

SECCIÓN DE OBRAS DE POLÍTICA Y DERECHO

EL SENTIDO COMÚN Y LA POLÍTICA

JOSÉ NUN

EL SENTIDO COMÚN Y LA POLÍTICA

Escritos teóricos y prácticos



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición, 2015

Nun, José

El sentido común y la política : escritos teóricos y prácticos. -
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura
Económica, 2015.

346 p. ; 21x14 cm. - (Política y Derecho)

ISBN 978-987-719-074-8

1. Ciencia Política.

CDD 320

Armado de tapa: Hernán Morfese

D.R. © 2015, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.

El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina

fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-987-719-074-8

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier
medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada
o modificada, en español o en cualquier otro idioma,
sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*

Hecho el depósito que marca la ley 11723

A César, mi hermano

I. EL SENTIDO COMÚN Y LA POLÍTICA: UNA INTRODUCCIÓN

DECÍA Ludwig Wittgenstein que lo impresionaba que una interpretación se pudiera ver. Confieso que a mí me pasa lo mismo, y más aún cuando hay tantos que no se dan cuenta. Porque, en verdad, estamos “viendo” interpretaciones todo el tiempo.

Un conservador, por ejemplo, suele ver en un desocupado a un holgazán; y un socialista, en cambio, a alguien que necesita ayuda y protección. En medio de la crisis de 2008, la revista conservadora inglesa *The Economist* publicó un par de editoriales memorables sosteniendo que no había que confundir *pragmatismo* con *intervencionismo*. Para que se entienda mejor: que los gobiernos rescatasen a los bancos que especularon vorazmente y estafaron al público no debía ser visto como *intervencionismo* (una mala cosa), sino como *pragmatismo* (algo muy razonable). Por añadidura, una interpretación que tiene éxito y se generaliza acaba siendo constitutiva de la realidad en la cual todos nos movemos.

Las consecuencias pueden ser inmensas. Vaya una muestra histórica conocida. ¿Cómo logró Hernán Cortés, con solo unos doscientos hombres, dominar a un ejército azteca de veinte mil guerreros? Quiso el azar que 1519, el año de su desembarco en América, fuese también un momento excepcional en el que coincidían los tres calendarios que usaban los aztecas y, por eso, estos esperaban que se produjera entonces el retorno de Quetzalcóatl, su dios civilizador. De ahí que Moctezuma no dudase en darle la bienvenida al español y que este aprovechara la oportunidad para presentarse en efecto como la reencarnación de la serpiente emplumada. Los aztecas tardaron diez años en comprobar su error, y cuando lo hicieron ya era tarde. He ahí los efectos de la interpretación. Porque ¿a

quién veían los aztecas cuando aparecía Hernán Cortés? ¿A Hernán Cortés o a Quetzalcóatl? Para suerte de Hernán Cortés, veían a Quetzalcóatl.

Pero tan notable como el hecho de que las interpretaciones se puedan ver es que sin ellas ni siquiera lograríamos vivir en sociedad. Es necesario que participemos de las premisas y de las estructuras que les dan sustento a esas interpretaciones y las establecen como válidas al tiempo que excluyen lecturas alternativas. Pocos escritores lo comprendieron mejor que Jorge Luis Borges. Basta recordar su “Funes el memorioso”, donde relata la historia de un paisano que se cayó del caballo y, a causa del golpe, adquirió la capacidad de acordarse de todo. El hecho mismo resulta anecdótico. La clave del cuento debe buscarse allí donde el narrador nos dice que Funes “no era muy capaz de pensar”.¹

¿Por qué? Ya lo había explicado William James, un autor frecuentado por Borges y en quien seguramente se inspiró: “El principal trabajo de la memoria es olvidar”.² Funes no lo podía hacer. Su mente absorbía todo pero carecía de principios de interpretación que le permitieran ordenar el material y prescindir de lo irrelevante. O sea que su pobre cabeza albergaba un caos por completo inmanejable. Pues bien, básicamente llamamos “cultura” al complejo conjunto de interpretaciones que organizan en forma selectiva nuestro modo de darle sentido al mundo.

Por eso, así como la pregunta central de la física moderna es cómo está compuesta la materia, la nuestra es cuáles son los factores que le dan sustento a la cultura. Para intentar en este libro una primera respuesta, voy a ocuparme del que considero uno de los principales de esos factores, partiendo de una hipótesis que comenzó a gestarse hace más de veinticuatro siglos.

¹ Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1998, p. 135.

² William James, *Principles of Psychology* [1890], citado en Ángel Manuel Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 99.

Me refiero al *sentido común*. Solo que los usos de esta noción fueron variando considerablemente en el tiempo. Conviene señalarlo de entrada tanto para evitar confusiones como para controlar la dispersión de sus significados y de los sedimentos que estos fueron dejando. De manera que, en esta introducción, me propongo allanar el camino a los ensayos que componen este libro y que apelan en forma directa o indirecta a ese concepto, revisando brevemente algunos de los hitos más relevantes de su trayectoria.

Para hacerlo, conviene empezar indicando que ha habido hasta ahora básicamente dos grandes modos (no incompatibles) de tratar el sentido común: como una *facultad cognitiva* que se les atribuye a todos los seres humanos, y como una *construcción social* de rasgos muy cambiantes en el tiempo y en el espacio.

Veamos esto más de cerca.

1. UNA FACULTAD COGNITIVA

1.1

En el siglo IV a. C., Aristóteles (a quien Adler llamó con razón “el filósofo del sentido común”) emprende en el libro III de *De Anima* el primer examen sistemático que se conoce de las sensaciones y de los sentidos y, también por primera vez, se refiere allí al “sentido común”. (Según los lugares, lo denomina “sentido general”, “sentido guía”, “sentido conductor”, “sentido principal”, etcétera.)³

Ocurre, dice, que cada uno de nuestros sentidos percibe en forma directa objetos *sensibles particulares*: la vista percibe los colores; el oído, los sonidos, etc.⁴ Pero hay múltiples objetos sensibles en cuya percepción participa más de un sentido, lo cual plantea la

³ Mortimer J. Adler, *Aristotle for Everybody*, Toronto, Bantman Books, 1978, p. VII.

⁴ Su distinción previa es entre los objetos *sensibles* y los objetos *intelectuales*, que implican dos formas de conocimiento diferentes.

existencia de los que llama los “sensibles comunes”. El movimiento, el reposo, el número, la forma y el tamaño se cuentan entre sus ejemplos centrales. A esto suma ilustraciones más simples, como la de la bilis, de gusto amargo y de color amarillo. En este caso, cada uno de los sentidos particulares que interviene registra un aspecto, y obviamente nos equivocáramos si supusiéramos que cualquier líquido de gusto amargo o de color amarillo es bilis.

Poseemos entonces —cito a Aristóteles— “un sentido común que aprehende los sensibles comunes de manera no incidental y que no es un sentido especial (como los otros)”.⁵ La novedad radica en que postula así que el organismo se halla dotado de una función sensorial sintética que “resulta esencial para discriminar los datos de los sentidos especiales y para detectar los sensibles comunes”.⁶

Dada su importancia, tienta considerar a esta función como un “sexto sentido”, y ha sido frecuente hacerlo. Pero, según se ve, el propio Aristóteles aclara que se sitúa a otro nivel que los sentidos especiales cuyas impresiones se encarga de comparar y de coordinar. Por eso, Hannah Arendt, por ejemplo, al llamarlo un sexto sentido se apresura a advertir que es el “más elevado de los sentidos”,⁷ o sea, que difiere de los demás.

¿Dónde residiría tal facultad innata? El estagirita sigue en este punto a Empédocles, quien había ubicado las sensaciones en el corazón, y es aquí donde él sitúa igualmente el sentido común. Nos hallamos pues ante un conjunto muy amplio de “juicios mínimos” que no dependen de la razón y que todos estamos en condiciones de generar.

⁵ Aristóteles, *De Anima (On the Soul)*, trad. de W. S. Hett, Cambridge, Cambridge University Press, 1935, libro III, p. 2 (el énfasis me pertenece) [trad. esp.: *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2014]. A lo largo del libro, las traducciones de los fragmentos provenientes de textos mencionados en otras lenguas me pertenecen.

⁶ Arthur N. Foxe, *The Common Sense from Heraclitus to Peirce*, Nueva York, Tunbridge Press, 1962, p. 18.

⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition* [1958], Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 274 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2011].

Con algunas variantes, esta visión aristotélica del sentido común dominó los campos de la filosofía, de la psicología, de la medicina y de la estética hasta el siglo XVII, es decir, hasta bien avanzada la Edad Moderna. Sin abandonar el paradigma general, la primera modificación de peso es la que introduce en el siglo XI el filósofo persa Avicena, quien discrimina entre los sentidos “externos” e “internos” y coloca al sentido común y a la imaginación entre los segundos: uno es el encargado de recibir y de combinar las percepciones de los sentidos externos, mientras que la tarea de la otra consiste en preservar sus resultados luego de que se disipan los estímulos sensoriales inmediatos que los produjeron. Pero Avicena da un paso más. Ya en el siglo VI a. C., Alcmeón, un discípulo de Pitágoras muy respetado por Platón, había sostenido que las sensaciones se alojan en el cerebro y no en el corazón. Avicena hace lo mismo y precisa que el sentido común y la imaginación ocupan la parte anterior del primer ventrículo cerebral.

Vale la pena decir que esta hipótesis ventricular acerca de la localización cerebral de las actividades mentales perdura hasta el siglo XVIII, cuando el neurofisiólogo checo Jiri Prochaska redefine el sentido común como un reflejo y lo desplaza a la médula espinal, reservando al cerebro como centro de los actos voluntarios. Unos años después, las craneoscopías del frenólogo alemán Franz Joseph Gall renuevan el interés por el tema y son uno de los antecedentes de las neurociencias contemporáneas, entre las cuales asume particular relevancia en esta materia la neuropsicología cognoscitiva.⁸ Lo señalo porque las reflexiones de Avicena poseen resonancias menos arcaicas de lo que podría creerse.

Lo cierto es que desde el siglo XII, cuando comienzan a traducirse en Europa las obras de Aristóteles, también pasan a circular las de sus comentaristas. Es la gran tradición de la cual

⁸ Véase, por ejemplo, Robert H. Wozniak, *Mind and Body. From Rene Descartes to William James*, Washington, American Psychological Association, 1992 [trad. esp. disponible en línea: <<http://platea.pntic.mec.es/~macruz/mente/descartes/indice.html>>].

se nutre el pensamiento escolástico, que discrepa en su evaluación de los aportes de Avicena.

Sin embargo, Santo Tomás se esfuerza “por armonizar a Aristóteles y a Avicena con los Padres de la Iglesia y mantiene la plena vigencia de la noción de múltiples ‘sentidos internos’, empezando por el sentido común”.⁹ Así, por ejemplo, a aquellos que consideran que alcanza con referirse a los “sentidos externos”, Santo Tomás les responde que estos no pueden discernir entre lo blanco y lo dulce y, por lo tanto, si faltara el sentido común confundiríamos el azúcar y la sal. Su contemporáneo Roger Bacon sigue un camino parecido, aunque donde Avicena solo habla del sentido común y de la imaginación, Bacon agrega la *fantasía*, responsable de elaborar los juicios que formulamos.

1.2

Según indiqué, en lo que llevo expuesto el sentido común aparece tratado como una *facultad cognitiva* universal que es propia de cada individuo y de su modo de percibir las sensaciones. Pero Santo Tomás y otros escolásticos se ocupan también del que denominan *sensus communis naturae*, el cual no concierne a un individuo sino a muchos, que toman por dada una serie de “principios” o de “verdades evidentes por sí mismas”. Nos hallamos de esta forma en los umbrales del segundo uso de la noción de sentido común aludido más arriba, esto es, como una *construcción social*.

Tales comienzos, aunque no empleando necesariamente términos similares, se remontan por lo menos al pensamiento estoico romano anterior a Cristo. Quien más los desarrolla es Epícteto. Puede ser, dice, que yo no sea capaz de dar una respuesta razonable a la pregunta acerca del origen de las percepciones y, peor todavía, que me quede perplejo cuando me enfrentan a la disyuntiva

⁹ Sophia Rosenfeld, *Common Sense. A Political History*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2011, p. 19.

de tener que decidir si ellas surgen de todo el cuerpo o solo de una parte de él. “Pero en cambio sé con certeza que usted y yo no somos la misma persona. ¿De dónde obtengo este conocimiento?” De las “opiniones comúnmente recibidas”, a las cuales debemos proteger de los ataques que suelen recibir.¹⁰

En su *Diccionario filosófico*, Voltaire afirmará varios siglos después que cuando los hombres inventaron la noción de “sentido común” estaban convencidos de que todo penetraba en el alma por medio de los sentidos. Y agrega: “De no ser así, ¿hubieran empleado acaso la palabra ‘sentido’ para designar a la razón común?”.¹¹

Es una afirmación que conviene matizar. Por lo dicho, vale para Aristóteles. Epícteto, en cambio, elude expresamente el tema de los sentidos. Habla, sin embargo, de una constitución mental a la que denomina “percepción general” y que denota la inteligencia media del individuo común. Aquí no regiría la restricción mencionada por Voltaire. En cuanto a Santo Tomás, sucedería algo diferente: “Aunque el sentido común en sentido más estricto tiene como objetos los ‘sensibles’, mientras que el *sensus communis naturae* tiene como objetos ciertos ‘principios’, se puede decir que estos últimos son *sentidos* por lo menos en cuanto *sentidos como evidentes*”.¹²

2. UN SIGNIFICADO EN TRANSICIÓN

2.1

Sea como fuere, la noción fue adquiriendo lentamente un nuevo significado, si bien siguió predominando durante bastante

¹⁰ Véase Arthur N. Foxe, *The Common Sense from Heraclitus to Peirce*, *op. cit.*, pp. 36-38.

¹¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique portatif*, 2ª ed., Berlín, Troyes, 1765 [trad. esp.: *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 2007].

¹² José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, t. IV, Madrid, Alianza, 1981, p. 2995 (el énfasis me pertenece).

tiempo el primero de los dos que mencioné. De manera paradójica, la reacción crítica contra el *Discurso del método* (1637) de René Descartes acabaría provocando el pasaje a la primacía del segundo uso. Me explico con rapidez.

Sucede que, con mayor o menor radicalidad, el ascenso del racionalismo en el siglo XVII europeo pone en cuestión el valor de las costumbres y de las creencias populares que resultan del sentido común. Ya en 1601, Pierre Charron lo había denunciado como “el efecto del hábito y de la sinrazón que se propagan de una persona a otra como una enfermedad infecciosa”.¹³

Aunque el dualismo cartesiano no llega tan lejos y mantiene todavía la idea de los “sensibles comunes”, relega al que denomina el *bon sens* a un lugar marginal, en tanto conjunto de juicios elementales que de ninguna manera deben escapar al escrutinio de la razón. Alude de este modo a

una facultad innata en el hombre, que le permite distinguir lo verdadero de lo falso y juzgar bien. Además, esta facultad es la cosa mejor repartida del mundo, ya que cada uno piensa estar tan bien provisto de ella que, incluso aquellos que son más difíciles de contentar en otra cosa cualquiera, no acostumbran desear más de la que tienen.¹⁴

Según Descartes, se trata de sensaciones que no provienen del cuerpo sino del cerebro, “o quizás incluso de una pequeña parte de él, o sea, del lugar donde se dice que reside el sentido común”.¹⁵ Este lugar sería la glándula pineal, mientras que la memoria se ubicaría en el córtex.

¹³ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, *op. cit.*, p. 100. Remito al lector interesado al excelente análisis del período que realiza Rosenfeld, el cual incluye a autores como La Mothe le Vayer quien, en 1648, simplemente negaba la existencia del sentido común. Es curioso, sin embargo, que Rosenfeld omita toda referencia a Claude Buffier (1661-1737), que por esos mismos años se ocupó extensamente del tema.

¹⁴ Son las palabras con las que se abre el *Discurso del método* (Madrid, Tecnos, 2003, parte I, p. 1).

¹⁵ *Ibid.*

Pero lo decisivo es que la mente —y, por lo tanto, el pensamiento puro— actúan con total independencia del cerebro, que solo sirve entonces para percibir e imaginar. Esta perspectiva abre así un foso profundo entre los conocimientos de quienes empiezan a llamarse “gens des lettres” y las ideas no cultivadas de las personas corrientes. Máxime que el proceso europeo de urbanización torna cada vez más próximo el contacto entre ambos sectores de la sociedad y alimenta un contraste que antes casi no existía. Las élites buscan ahora distanciarse abiertamente de una cultura de masas que antes habían ignorado.

Solo que las objeciones no se harán esperar y provendrán en buena medida de Holanda, donde, gracias a la tolerancia y a la libertad de expresión imperantes, halló refugio todo tipo de exiliados iconoclastas que huían de la censura y que atacaban tanto a la Iglesia católica como a los cánones culturales de sus países de origen, en especial Francia. Es desde allí que aristócratas ateos, como el marqués de Argens y el barón de Holbach, o un exmonje libertino, como Nicolás Gueudeville, se encargarán de reivindicar la sabiduría de los humildes. De ahí la observación burlona de Voltaire: los holandeses se han convertido en “los agentes de nuestro pensamiento como lo eran ya de nuestros vinos y sales”.¹⁶

Pero, sin duda, jugó en esto un papel clave el ascenso del protestantismo, con su énfasis en el valor moral de la vida cotidiana y su rechazo a otorgarle un lugar de privilegio a lo sagrado. Por una ironía de la historia, la contumaz intolerancia de un personaje como Lutero terminaría siendo instrumental para franquearle el paso al pensamiento crítico. Cada vez más, se identifica entonces al sentido común con los juicios espontáneos de la gente de la calle y se invierte el recurso cartesiano a la duda. Son ahora las ideas recibidas de las personas cultas que frecuentan los salones las llamadas a pasar por el cedazo del sentido común.

¹⁶ Véase David A. Bell, “Simple Facts and Plain Truth: Common Sense”, en *London Review of Books*, vol. 33, núm. 20, 2011, p. 34.

A principios del siglo XVIII, el teólogo humanista François Fénelon define a este último como un instinto que se ríe de todo aquello que considera absurdo. Es la reacción que tendrá, dice, cualquier campesino al que se le pregunte si los árboles son amigos suyos o si las vacas le dan consejos. Estas preguntas le sonarán ridículas aun al trabajador más ignorante o al niño más simple. “¿Por qué? Algunos dirán que es debido al sentido común. ¿Pero qué es el sentido común? ¿No son acaso las primeras nociones que todos los hombres comparten acerca de las mismas cosas?”¹⁷

Por esos años, otro humanista, el retórico napolitano Giambattista Vico, libra a su vez una batalla frontal y bastante solitaria contra Descartes. Plantea con vehemencia que el hombre es únicamente capaz de entender las cosas que él mismo hace (su famoso *verum ipsum factum*), o sea, su propia historia.¹⁸ Y esta le enseña que, mucho antes de la emergencia de un orden político, aquello que ha mantenido cohesionadas a las primeras sociedades fue el *sensus communis*. Designa de este modo a los juicios sin reflexión previa que “comparten toda una clase, todo un pueblo, toda una nación o toda la raza humana”¹⁹ y en torno a los cuales gira buena parte de su *Ciencia nueva* (1725). En abierto desafío a la razón entronizada por la ciencia moderna, Vico postula allí que la existencia tanto moral como política de los pueblos depende del sentido común, esto es, “no solo de una facultad que les resulta común a todos los hombres, sino también de un ‘sentido’ de lo que está bien o está mal, de lo correcto

¹⁷ François Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu* [1713], París, Dumas, 1990, p. 114 (trad. ligeramente modificada) [trad. esp.: *Demostración de la existencia de Dios y de sus atributos*, Madrid, Imprenta Real, 1819].

¹⁸ Antonio Gramsci, en *Quaderni del carcere*, ed. de Valentino Gerratana, t. II, Turín, Einaudi, 1975, p. 1482 [trad. esp.: *Cuadernos de la cárcel*, 6 ts., México, Era, 1999], critica con agudeza la versión idealista de este tema que ofrece Benedetto Croce, para quien el conocimiento es un hacer y, por lo tanto, el *dictum* de Vico desembocaría en una tautología del tipo “sabemos lo que sabemos”.

¹⁹ Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico* [1725], trad. de T. G. Bergin y J. H. Fisch, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1948, libro I, axiomas XI-XIII [trad. esp.: *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 2006].

o incorrecto y, finalmente, del bien común que evoluciona en concierto con la historia”.²⁰ Es el tema que, remitiéndose explícitamente al pensador napolitano, va a retomar Hans-Georg Gadamer más de dos siglos después para sostener que no tenemos manera de juzgar al mundo que nos rodea si hacemos abstracción de la historia, del lenguaje o de los “prejuicios”.²¹

2.2

Quedaba abierto así un camino que iban a recorrer con gran energía los filósofos escoceses del sentido común como James Beattie, liderados por Thomas Reid. Este conservador y devoto teólogo protestante que abomina del entonces ascendente escepticismo de su coterráneo David Hume, remplacea en 1764 a Adam Smith en la cátedra de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow. En ese mismo año, había aparecido su influyente *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común* (1764), donde explica que la experiencia (y no la especulación a priori) resulta el único medio válido para alcanzar cualquier conocimiento verdadero. A los racionalistas los previene: “Demasiada educación puede conducir a la locura”. Las creencias de sentido común operan como axiomas, esto es, como los “primeros principios” que constituyen la base de todo razonamiento. Por eso “es absurdo suponer que pueda haber oposición alguna entre la razón y el sentido común”. Más aún: “La razón tiene dos grados: uno es el que juzga las cosas que son autoevidentes; y el otro, el que extrae conclusiones no autoevidentes de aquellas que sí lo son. El primero de estos grados es la provincia exclusiva del sentido común”.²²

²⁰ Sophia Rosenfeld, *Common Sense*, *op. cit.*, p. 246.

²¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993.

²² Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*, Pensilvania, University Park, 1997, pp. 12, 20, 68 y 93 [trad. esp.: *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid, Trotta, 2004].

Pero ¿por qué darle una denominación particular? “Porque en la mayor parte de la humanidad no se encontrará otro nivel de la razón más que ese. Es el nivel que permite hablar de criaturas razonables. Es este grado de razón, y solo este, el que hace que el hombre sea capaz de manejar sus propios asuntos y el que lo torna responsable ante sus semejantes.”²³

2.3

Muy lejos de allí, en la colonia norteamericana de Filadelfia, un emigrado inglés que había llegado dos años antes sin un centavo en el bolsillo publica anónimamente, en 1776, un panfleto que lleva por título *El sentido común*. La obra de Thomas Paine obtiene un éxito fulgurante y vende en poco tiempo más de cien mil ejemplares. Se trata de un llamado a la acción que tendrá una enorme influencia en el proceso revolucionario que venía cobrando fuerza desde tiempo atrás. Aunque el sentido común se menciona en el texto apenas tres veces, el propósito del autor resulta claro: apelar a “hechos simples”, a “argumentos sencillos” y a la propia “voz de la naturaleza” para promover una inmediata rebelión contra Gran Bretaña. ¿Cómo no darse cuenta, pregunta, que resulta absurdo imaginar “que un continente pueda estar dominado perpetuamente por una isla”?²⁴

Resuenan aquí los ecos de la filosofía escocesa del sentido común, solo que despojados del sesgo conservador del pensamiento de Reid y de sus seguidores, cuyas ideas son puestas ahora al servicio de la actividad revolucionaria. Pero se descubre, aun con mayor nitidez, la influencia del protestantismo, sobre todo cuando se recuerda que Paine era hijo de un cuá-

²³ Traducción del sexto de los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, incluidos en *The Works of Thomas Reid*, Edimburgo, James Thin, 1895.

²⁴ Thomas Paine, *Rights of Man. Common Sense*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1994, pp. 249-306 [trad. esp.: *Derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 2008; *El sentido común y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1990].

quero y que la ciudad de Filadelfia se encontraba justamente en manos de los cuáqueros.

El panfleto se vale de un lenguaje muy accesible para transmitir una idea que no lo es tanto y que apunta ya al sentido común como construcción social.

Quizá los sentimientos que contienen las páginas que siguen —escribe Paine— no se hallen aun suficientemente de moda como para que gocen del favor general; un largo hábito de creer equivocadamente algo le da a este algo la apariencia de que es correcto y hace que la gente ponga el grito en el cielo en defensa de sus costumbres.²⁵

Pero justamente porque todos (“incluidas las mujeres”) son capaces de entender las verdades filosóficas, es preciso ayudarlos a sacudir sus prejuicios y sus hábitos para que se hallen en condiciones de cuestionar las ideas superficiales que pasan por evidentes y de formular con libertad las propias.

Resulta necesario empezar de nuevo, anuncia Paine. Pero para hacerlo hay que abandonar el mito de que los hombres (y las mujeres) son desiguales por naturaleza y que deben obedecer a un rey. ¿Cómo lograrlo? Apelando a otro mito movilizador, el del sentido común, según el cual somos todos iguales y el pueblo debe convertirse a la vez en gobernante y gobernado. Como queda dicho, el impacto de estos razonamientos sobre la opinión pública fue notable y contribuyó a que poco después se reuniera en Filadelfia el Congreso Continental que redactó el borrador de la primera Declaración de la Independencia.

Diversos autores han observado que Paine fija así las bases de una justificación social y epistemológica de la democracia populista.²⁶ Es un asunto que retomaremos. Pero por el momento me interesa subrayar la medida en que sus tesis establecen de hecho que el sentido común es una construcción social, a pesar de que el autor siga el espíritu de la época y hable de su

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Véase especialmente Sophia Rosenfeld, *Common Sense, op. cit.*, p. 152.

carácter innato. Por un lado, reinan todavía los prejuicios, las tradiciones y la retórica que ponen en circulación los defensores y los beneficiarios del statu quo. Por el otro, se abre paso la vocación natural del pueblo por la verdad y por el bienestar de todos. Según se advierte —y aunque esto se le escape al propio Paine—, en ambos casos se trata de interpretaciones que dan sustento a construcciones sociales diferentes.

3. ¿EL SENTIDO COMÚN EN RETIRADA?

3.1

A fines de ese mismo siglo XVIII pletórico de nuevas ideas, Immanuel Kant reivindica en sus *Prolegómenos* el genio de David Hume, y ello, a pesar del encarnizamiento con el que este había atacado a la metafísica que él defiende.²⁷ Ocurre, afirma, que los opositores de Hume, encabezados por Reid y Beattie, no avanzaron en el estudio de la naturaleza de la razón, como en buenos principios debían haberlo hecho, sino que encontraron una manera cómoda de refutar al célebre filósofo “apelando al *sentido común de la humanidad*”.²⁸ Ciertamente, añade, es un gran don natural llegar a poseer este último. “Pero se trata de probarlo en los hechos, por la sensatez y la razonabilidad de lo que se piensa y se dice, y no de recurrir a él como un oráculo cuando uno no puede aducir nada inteligente para justificarse.” En efecto, para Kant todo el argumento de los escoceses se agota en “un llamado al veredicto de la multitud, a un aplauso que

²⁷ Los *Prolegómenos a toda futura metafísica que pueda ser presentada como una ciencia* (1783) es la introducción que Kant escribe a su *Crítica de la razón pura* (1780) un tiempo después de haberla publicado, con el propósito de clarificar las oscuridades de su obra a las cuales culpa por las objeciones que esta ha recibido.

²⁸ Citado en Carl J. Friedrich (ed.), *The Philosophy of Kant*, Nueva York, Random House, 1949, p. 44 (el énfasis pertenece al original).

avergüenza a cualquier filósofo pero del cual alardean despreciativamente los sabiondos populares”.²⁹

Su alegato a favor de la metafísica no lo alinea, sin embargo, ni con los filósofos del despotismo ilustrado ni tampoco con el desdén que a estos les provoca el pensamiento del vulgo. Hay un fragmento de sus escritos que recoge Friedrich y que vale la pena transcribir:

Por vocación, soy un buscador de la verdad. Me consumen la sed por el conocimiento y una pasión incansable por avanzar en este rumbo, del mismo modo que me llena de satisfacción todo paso adelante que doy. Hubo un tiempo en el que creí que solo esto podía constituir el honor de la humanidad. *Pero Rousseau me puso en la buena senda.* Ese prejuicio ciego se desvaneció; aprendí a *respetar la naturaleza humana* y me consideraría mucho más inútil que cualquier trabajador corriente si no supusiera que este punto de vista puede darles su valor a todos los restantes para establecer los derechos del hombre.³⁰

Se vuelve entonces urgente y necesario estudiar la razón, solo que reconociendo de entrada sus límites. Claro que para poder hacerlo es preciso renunciar antes a las pretendidas certidumbres del sentido común.³¹

Como se ve, la reacción kantiana contra este último resulta tajante. Pero es una reacción que Kant restringe expresamente a los campos de la filosofía, de la moral y de la política, y de la cual queda excluida la estética. Es más, una de las secciones medulares de su *Crítica del juicio* (1793) lleva por título: “La condición de la necesidad que presenta un juicio del gusto es la

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Carl J. Friedrich, introducción de *The Philosophy of Kant*, *op. cit.*, p. XXIII (el énfasis me pertenece).

³¹ En esto se equivoca Antonio Gramsci (en *Quaderni del carcere*, t. I, *op. cit.*, p. 331) cuando escribe que Kant buscaba “que sus teorías filosóficas estuvieran de acuerdo con el sentido común”. En todo caso —y con algo de exageración—, sería más válido decir lo contrario.

idea de un sentido común”. ¿Por qué? Porque cuando digo que algo es bello no me baso en conceptos, sino en sentimientos, y doy por sentado que estos no son meramente privados, sino que todos debieran compartirlos. O sea que, en este caso, mi afirmación se vuelve “un ejemplo de un juicio de sentido común y por ello le atribuyo una validez ejemplar”. Si esta atribución resulta correcta, se sigue que mi juicio subjetivo pasa a ser “universalmente subjetivo” y se transforma, en consecuencia, en un principio objetivo que demanda un consenso generalizado.³²

Sin embargo, en un contexto tan políticamente cargado por la Revolución Francesa y sus secuelas, se reveló imposible que reflexiones de semejante potencia quedaran confinadas al mundo de la estética. A pesar de los deseos de Kant, su elaboración del sentido común se extendió pronto a otras áreas, de la mano de autores como Friedrich Schiller, a quien, muchos años más tarde, Herbert Marcuse le reconocería el mérito de haber explotado la fuerza liberadora de la función estética para plantear como posible un nuevo principio general de realidad.³³ Según había dejado escrito el gran poeta alemán: “La construcción de la auténtica libertad política [...] es la más completa de todas las obras de arte”.³⁴

Es más: las resonancias de ese planteo de la cuestión llegaron hasta nuestra época. Como recuerda Rosenfeld, en una carta a Karl Jaspers datada en 1957 Hannah Arendt escribe que “ha encontrado que la filosofía política ausente en Kant se halla ‘escondida’ en su tratamiento del juicio estético”.³⁵

³² Citado en Arthur N. Foxe, *The Common Sense from Heraclitus to Peirce*, *op. cit.*, pp. 159-161.

³³ Véase Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston, Bacon Press, 1953 [trad. esp.: *Eros y civilización*, Madrid, Ariel, 2003].

³⁴ Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters* [1795], trad. de E. M. Wilkinson y L. A. Willoughby, Oxford, Oxford University Press, 1967, carta 27, pp. 217 y 218 [trad. esp.: *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990].

³⁵ Sophia Rosenfeld, *Common Sense*, *op. cit.*, p. 253.