demostración que aduce Llorens y Barba (siguiendo en esto totalmente a Hamilton) parecerá bien floja al filósofo: *1ª razón*: la gratuidad de lo opuesto: «la duda de lo que estos datos atestiguan, es completamente gratuita», es decir, *neganti incumbit probatio*, axioma que si tiene vigencia en el orden moral y jurídico, quizá no la tiene tanto en *Metafísica* (28); *2ª razón*: «Bien es verdad que como últimos fundamentos del conocimiento humano no pueden ser destruidos por ningún principio superior; pero como son muchas y están *coordinadas* por su igual autoridad, siendo como es, su testimonio claro y preciso, podemos cotejarlas unas con otras para ver si se destruyen por la contradicción. Si esto sucediese, la veracidad de la conciencia quedaría invalidada. Pero de este cotejo no resulta la contradicción de los datos de conciencia, sino su concordancia» (29). Pero si suponemos que ya sean radicalmente capaces de la trascendencia a que apuntan y sólo de un modo *empírico, ocasional* sobreviniese su disconformidad entre sí, entonces valdría la razón apuntada para *tal o cual afirmación particular*; en cambio no se ve que la razón aducida destruya la hipótesis de que siendo la verdad o inteligibilidad de sus objetos fruto de un apriori constitutivo y ocultativo de lo trascendente, la mera concordancia de unos elementos primarios con otros haya de darse forzosa e inevitablemente. En otras palabras: la *Matemática* de Kant, no se opone a la *Física* de Kant: pero ambas quedan orilladas dentro de la zona del fenómeno.

De aquí deduce sin más Llorens y Barba que «la Filosofía es la explicación y aplicación de las verdades constitutivas y normales que la conciencia nos revela inmediatamente» (30). Después de lo cual ya no le falta sino ir sacando serenamente todas las consecuencias.

Pero interesa especialmente la 5ª porque en ella aparece que, como reconoce el mismo Llorens, todo se basa en una mera presunción

(26) *Ibid.*, pág. 375. El subrayado es mío. — (27) *Ibid.*, pág. 376. — (28) *Ibid.*, pág. 377. — (29) *Ibid.*, pág. 377-378. El subrayado es mío.
(30) *Ibid.*, pág. 378.

(creencia, ha dicho antes) pues afirma que si estas verdades constitutivas se contradijesen entre sí, esto destruiría «*la presunción* que tenemos en favor de la veracidad general de la misma» (31). Sólo presunción. Lo ratifica en el número siguiente: «no puede argüirse contra *la presunción* que tenemos en favor de la veracidad de la conciencia y de la posibilidad de la Filosofía» (32).

Con todo, no quiere admitir Llorens y Barba que con esto haya apelación a una creencia *ciega*: «el argumento del Sentido Común es una apelación a las convicciones naturales del género humano, no es una apelación de la Filosofía a la creencia ciega de los hombres» (33). Bien está que no sea «ciega»: pero ¿basta una «presunción» o «creencia» no-ciega, para fundar filosóficamente —de esto se trata— una Metafísica de alcance trascendente?

No obstante Llorens y Barba, según aquella ambigüedad a que antes hemos aludido, usa el nombre de «intuiciones»; y prefiere decir que no son «sentimiento» al modo de Pascual y Bossuet, para evitar el peligro de equívocos, mientras que no hay tal equívoco en el uso de la palabra «creencia» (34). Bien, no habrá este equívoco; pero ¿cómo justifica él que sean «intuiciones» y su alcance?

Quizá para provocar esta intuición en el lector, a continuación amontona una multitud de otras denominaciones, que ayudarían si se tratase de dar una definición descriptiva para reconocer algo que captamos y conocemos sin reconocerlo; pero no se ve que esta multiplicidad de nociones —algunas poco coherentes entre sí— ayude mucho si precisamente se trata de discutir su alcance. Así dice hablando de estas verdades captadas por el Sentido Común, que son «revelaciones, sugerencias, hechos y datos»; que son «principios, anticipaciones y prenuncios»; que son «principios fundamentales, elementos esenciales del conocimiento»; o bien «leyes o principios regulares» de nuestro pensamiento; atendido su valor «han recibido el nombre de verdades, y por su uso se han llamado criterios» (35), como también «axiomas», para designar las proposiciones que los expresan.

Parece que Llorens y Barba no quedó muy satisfecho de sí mismo, porque de su puño y letra añadió al final: «El Sentido Común equivale al conjunto de conocimientos o convicciones (creencias) que encontramos en nosotros, recibimos de la naturaleza que todos poseemos y por los cuales examinamos la verdad de nuestros conocimientos y la capacidad de nuestras acciones. Nos sirven de piedra de toque» (36). Pero uno no ve qué toca esta piedra de toque, si no es en el caso en que ya se haya previamente justificado de un modo reflejo contra Hume y contra Kant, su alcance trascendente para poder llegar a la universalidad y necesidad del pensamiento, de las

(31) *Ibid.*, pág. 378. El subrayado es mío. — (32) *Ibid.*, pág. 379. El subrayado es mío. — (33) *Ibid.*, pág. 380. — (34) *Ibid.*, pág. 383. — (35) *Ibid.*, pág. 384. — (36) *Ibid.*, pág. 384. El subrayado es mío.

ciencias y en especial de la Metafísica. Entonces sí, su uso sería un justificativo de su buen o mal uso empírico como hará cualquier ciencia, por ejemplo la Matemática, que si halla en un teorema una contradicción, lo rechazará como mal deducido; pero esto no bastará para justificar la universalidad y necesidad del alcance de los asertos matemáticos bien deducidos, es decir, *hasta qué punto* se extiende de la trascendencia de la Matemática.

Al principio de sus lecciones de *Psicología empírica* nos da Llorens y Barba unos textos que dan la impresión de haber sido redactados posteriormente a los citados, porque ya tiene más en cuenta esta hondura del planteamiento filosófico: «La Filosofía del Sentido Común no solamente entiende poder decir algo de la *existencia que está más allá* de nuestra observación inmediata en virtud del pensamiento especulativo, sino también en virtud del pensamiento práctico» (37). Pero estas líneas si parecen insinuar algo de la solución de la Razón Práctica de Kant, no parecen muy satisfactorias para justificar el valor especulativo que él intentaba justificar. Y a continuación insinúa de nuevo la idea de la integridad del hombre, sin mutilarlo «buscando en su esfera cognoscitiva qué existencias corresponden a sus actos»; más aún, «para formar el todo de nuestra existencia busca otras existencias y tomando el espíritu tal como se presenta en su totalidad, va determinando las existencias y los fenómenos de este espíritu que suponen» (38). Como se ve, si entiende estas otras «existencias» en sentido trascendente, se da por resuelto el problema que pretendía resolver; y si las entiende en sentido meramente empírico o fenoménico, entonces o bien valdrá su deducción en cuanto esté subyacente la solución anterior, o bien valdrá meramente como «presunción», «creencia», según decía al principio, pero no se ve cómo valga esta mera presunción para refutar de raíz el escepticismo de Hume, ni para establecer contra Kant las proposiciones absolutas y totalmente trascendentes de la Metafísica.

Tampoco encontramos más sobre este punto en la Metafísica de Llorens y Barba. Nos habla de la «necesidad de que tenemos conciencia de cada juicio, en la necesidad de aceptar ciertos juicios como verdaderos criterios, sumamente débiles, dirán algunos, que no satisfarán, dirán otros, pero criterios que al fin y al cabo no parece que tengan rival» (39). Necesidad, ¿en virtud de qué? ¿necesidad meramente práctica o vital? Entonces no nos basta para una justificación especulativa si no se ha establecido especulativamente antes el alcance doctrinal de esta necesidad vital. Necesidad ¿por una intuición intelectual? ¿cómo la justifica esta intuición? En la lección 14 se le escapa esta frase: «en último resultado, el conocimiento humano se apoya en actos de *creencia*» (40). Bien; es prudente y sensa-

(37) O.c., tomo I, Lec. I, pág. 11. El subrayado es mío.

(38) Ibid., pág. 12.

(39) Ibid., pág. 185. — (40) Ibid., pág. 193. El subrayado es mío.

ta y basta para el hombre que vive prácticamente sin intentar una justificación especulativa, refleja, es decir, filosófica; pero ¿basta una creencia prudente y sensata para refutar especulativamente el escepticismo de Hume? Mucho lo dudamos.

Es verdad que Llorens y Barba habla luego de actos cuya aplicación, dice, «podemos llamar trascendente, no en su existencia puramente fenomenal» (41) y que quiere hacer el paso a la trascendencia; pero no parece ir más allá de una mera afirmación: «Cuando reflexionamos acerca de ello, no encontramos, en último resultado, sino una *confianza natural y primitiva en nuestras facultades*» (42); «pero fuera de esto, no tenemos razón alguna que alegar, sólo podemos decir que se han de aceptar estos datos, estas creencias primitivas, *siquiera hasta que venga una prueba de que son falsos*, de que son inaceptables» (43); y también «por la necesidad que tenemos de vivir» (44). No faltaría aquí la sonrisa burlona de Vaihinger que le replicaría: sí, viva «como si» fueran verdad especulativa, sin saber especulativamente nada de ello.

No me es preciso añadir ninguna reflexión a estas palabras, para no repetirme. La Filosofía y la Metafísica de Llorens y Barba, si bien meritoria en muchos aspectos y de considerable valor, no obstante no parece ir más lejos en el planteamiento y en la solución de la problemática fundamental y más honda de la Filosofía.

VII. — *Jaime Balmes.*

Cuando uno pasa horas leyendo las páginas de la Filosofía escocesa y de repente reflexiona sobre lo que nos dice el primer libro de la *Filosofía Fundamental* de Balmes, investigando su sentido a través de lo que nos dice en otros textos paralelos (como los de la *Filosofía Elemental*) se experimenta una honda impresión: es algo totalmente diverso. Sin duda tomará Balmes la terminología y también elementos de los filósofos de su tiempo; pero los estructura de una manera enteramente original, que hace que con justicia no pueda encuadrarse dentro de la Filosofía escocesa, a no ser que se entendiese este nombre de una manera equívoca, como equivalente a toda Filosofía que invoque el Sentido Común, en cualquier acepción y de cualquier modo, lo cual sería inducir a error o contentarse con una mera etiqueta extrínseca.

No me extenderé ahora a desarrollar en pormenor la solución balmesiana, porque ya la he expuesto en otros estudios que supongo conocidos por el lector y sería ociosa su repetición. Se hallará en un artículo de *Pensamiento* titulado *El sentido íntimo de la criteriológica balmesiana* (45), artículo que bastante retocado y ampliado fue

(41) *Ibid.*, pág. 215. — (42) *Ibid.*, pág. 215. El subrayado es mío. — (43) *Ibid.*, pág. 216. El subrayado es mío. — (44) *Ibid.*, pág. 216. El subrayado es mío. (45) «*Pensamiento*» (Madrid) 4 (1948) 405-431.

reproducido en un tomo de reciente publicación titulado *Balmes filósofo. Investigación sobre el sentido íntimo y actualidad de su pensamiento* (46). Indicaré también el artículo *Balmes*, redactado para la «Grande Enciclopedia Filosófica» (Marzorati, Milán) que añade algunas explicaciones y un resumen sintético.

No obstante, hasta sin dar ahora demostración de lo que voy a atribuir al pensamiento de Balmes, está realmente en sus escritos (cosa que podrá comprobarse en las citas aducidas en estos estudios ahora señalados) un conjunto doctrinal impresionante, que ahora voy a resumir a vista de pájaro.

Podría hacerse consistir fundamentalmente en dos puntos:

1.º — Balmes hace notar al criticismo kantiano y poskantiano, que no sólo tiene una contradicción radical en su sistema, sino que no puede tomarse este método porque es imposible con él evitarla.

En efecto, el criticismo habla de los actos de conciencia como *inmanentes* (a la conciencia) y opuestos a lo *trascendente*. Pero si examinase Kant con fidelidad la aportación de estos datos cuya realidad fenoménica en la conciencia nadie ha negado (ni Hume, ni Kant) hallaría precisamente en ellos la solución buscada: pues cuando el filósofo reflexiona sobre ellos, ya los trata como *trascendentes* respecto del acto con que los juzga, les aplica categorías, los aprehende como existentes «en sí»: les presupone una *necesidad* de no ser en cuanto sean, una *universalidad* no atribuida sólo formalmente, sino radicada en su contenido; es decir, los trata en realidad como objetos trascendentes a su pensar reflejo.

En otras palabras, Kant pretendería usar el principio de contradicción de un modo meramente analítico; pero esto es una quimera. No habla él de «cómo ha de pensar sobre sus actos de conciencia», pues entonces su conclusión crítica no sería «Crítica de la mente *en sí*» sino «cómo ha de pensar él sobre la mente *en sí*» sin saber nada de ella, ni poder decir nada de ella. En tanto podrá decir lo primero, en cuanto tal acto de pensar, de querer, de sentir, etc. exijan absolutamente no poder ser en cuanto no sea, y que por ello (no al revés) se lo atribuya con su pensamiento. Pero entonces ya ha hecho una síntesis, una *Metafísica*. La *Crítica de la Razón Pura* que concluye declarando que la *Metafísica* es imposible, sería a su vez una *Metafísica*. Si esta vale, ¿por qué no la otra? Si la otra no, ¿por qué ésta?

Sin una trascendencia en su inmanencia, no podría Kant introducirnos en su *Crítica*; y con ella, ya habríamos de salir de ella, según la conocida frase de Jacobi: «sin la cosa en sí de Kant, no puedo entrar en el kantismo, y con ella ya he de salir de él» (47). Es una idea

(46) *Balmes filósofo. Investigación sobre el sentido íntimo y actualidad de su pensamiento*. Barcelona (Ed. Balmes) 1969; Nota pág. 7 y cap. II, pág. 28 ss.

(47) Véase como complemento mi obra *Filosofía y Razón*, Madrid (Ed. Razón y Fe) 1948, cap. V, § II, pág. 137.

que de otra forma ha repetido Husserl contra Kant, reprochándole, como también contra el idealismo absoluto, que habría de tratar el «yo» meramente como «trascendental», pero de hecho lo trata como «trascendente», como «cosa en sí».

En Balmes se halla claramente esta crítica radical contra el método de mero análisis trascendental, aunque no la desarrolla ampliamente. En nuestros días no han faltado filósofos que lo han hecho, como por ejemplo el benemérito filósofo alemán P. José de Vries, con cuyas doctrinas estoy de acuerdo en lo fundamental.

Este método comprueba que en la conciencia están inmediatamente presentes tanto la «cosa en sí» (la realidad existencial del acto psíquico objeto de la conciencia directa, por ejemplo la realidad de un acto de sentir, querer, pensar, en los cuales la misma conciencia directa se da «en sí» pero «en mí» como inmanente), como también la cosa «como representada» «en el acto de conciencia refleja con que pronuncio sobre ella asertos y juicios que le son trascendentes, con universalidad, necesidad, exigitivos de la necesidad absoluta de no poder no ser en cuanto sean, etc., y con ello la justificación de la razón suficiente) (48).

Pero como precisamente la trascendencia comprobada en esta inmanencia tiene contenidos como el de ser, verdad, razón suficiente, etcétera, que desbordan completamente la realidad de «un» acto *singular* cualquiera, rebasan una atribución de algo a ellos tomados «meramente como representados» cuando se piensa en ellos y se comprueba que en la misma inmanencia hay una trascendencia, un uso «extensivo»; es precisamente el uso extensivo o sintético de la «razón suficiente» el que permitirá ya inferir la «plena» trascendencia para lo que exija radicación «en sí» también fuera de la conciencia directa.

Me dirán que esta refutación no resuelve el problema. No es verdad: resuelve parte del problema, al hacer ver de qué manera *no se puede resolver* so pena de contradicción, lo cual ya es empezar a resolverlo. Lo resuelve además en un estadio inicial que es el de la Criteriología, o comprobación refleja de la realidad del valor trascendente del pensamiento.

Un paso ulterior, sería precisamente el que daría la Metafísica al explicar ya de modo positivo la raíz de esta universalidad y necesidad como radicada en el ser (sus propiedades de unidad, verdad y bondad, son las que expresadas en forma universal de ley nos dan los Primeros Principios metafísicos, y aplicados existencialmente las cuatro Causas, que con la Analogía radical del ser, cuando se comprueba cómo se realiza analógicamente aquel contenido primario, ya contienen toda la Metafísica).

(48) Es decir, que el principio de contradicción que Kant cree usar en sentido meramente analítico o formal, en realidad es empleado por él en sentido sintético a priori o extensivo. Véase mi obra *Investigación Metafísica*, Barcelona (Ed. Atlántida) 1948, I.^a Parte, pág. 7-76.

Pero además Balmes, después de haber mostrado negativamente de qué manera no se puede resolver el problema crítico fundamental, muestra positivamente de qué manera se puede resolver, que será teniendo en cuenta los tres apriori materiales del conocedor que es el hombre. Si Kant estudió cómo será posible una Metafísica elaborando una meta-Metafísica o Crítica, Balmes examina cómo será posible hacer bien una Crítica, y hace en realidad una Metacrítica, es decir con qué apriori se podrá hallar bien los apriori del conocimiento.

2.º — Por ello Balmes estudia cuáles son las fuentes primigenias y necesarias por las que cualquier filósofo puede elaborar una Filosofía coherente y fiel a la realidad primariamente captada. Podríamos decir los «apriori materiales», pues al fin, es el hombre quien filosofa, como decíamos al principio de nuestro estudio.

Estas fuentes primigenias son tres y basta eliminar una cualquiera de ellas, para que esta unilateralidad que no toma «al hombre entero» —dice— ya le condene al fracaso.

Son, 1.º la aprehensión de hechos, es decir, de los actos de conciencia (pues sólo a través de ellos, se captarán los hechos o realidades entendidas como transcendentales); 2.º la aplicación a ellos tomados como «en sí», con la dualidad sujeto-objeto, del orden de las ideas (él dice «de evidencia», entendiendo esta palabra en sentido cartesiano); 3.º la aportación de otro elemento irreductible a los anteriores, que es lo que hoy día llamaríamos dinamismo intelectual, o finalismo, que él llamaba con el nombre de «instinto intelectual» (49).

Pero adviértase bien el punto fundamental balmesiano que es el que corrientemente se olvida cuando se habla de él: que estos tres elementos *no actúan separados* uno de otros, sino sobreponiéndose cada uno a los demás.

No hay mera captación de hechos, al modo de la escuela sensualista, pues si no les aplico la necesidad y universalidad del orden de la «evidencia» o de las esencias, nunca llegaré a formular una ley universal, ni Filosofía, ni siquiera la que se requeriría para decir escépticamente que soy escéptico, pues esto mismo ya lo habría dicho con una proposición de sentido transcendente, universal y necesario, o no habría dicho nada si me limitase meramente a designar un hecho presente en mi conciencia *hic et nunc*, sin universalidad, sin necesidad, sin trascendencia (50).

(49) *Balmes filósofo*, o.c., cap. II, n. 3, pág. 43-70.

(50) Para advertir bien la importancia que da Balmes a la intuición de orden ideal, basta examinar de qué manera tan abundante y profunda apela a ella en sus demostraciones de la existencia de Dios, como noté en mi estudio *Balmes y las pruebas de la existencia de Dios* (*Giornale di Metafisica*, Torino) o su resumen *Las múltiples pruebas de la existencia de Dios* (*Convivium*, Univ. de Barcelona) ambos en curso de publicación mientras escribo estas líneas.

Tampoco hay mera intuición de este orden superior de esencias, pues siempre en ellas hay un contenido existencial de hechos, más o menos lejanamente implicado. Con otras palabras: aunque con una suma formalización, por ejemplo de Lógica matemática, se reduzca al máximo el elemento *sintáctico*, siempre queda un elemento *semántico* irreductible, por abstracto y generalizado que se lo suponga.

Pero tampoco basta esto para el ser humano, pues se requiere así mismo el dinamismo o finalismo con que la facultad pasa a su objeto. Es decir, si me es evidente la demostración racional o el orden de las esencias, no me es evidente *por qué ha de serme evidente*: luego no estoy *en la fuente* constitutiva del ser y de la racionalidad, según decíamos al principio, sino que «tengo», «poseo» así como el ser, también esta racionalidad, sin total adecuación entre ser y pensar. Me es evidente, por ejemplo, que un Todo en cuanto Todo, será mayor que una Parte suya en cuanto es Parte; pero ¿por qué ha de serme evidente esta evidencia y no podría tener por evidente lo opuesto? Si se me dice que porque lo opuesto negaría el principio de no-contradicción, proseguiré diciendo que si me es evidente la proposición: «Lo que es, en cuanto es, no puede no ser», no tengo evidencia sobre el porqué ha de serme evidente. Por tanto no todo es demostrable en cuanto a todo, sino apelando a una primera evidencia en la que no pueda dar más demostración que comprobar que se autojustifica a mi nivel humano como *hecho-racional*: es decir, apelando a un *finalismo* propio de la facultad humana, que no está en la fuente constitutiva de la inteligibilidad, sino derivada, participada. Este dinamismo, finalismo o «instinto intelectual» (según la frase balmesiana) dista infinitamente, como se ve, de lo que nos decía la escuela escocesa o Llorens y Barba.

Y entonces, sólo entonces, dando por supuesto todo lo anterior, Balmes llama «sentido común» a lo que es meramente un caso particular, es decir, la aplicación de este dinamismo o finalismo intelectual a las cosas de *orden práctico*, cuando aprehendemos su verdad sin haber recurrido previamente a una elaboración filosófica.

No obstante reconozco que en este último punto Balmes no desarrolla bastante (51) si habla de intuiciones *no formalizadas pero formalizables* (por ejemplo en casos de certeza moral, como que si echo ahora al azar diez mil tipos de imprenta, una sola vez, no me saldrá reproducido sin error este mismo estudio presente) o bien si habla de intuiciones *no formalizadas ni de suyo formalizables*.

(51) Ya expuse brevemente esta crítica que puede hacerse contra Balmes en el estudio publicado en *Estudios de Metafísica*, Barcelona (Flors) 1959, Parte II, cap. VII, § VII, pág. 204: «No obstante es preciso reconocer que en la exposición de este punto hay en Balmes cierta indecisión que disminuye el valor de su teoría: oscila entre dos posiciones opuestas» etc.

Podría entenderse en este último sentido o también en el anterior, dado el modo de hablar de Balmes, algo ambiguo en este último punto. Tanto en un caso como en otro, llamaría racional, intelectual este dinamismo o instinto intelectual, por lo menos en cuanto que si bien no sería racional con la racionalidad del proceso demostrativo *dì hóti*, lo sería por estar *en la base* misma de la racionalidad (ya lo hemos dicho: si me es racional y evidente que «A en cuanto sea A, no puede ser no-A» no me es evidente por qué me ha de ser evidente: este *dinamismo* que me lo hace ver, sin que me haga ver por qué lo he de ver, es racional, no con el *grado* de racionalidad que tiene el mismo verlo).

¿Es, pues, Balmes por su doctrina del Sentido Común un filósofo del Sentido Común al modo de la escuela escocesa?

Si por filósofo del Sentido Común se entiende aquel grupo de filósofos que a fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX tenían una problemática semejante para enfrentarse contra el escepticismo de Hume y contra el relativismo de Kant, en esta acepción podría incardinarse dentro de las diversas Filosofías del Sentido Común. A todos repugnaba el escepticismo de Hume y de los sensualistas; a todos repugnaba el relativismo de Kant, por el cual podríamos decir, por ejemplo que 5 más 7 serán 12, pero sólo para *un hombre*, pues para un ángel quizá podrían ser diez mil. Tanto lo primero como lo segundo les repugnaba, y apelaban, ya de un modo, ya de otro, a la naturaleza que les hacía percibir que antes que filósofos eran hombres.

No obstante de aquí no se infiere que todos apelasen al Sentido Común de una manera unívoca, de modo semejante por ejemplo a como sucedió en Francia a principios del siglo actual, cuando había como denominador común apelar al dinamismo, a la evolución, a la finalidad: y sin embargo dentro de esta corriente cabían Filosofías tan dispares entre sí como son las de Bergson, Eduardo Le Roy, Blondel, Maréchal, o las elucubraciones poéticas de Teilhard.

Si por el contrario se entiende por filósofo del Sentido Común el que intente resolver el problema crítico fundamental, que se enlaza con el metafísico, para ello apelando meramente a «presunciones», a «creencias», a «necesidad vital», etc. entonces no creo que sin injusticia o sin gran superficialidad pueda atribuirse esta denominación a Balmes, pues en mi opinión la supera totalmente.

Esta es, a mi sencillo modo de ver, una problemática rica en sugerencias filosóficas, que puede llevarnos a ulteriores y más acertadas soluciones que las que he propuesto, sobre la Historia y el contenido filosófico de la Filosofía del Sentido Común.

Juan ROIG GIRONELLA, S. I.