

**Sentido común y liberalismo filosófico.
La cuestión en José María Vigil y
Antonio Caso**

José Hernández Prado

Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Tutora de la Investigación: Dra. Elia Nathan Bravo

Lectores: Dra. Gina Zabudovsky Kuper y Dr. Mauricio Beuchot

279185

Ciudad de México, Distrito Federal, mayo del año 2000



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*El sentido común es el camino correcto en filosofía, igual que en cualquier otra cosa.
Cuando nos salimos de él, sólo nos cabe perdernos en la penumbra y la oscuridad.*

Thomas Reid, Lecciones sobre las bellas artes, 1774

<i>Preámbulo</i>	vii
 <i>Primera Parte. Sentido común “común” y sentido común “sensato”</i>	
1. Introducción	1
2. Aproximación inicial a los términos “sensatez” y “sentido común”	4
3. El sentido común “sensato” como capacidad de juicio	7
3.1. Immanuel Kant y la concepción “logicista” del juicio	7
3.2. Thomas Reid y la concepción “tribunalicia” del juicio	11
4. Reid y los “primeros principios” del sentido común “común”	17
5. William James y el sentido común “común” como visión del mundo	24
6. El sentido común “engaña”	32
7. El sentido común “enseña”	45
7.1. El <i>sensus communis</i> según Kant	45
7.2. El “sentimiento de realidad” según Hannah Arendt	55
7.3. G. E. Moore y las certezas del sentido común	65
8. Charles S. Peirce y la evolución en el sentido común	75
9. Lynd Forgyson y el marco del sentido común “sensato”	82
10. El criterio de compatibilidad o pragmatista	97
11. Extravíos y recuperaciones de la sensatez	108
12. Un extravío histórico y político de la sensatez ocurrido en México	117
 <i>Segunda parte. Recuperaciones de la sensatez en José María Vigil y Antonio Caso</i>	
1. Introducción	123
2. Un liberalismo conservador mexicano	129
3. Historia de un “fondo común de verdades”	144

4. José María Vigil, liberal y espiritualista	164
4.1. Un liberal coherente	169
4.2. El gran crítico del positivismo	181
5. Liberalismo filosófico y sentido común	195
6. Antonio Caso, el continuador	212
6.1. Liberalismo casiano <i>versus</i> gradualismo serrano	218
6.2. Libertad, democracia y persona en Antonio Caso	232
7. Recapitulación: hacia una actual recuperación de la sensatez en la política mexicana	244
<i>Bibliografía</i>	253

Preámbulo

Este trabajo es, ante todo, una modesta investigación y una discreta reflexión sobre el sentido común. Propone que a este sentido suele confundírsele habitualmente con otras entidades tales como los saberes ordinarios o las formas de pensar y aun de actuar cotidianas, consideradas, por lo tanto, engañosas, poco racionales o “precientíficas”. Propone que el sentido común no es, en esencia, algo estrictamente cultural y circunscrito a lo que piensan y hacen los seres humanos de una determinada civilización, ubicada en un tiempo y un espacio dados. Sugiere, antes bien, que este sentido común pudiera ser concebido, inicialmente, como una forma de percibir el mundo y de actuar en él, así como de pensar en y sobre él, que es la propia de nuestra especie humana y, por consiguiente, es común a todos los miembros maduros de dicha especie, independientemente de que tales especímenes –dotados de dicha forma humana de percibir, entender y pensar el mundo, tanto como de actuar en él– den lugar a diferentes desarrollos culturales asociados a muy diversas idiosincrasias o modos histórico-culturales de ser. El sentido común es, en principio, un sentido común “común” a los seres humanos que se manifiesta de muy distintas maneras culturales, pero al final de cuentas, es también “buen sentido”, es sensatez, lo que es algo que sólo puede tener lugar a partir del sentido común “común” a los miembros de nuestra especie humana. El sentido común, en consecuencia, no engaña primordialmente; antes bien, nos enseña a los seres humanos cómo conducimos lo más conveniente y satisfactoriamente posible en el mundo, tanto desde un punto de vista racional, como desde uno moral.

El presente trabajo sostiene que la sensatez consiste en una eficaz, adecuada y madura capacidad de enjuiciar, de ponderar evidencias perceptivas y racionales diversas para emitir sentencias, veredictos o juicios, y que esta sensatez es lo que también llamamos el buen

sentido o sentido común, pero sentido común “sensato”. La sensatez o el sentido común “sensato”, que por cierto no abunda y es una rara y apreciable cualidad tanto teórica o especulativa como práctica entre los seres humanos de todas las culturas que han sido, es posible gracias al sentido común “común” a todos ellos. El sentido común y sus juicios acertados o sensatos –siempre presentes en la conformación de formas de vida culturales–, empero, nunca ocurren en un vacío de pareceres y de actitudes. Por el contrario, coexisten siempre con (1) Diferentes formas culturales de ser o de pensar que son capaces de desligarse o apartarse del sentido común, así como con (2) Juicios desacertados desde el punto de vista de ese sentido y opuestos a la sensatez y, sobre todo, con (3) Prejuicios que sustituyen la posibilidad de un sano juicio que redunde en juicios particulares sensatos. En otras palabras, existe un pseudosentido común que, por supuesto, también se manifiesta histórica y culturalmente, al igual que el propio sentido común.

El pseudosentido común y sus juicios insensatos introducen “impurezas” en el sentido común; hacen que éste no sea infalible porque por lo general se manifiesta afectado por las formas aparentes, pero ilegítimas del propio sentido común. El sentido común, sin embargo, puede acertar; él no falla, no se equivoca cuando alcanza a delinearse solvente o satisfactoriamente –cuando a través de los cristales de nuestra propia cultura y personalidad, apreciamos el mundo como debiéramos hacerlo en cuanto seres humanos–. Y es que, cuando enjuiciamos, cuando juzgamos sensatamente, lo hacemos recurriendo a ciertos principios adecuados, que no son sino los propios de nuestra constitución humana y aquéllos gracias a los cuales emitimos nuestras sentencias más sensatas de todas. Un filósofo del siglo XVIII en el que se ha apoyado fuertemente la presente investigación, el escocés Thomas Reid, los llamaría los “primeros principios” del sentido común. A estos principios es prácticamente imposible enunciarlos en su formulación más adecuada y definitiva y en su listado exhaustivo. Igualmente, no cabe duda de que ellos se han ido manifestando histórica y culturalmente y de que han podido precisarse u obscurecerse mayor o menormente en las innumerables culturas y personas. No obstante ello, esos principios son el fundamento de nuestros juicios sensatos, a manera del código a partir del cual juzgamos con sensatez. Hay un “criterio de compatibilidad” para reconocer a los juicios sensatos y a los insensatos, así como a la madura y adecuada capacidad de juicio, a saber, la compatibilidad o coherencia lógica de nuestros juicios específicos con los “primeros principios” del sentido común “común”, los cuales son histórica y culturalmente variables en cuanto a su formulación. Este criterio de compatibilidad también pudiera ser llamado “pragmatista”, pues es con su ayuda que es factible juzgar las consecuencias prácticas que se derivan de juicios efectuados con principios adecuados e inadecuados.

De acuerdo con el volumen que el lector tiene ahora en sus manos, la sensatez se puede adquirir, extraviar y recuperar. El sentido común "sensato" hace su aparición mediante los juicios acertados, apoyados no solamente en las evidencias sensoriales y racionales pertinentes para juzgar, sino también en los imprecisables del todo, pero inequívocos "primeros principios" del sentido común "común". La sensatez se extravía, en cambio, cuando los juicios están basados en evidencias insuficientes o defectuosas, desde luego, pero también en principios inadecuados o "pseudoprimeros principios" que pasan erróneamente por "primeros principios" del sentido común. Existen condiciones y razones para los extravíos de la sensatez: condiciones primordialmente socio-culturales y razones argumentales o que sustentan lógicamente a los juicios insensatos. Suscribir determinadas razones para reivindicar ciertos juicios contribuye a arraigar situaciones de insensatez o de sensatez entre los seres humanos. Esas razones están en posibilidad de obnubilar "primeros principios" auténticos e impulsar "pseudoprimeros principios" cuyas consecuencias –a través de los juicios que ellos hacen posibles– llegan a mostrarse como ostensiblemente insensatas. La sensatez comienza a recuperarse, finalmente, cuando se reencuentran las evidencias y los principios que permiten juicios de consecuencias razonables, y cuando cobran fuerza las razones argumentales que propugnan esa recuperación de la sensatez, la cual logra su consolidación al generalizarse o difundirse las condiciones socio-culturales coherentes con la misma.

Por ejemplo, este trabajo propone en su Segunda Parte que hubo un extravío de la sensatez de carácter histórico y político en el denominado Porfiriato mexicano, durante las décadas finales del siglo XIX y la primera del XX, el cual no sería corregido y antes bien se vería acentuado durante la mayor parte de este último siglo, por los regímenes de la llamada Revolución Mexicana. Dicho extravío habría consistido, de acuerdo con la presente investigación, en una destrucción de la embrionaria o incipiente cultura política liberal –promotora de la democracia electoral como método de gobierno y de conducción controlada de las políticas económicas, sociales y culturales más adecuadas para el país– que comenzaba a perfilarse en el período de la República Restaurada, entre la caída del Imperio de Maximiliano de Habsburgo y la consolidación del Porfiriato. Existirían, por supuesto, condiciones y razones para este extravío de la sensatez por parte de la élite gobernante del país y aun de su naciente y heterogénea ciudadanía. Las condiciones aludidas estribarían, principalmente, en una economía tremendamente desarticulada y desequilibrada en sus diversos sectores, una sociedad tradicionalista, estamental y racista y, finalmente, en una cultura política "caciquil" y "clientelista", mientras que las razones consistirían, por su parte, en un claro y abierto desconocimiento teórico y práctico de la libertad moral de las personas humanas –fundamento teórico de sus libertades civiles o político-sociales– y en la promoción de una homogeneidad ideológica y social de los mexicanos como condición para

que lograran la prosperidad económica y cultural de su colectividad. Estas razones serían esgrimidas por el llamado “liberalismo conservador” y el positivismo del México porfiriano y, lejos de desaparecer finalmente, persistirían bajo nuevas modalidades intelectuales después de la Revolución iniciada en la segunda década del siglo XX.

Frente a las razones argumentales del mencionado extravío histórico de la sensatez se levantarían algunas voces que reivindicaron concepciones o tesis diferentes que, a la luz de los hechos que nos son contemporáneos –o bien de las consecuencias históricas de dichas razones–, representarían, a juicio del presente escrito, el comienzo de una recuperación de la sensatez que todavía permanece en trance de hacerse hegemónica. Fueron las voces liberales –en un sentido filosófico y otro político del término– de José María Vigil (1829-1909) y de Antonio Caso (1883-1946). Vigil sería el personaje porfiriano que mejor reivindicó los principios de la libertad moral y civil de los seres humanos y de la heterogeneidad ideológica de los mexicanos frente a los planteamientos del “liberalismo conservador” y del positivismo educativo y político dominantes en la época que le tocó vivir. Antonio Caso representa, por su parte, el todavía insuficientemente ponderado pensador mexicano que escudriñó detenidamente los fundamentos y repercusiones de la libertad civil y moral de las personas, a partir de su singular filosofía de la existencia humana y en medio de un contexto ideológico adverso, dominado por las razones argumentales del extravío histórico de la sensatez iniciado durante el Porfiriato.

Pero tanto Vigil como Caso defenderían un liberalismo filosófico y por ello este trabajo sugiere, al final de cuentas, una reflexión sobre este liberalismo como la idea de una libertad moral de las personas humanas que está en relación con los “primeros principios” del sentido común “común”. Por la libertad moral de las personas se entiende su innegable y relativa capacidad para tomar decisiones propias, de tal modo que éstas tienen siempre un carácter moral, en tanto que decisiones –y acciones consecuentes– “buenas” o “correctas”, o quizás “malas”, “incorrectas” o “inmorales”, ante las cuales se es, definitivamente, responsable. Pensadores “senso-comunistas” o reivindicadores del sentido común y de la idea de que este sentido más bien “enseña” que “engaña”, por ejemplo el mencionado Thomas Reid o William James, el filósofo pragmatista norteamericano, sostendrían que la libertad moral humana es más sensata o más consistente con el sentido común que cualesquiera de sus posibles contrarios, digamos, el determinismo o bien la defensa del puro azar. El sentido común “común” predispone a los seres humanos a convencerse de su libertad moral y la sensatez parece confirmar el juicio que reafirma esta libertad, particularmente en los momentos en que se juzgan las consecuencias prácticas de una negación radical de la misma.

Pero si los seres humanos somos moralmente libres, entonces tal vez tenemos como la opción finalmente más adecuada desde un punto de vista histórico, para la organización política de una sociedad humana que busque ser lo más justa posible en la totalidad de sus situaciones y relaciones, un régimen democrático de consensos o de acuerdos fundamentales que haga posible la convivencia constructiva de las diferentes visiones razonables del mundo políticas, religiosas o culturales o ideológicas en general, desarrolladas por los diversos grupos humanos integrantes de esa sociedad o ese régimen. Debido a ello es que las democracias se han impuesto tendencialmente en el mundo contemporáneo, que no es sino el resultado de experiencias históricas tan numerosas como complicadas y hasta traumáticas. Sin embargo, la propuesta final de este trabajo señala, primero, que los acuerdos fundamentales de las sociedades democráticas, aquéllos que John Rawls ha agrupado bajo el concepto de “consenso coincidente” de concepciones razonables del mundo, pudieran identificarse con los principios liberales más amplios y con los derechos fundamentales de las personas humanas, y en segundo término, que tales libertades y derechos se encuentran en relación no con otra cosa que con los “primeros principios” del sentido común “común” que nos permite acceder hasta el sentido común “sensato”. En México, vivimos actualmente en medio de un esfuerzo histórico por conformar un consenso político coincidente que acabe de establecer esa recuperación de la sensatez que promovieron José María Vigil en las últimas décadas del siglo XIX, y Antonio Caso en la primera mitad del XX.

Este trabajo de investigación y reflexión se encuentra dividido en dos partes principales que, efectivamente, difieren en su carácter discursivo y en sus temáticas específicas, mas no, según la intención del autor, en su propuesta teórica general o en los objetivos respectivos de cada Parte, tendientes a lograr la unidad de los señalamientos planteados en las primeras páginas de este Preámbulo. La Primera Parte se denomina “Sentido común ‘común’ y sentido común ‘sensato’” y es, propiamente, una revisión de ciertos textos relevantes de la moderna y contemporánea filosofía del sentido común. Allí se revisan y recuperan, especialmente, reflexiones de Thomas Reid, Jaime Balmes, los pragmatistas Charles Sanders Peirce y William James, George Edward Moore, Antonio Livi y Lynd Forgyson, y se discuten y aprovechan reflexiones de autores tales como Immanuel Kant, Hannah Arendt o Alfred Schutz. Esta Primera Parte hace ostensible que ciertas ideas desprendibles de la obra de Thomas Reid y del Dr. Lynd Forgyson constituyen el eje del trabajo integral, y que del primero se ha procurado una interpretación que pone el énfasis en su teoría del juicio y en su reivindicación del sentido común en la modalidad de buen juicio o de sensatez.

Al respecto de la Segunda Parte, cabría señalar que ella ha buscado introducirse con enorme cautela en un complejo universo de investigaciones históricas relativas al México porfiriano

--apoyándose exclusivamente en estudios muy prestigiosos de ese universo-- y, además, que pretende examinar en detalle algunos aspectos de la obra filosófica de José María Vigil y de Antonio Caso. Desde luego, esta Segunda Parte no persigue dar lugar a una investigación propiamente histórica. Ella quiere plantearse, antes bien, como una reflexión filosófica que requirió apoyarse en unas cuantas obras consagradas de la materia histórica que recupera, sin agotarla a ésta íntegramente. Las hipótesis sostenidas en la Segunda Parte no parecen ser muy frecuentes en los medios filosófico, historiográfico y cultural nacionales. Predomina en ella una reivindicación singular de los liberales mexicanos del siglo XIX, que cesa de presentarlos como ingenuos personajes políticos, equivocados defensores de la propiedad privada y como simples adalides en la lucha por la soberanía nacional. También reivindica esta Segunda Parte al pensamiento filosófico y político de talante liberal y contrario a las concepciones que buscan eximir a los seres humanos de sus responsabilidades históricas, y en relación con Caso y Vigil, destaca, desde luego, los contundentes acentos liberales y "senso-comunistas" de sus respectivas obras.

Es inocultable, en este sentido, que el presente trabajo pueda ser contemplado como "dos investigaciones en una", pero todo cuanto ha querido efectuarse es una aplicación concreta, pertinente y cuidadosa de un amplio marco de reflexiones y propuestas filosóficas sobre el sentido común, en referencia a un tema que, a su vez, tiene mucho de filosófico: el pensamiento espiritualista y antipositivista mexicano de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, tal y como alcanzó a delinearse en los dos autores examinados, Vigil y Caso. De hecho, este amplio marco pudiera probarse, rectificarse y perfeccionarse en el futuro, mediante nuevas investigaciones. Originalmente el título de este volumen aludía expresa y directamente al pensamiento sociológico mexicano en proceso de conformación a la llegada del siglo XX, pero al acotarse los temas y materiales de la investigación, hemos decidido hablar, más bien, de "Sentido común y liberalismo filosófico" y no, todavía, de "Sentido común y pensamiento sociológico", con el fin de procurarle a nuestra investigación --y a nuestras modestas reflexiones-- un sesgo no únicamente epistemológico, sino además ontológico y antropológico-filosófico. Más adelante habrá oportunidad de abordar, con el marco de interpretación concebido, la obra de los primeros estudiosos nacionales formales de la realidad social mexicana y universal.

En otro orden de ideas, los lectores del trabajo notarán que éste carece de "notas a pie de página". En tal sentido, nuestro deseo fue elaborar un discurso que no dejara fuera de su corriente principal cualesquiera consideraciones pertinentes, o acaso intentar la realización de un discurso "novelado" y con un carácter básicamente narrativo, a pesar de lo escasamente narrable que resultaban numerosas y minuciosas observaciones específicas. De cualquier modo, y como con una pieza literaria convencional, los lectores no tendrán que

hacer un esfuerzo adicional para enterarse de cuanto les ha querido decir el autor. Todas las referencias bibliográficas fueron hechas con el sistema de notación llamado Harvard, para facilitar –desde luego que no siempre con el éxito anhelado– la narración mencionada. Asimismo, quien suscribe el trabajo efectuó la traducción al español de todas las citas textuales escritas originalmente en lengua inglesa.

Este trabajo hubiera sido incapaz de reunir los pocos méritos intelectuales que puedan caracterizarlo, sin las siempre agudas y atentas observaciones de la Dra. Elia Nathan Bravo. Es posible adjudicar a su lectura paciente, cuidadosa y crítica y a su iluminadora conversación, la conformación de los atisbos más rescatables del presente volumen. Los doctores Gina Zabudovsky y Mauricio Beuchot también orientaron enriquecedoramente al autor con sus estimulantes apreciaciones y sus atinadas sugerencias para mejorar el escrito, el cual pudo verse extremadamente beneficiado, además, con los comentarios de los colegas de su autor tanto en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, especialmente los profesores Héctor Zagal Arreguín, Rocío Mier y Terán, Juan Abelardo Hernández, Claudia Márquez Pemartín y Luis Xavier López Farjeat, como en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, las profesoras Margarita Olvera Serrano, Lidia Girola Molina, Magdalena Trujano Ruiz, Adriana García Andrade y, sobre todo, Laura Angélica Moya López, quien contribuyó particular y significativamente a refinar las porciones de la investigación que aluden asuntos históricos de México. Una mención muy especial la merecen los doctores Ambrosio Velasco, Paulette Dieterlen, Eveha Trejo Estrada y Carlos Pereda, quienes fueron amables y perspicaces lectores de este trabajo. El agradecimiento del sustentante a todas estas personas raya gozosamente en lo insensato, como también su gratitud hacia algunas otras que mucho lo apoyaron en lo personal, en concreto el Lic. Edmundo Jacobo Molina, el finado maestro Rafael Moreno Montes de Oca y los doctores Lynd Forgyson, Alexander Broadie, Rachel y Larry Laudan, Misericòrdia Anglès, Jorge V. Arregui, Agustín Ezcurdia Hfjar, Elsa Guzmán Flores y Christopher James Martin, por no hablar de sus queridos familiares y sus amistades, y del aleccionador e inmenso sentido común de su mejor amiga y su esposa, Guadalupe.

Primera Parte. Sentido común “común” y sentido común “sensato”

1. Introducción

En esta Primera Parte de nuestra investigación vamos a intentar aclarar y respaldar un concepto peculiar de “sentido común” que consideramos convincente y sostenible. Se trata, en lo fundamental, de lo que quisiéramos llamar el sentido común “sensato”, sinónimo de la *sensatez* presente en la acepción de “sentido común” que reivindica toda persona cuando dice, de acuerdo con el refrán popular, que el sentido común es “el menos común de los sentidos”. Proponemos, así, la hipótesis de que hay un sentido común “sensato” apuntalado en otro “diferente” que juzgamos adecuado calificar, precisamente, de “común”, el cual cobra forma en la acepción recurrente y habitual del sentido común como todo aquello que se afirma como “de sentido común” o, más rigurosamente, que “se sabe por sentido común”. Explicaremos que este sentido común “común” se relaciona con una visión o concepción del mundo o, mejor aún, con una forma humana de percibir, pensar o entender a, y también de actuar en el mundo, que propicia y puede dar lugar a la *sensatez* o el sentido común “sensato”.

Al respecto de la expresión “sentido común” nos parece, entonces, que es posible poner el énfasis en el adjetivo “común” y hablar, por tanto, del sentido común “común”, y colocar también un énfasis en el sustantivo “sentido” para referirnos, en este segundo caso –justo al adjetivar aquel sustantivo–, a un sentido común “sensato”. *El sentido común “común” sería algo compartido por todos los seres humanos de todas las épocas y culturas, no obstante las diversas expresiones socio-histórico-culturales que pueda asumir, y el sentido común “sensato” sería, en contraste, una realidad, por desgracia, no tan frecuente entre esos*

seres humanos de todos los tiempos y culturas, a pesar de que todos ellos estén en condiciones de desarrollarlo y perfeccionarlo en mayor o menor medida, gracias a que poseen un sentido común "común". Somos conscientes, en el presente texto, del peso enorme que tiene en los tiempos que corren la opinión, filosófica y "científico-social", de que no existe algo así como *un* sentido común humano y sí, en cambio, muchas mentalidades culturales, acordes con las múltiples circunstancias históricas y civilizatorias asociadas a las incontables colectividades humanas –véase, por ejemplo, Horton y Hunt (1986: 54-55 y 69)–. Defenderemos, sin embargo, la tesis de que hay un sentido común "común" a todos los miembros de dichas colectividades, y un posible sentido común "sensato" entre los individuos históricos de la denominada especie humana. Del sentido común "común" será muy fácil conceder, por otra parte, que puede ser engañoso; que quizás es un sentido común que *engaña*, pero del sentido común "sensato" no será difícil aceptar que, en principio o en general, es instructivo; que es un sentido común que, propiamente hablando, *enseña*.

En los textos que integran a la Primera Parte de nuestra investigación caracterizaremos a la sensatez o al sentido común "sensato", básicamente, como *una singular capacidad de juicio*, es decir, como una *madura y habitual capacidad de juicio entendida en el sentido que llamaremos "tribunalicio"*, y también caracterizaremos al sentido común "común" como *una histórica y culturalmente variable forma humana de percibir el mundo, pero también de entenderlo y de actuar en él*, que invita al examen de su marco constitutivo y de sus "principios" fundamentales, además de al análisis de las circunstancias que pudieran convertirlo en *engañoso*, para hacer de este sentido común "común" no otra cosa que un "pseudosentido común".

Adicionalmente, propondremos que el sentido común "común" tiene entre sus componentes ciertos imprecisables del todo, pero insuprimibles "primeros principios" empleados para juzgar, que depurados por la propia capacidad de juicio, la fortalecen y la hacen madurar de tal modo que la sensatez resultante muestra siempre su incompatibilidad con unos "falsos principios" o "pseudoprimeros principios", y su compatibilidad o coherencia con los "primeros principios" del sentido común "común", aunque si ello es así, entonces será posible *extraviar y recuperar* la sensatez no solamente en el plano de las vivencias individuales o personales, sino también en el de las circunstancias que atañen a una sociedad o una cultura en un tiempo dado. Además de las personas, por tanto, ciertos ambientes o contextos sociales y culturales pueden dar visos de una insensatez dominante.

En consecuencia, nuestro objetivo final será proponer que acaso los contextos histórico-culturales de fundación y desarrollo de toda corriente de pensamiento –sea ella filosófica, religiosa, política, etcétera–, o bien de cualquier disciplina de conocimiento o teoría con pretensiones científicas, se pueden elucidar –tales contextos histórico-culturales, lo repetimos– bajo un esquema heurístico de *extravíos y recuperaciones de la sensatez*; un esquema capaz de remitir al posible esclarecimiento de las *razones* argumentales y de las *condiciones* principalmente socio-culturales por las que presumiblemente han tenido lugar tales extravíos y recuperaciones.

En la presente investigación intentaremos aplicar tentativamente el mencionado esquema al caso de lo que llamaremos el liberalismo de sello filosófico en el México de las décadas finales del siglo XIX y la primera mitad del XX; un liberalismo acosado primero por ideas positivistas que gozaron de una amplia difusión e influencia durante el Porfiriato, y después por perspectivas deterministas y “cientificistas” que lo diluyeron hasta restarle casi toda eficacia histórica, aunque sin lograr su reducción absoluta. Concretamente, nos referiremos a los “extravíos y recuperaciones de la sensatez” ocurridos alrededor de y en relación con dos personajes mexicanos reivindicados en este trabajo como claros exponentes de un pensamiento “liberal” en el ámbito filosófico –el cual encerraría un inequívoco intento de “recuperación de la sensatez” a partir del México porfiriano–, a saber, José María Vigil (1829-1909) y Antonio Caso (1883-1946).

El discurso desplegado en la Primera Parte de nuestro escrito, relativa a la problemática del sentido común y denominada “Sentido común ‘común’ y sentido común ‘sensato’”, no busca presentarse bajo una modalidad tratadística, exhaustiva de su tema y estrictamente formal, sino haciendo uso de un tono ensayístico que encuentra apoyo, en cada una de sus fases o momentos, en las reflexiones de ciertos autores filosóficos que se han ocupado en mayor o menor medida del sentido común, y que en no pocas ocasiones merecerían, inclusive, el calificativo de autores “senso-comunistas” –denominación proveniente de la expresión en inglés “*common-sensism*”–, dado que reivindicaron abiertamente la facultad o cualidad de los seres humanos que llamamos el “sentido común”. En este contexto, hasta sería factible hablar de las “aportaciones” de filósofos como Thomas Reid, Jaime Balmes, Charles S. Peirce, William James, George E. Moore, Hannah Arendt, Antonio Livi o Lynd Forguson –y también de pensadores tan disímbolos entre sí como Santo Tomás de Aquino, Immanuel Kant, Hans-Georg Gadamer o Alfred Schutz– a la noción aquí reivindicada de “sentido común” y, al esquema sugerido de los extravíos y recuperaciones de la sensatez en diferentes ámbitos histórico-culturales del pensamiento y el quehacer humanos. Sin

embargo, la propia sensatez nos obliga a eludir términos sin duda pretenciosos como los de “aportaciones” o “modelos” y desarrollos “formales”, y a ensayar una explicación lo más clara y apropiada posible de la problemática del sentido común, auxiliada inmejorablemente por las investigaciones de autores filosóficos y sociológicos interesados en ella.

2. Aproximación inicial a los términos “sensatez” y “sentido común”

“Sucede a menudo que, entendido y analizado el sentido vulgar, está fijado el sentido filosófico, y se resuelven con facilidad suma las cuestiones más intrincadas”. Atendidos a estas palabras de la *Filosofía fundamental* de Jaime Balmes, del año 1846, volcadas justamente con respecto al análisis del sentido común (Balmes, 1993: 227), podemos dar inicio a nuestra investigación en torno a este sentido y a la sensatez. El sustantivo “sensatez” y el adjetivo “sensato” o “sensata” son de uso corriente en el idioma castellano. De acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española* (1992), “sensatez” significa “cualidad de sensato” y “sensato, sensata” quiere decir “prudente, cuerdo, de buen juicio”. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner (1991) establece que “sensatez” es “cualidad de sensato. Manera sensata o razonable de obrar o hablar”, y que “sensato, sensata... se aplica a la persona que piensa, habla y obra de manera acertada o conveniente, sin cometer ligerezas o imprudencias, y a las palabras o hechos en que se muestra esa manera de ser”.

Es claro, así, que “sensatez” se asocia con “prudencia”, “cordura”, “razonabilidad” y “juicio”. Sin embargo, ser sensato es, propiamente, algo más que ser razonable o ser cuerdo, porque se es razonable o cuerdo cuando se piensa o se razona, pero siempre que se actúa y que se quiere alguna cosa “razonable” o “cuerdamente”, ello se hace, más bien, sensatamente. De igual manera, ser sensato es diferente que ser prudente, porque, en rigor, se es prudente al actuar o al querer, pero cuando se piensa, reflexiona o medita “prudentemente”, ello se hace, más bien, sensatamente.

Según el diccionario de *Sinónimos castellanos* de Roque Barcia (1961), la voz “cordura” proviene del latín *cor, cordis*, corazón, ya que en la Antigüedad latina se atribuía al corazón y a la sangre humanos “la potencia espiritual de pensar y querer”, y “sensatez” procede, “probablemente”, de *sensus*, sentido, que es algo relacionado con *senex*, cuyo significado es “anciano”. “Cuerdo es lo contrario de loco”, escribió Barcia, y “cordura equivale a juicio”. Por consiguiente, “el joven es más cuerdo que sensato” y “el viejo es más

En consecuencia, nuestro objetivo final será proponer que acaso los contextos histórico-culturales de fundación y desarrollo de toda corriente de pensamiento –sea ella filosófica, religiosa, política, etcétera–, o bien de cualquier disciplina de conocimiento o teoría con pretensiones científicas, se pueden elucidar –tales contextos histórico-culturales, lo repetimos– bajo un esquema heurístico de *extravíos y recuperaciones de la sensatez*; un esquema capaz de remitir al posible esclarecimiento de las *razones* argumentales y de las *condiciones* principalmente socio-culturales por las que presumiblemente han tenido lugar tales extravíos y recuperaciones.

En la presente investigación intentaremos aplicar tentativamente el mencionado esquema al caso de lo que llamaremos el liberalismo de sello filosófico en el México de las décadas finales del siglo XIX y la primera mitad del XX; un liberalismo acosado primero por ideas positivistas que gozaron de una amplia difusión e influencia durante el Porfiriato, y después por perspectivas deterministas y “cientificistas” que lo diluyeron hasta restarle casi toda eficacia histórica, aunque sin lograr su reducción absoluta. Concretamente, nos referiremos a los “extravíos y recuperaciones de la sensatez” ocurridos alrededor de y en relación con dos personajes mexicanos reivindicados en este trabajo como claros exponentes de un pensamiento “liberal” en el ámbito filosófico –el cual encerraría un inequívoco intento de “recuperación de la sensatez” a partir del México porfiriano–, a saber, José María Vigil (1829-1909) y Antonio Caso (1883-1946).

El discurso desplegado en la Primera Parte de nuestro escrito, relativa a la problemática del sentido común y denominada “Sentido común ‘común’ y sentido común ‘sensato’”, no busca presentarse bajo una modalidad tratadística, exhaustiva de su tema y estrictamente formal, sino haciendo uso de un tono ensayístico que encuentra apoyo, en cada una de sus fases o momentos, en las reflexiones de ciertos autores filosóficos que se han ocupado en mayor o menor medida del sentido común, y que en no pocas ocasiones merecerían, inclusive, el calificativo de autores “senso-comunistas” –denominación proveniente de la expresión en inglés “*common-sensism*”–, dado que reivindicaron abiertamente la facultad o cualidad de los seres humanos que llamamos el “sentido común”. En este contexto, hasta sería factible hablar de las “aportaciones” de filósofos como Thomas Reid, Jaime Balmes, Charles S. Peirce, William James, George E. Moore, Hannah Arendt, Antonio Livi o Lynd Ferguson –y también de pensadores tan disímbolos entre sí como Santo Tomás de Aquino, Immanuel Kant, Hans-Georg Gadamer o Alfred Schutz– a la noción aquí reivindicada de “sentido común” y, al esquema sugerido de los extravíos y recuperaciones de la sensatez en diferentes ámbitos histórico-culturales del pensamiento y el quehacer humanos. Sin

embargo, la propia sensatez nos obliga a eludir términos sin duda pretensivos como los de “aportaciones” o “modelos” y desarrollos “formales”, y a ensayar una explicación lo más clara y apropiada posible de la problemática del sentido común, auxiliada inmejorablemente por las investigaciones de autores filosóficos y sociológicos interesados en ella.

2. Aproximación inicial a los términos “sensatez” y “sentido común”

“Sucede a menudo que, entendido y analizado el sentido vulgar, está fijado el sentido filosófico, y se resuelven con facilidad suma las cuestiones más intrincadas”. Atendidos a estas palabras de la *Filosofía fundamental* de Jaime Balmes, del año 1846, volcadas justamente con respecto al análisis del sentido común (Balmes, 1993: 227), podemos dar inicio a nuestra investigación en torno a este sentido y a la sensatez. El sustantivo “sensatez” y el adjetivo “sensato” o “sensata” son de uso corriente en el idioma castellano. De acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española* (1992), “sensatez” significa “cualidad de sensato” y “sensato, sensata” quiere decir “prudente, cuerdo, de buen juicio”. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner (1991) establece que “sensatez” es “cualidad de sensato. Manera sensata o razonable de obrar o hablar”, y que “sensato, sensata... se aplica a la persona que piensa, habla y obra de manera acertada o conveniente, sin cometer ligerezas o imprudencias, y a las palabras o hechos en que se muestra esa manera de ser”.

Es claro, así, que “sensatez” se asocia con “prudencia”, “cordura”, “razonabilidad” y “juicio”. Sin embargo, ser sensato es, propiamente, algo más que ser razonable o ser cuerdo, porque se es razonable o cuerdo cuando se piensa o se razona, pero siempre que se actúa y que se quiere alguna cosa “razonable” o “cuerdamente”, ello se hace, más bien, sensatamente. De igual manera, ser sensato es diferente que ser prudente, porque, en rigor, se es prudente al actuar o al querer, pero cuando se piensa, reflexiona o medita “prudentemente”, ello se hace, más bien, sensatamente.

Según el diccionario de *Sinónimos castellanos* de Roque Barcia (1961), la voz “cordura” proviene del latín *cor, cordis*, corazón, ya que en la Antigüedad latina se atribuía al corazón y a la sangre humanos “la potencia espiritual de pensar y querer”, y “sensatez” procede, “probablemente”, de *sensus*, sentido, que es algo relacionado con *senex*, cuyo significado es “anciano”. “Cuerdo es lo contrario de loco”, escribió Barcia, y “cordura equivale a juicio”. Por consiguiente, “el joven es más cuerdo que sensato” y “el viejo es más

sensato que *cuerdo*". "Para la *cordura* basta la razón de la inteligencia... Para la *sensatez* es necesaria la razón de los años". "El *cuerdo* acierta muchas veces... El *sensato* se equivoca rara vez". De cualquier modo, "*sensatez* expresa la idea de reflexión, de aplomo, de examen. El hombre *sensato* no se impacienta ni se precipita" jamás.

Parece claro, entonces, que la *sensatez* es tanto "especulativa" o "teórica", como "práctica", mientras que la pura razonabilidad y la prudencia son, justamente hablando, especulativa la primera y práctica la segunda. *Aquello que sería factible denominar de un modo conjunto y peculiar "razonabilidad o cordura práctica" y "prudencia teórica" o "especulativa" –para las cuales resulta insuficiente la simple "inteligencia"–, equivale, quizás, a la sensatez.* En términos más simples, *sensatez pudiera ser, simultáneamente, cordura y prudencia, o en una sola palabra, ser juicioso en el pensar y el actuar.*

Al respecto de "juicio" el *Diccionario de la Lengua Española* afirma, entre otras cosas, que es la "facultad del alma por la que el hombre puede distinguir el bien del mal y lo verdadero de lo falso", además de que es ese "estado de sana razón opuesto a locura o delirio...". Acerca de "juicioso" o "juiciosa", el mismo diccionario consigna que ello se dice de quien "procede con madurez y cordura", o bien de lo "hecho con juicio". Por su parte, el *Diccionario de uso del español* ratifica que "juicio" es la "facultad de la mente que guía para juzgar y obrar... (y para) distinguir el bien del mal o apreciar las cualidades, la calidad, el valor o la belleza de las cosas...", y añade, en particular, que "juicio" tiene relación con "la madurez adquirida con la edad", adicionalmente al hecho de que a este vocablo "suelen anteponerse adjetivos estimativos como 'buen, claro, mucho' y también... 'poco'". Si se cuenta con mucho o buen juicio o con un juicio claro, se es dueño de un "buen sentido", lo que, de conformidad con este lexicón, es también sinónimo de "sentido común", de igual modo que "sentido común" lo es, a su vez, de "buen sentido. *Sensatez.* Capacidad de juzgar y obrar acertadamente". Esto último concuerda con una acepción de "sentido común" que destaca el *Diccionario de la Lengua Española*, según la cual es la "facultad, que la generalidad de las personas tiene, de juzgar razonablemente las cosas". La expresión "de sentido común", en consecuencia, significa "conforme al buen juicio natural de las personas".

Todas estas consideraciones lexicográficas recalcan lo ya dicho: que el término "*sensatez*" tiene resonancias intelectuales o "teóricas", además de volitivas y "prácticas". Se es *sensato* o no al hablar, pensar y actuar, e inclusive al querer o al desear. La *sensatez* puede manifestarse o no en las actividades humanas "mentales" y en las "no mentales" –las

“extensas”, “físicas” o “materiales”–, y aunque pueda concederse la posibilidad de que ella sea en sí misma, o en tanto que objeto, una ilusión o algo inexistente o improbable, también pudiera pensarse que es factible encontrarla –aunque sea en una mínima expresión o medida– en cualesquiera actividades mentales o extramentales de los seres humanos. Quien sea sensato y actúe, piense o quiera sensatamente, no sólo tendrá sensatez, sino que demostrará poseer buen sentido, buen juicio o sentido común. La sensatez es buen sentido; es sentido común, pero el sentido común ¿será siempre y exclusivamente sensatez? Tendremos que precisar el término “sentido común” para intentar responder a ello.

El *Diccionario de la Lengua Española* agrega otra acepción de “sentido común”. Propone que este sentido es la “facultad interior en la cual se reciben o imprimen todas las especies o imágenes de los objetos que envían los sentidos exteriores”. El diccionario de María Moliner, por su parte, no suscribe esta acepción “sensorial” o “sensitiva” de “sentido común” –de clara cepa aristotelista y tomista, como se podrá constatar más adelante en el subinciso 7.2 de esta Primera Parte (Arendt, 1978: 50, y Livi, 1995: 22)–, ni añade alguna más a las previamente apuntadas. Sin embargo, es claro que la expresión “sentido común” es utilizada en numerosas ocasiones en el habla habitual del castellano moderno, como sinónimo de: 1) saber o conocimiento ordinario; 2) conjunto universal de pareceres comunes y hasta prejuiciosos y 3) visión espontánea y elemental del mundo natural y social-humano (véase Livi, 1995: 23). Resulta improbable, entonces, que “sentido común”, al menos desde el punto de vista de su empleo como término lingüístico, equivalga siempre a sensatez o a buen juicio, buen sentido. Pensar o actuar de manera sensata implica necesariamente tener sentido común, pero suscribir o apelar al llamado sentido común no implica, por fuerza, pensar o actuar sensatamente. No obstante ello, se hace un nulo favor al sentido común si se le reduce de manera simplista a alguna de las tres acepciones recién mencionadas. Lo más convincente será comprender al *sentido común* como algo susceptible de abarcar a la sensatez, y por otra parte, quizás haya que conceder inmediatamente –y de una vez por todas– la realidad de un “pseudosentido común” que designa saberes ordinarios y pareceres comunes –aunque prejuiciosos en muchas ocasiones–, así como también una visión simplista o ingenua del mundo en la que no interviene claramente o de ninguna manera la sensatez.

Si acaso la sensatez es cordura o razonabilidad, a la vez que prudencia; si es “razonabilidad” teórica y práctica y “prudencia” igualmente teórica y práctica, entonces conviene asociarla con cierta “fuente” o “principio” originario que no se identifica con la simple capacidad para razonar o con la mera capacidad para actuar prudente o

“racionalmente” –es decir, echando mano de la razón–. Esta fuente o principio pudiera consistir en la capacidad para *enjuiciar* o *juzgar*. El adjetivo “sensato, sensata”, como diferente de “razonable” o “cuerdo” y de “prudente” o “correcto”, y como claro sinónimo de “juicioso” y “juiciosa”, sugiere con nitidez que *en lo relacionado con los términos “juicio”, “juicioso, juiciosa” y “juzgar” o “enjuiciar”, radica quizás la clave para comprender en qué consiste, plausiblemente, la sensatez o el ser sensato o sensata*. Hablemos, por lo tanto, de la capacidad juicio como fuente o principio de la sensatez.

3. El sentido común “sensato” como capacidad de juicio

Por capacidad de juicio se entiende diversas cosas. En este apartado revisaremos dos acepciones frecuentes y relevantes de la expresión, mismas que es posible llamar la noción “logicista” del juicio, debido a que se apoya en el término “juicio” como sinónimo de “proposición” lógica y a que remite, además, a “juicios” articulables con otras proposiciones en argumentos lógicos de diversas clases, y la noción “tribunalcia” que concibe al juicio como una actividad mental de enjuiciar o juzgar que es prácticamente idéntica a la efectuada por el juez o el jurado en un tribunal de justicia. Al final del apartado quedará en claro que la noción “tribunalcia” permite entender más satisfactoriamente que la inicial “logicista”, aquello que quizás es la sensatez o el sentido común “sensato”.

3.1. Immanuel Kant y la concepción “logicista” del juicio

En el mencionado diccionario de *Sinónimos castellanos* de Roque Barcia, el filólogo español del siglo XIX escribía que “*juzgar* no es más que atribuir a los objetos sus maneras lógicas de ser. La tierra gira, Pedro ama, Dios es bueno. Cada una de las frases anteriores es un *juicio*, y en esos juicios no hemos hecho otra cosa que atribuir a la tierra, a Pedro y a Dios las cualidades respectivas de movimiento, de amor y de bondad” (1961: 361). Por otra parte, en *El criterio* de Jaime Balmes, de 1845, figura la misma concepción del juicio: “cuando interiormente decimos que una cosa es o no es, o que es o no es de esta o de aquella manera, entonces hacemos un juicio” (1991: 102). Cualquier proposición o enunciado dotado de sujeto, verbo y complemento o predicado, es, en consecuencia, la expresión verbal –oral o mental– de un juicio que realizamos.

Desde luego que la reflexión más famosa e influyente de la filosofía moderna acerca del juicio como formulación de enunciados ha sido la de Immanuel Kant (1724-1804), quien en su *Crítica de la razón pura* (1976: 31-35 y 94-108) y en los *Prolegómenos a toda*

metafísica del porvenir (1978a: 29-34 y 53-59) haría célebres los llamados juicios analíticos *a priori* y los sintéticos *a posteriori* y *a priori*, así como también los “juicios” de cualidad, cantidad, modalidad y relación (consúltese Beck, 1961: 20-21 y 127-129). Sin embargo, sería en la *Crítica del juicio*, del año 1790, donde el gran pensador de Königsberg abordó expresamente la naturaleza del juicio. Allí es posible leer que “el juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal” (Kant, 1978b: 194, y Beck, 1961: 154-155). Si lo universal está dado como una regla, principio o ley, el juicio que subsume en eso universal a lo particular es un juicio *determinante*, y si lo dado es sencillamente algo particular, el juicio que encuentra lo universal en eso particular es *reflexionante*. Los juicios determinantes –por ejemplo, “los seres humanos son mortales”– únicamente *deducen* y no están obligados a pensar en el principio o la ley que los hace posibles –en el ejemplo, principios tales como “los seres vivos son mortales” o “los seres humanos son seres vivos”–; en cambio, todo juicio reflexionante –digamos, “Sócrates es mortal”– “tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general” –es decir, *induce*– y “necesita, pues, (de) un principio que no puede sacar de la experiencia” (1978: 195).

De acuerdo con Kant, la actividad del juicio ocupa un lugar *intermedio* entre el entendimiento y la razón en “el orden de nuestras facultades de conocimiento” (1978b: 185). La razón pura, como “facultad de conocer”, *excluye* a los sentimientos de placer y de dolor y a la facultad de desear, y *excluye*, además, al *juicio* o la facultad de juzgar –de “pensar lo particular como contenido en lo universal”–, de igual manera que, en contraste, *incluye* la facultad de entendimiento con sus principios y categorías *a priori*. La “crítica” del juicio establece que la facultad del juicio posee ciertos principios *a priori* constitutivos y regulativos y procura una regla *a priori* para los sentimientos de placer y dolor, la cual sería el enlace entre la facultad de conocer y la facultad de desear, según el autor de las célebres *Críticas* de la razón pura, la razón práctica y el juicio. Los conceptos pertenecen a la esfera del entendimiento y “el juicio se ocupa tan sólo de su aplicación” (1978b: 186), si bien este juicio puede dar lugar al concepto de su propia regla que se aprecia, “sobre todo”, en los juicios “llamados estéticos, que se refieren a lo bello o lo sublime de la naturaleza o el arte” (*Ibidem*). Esto significa que los juicios “estéticos” no contribuyen en nada al conocimiento de las cosas, pero hacen patente la relación entre la facultad de conocer y los sentimientos de placer y dolor. Al proponerse, por ejemplo, que un tulipán es bello, no decimos nada, en estricto rigor científico, acerca del tulipán, pero en cambio afirmamos experimentar algo que no aparece cuando nos limitamos a señalar que el tulipán es una planta fanerógama.

Lo cierto es que es posible destacar dos elementos en la reflexión kantiana acerca del juicio. El primero es que si hablamos sobre el mismo nos referimos ante todo a las cuestiones del gusto y de la apreciación de lo bello, más que a las del conocimiento y la verdad o las de la conducta moral y lo bueno. Si bien Kant se refirió a juicios en la ciencia y a razonamientos y juicios morales, formalmente ubicaría la problemática del juicio en el ámbito de los estudios estéticos o del gusto, lo bello y el arte (Véase al respecto Arendt, 1989: 15 y 59, y Gadamer, 1994: 33). El segundo elemento es que, a pesar de la importante consideración anterior –que revela magníficamente el admirado prurito kantiano por distinguir, definir, clasificar, etcétera– Kant concebiría al juicio en términos declaradamente “logicistas” –al igual que lo hicieran Barcia o Balmes, según vimos líneas arriba– por definirlo como una operación mental que *relaciona objetos considerados particulares con conceptos universales*. Nótese que esto equivale, en rigor, a la operación de *proponer*, la cual es, de acuerdo con Kant, una que no conforma, propiamente, conceptos universales ni los relaciona entre sí de modos inferenciales, sino una que predica términos universales de entidades consideradas de un modo particular. Precisamente porque existen proposiciones en el terreno de la ciencia, la moral y lo bello, por ejemplo, puede hablarse, en este sentido, de juicios teóricos, prácticos o morales y estéticos.

El juicio es para Kant –y la concepción “logicista” del mismo– *la facultad u operación lógica de formular proposiciones* –juicios determinantes o reflexionantes– sobre las entidades del mundo, aunque a esta facultad debe distinguírsele principalmente de, y luego articularla inmediatamente con, otra facultad diferente que *relaciona de un modo inferencial* las proposiciones con un contenido cognoscitivo, moral o incluso vinculado a las cuestiones del gusto, *i. e.*, *la razón*. Al juzgar *generamos juicios que no son sino enunciados o proposiciones; proponemos*, y por ello es que es factible hablar de juicios relativos al gusto, juicios morales o juicios cognoscitivos –analíticos o sintéticos *a priori*–, si bien, *en rigor*, juzgar es una operación fundamental en el ámbito estético o de las cuestiones del gusto, pero no en los del conocimiento científico y la moral, donde se enseñorean, según Kant, la razón pura teórica y la razón pura práctica, respectivamente.

La moral, por ejemplo, no es cuestión de juicios y, por ende, de pareceres y gustos; más bien es cuestión de razonamientos y de principios *a priori* y, por lo tanto, un asunto puramente racional. Como lo señalara Hannah Arendt en sus reflexiones sobre el pensamiento ético, estético y político de Kant contenidas en sus *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Arendt, 1989), el juicio *propriamente dicho* emerge del “placer contemplativo” o de un “deleite inactivo” asociado a la contemplación. En los asuntos prácticos lo decisivo no es el

juicio, sino la voluntad, la cual sigue, simplemente, las máximas de la razón en trance de actuar --no de conocer ni de contemplar--. Kant examinaría en su *Crítica de la razón pura* el “puro empleo de la razón” sin considerar sus implicaciones prácticas --y tomando en cuenta únicamente las teóricas--. Práctico quiere decir moral y concierne al ser humano en tanto que ser racional “inteligible”, no en tanto que especie natural o que individuo particular, y lo contrario de práctico es lo especulativo en el uso teórico de la razón (Arendt, 1989: 61).

Hannah Arendt aclararía sobremanera la naturaleza del juicio como formulación de enunciados, de acuerdo con Kant, en sus notas que llevan por título *Imagination*, del año 1970 (Arendt, 1989: 79-85). Luego de recordar allí que, según la *Crítica de la razón pura*, la imaginación es la facultad de intuir objetos que no están presentes ante los sentidos, y que dicha *facultas imaginandi* --que, en pocas palabras, es la facultad mental de *representación*-- se manifiesta en la *memoria* de objetos ya inexistentes o no presentes; en la *adivinación* que quiere representarse las cosas y los hechos futuros, e inclusive en la *razón* o *nous* que penetra en cuanto creemos imperceptible en lo percibido --la llamada sustancia de las entidades reales--, Arendt destacaría que dicha imaginación es indispensable para la percepción y el conocimiento en sus acepciones kantianas. A juicio de Kant, percibir y conocer requieren tanto de la *intuición* de entidades particulares --extramentales o mentales--, como del *entendimiento* que dispone conceptos. Si decimos, por ejemplo, “esta mesa es grande”, la intuición pone al “esta” del enunciado y el entendimiento, los conceptos de “mesa”, “es” y “grande”. Empero, la imaginación y sus representaciones permiten la formulación del enunciado, porque es aquella la que facilita las imágenes que necesitan los conceptos, a las cuales llama Kant “esquemas” (*schemata*). Los esquemas son imágenes de o para los conceptos y sin ellos es imposible reconocer algo perceptible y cognoscible. Más aún, sin los esquemas no nos es factible comunicar nada o siquiera proferir enunciados comprensibles por otras personas, pues ellos no son exclusivos del entendimiento individual, sino que son generados y compartidos por una multiplicidad de entendimientos individuales (véase, de nuevo, Beck, 1961: 155-156).

Sin embargo, en la *Crítica del juicio*, proseguía Arendt, Kant expuso un término analógico al de esquema, que es el de *ejemplo*. Los ejemplos juegan el mismo papel en los *juicios* de agrado y avenimiento, o bien de desagrado y rechazo, que el que despliegan los esquemas en los “juicios” --así, entre comillas-- asociados a la percepción, el conocimiento y la conducta moral. Cuando en un juicio reflexionante subsumimos un particular a un universal, dicho universal es, en rigor, un particular con valor universal o validez ejemplar; es un

ejemplo. Reconocemos a un particular en un juicio determinante, ciertamente, porque conocemos con anterioridad el ejemplo que lo hace particular en el juicio, y nos elevamos del particular hasta el ejemplo en un juicio reflexionante cuando reconocemos que en ese particular está el ejemplo. “Ejemplo” viene del latín *eximere*, que significa destacar un particular, escribió Arendt. El ejemplo es un particular que en su mera particularidad revela cierta generalidad imposible de definir de otro modo que como un particular. Por ejemplo, Aquiles o la valerosidad (Arendt, 1989: 77). Decimos que “este hombre es valeroso” porque apreciamos su conducta como afín a la de los hombres más valerosos que conocemos, señaladamente Aquiles, o bien que “aquella persona es buena” porque su conducta se asemeja a la ejemplar de Jesús de Nazaret o la de San Francisco de Asís. Pero entonces, concluía Arendt en su explicación del juicio según Kant, resulta claro que los *ejemplos* cobran forma necesariamente en un contexto histórico-cultural específico, que es el que nos permite formular juicios con un sentido determinado, en principio incomprensible en contextos que sean diferentes.

Inclusive pudiera decirse, a partir de Arendt, que Kant habló de “juicios” cognoscitivos y morales gracias a los *esquemas*, de un modo análogo a como habló también de los *juicios* estéticos y contemplativos fundados en los *ejemplos*. Según se dijo con anterioridad, Kant pensaba muy importante la circunscripción de los juicios al ámbito que hoy llamamos estético, no obstante que en la caracterización de esos estrictos juicios estéticos él tuviera que echar mano de elementos que nos los muestran, finalmente, como enunciados o proposiciones formulables en virtud de una capacidad de juicio que es mera capacidad de formulación de enunciados. Tal es, en resumen, la concepción kantiana del juicio o del juzgar, la cual se identifica con una concepción “logicista” del mismo: *juzgar es formular proposiciones para, a partir de allí, razonar teórica o especulativamente o también práctica o moralmente, pero ese “formular proposiciones” es posible en los seres humanos gracias a una facultad mental relacionada con las cuestiones del gusto y de lo bello, que es la facultad de juzgar, entendida por Kant en su sentido propiamente “logicista”*.

3.2. Thomas Reid y la concepción “tribunalicia” del juicio

El pensador escocés Thomas Reid (1710-1796), cuyos últimos escritos –los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de 1785, y los *Essays on the Active Powers of Man*, de 1788– fueron casi exactamente contemporáneos de las dos primeras *Críticas* de Kant –la *Crítica de la razón pura* se publicó en 1781 y 1787, y la *Crítica de la razón práctica* en 1788, el

mismo año que los reidianos *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*–, aceptaría por principio que, de acuerdo con el uso corriente de las lenguas modernas, enjuiciar es, sencillamente, afirmar o negar algo de algo, de tal manera que, por lo general, expresamos nuestros juicios mediante enunciados o proposiciones –pueden hallarse algunos datos biográficos relevantes sobre Thomas Reid en Hernández Prado, 1998: 5-20–.

En sus *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre* Reid suscribiría, pues, esta concepción “logicista” del juicio (véase Rysiew, 1999: 64), aunque tan sólo para agregar, inmediatamente, que *no siempre los seres humanos expresamos o formulamos nuestros juicios de manera verbal, es decir, oral o mental*. Existen juicios tácitos, solitarios, implícitos o íntimos en los que no se afirma ni se niega nada de un modo expreso (Reid, 1983: 252). Juicios como éstos estarían relacionados con las situaciones en las que decimos, por ejemplo, “interpreta mi silencio” o “sin comentarios”. Si todo juicio fuese una simple proposición, entonces terminaría por confundirse con el *testimonio*, ya que los juicios proferidos oral o mentalmente por las personas y los testimonios que declaran los testigos frente a algún juez, comparten una misma estructura lingüística, integrada por sujeto, verbo y predicado, la cual se puede distinguir, en tanto que juicio o que testimonio, únicamente por su contexto de enunciación. Cuando una persona ofrece su testimonio sobre cierta materia, no necesariamente expresa su juicio sobre la misma. Además, el testimonio de dicha persona es por fuerza verdadero o falso, mientras que su juicio al respecto no puede ser más que correcto o incorrecto, acertado o desacertado, pero nunca verdadero o falso. Cualquier falso testimonio es una mentira, observaba Reid, del mismo modo que, en contraste, jamás lo son los juicios equivocados. Adicionalmente, es imposible que un testimonio no sea formulado oral o mentalmente, al tiempo que los juicios no declarados, según se mostró líneas arriba, son perfectamente posibles.

Thomas Reid sugeriría, entonces, de un modo que nos parece en extremo convincente, que *juzgar o enjuiciar es el ejercicio más sencillo o más difícil, y también más simple o más complejo, de ponderar o sopesar las evidencias que se presentan ante nuestra mente, con el propósito de que ella emita su sentencia, su veredicto o su juicio* (Reid, 1983: 253). Juzgamos que algo existe o que es de tal o cual naturaleza cuando lo percibimos sensorialmente con nitidez y en las condiciones efectivamente adecuadas para ello; juzgamos que algo fue real en el pasado cuando lo recordamos conscientemente y en las condiciones igualmente más adecuadas; juzgamos que una proposición es verdadera cuando la inferimos en forma válida de premisas que sabemos que también son verdaderas; juzgamos que una composición musical es bella, por ejemplo, cuando descubrimos ciertos

efectos expresivos que produce en nosotros su excelente estructura melódica, armónica y rítmica y su acertado manejo de determinados patrones artísticos –véase Arreguí (1998: 346) y también Benbaji (1999: 35)–; juzgamos que una acción es objetivamente buena o es mala cuando la contrastamos con principios que consideramos que son los apropiados para las acciones buenas o las acciones malas (Broadie, 1997b: 63-69); etcétera.

Los seres humanos, destacaría Reid, hemos juzgado siempre y de continuo en *todas* las materias –las relativas al conocimiento, la moral, la religión, el buen o el mal gusto estético o artístico, etcétera– desde mucho antes de que hubiera jueces y tribunales de justicia, y quizás nombramos con la conveniencia requerida a la facultad de juzgar y la operación del juicio evocando la actividad de los jueces y tribunales. Juzgar es, sin duda alguna, una operación mental tan absolutamente familiar para cualquier persona madura o formada, decía Reid, como lo son percibir, recordar, imaginar o razonar, y no es imprescindible que conozcamos la definición de juicio para que juzguemos adecuadamente, del mismo modo que no hace falta que conozcamos la fisiología de la visión o la del olfato para que podamos ver u oler con claridad el mundo que nos rodea.

Debe distinguirse al juicio y la capacidad de juzgar, tal y como los comprendió Thomas Reid, de aquella acepción peyorativa de “enjuiciar”, como sinónimo de la *sanción*, particularmente moral, que las personas conferimos a veces a las acciones de otros sin tener, con cabal justicia, el derecho a hacerlo. Aunque éste es también un acto de juzgar en el más laxo sentido reidiano, Reid tenía en mente una facultad y un acto mucho más fundamentales y espontáneos en los seres humanos cuando hablaba de “juzgar”. Así como somos capaces de percibir, sentir, recordar, imaginar o razonar y, en consecuencia, percibimos, sentimos, recordamos, imaginamos o razonamos cosas, de igual manera podemos enjuiciar y juzgamos, en el sentido de ponderar evidencias de variadísimas clases y de emitir sentencias o veredictos finales acerca de muchas cosas. Por ejemplo, al percibir un objeto con satisfactoria claridad y en las circunstancias convenientes para ello, *creemos* que ese objeto *existe*, y tal creencia no es otra cosa que un *juicio* natural e instintivo (Reid, 1983: 117-118), y lo mismo ocurre cuando recordamos un hecho que vivimos en el pasado con absoluta y total conciencia, pues entonces creemos y juzgamos o sentenciamos naturalmente que ese hecho fue real.

Reid propondría, entonces, que enjuiciar es una facultad mental en los seres humanos que debemos poner al lado de las facultades de sensación, percepción, memoria, concepción mental e imaginación y razonamiento, entre otras. Esta facultad o capacidad de juzgar, por

cierto, madura lenta y hasta tardíamente en la mente humana, y no se hace patente tan temprano en ella en sus formas más desarrolladas, como las manifestaciones iniciales de la percepción, la memoria o el raciocinio, por ejemplo. Adicionalmente, a esta facultad se la puede ejercer mecánica o inconscientemente –como sucede durante la percepción sensorial y la memoria–, o también de un modo cuidadoso por consciente y reflexivo, el cual persiga no perder de vista ninguno de los elementos que puedan enriquecer y completar su ejercicio. Tal cosa, justamente, es lo que hacen de un modo sostenido las personas sensatas o juiciosas, o lo que pretenden hacer quienes procuran conducirse práctica o especulativamente de un modo sensato.

Se trata, sin lugar a dudas, de una facultad mental muy importante y a menudo ignorada por los estudiosos de “filosofía de la mente”, afirmaba Thomas Reid. En rigor, somos incapaces de forjarnos nociones precisas y diferenciadas de las cosas sin una determinada capacidad de juicio. Contrario a lo que han señalado los filósofos –planteaba Reid en la Gran Bretaña de la segunda mitad del siglo XVIII, dominada filosóficamente por los Locke, los Berkeley y los Hume (véase Beanblossom, 1983 y 1998: *passim*)– la formación de ideas en la mente humana no depende exclusivamente de la percepción sensorial o de la captación de objetos exteriores a través de nociones o ideas. Depende, más bien y en una gran e importante medida, de la capacidad de juzgar, la cual nos permite entender, por ejemplo, la existencia y las características de un objeto real cualquiera al hacer posible que distingamos entre lo que existe y lo que no existe objetivamente (Reid, 1983: 254). Esta ponderación de evidencias –sensoriales, relativas a la memoria o racionales– para emitir veredictos o juicios que es la capacidad de juzgar, produce además, como uno de sus efectos colaterales, cierto *equilibrio* entre las diversas facultades humanas, el que a su vez propicia el desarrollo y la maduración de la capacidad de juzgar. Por ello es que hay personas más o menos juiciosas, que son quienes ejercitan asidua y provechosamente esa capacidad de enjuiciar que poseemos, en principio, todos los seres humanos.

El efecto más ostensible e inmediato de la facultad de juicio son, desde luego, los juicios mismos, los cuales adoptan con frecuencia la forma de proposiciones, enunciados o juicios oral o mentalmente formulados, si bien consisten, en rigor, en “sentencias” o “veredictos” susceptibles de proferirse o no. Los seres humanos enjuician las situaciones que viven de manera continua y permanente, y por supuesto que producen juicios correctos e incorrectos. Aquí hacen acto de aparición los llamados *prejuicios*, que no son, en principio, sino “juicios” aceptados de un modo *a priori*, o bien previo a, o aparte de la requerida actividad de juzgar. Los prejuicios son enunciados generalmente erróneos y reacios a someterse a un

ejercicio renovado de ponderación de evidencias, a pesar de que *siempre* puedan prestarse a él. Ellos remiten a la ausencia del ejercicio de enjuiciar, o bien a un ejercicio de juzgar ciertamente defectuoso, acaso por constituirse en una forma apresurada, sesgada, deshonesto inclusive, etcétera. Grandes enemigos de la capacidad de juzgar en el “tribunalicio” sentido reidiano son, por supuesto, las pasiones humanas y los intereses “materiales” asociados a ellas. Sin embargo, los seres humanos, según Reid, somos perfectamente capaces de juzgar o de llevar a efecto y buen término nuestra capacidad de juzgar y, en consecuencia, podemos eliminar los prejuicios que se hayan apoderado de nosotros.

La observación precedente implica que el llamado sentido común humano jamás podrá reducirse a prejuicios que escapen a la capacidad de juzgar, pues ésta da lugar, ante todo, a juicios y nunca a rotundos prejuicios y si llega a aplicarse en forma sostenida sobre los juicios que ella misma produce -como es completamente posible y aun deseable que ocurra-, desechará cualquier posibilidad de que prevailezcan los prejuicios. Esto equivale a decir, por consiguiente, que la sensatez nunca es prejuiciosa, y tampoco lo es el sentido común que conlleva juicios “instintivos” como el de creer en la existencia real de lo que percibimos inequívocamente, o bien en la validez de las conclusiones de cuánto razonamos consciente y correctamente. Los prejuicios integran en conjunto aquello que sería factible denominar un *pseudosentido común* humano, y en la medida en que hay que aceptar que ellos nunca serán eliminados por completo, asimismo es preciso aceptar que al lado del sentido común existe siempre aquel pseudosentido común -histórica y culturalmente variable- que dificulta nuestra comprensión e inclusive nuestra admisión del sentido común y de sus contenidos e implicaciones, entre las que habría que contar la sensatez.

Al parecer Thomas Reid no señaló expresamente cuál es la causa fundamental de los prejuicios humanos, o por qué los hombres y las mujeres tendemos a ser prejuiciosos y a vernos dominados por los prejuicios. Sin embargo, de las reflexiones del discreto filósofo de Aberdeen pudiera colegirse que los prejuicios surgen, fundamentalmente, dado cierto “raquitismo” de la capacidad de juzgar (Reid, 1983: 259-260), el cual tendría su correlato en la ponderación o inclusive el desarrollo desmedidos de otras capacidades y actividades mentales, como la razón misma (Reid, 1983: 84-85, y 1997: 168-169), la imaginación o concepción y, sobre todo, la sensación y la percepción (Reid, 1983: 163-165 y 254). En última instancia, siempre interviene *algo* en la naturaleza racional de los seres humanos; algo *sensible, instintivo, animal* e inclusive *intelectual* en dicha naturaleza, que determina la tendencia de aquellos seres a descansar en los prejuicios y a *tener que esforzarse* por ser juiciosos. De cualquier modo, para Reid era extremadamente importante distinguir los

prejuicios vulgares de cualquier clase –es decir, prejuicios culturales, políticos, religiosos, etcétera– del auténtico sentido común y de sus juicios mayor o menormente sensatos (consúltese, al respecto, McCosh, 1996a). Como recién lo hemos destacado, los prejuicios propician y dan forma a un inequívoco “pseudosentido común” que frecuentemente se confunde con el sentido común “común” y “sensato” y que, desde luego, asume *al igual que él* numerosas modalidades socio-históricas.

La figura o metáfora de un tribunal de la mente para entender al juicio o la capacidad de juzgar que adoptara Thomas Reid, mueve a pensar en aquellas leyes que considera un juez o un jurado para emitir su veredicto o sentencia. En efecto, el juez o los miembros de cualquier jurado establecen su juicio tomando en cuenta no solamente las evidencias que se les presentan, sino además las normas contenidas en algún código, y su veredicto o juicio se define de tal manera que en él quedan asumidos y ratificados los principios específicos que fueron o no violados, o bien que fueron o no ignorados por el “acusado”. Se dice, así, que éste último cometió un robo o que no se le puede inculpar de fraude, por ejemplo.

Es verdad que Reid no abundaría demasiado al respecto de la aplicación de ciertas normas o principios en los juicios en general, pero en cambio, sugirió con toda claridad lo que podemos llamar la “metáfora tribunalicia” al respecto del enjuiciar, y defendería la existencia incuestionable de unos “primeros principios del sentido común”, que no son otra cosa que ciertos juicios básicos o fundamentales del propio sentido común, por cierto que evidentes de suyo e inherentes a la naturaleza humana, según Reid, con base en los cuales los seres humanos proferimos oral o mentalmente nuestros múltiples juicios específicos. De estos “primeros principios” diría Thomas Reid que es inútil tratar de establecer su lista exhaustiva y definitiva (1983: 284), aunque buena parte de su reflexión filosófica se abocaría, precisamente, a explorar posibles ilustraciones de ellos (para una revisión de este aspecto medular de la obra filosófica de Thomas Reid, consúltese Keith Lehrer, 1989 y 1998: *passim*).

Uno de los efectos colaterales del juzgar cuidadoso y frecuente es, sin lugar a dudas, la *depuración* de los primeros principios a partir de los cuales enjuicamos. Es bien posible juzgar a partir de principios equivocados, como cuando se castiga a un reo por un crimen que es cuestionable en sí mismo o cuando se le niega a una mujer el derecho a desenvolverse profesionalmente en cierta actividad “propia de hombres” –por ejemplo, manejar maquinaria pesada, ser atrilista en determinada orquesta sinfónica, ejercer los más altos puestos del gobierno, etcétera–, debido a la asunción del “principio” de que las

mujeres se encuentran imposibilitadas para efectuar quehaceres que históricamente han quedado en manos masculinas. El punto aquí es que el enjuiciamiento reiterado y atento es capaz de “sentenciar” la modificación y depuración de los propios principios para juzgar.

Cuando se enjuicia, entonces, 1) se producen veredictos o juicios que pueden ser proposiciones o enunciados; 2) se contribuye a una maduración de la capacidad de enjuiciar y a un equilibrio de las diversas facultades humanas, y 3) se depuran, paulatinamente, los “primeros principios” utilizados para juzgar. Sin embargo, también es posible –y muy frecuente– que haya enjuiciamientos defectuosos que no conduzcan a juicios acertados, que fomenten un desequilibrio entre las capacidades de la mente humana y que perpetren principios para juzgar que otros ejercicios de juicio más competentes pudieran revelar paulatinamente como impertinentes. Estos enjuiciamientos defectuosos enriquecerían al pseudosentido común, de un modo análogo a como el juzgar cuidadoso –por asiduo y consciente– se vincula con el auténtico sentido común para dar lugar a la sensatez como *madura capacidad de juicio*.

4. Reid y los “primeros principios” del sentido común “común”

En sus *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, de 1785, Reid propuso un par de listas organizadas de “primeros principios”. La primera es su conocida serie de los doce “primeros principios de las verdades contingentes” –en Forguson (1989: 107-109), McCosh (1996a) y James Van Cleve (1999: 3-31) se expone y comenta con detenimiento esta lista de “primeros principios”–, o bien aquellas verdades susceptibles de constituirse de una manera distinta de como lo han hecho. En términos más sencillos, pudiera decirse que los “primeros principios de las verdades contingentes” eran, para Reid, aquéllos que hacen posible sentenciar o formular aquellas simples verdades –o juicios verdaderos– que surgen en la vida ordinaria, tales como “lo que dices es mentira” o “esta sopa está muy caliente” (Cleve, 1999: 21). Los “primeros principios” aludidos serían, en opinión de Reid, los siguientes (Reid, 1983: 266-284 y 1998a: 234-263, Cleve, 1999: 21-22): 1) Todo aquello de lo que somos conscientes existe mental o extramentalmente; 2) Los pensamientos de los que somos conscientes son de un ser que llamamos nuestra mente o nuestra persona; 3) Cuanto recordamos con plena claridad y conciencia, sucedió efectivamente; 4) Estamos convencidos de nuestra identidad y nuestra existencia continuas, desde el momento impreciso en que recordamos ambas con nitidez; 5) Las cosas que percibimos de un modo inequívoco y en las circunstancias apropiadas existen en realidad u objetivamente; 6) Contamos con algún grado de poder sobre nuestras acciones y decisiones;

7) Nuestras facultades naturales para distinguir entre lo verdadero y lo erróneo no nos engañan –Keith Lehrer (1998: 22) llamaría a este “primer principio” el “*primer primer principio*”, pues es aquél que valida todos los demás–; 8) Las personas con las que convivimos están vivas y son seres inteligentes; 9) Los movimientos del semblante, los sonidos de la voz y los gestos corporales indican determinadas disposiciones de la mente o el alma humana; 10) Siempre concedemos algún crédito al testimonio de las personas sensatas en cuestiones de hecho, y concedemos autoridad a ese mismo testimonio en asuntos objeto de opinión; 11) Es mayor o menormente probable que los sucesos que dependen de las personas ocurran de un modo determinado, y 12) Muy probablemente, los fenómenos de la naturaleza acontecerán del mismo modo en que lo hicieron con anterioridad en circunstancias similares.

También en los *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, Reid haría referencia a unos primeros principios vinculados con las “verdades necesarias”, es decir, aquellas “verdades” –o enunciados o juicios– que no pueden ser más que como son. Estos primeros principios pudieran comprenderse como los que posibilitan los juicios con pretensiones científicas o de sabiduría universal, por ejemplo, “la suma de los ángulos de un triángulo acumula 180 grados”, “a toda acción corresponde una reacción en sentido inverso y con la misma intensidad”, o “la verdad os hará libres”. Sin embargo, Reid tampoco sugeriría en este contexto de las “verdades necesarias” una lista precisa de primeros principios; antes bien, propondría la existencia de varios grupos de principios, seis en total, que enumeró de la siguiente manera (1983: 284-293, y 1998a: 264-278): I) Primeros principios *gramaticales, verbi gratia*, “todo adjetivo de una oración debe referirse a un sustantivo expresado o entendido”, o también “toda oración completa necesita de un verbo”; II) Primeros principios o axiomas *lógicos*, por ejemplo, “toda proposición es verdadera o es falsa” o “lo que se afirma del género, puede afirmarse de la especie y de sus individuos”; III) Axiomas *matemáticos*, por ejemplo, los de la geometría de Euclides; IV) Primeros principios relativos al llamado *buen gusto*, que corresponden a los que intervienen en nuestra apreciación de las creaciones artísticas y los objetos en los que reconocemos algún valor estético; V) Primeros principios *morales, verbi gratia*, “ningún ser humano puede ser inculgado por lo que no estaba en su poder impedir”, o “no debemos hacer a las demás personas lo que creemos que sería injusto que ellas nos hicieran a nosotros en las mismas circunstancias” y, por último –*last, but not least*–, VI) Primeros principios *metafísicos*, tales como “las cualidades que percibimos con nuestros sentidos pertenecen a un sujeto que llamamos ‘cuerpo’, y los pensamientos de los que somos conscientes se

deben adjudicar a un sujeto que llamamos ‘mente’”, o también “todo aquello que existe necesita de una causa que lo haya producido”.

Como era de esperarse, en sus *Essays on the Active Powers of Man*, de 1788 –grupo de ensayos dedicados a la problemática moral publicados, como ya fue apuntado, en el mismo año que la *Crítica de la razón práctica* de Kant–, Reid presentaría un listado más elaborado de los llamados primeros principios de carácter moral. Allí haría referencia a tres grupos de primeros principios de un sentido moral humano (1983: 351-360, y 1998a: 335-348). En primer término, los *principios relacionados con la vida virtuosa en general*, por ejemplo, “algunas conductas merecen aprobación o elogio y otras, desaprobación y sanción –todo ello en diferentes grados–”; “lo que no cae en la esfera de lo voluntario no merece aprobación o desaprobación”; “las personas se vuelven acreedoras a una desaprobación moral si no llevan a cabo lo que deben hacer o si realizan lo que no deben hacer”; “tenemos que emplear los mejores medios a nuestra disposición para informarnos acerca de lo que es nuestro deber”, o también “hemos de cumplir con nuestros deberes hasta el punto en que sabemos que lo son y fortalecer nuestras mentes contra toda tentación que nos aparte de ellos”.

En segundo término, Reid destacaría unos *principios que se relacionan con diferentes especies de virtud*, por ejemplo, “debemos preferir un bien mayor, aunque se encuentre más distante, a uno menor y más próximo, y además un mal menor a uno mayor”; “siempre hemos de actuar acordes con lo que nos parece –sensatamente– que es la intención de la naturaleza con respecto a nuestra constitución humana”; “debemos hacer tanto bien a nuestros semejantes como nos sea posible y evitarles tanto mal como esté a nuestro alcance”; “siempre hemos de actuar con las personas de igual modo que juzgamos que sería correcto que ellas actuaran con respecto a nosotros en idénticas circunstancias” –de este primer principio, mencionado líneas arriba, diría Reid que es el más comprehensivo e importante de los primeros principios morales (1983: 356 y 1998a: 343); por lo demás, es asombroso su parecido con el imperativo categórico kantiano, del cual es prácticamente una reformulación en palabras simples–, y también “si creemos en Dios y su Divina Providencia, debemos obedecerlo y someternos confiadamente a aquélla”.

Finalmente, Reid mencionaría un conjunto de principios del sentido común moral vinculados a la *posible, pero ilusoria contraposición entre virtudes, así como a la preferencia de unas virtudes sobre otras*. Como caso único de esta tercera serie apuntaría que “siempre hay que preferir la acción sustentada en la virtud de mayor valor intrínseco”.

Por ejemplo, aunque nunca sobra que seamos generosos, siempre será mejor que seamos agradecidos y, en las ocasiones pertinentes, todavía será mejor que seamos justos.

Ahora bien; más importante que considerar si las anteriores clasificaciones de “primeros principios” son adecuadas y sostenibles –el propio Reid descartaría sensatamente, como ya lo indicamos, una enumeración y clasificación exhaustivas y definitivas de estos principios–, es abordar la cuestión de cómo identificar a un primer principio del sentido común entre los candidatos posibles, cualquiera que sea el ámbito discursivo –cotidiano, especulativo o moral– en el que ese principio tenga lugar. Reid respondería a esta interrogante en el sexto de sus *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, con la tesis de que, por lo general, los primeros principios son sentencias o proposiciones contradictorias con aquellas otras que se muestran manifiestamente absurdas al juicio y a la razón humanos, o también aquellos enunciados generales o universales sobre los que se sustentan proposiciones diametralmente opuestas a determinados absurdos específicos (1983: 259, y 1998a: 223-224). Por ejemplo, clamar una absoluta y total incapacidad para escapar de los condicionamientos a que nos someten el medio social o la naturaleza, nos parecerá absurdo por ser contrario al principio de que “contamos con algún grado de poder sobre nuestras acciones y decisiones”; si alguien nos propone que sus pensamientos no han sido pensados por él o por ella, sino por una persona o entidad diferente, inmediatamente crearemos absurdo este señalamiento por contradecir al principio de que “los pensamientos de que somos conscientes son de un ser que llamamos nuestra mente o nuestra persona”; si decimos que cualquier individuo es siempre libre de mentir, robar o matar, sencillamente porque así lo desea, juzgaremos que ello es absurdo porque contradice indirectamente al principio moral del sentido común conforme al cual “no debemos hacer a las demás personas lo que creemos que sería injusto que nos hicieran a nosotros en circunstancias similares”; etcétera.

Reid se percataba, por lo demás, de que el juicio –o prejuicio– que declara a algo absurdo puede ser engañoso o equivocado y, por lo tanto, es posible que reivindicemos candidatos ilegítimos o improcedentes como auténticos –pero falsos– primeros principios del sentido común humano. Para corregir esta situación exhortaba a ejercer consciente y atentamente la indispensable capacidad de juicio, y añadía que numerosos absurdos pueden reafirmarse *temporal o momentáneamente* –e imponerse como ilegítimos “primeros principios” del sentido común, cuando en realidad lo son del pseudosentido común–, gracias a la fuerza histórica del prejuicio cultural o social y político o religioso. Sin embargo, los genuinos primeros principios del sentido común, proponía Reid, más bien ganan terreno –paulatina y

progresivamente— que lo pierden entre la humanidad; son evidentes de suyo para los seres humanos en general y debe estimárselos como sustentados en la propia naturaleza humana. Asimismo, son auténticos dictados espontáneos de nuestro sentido común —“común”, agregaríamos nosotros—. A este respecto resultan muy elocuentes las siguientes palabras de la conclusión de *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, obra del año 1764 en la que Reid argumentó por primera vez, de un modo amplio y formal, su reivindicación filosófica del sentido común humano:

“Aquellos juicios originarios y naturales [los “primeros principios”] son, en consecuencia, una parte del equipamiento que la naturaleza le ha dado al entendimiento humano. Ellos son una inspiración del Todopoderoso en grado no menor al de nuestras nociones o captaciones simples, y sirven para que nos conduzcamos en los asuntos comunes de la vida en los que nuestra facultad de razonamiento nos deja a oscuras. Son una parte más de nuestra constitución y todos los descubrimientos de nuestra razón se apoyan en ellos. Integran lo que se denomina *el sentido común de la humanidad*, y cuanto es manifiestamente contrario a cualquiera de estos primeros principios es lo que llamamos *absurdo*. La fuerza de esos principios es el *buen sentido*, que a menudo se hace presente en quienes no son muy prolijos en su razonamiento. Una notable desviación de ellos, que surja de algún desorden en la constitución humana, es lo que denominamos *locura*, como cuando un hombre cree que está hecho de vidrio. Y cuando en algún hombre su razonamiento discurre, por argumentos metafísicos, fuera de los principios del sentido común, a eso lo llamamos *locura metafísica*, que difiere de otras especies de desarreglo en que no es continua, sino intermitente, y capaz de atrapar al paciente en sus momentos especulativos y solitarios, si bien cuando retorna a la sociedad, entonces el Sentido Común recupera su autoridad en él ..” (Reid, 1983: 118-119; 1997: 215-216, y 1998a: 119-120).

En este párrafo hay dos puntos de reflexión que vale la pena resaltar. El inicial consiste en que los primeros principios del sentido común son indemostrables. Se trata de juicios o enunciados “originarios y naturales” a los que no se les puede probar empírica o racionalmente, pues más bien es con su ayuda que se demuestran o se prueban inferencialmente los demás juicios propiciados por las diversas facultades humanas de percibir, imaginar, recordar o razonar. Reid llamaba así la atención, en las líneas recién referidas, sobre el “equipamiento” natural del entendimiento humano, del cual forman parte los primeros principios del sentido común. Este equipamiento natural mencionado por Reid evocaría con facilidad aquellas “nociones puras del entendimiento”, es decir los dos principios puros del espacio y el tiempo y las doce categorías o conceptos *a priori*, de las

que hablara Immanuel Kant en sus célebres investigaciones epistemológicas, pero al respecto cabe señalar que Reid quiso referirse a juicios o principios naturales y básicos para juzgar y no, estrictamente, a nociones racionales *a priori* que hicieran posible nuestra percepción y conocimiento de los fenómenos del mundo. Además, el “equipamiento natural” reidiano de primeros principios del sentido común, de ninguna manera implicaba la conversión del mundo “nouménico” de las cosas “en sí” en un mundo “fenoménico” de entidades para el sujeto en trance de percibir y conocer. Tan sólo consistía, dicho equipamiento, en el instrumento idóneo mediante el cual la propia naturaleza nos permite a los seres humanos tener contacto con las demás entidades, de un modo tanto “práctico” como “cognoscitivo” e inclusive “juicioso”. El “apriorismo” de Reid no es pues racionalista ni idealista, como sí lo es, en cambio, el de Kant.

El segundo elemento relevante del párrafo citado de Reid sería el hecho de que los primeros principios mencionados *son* o *conforman al* sentido común humano, y que su “fuerza” –es decir, su eficacia real, gracias a que están presentes en la naturaleza humana– es el “buen sentido” (véase Broadie, 1997b: 47-55). Aquí Reid hacía alusión a un código de primeros principios que comparte la totalidad de los seres humanos maduros de todas las culturas y momentos históricos, a partir del cual es factible que ellos juzguen en cada circunstancia o cada situación. Este código de “primeros principios” sería, en principio, aquello que hemos denominado en el presente trabajo el sentido común “común” a todos los miembros de la especie humana. Y apelando a ese código de primeros principios sería posible formular juicios sensatos; sería posible la sensatez o el sentido común “sensato”.

Reid agregaría en los *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre* que tales primeros principios del sentido común pueden elucidarse a partir de –o están implícitos en– ciertas estructuras comunes a todas las lenguas humanas, constatables en la presencia de sustantivos, adjetivos, verbos, sujetos, complementos o predicados, tiempos, números, géneros y modos en los idiomas hablados y escritos que han desarrollado los seres humanos de incontables tiempos y lugares (1983: 264-265 y 1998a: 232-233). Al final de cuentas, el lenguaje humano no fue creado por los sabios o los filósofos, sino por seres humanos comunes y corrientes que disponen, adicionalmente, por ejemplo, de la capacidad de visión o la de audición, y que, como ya se apuntó, no necesitan conocer la fisiología de la vista o del oído para poder ver u oír. Es a los sabios y filósofos a quienes corresponde elaborar teorías sobre la visión o sobre el lenguaje, proponía Reid, pero ellos no están calificados para negar o ignorar esas capacidades o bien la propia naturaleza humana, la cual

incluye un sentido común "común" a todos los miembros de nuestra especie, compuesto fundamentalmente por los denominados "primeros principios".

Partiendo de estas observaciones de Reid en torno a los "primeros principios", podemos señalar, entonces, que los seres humanos *contamos con un sentido común irreductible; tenemos un sentido común "común" y, por consiguiente, a partir de ahí, cierto grado insuprimible e inequívoco de sensatez –o de sentido común "sensato"–, ya que gracias a esos "primeros principios" nos es posible juzgar –"tribunaliciamente"– de un modo mejor o peor. Pero la sensatez admitiría un desarrollo mayor o menor que equivale al del sentido común "sensato", el cual no es tan uniforme ni se halla tan generalizado entre los seres humanos como el mencionado sentido común "común". En rigor, el sentido común "sensato", la sensatez propiamente dicha, es algo difícil de lograr a plenitud o de disfrutar en el máximo grado deseable de perfeccionamiento. Las personas debemos trabajar por un desarrollo de la –o de nuestra– sensatez, en virtud de que sólo disponemos de su simiente en tanto que seres humanos equipados con un sentido común "común" de "primeros principios" –entre otros componentes, como podrá apreciarse del apartado 5 en adelante de esta Primera Parte–.*

Empero, no se debe olvidar que la sensatez es "teórica" y es "práctica", porque se aplica tanto al ámbito del pensamiento a modo de "razonabilidad" o de cordura, como al de las acciones y las intenciones a través de la denominada "prudencia" –véase el inciso 2 anterior–. La sensatez es razonabilidad teórica y "práctica" y es prudencia práctica y también "teórica". La sensatez es *madura* capacidad de juzgar –en la "tribunalicia". acepción reidiana– y es equilibrio –de acuerdo con diversas circunstancias personales, históricas y culturales– al respecto de la credibilidad concedida a las diversas facultades y operaciones mentales del ser humano. Quien sea sensato posee buen sentido o sentido común "sensato", y el sentido común es, finalmente, sensatez; es, a final de cuentas, ese sentido común "sensato" como madura capacidad de juzgar que es posible a partir de un sentido común "común" integrado, entre otros elementos, por "primeros principios". Lynd Forguson destacaría las siguientes palabras procedentes del sexto de los *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, de Reid, aplicables con toda pertinencia al presente contexto: "en el lenguaje común, sensatez siempre implica juicio. Un hombre sensato es un hombre juicioso. Buen sentido es buen juicio y sinsentido es lo evidentemente contrario a juicio correcto. Sentido común es ese grado de juicio común a los hombres con los que podemos conversar y tratar negocios" (Forguson, 1989: 106).

Antes de concluir este apartado sobre los “primeros principios” y el sentido común “común” según Thomas Reid, conviene advertir que el pensador escocés no sería el único de la filosofía moderna en abordar el tema del sentido común. Otros autores lo hicieron, antes y además de él, aunque no siempre considerando al sentido común como el elemento medular de sus reflexiones filosóficas. Descuellan el francés Claude Buffier (1661-1737); el italiano Giambattista Vico (1668-1744); el inglés Anthony Ashley Cooper, Tercer Conde de Shaftesbury (1671-1713); el también escocés Francis Hutcheson (1694-1746) y los alemanes Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) e Immanuel Kant. En todos estos estudiosos del sentido común, sin embargo, el énfasis quedaría puesto, primordialmente, en lo que hemos denominado el sentido común “común”, al cual trataron a través del enfoque especial de lo evidente de suyo en los “primeros principios”, o bien del carácter prácticamente axiomático de los mismos. También efectuaron estos autores una exploración de las consecuencias sociales, políticas y morales del sentido común “común” y del “sensato” –en Gadamer (1994: 19-30) y Livi (1995: 39-51) hay esclarecedoras exposiciones de los planteamientos de Vico y el Conde de Shaftesbury; Gadamer abundaría además en las ideas del pietista Oetinger y en las de Kant, aunque al respecto de éste último, destaca particularmente el trabajo de Arendt citado en la bibliografía con el año 1989–. Empero, puede proponerse que Reid fue quizás el único pensador moderno que consideró y reivindicó al sentido común desde una clara y explícita noción “tribunalesca” del juicio, por no abundar en el hecho de que también sería el único que contrapuso de un modo directo al sentido común humano con ciertas tendencias idealistas, escépticas y relativistas-morales de la filosofía moderna, las cuales han sido especial y tradicionalmente críticas de dicho sentido común.

La labor filosófica de Reid no alcanzó en los siglos XVIII y XIX la enorme difusión e influencia que tuvieron las de sus colegas –prácticamente contemporáneos suyos– David Hume (1711-1776) e Immanuel Kant, pero sí dejaría sentir su peso casi de inmediato en Escocia con la conformación de la denominada Escuela Escocesa (de la filosofía) del sentido común, la cual tuvo como núcleo originario la Aberdeen Philosophical Society, fundada por Reid y John Gregory en la universidad de esa misma ciudad en 1758. Miembros destacados de la Escuela Escocesa fueron George Campbell (1719-1796), James Beattie (1735-1802) –quienes también fueron integrantes de la Sociedad Filosófica de Aberdeen–, James Oswald (1715-1793), Dugald Stewart (1753-1828) y Sir William Hamilton (1791-1856), a la sazón el erudito editor decimonónico de las obras completas de Thomas Reid –véase Beanblossom (1983: IX-XII y XXXIX-LI); Copleston (1988: 341-368); Lehrer (1989: 1-7) y McCosh (1996c)–. La filosofía del sentido común de Reid sería

particularmente bien acogida en Francia durante el siglo XIX por Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845), Maine de Biran (1766-1824), Théodore S. Jouffroy (1796-1842) y el filósofo espiritualista y ecléctico Victor Cousin (1792-1867) –confróntese Schulthess (1999: 19-28)–, así como también en la España catalana, particularmente con Francesc Xavier Llorens i Barba (1820-1872) (véase el extenso estudio de Anglès, 1998). El presente trabajo permitirá apreciar que la incidencia de la obra de Reid en la filosofía pragmatista de Charles Sanders Peirce y aun en la de William James, al igual que en la analítica de George Edward Moore o en las investigaciones filosófico-psicológicas recientes de Lynd Forguson, resulta insoslayable.

Todo indica que Reid le pareció un autor un tanto ingenuo y pintoresco a la joven y audaz filosofía moderna de los siglos XVIII y XIX y de la primera mitad del XX. Sin embargo, ha comenzado a ser un autor digno de enorme consideración desde la perspectiva de una filosofía contemporánea más abierta a posturas que discuten las tradiciones idealista, escéptica y fenomenológica –Baumann (1999: 53-54) y Lehrer (1989: 5-6)–. Algo que generalmente le ha sido reconocido a Reid es su sensato filosofar a partir de las enseñanzas metodológicas y epistemológicas de la filosofía natural de Newton (Laudan, 1981: 88 y Redekop, 1999: 42).

5. William James y el sentido común "común" como visión del mundo

Con base en las reflexiones recién expuestas de Thomas Reid es factible hablar de un sentido común "común" a todos los seres humanos, bajo la forma inicial de una serie imprecisa pero indiscutible de "primeros principios" o juicios originarios o fundamentales, y también de un sentido común "sensato" asociado directamente con la sensatez, la cual es buena y madura capacidad de enjuiciar en un sentido básicamente "tribunalicio". Ahora es pertinente vincular estos "primeros principios" con la "visión espontánea y elemental del mundo" con la que frecuentemente se identifica al sentido común.

De nuestra poca o mucha capacidad de juzgar se desprenden juicios más o menos correctos o incorrectos, veredictos o sentencias enunciables en proposiciones o "juicios". Estos juicios arrojan, en conjunto, una determinada "visión" acerca del mundo que nos rodea y en el que nos desenvolvemos cotidianamente. Esta visión del mundo incluiría, entonces, tanto juicios originarios –los "primeros principios" para juzgar–, como juicios secundarios o "derivados", lógicamente coherentes con los primeros. En un escrito de curioso título, "The Sentiment of Rationality" (1995b), perteneciente al libro *The Will to Believe* (James,

1956), el filósofo norteamericano William James (1842-1910) apuntaría hacia 1897 que existe, en efecto, un sentimiento que acompaña toda visión del mundo coherente y libre de problemas medulares o fundamentales que la hostiguen, el cual es un sentimiento de comodidad, paz, descanso o tranquilidad. Cuando no entendemos nuestro entorno e ignoramos qué hacer en él nos hallamos inquietos; en cambio, cuando lo comprendemos y estamos seguros de lo que podemos y aun debemos hacer en él, disfrutamos del “sentimiento de la racionalidad”.

Examinando más a fondo este sentimiento, James señalaba que los hechos del mundo fluyen en su infinita diversidad ante nosotros y nuestra necesidad teórica fundamental consiste, en ese justo momento, en reducirlos a la simplicidad. Encontramos, en efecto, un enorme placer en descubrir que la rapsodia o el aparente caos de fenómenos que se exhibe ante nuestros sentidos es, en realidad, la manifestación de una regla o clave bien ordenada, un tanto a la manera del músico que es capaz de establecer, en medio de la multiplicidad de sonidos a su disposición, la clave armónica que los rige. Pero junto con dicha pasión por la mayor *simplificación* posible de una diversidad de experiencias, está la pasión hermana y rival –en numerosos casos– por *distinguir*; es decir, el impulso de familiarizarse intelectualmente con todas y cada una de las partes del todo, en lugar de sólo conocerlo a éste de un modo integral. Esta pasión por la diferenciación debe su lealtad a la nitidez de lo particular y rechaza la vaguedad de lo general.

Ningún sistema filosófico puede ganar aceptación universal, sentenciaba James, si menosprecia o rechaza flagrantemente una de estas dos pasiones. Han habido filósofos como Spinoza o como Hume que enfatizaron con bastante éxito, respectivamente, cada una de ellas, pero inclusive tales filósofos ejemplifican con claridad el hecho de que la filosofía –que es, por excelencia, la disciplina intelectual que conforma “visiones del mundo” sostenibles y coherentes– necesita lograr, en general, un compromiso entre “la monotonía abstracta y la heterogeneidad concreta” (1995b: 22). No obstante ello, las pasiones mencionadas –aquella por la simplificación y la de la diferenciación– aparecen en un contexto propiamente especulativo o *teórico*, relacionado con la *concepción* intelectual de los hechos del mundo y nuestros modos de actuar en él. Habría, sin embargo, un diferente contexto *práctico* que no remite a la concepción de los hechos y las acciones, sino a nuestras *decisiones* involucradas en tales acciones y hechos. En este sentido, agregaba James, toda concepción del mundo que pretenda dar lugar al sentimiento de la racionalidad requiere, en primer lugar, de la satisfacción de nuestras expectativas con respecto al futuro y,

en segundo término *–last, but not least–*, necesita mostrarse claramente congruente con nuestras capacidades espontáneas o naturales.

En efecto, el primer requisito práctico que toda visión del mundo debe satisfacer es que elimine de un modo general y satisfactorio la incertidumbre sobre el futuro, para dar una respuesta convincente a ciertas expectativas indispensables. Nuestra visión del mundo debe ser capaz de decirnos qué hacer ante cada nueva experiencia, porque la novedad es siempre, en mayor o menor medida, un “irritante mental” y la costumbre es, asimismo, un “sedante mental”. En la filosofía, la cuestión de las expectativas llegó a ser tan importante que motivó, según James, la noción capital de *sustancia*, o aquello que permanece como esencial y eterno a través de los cambios de las cosas. Aunque la sustancia nunca permitiría a los sabios y los filósofos predecir con detalle el futuro de cada entidad en el universo, por lo menos hizo factible que descansaran su mente con respecto al comportamiento de las cosas y las personas, sobre todo si esa sustancia era llamada Dios, la razón o la libertad. La intolerancia de la ciencia ante los milagros, o bien la de algunos filósofos contra la doctrina del libre albedrío, tienen como raíz común esta resistencia a admitir una entidad que derrote nuestras previsiones más racionales e introduzca cierta estabilidad “irracional” en nuestras expectativas (1995b: 32).

El segundo requisito práctico de cualquier concepción del mundo libre de elementos problematizadores eficaces, sea ella filosófica o no, es que asuma y asigne algún espacio y valor inequívocos a las capacidades humanas consideradas espontáneas o naturales –digamos, las capacidades sensoriales y las racionales, o también las que nos permiten hacer o actuar “libremente”, por ejemplo–. De nuevo señalaba aquí James que ninguna filosofía que ignore este imperativo será capaz de lograr aceptación universal. Los seres humanos tienen confianza en ciertas capacidades que estiman naturales, hecho que demuestra aquél otro de que en filosofía han merecido un tratamiento abundante y detenido el “problema del mal” o el “misterio del dolor”, pero nunca un “problema del bien” o un “misterio del placer”. En todos los periodos y contextos históricos de expansión intelectual y espiritual puede hallarse, como su común denominador, la idea de que “la naturaleza íntima de la realidad congenia con los poderes que poseemos” (1995b: 36). De este modo, pensadores modernos como Rousseau, Kant, Fichte, Goethe o Schiller no hicieron, en el fondo, otra cosa que decir: “usad todos vuestros poderes; tal es la única obediencia que el universo demanda” (James, 1995b: 37).

Quizás los sistemas filosóficos que persiguen con desesperación lo “inconcuso” –lo necesario y apodíctico; lo colmado de certidumbre–, fueron elaborados por naturalezas humanas en las que jugaba un papel exageradamente importante la pasión práctica por la eliminación de la incertidumbre, en detrimento de la congruencia de toda visión del mundo con las capacidades humanas. Así, la pasión por la exhaustividad y la certidumbre llevaría a más de algún filósofo a cometer ostensibles insensateces –por ejemplo, renegar obcecadamente de los instintos corporales o menospreciar al máximo posible el libre albedrío–. Pero sin duda que una de las capacidades humanas aludidas, apuntaba James, es la de confiar y arriesgarse un poco más allá de lo que permiten ciertas evidencias incontestables. En una palabra, *creer*. “No podemos vivir o pensar absolutamente sin algún grado de fe. Fe es sinónimo de hipótesis de trabajo. La única diferencia es que mientras que algunas hipótesis pueden refutarse en cinco minutos, otras pueden desafiar edades enteras”, escribió James (1995b: 42). Si no creemos, por ejemplo, en que podamos saltar una grieta de peligrosa profundidad en un peñasco montañoso, quizás no vivamos después para relatar la experiencia. Ciertamente, numerosas personas dudan en los tiempos que corren acerca de creencias vivencialmente importantes como la de Dios, la inmortalidad del alma o el libre albedrío, pero muchas otras encuentran que los argumentos y las evidencias en contra de entidades como éstas son insuficientes para que se deje de actuar bajo el supuesto de su *realidad objetiva*. La *corroboración o refutación de estas creencias*, señalaba James, bien pudiera esperar tranquilamente hasta el día del Juicio Final, por lo que tal vez no es del todo insensato seguir confiando en ellas.

En la quinta de sus conferencias intituladas “Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar”, del año 1906; la conferencia denominada, precisamente, “Pragmatismo y sentido común” (1992), James definiría al sentido común justo como una singular concepción o visión del mundo. De inmediato conviene apuntar, asumiendo las reflexiones recién expuestas, que a esta visión del mundo del sentido común pudieran y debieran aplicársele las cuatro características asociadas al “sentimiento de la racionalidad”: las dos pasiones “teóricas” por la simplificación y la diferenciación y las dos “prácticas” de la resolución de expectativas y la congruencia de los juicios componentes de la concepción o visión del mundo con las capacidades humanas. Generalmente se acepta que el sentido común encierra, en principio, una visión del mundo coherente, que admitiría el jamesiano “sentimiento de la racionalidad” aunque, desde luego, pudieran haber también visiones del mundo correspondientes a modalidades histórico-culturales diversas de *pseudosentido común*, que conlleven con mayor o menor dificultad dicho sentimiento, y pudiera haberlas, además, que *no* lo produzcan o contengan. Nos parece que muy pronto

una visión “prejuiciosa” del mundo –por llamar de algún modo a una visión que no genere al sentimiento de la racionalidad– encuentra problemas que la hostiguen y que le quiten esa paz intelectual que si no absolutamente, al menos en buena medida, acompaña siempre a las visiones del mundo del auténtico sentido común; a los diversos conjuntos de juicios coherentes con los siempre rectificables “primeros principios” del sentido común “común”.

Juzgamos, entonces, que James no aceptaría que se le denominara sentido común a visiones del mundo claramente incoherentes o incompletas, o bien que no resuelvan expectativas humanas esenciales y que sean incongruentes con determinadas capacidades igualmente humanas. Es posible que haya visiones del mundo propias de un pseudosentido común que incorporen al sentimiento de la racionalidad; pero las visiones del mundo del cabal o auténtico sentido común tendrían que producir, o mejor todavía, tendrían que aspirar a producir, por fuerza, ese sentimiento; en caso contrario, ellas no conformarían, justamente, al sentido común como visión del mundo. Por lo demás, es claro que en las visiones del mundo que desarrollen los seres humanos en general, predominarán los elementos que hagan de ella una visión propia del pseudosentido común, o una más avenida con el sentido común. Lo que aquí proponemos es que las visiones del pseudosentido común no serían compatibles con el “sentimiento de la racionalidad”, mientras que las del sentido común sí lo serían.

Según James, es factible comprender al sentido común, entonces, como una visión del mundo articulada mediante juicios que incluyen *verdades ancestrales que prueban su validez en este mundo cambiante*. Dichas verdades –o proposiciones– ancestrales, aún válidas en los tiempos modernos, afirmaba James, encierran tanto *juicios y modos de pensar* –es decir, concepciones y razonamientos, parecería querer decir James– que enfrentan satisfactoriamente nuestras nuevas experiencias, como *conceptos* específicos que permanecen inamovibles a pesar de lo novedoso de las situaciones que vivimos en cada momento. De igual manera que “nuestros cinco dedos, nuestros huesecillos del oído, nuestro rudimentario apéndice caudal u otros ‘vestigios’ peculiares”, estas verdades permanecen como señales imborrables de sucesos de la historia de nuestra especie. “Cuando uno comienza cierta pieza de música en una tonalidad –apuntaba James–, debe conservarla hasta el final. Uno puede alterar su propia casa *ad libitum*, pero los planos del arquitecto original han de persistir..” (1992: 87-88), y precisamente ello es lo que ocurre con ciertos juicios y conceptos tan inamovibles como válidos, debido a que continúan siendo “aplicables” a un sinnúmero de circunstancias y a que apuntalan nuestra modificable,

pero satisfactoria visión del mundo: la visión del mundo del sentido común, con sus implícitos modos de pensar. Es posible reconocer en estas consideraciones y en la alusión a las “verdades ancestrales” del sentido común, la huella de los “primeros principios” reivindicados por Thomas Reid.

James explicaba de la siguiente manera el proceso de constitución del sentido común humano, entendido como concepción o visión del mundo. Nuestra visión de la totalidad de las cosas y los hechos se confronta diariamente con nuevas experiencias. Estas experiencias propician nuevos juicios y conocimientos que no invalidan a todos los anteriores, sino que se les suman, eliminando a algunos de ellos y articulándose con los que permanecen inalterados. Inclusive, en raras ocasiones nuestros juicios novedosos ingresan intactos al campo de la visión del mundo que suscribimos, pues ellos mismos se modifican al ajustarse con los juicios preexistentes; de hecho, tales nuevos juicios “se cocinan en los guisos y las salsas de todo lo viejo”, en forma tal que algunos “modos de pensar” a los que las experiencias sin precedente no alcanzan a transformar –y que inclusive llegan a veces a ser reivindicados en su formulación originaria–, sobreviven a los cambios de la visión del mundo y se convierten en soportes incuestionables de la misma. Si este proceso no se lleva a cabo de manera suficiente y satisfactoria en las personas comunes y corrientes, entonces podremos acusarlas, indudablemente, de ser necias, prejuiciosas e insensatas, y no será conveniente que a su “visión del mundo” la llamemos “sentido común”. Esas personas adolecerán de una falta de “sentido común” y su visión del mundo será la de un “pseudosentido común”. Toda esta descripción implica que las visiones del mundo del sentido común y del pseudosentido común son eminentemente histórico-culturales, curiosamente por dinámicas las primeras y estáticas las segundas.

James juzgaba que los juicios y los conceptos con los que se estructura la visión del mundo del sentido común tendrían que haber sido “descubiertos” por antiquísimos hombres sabios y pensadores –en virtud de sus experiencias, propiamente las primeras de los seres humanos–, quienes sentaron las bases del pensamiento desplegado por los grandes filósofos y científicos que conocemos en la actualidad, y que nos han legado sus enseñanzas desde la Antigüedad. Los juicios que delínean al sentido común humano echan mano de conceptos como el de *cosa*; lo *igual* y lo *diferente*; las *clases* de cosas y hechos; las *mentes* y los *cuerpos*; el *tiempo* y el *espacio*; los *sujetos* y sus *atributos*; las *influencias causales*; lo *real* y lo *imaginario*; etcétera. James destacaba, así, que en particular la filosofía occidental moderna y la ciencia matemática y experimental de la naturaleza, llegaron en determinado momento a desbordar o superar los marcos de la visión del mundo del sentido

común y conformaron otras visiones alternativas del mundo. Sin embargo, no se atrevía James a dictaminar *cuáles* de las visiones del mundo sostenibles, si las del sentido común –pero no las del pseudosentido común–, las de la “crítica filosófica” o las de la ciencia moderna, son, propiamente, las *verdaderas* en absolutamente todos los sentidos y contextos. Tan sólo concluiría que “la visión del mundo propia del sentido común” ha mostrado ser *insuprimible* por las otras y que su verdad es incuestionable en determinados niveles prácticos y especulativos de la experiencia humana (1992: 96; véase también Gardiner. 1961: 36).

Con estas reflexiones de William James pudiera quedar en claro que lo que aquí hemos llamado el sentido común “común”, además de una serie indeterminada de “primeros principios”, como asentara Thomas Reid, es un conjunto uniforme de juicios y de conceptos que conforman cierta visión –variable– del mundo capaz de procurar el “sentimiento de la racionalidad”. A través de tales conceptos, los juicios componentes de la visión del mundo del sentido común remitirían, en última instancia, a la serie de juicios fundamentales o primeros “principios” del razonar y del actuar, pero sobre todo del juzgar humanos, de la que habló Thomas Reid. Sin embargo el propio Reid, según lo apreciamos en su oportunidad –incisos 3.2 y 4 de la presente Parte–, tendría a bien desestimar la posibilidad de una enumeración exhaustiva y definitiva de los llamados primeros principios del sentido común. Es obvio entonces que, en opinión de Reid, este sentido no podría reducirse a un simple esquema racional de primeros principios, a partir de los cuales sea posible deducir racionalmente *a priori* la conducta y el pensamiento sensatos. Ello implicaría “racionalizar” al extremo al sentido común y limitarlo a un asunto de pura lógica o de razón en sentido restringido, en lugar de comprenderlo como una cuestión de enjuiciar “tribunalicio”, principalmente. Por su parte, William James completaría el cuadro del sentido común “común” sugerido por Reid y propondría que este sentido incluye juicios componentes de una coherente visión del mundo; juicios que encierran conceptos ancestrales e inderrocables en asociación con los juicios fundamentales y derivados del sentido común “común”.

Emerge, sin embargo, un problema del todo relevante, luego de asentar que el sentido común en general pueda consistir en una concepción o visión del mundo, además de en sensatez y una serie de “primeros principios” –muy aparte de las posibles visiones del mundo del pseudosentido común–. Se trataría del problema de si la visión del mundo del sentido común es *esencialmente limitada en sí misma* y, sobre todo, *falsa*, como lo han sugerido o señalado varios autores modernos y contemporáneos de orientación “cientificista” –en

numerosas acepciones del término—. Hannah Arendt, por ejemplo, citaba en sus *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1989: 35), al respecto de esta forma despectiva de comprender al sentido común, las palabras del joven Hegel en un artículo de 1802, escrito para el *Kritisches Journal der Philosophie*, denominado “Sobre la naturaleza de la crítica filosófica” (*Über das Wesen der Philosophischen Kritik*): “la filosofía es, en su misma naturaleza –escribió Hegel–, algo esotérico que no está hecho para la muchedumbre ni es susceptible de ser presentado a la muchedumbre; la filosofía es filosofía únicamente en la medida en que sea lo opuesto al entendimiento y sobre todo lo opuesto al sentido común, por el que comprendemos las limitaciones locales y temporales de generaciones enteras; en relación con el sentido común, el mundo de la filosofía propiamente dicha es el mundo puesto de cabeza”. Desde luego, tratar el problema de un sentido común que engañe por ser una falsa y limitada visión del mundo, iluminará el asunto del sentido común como “conocimiento ordinario”.

6. El sentido común “engaña”

En un escrito de 1953 denominado “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”, el teórico de la sociología fenomenológica Alfred Schutz (1899-1959) exponía con singular nitidez –aunque sin la intención expresa de descalificar al sentido común, cabe precisarlo– la mencionada postura del sentido común como visión limitada y falsa del mundo y, por lo tanto, como conocimiento rudimentario, vulgar u ordinario que debe ser superado por el conocimiento científico en general y su visión más completa y correcta del mundo. Alfred Schutz partiría de ciertas consideraciones de Alfred North Whitehead (1861-1947) contenidas en sus textos *The Organization of Thought*, de 1917, y *Science and Modern World*, de 1925, según las cuales, para comprender a la ciencia en general y al propio sentido común, conviene proceder, primero que nada, a “un examen estricto de lo que es real en la experiencia” (Schutz, 1995: 35). La tesis de Schutz, siguiendo en este punto las observaciones de Whitehead, era que cualquier objeto percibido en la vida cotidiana es mucho más que una simple percepción sensorial: es un objeto de pensamiento, una construcción muy compleja que incluye la ubicación temporal del objeto y sus relaciones espaciales, así como abundantes “presentaciones sensoriales hipotéticas, imaginadas, que la completan [a esa construcción mental]”. Por ejemplo, del teclado de computadora personal con el que se ha escrito esta exposición sobre el sentido común, vemos y tocamos únicamente ciertos *aspectos* suyos que nos ofrecen las teclas y la placa de material plástico sobre la cual ellas están montadas, pero no, en rigor, otros aspectos diferentes –y ocultos a nuestra percepción visual y táctil– de esas mismas teclas y de la

placa del teclado, a pesar de que nos encontremos convencidos de que esas entidades están allí y de que las percibimos “completamente”. Así, el objeto “teclado” que creemos percibir en forma íntegra es “en realidad”, y principalmente, una construcción de nuestro pensamiento, un “objeto” subjetivo, mental o ideal, con sólo algunos puntos de referencia estrictamente sensoriales.

La postulación de las “presentaciones sensoriales hipotéticas” que son nuestras percepciones cotidianas, señalaba Schutz a partir de Whitehead, es “la roca sobre la cual se levanta toda la estructura del pensamiento del sentido común” (1995: 35). Este sentido nos sugiere “presuntos hechos concretos de la percepción”, pero en rigor tales hechos incluyen complicadas construcciones ideales “que debemos tomar en cuenta para no caer en la falacia de la materialización inadecuada” propuesta por Whitehead. Esta “falacia” no es otra cosa que *la ilusión de objetividad* o el *engaño objetivista* que encierra, indefectiblemente, la visión del mundo del sentido común. Infería entonces Schutz los siguientes asertos: “todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones... En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados... Esto no significa que en la vida diaria o en la ciencia seamos incapaces de captar la realidad del mundo, sino que captamos solamente ciertos aspectos de ella: los que nos interesan para vivir o desde el punto de vista de un conjunto de reglas de procedimiento aceptadas para el pensar, a las que se denomina el método científico” (1995: 36-37).

En conclusión, Schutz hacía suyas algunas reflexiones de Whitehead para sugerir que la ciencia debe elaborar teorías que concuerden con la experiencia sensible y debe explicar también los conceptos que el sentido común se ha forjado acerca del mundo que nos rodea. Tanto la ciencia de la naturaleza como la del mundo social reemplazan, finalmente, los “objetos del pensamiento” del sentido común por aquellos otros “objetos del pensamiento” propios de las teorías científicas. Nadie conoce la realidad “en sí”, puesto que ello es imposible. Lo procedente es ofrecer mejores o más satisfactorias explicaciones y conceptualizaciones subjetivas o ideales del mundo. Por ejemplo, los átomos o los electrones no se perciben “naturalmente” por el ojo humano, ni tienen las características de los objetos perceptibles de un modo natural, pero lo que la ciencia propone a partir de esos “objetos teóricos” explica mejor los propios objetos perceptibles, y lo mismo ocurre con los conceptos de las ciencias humanas y sociales, con la peculiaridad de que en éstas “los

objetos de pensamiento contruidos por los expertos... se refieren a los objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana entre sus semejantes, y se basan en estos objetos... Son, pues, construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma” (1995: 37). En las ciencias naturales no hay, propiamente hablando, construcciones “de segundo grado”; sólo hay otras y mejores construcciones ideales –en comparación con las ya existentes– acerca de lo que cae dentro de la experiencia sensible. En constaste, las construcciones conceptuales de las ciencias humanas y sociales *explican a y se elaboran sobre la base de* aquéllas otras que elaboran cotidianamente algunos objetos a investigar por las mismas ciencias, a saber, los actores sociales dotados de un sentido común que los engaña de los modos recién descritos.

Schutz se referiría, en consecuencia, al “adulto alerta” –término que en sí mismo es un buen ejemplo de concepto científico, de “objeto de pensamiento” propio de las ciencias sociales–, el cual se enfrenta experiencialmente al mundo natural y social equipado con un acervo de conocimientos y propósitos “a la mano”, compuesto de “tipificaciones” y “recetas”. Las “tipificaciones” son, en palabras llanas, los términos o conceptos con los que dicho “adulto alerta” identifica las cosas y los hechos del mundo, y las “recetas” son sus modos de conducirse o de reaccionar frente a las entidades tipificadas –recuérdense a este respecto los “esquemas” y los “ejemplos” kantianos mencionados en el subinciso 3.1 de esta Primera Parte, tan claramente equivalentes a las “tipificaciones” y “recetas” schutzianas–. Ante un “perdiguero irlandés” desconocido, por ejemplo, el adulto alerta dirá que se trata de un “perro” porque lo ve ser y actuar justo como un perro “típico”, y se conducirá frente a él de un modo igualmente “típico” –por supuesto que sin atreverse a molestarlo demasiado–. Apoyado en Husserl y su enfoque fenomenológico, Schutz declararía, entonces, que “lo que se experimenta en la percepción real de un objeto es transferido aperceptivamente a cualquier otro objeto similar, que es percibido simplemente como del mismo tipo” (1995: 39). Solamente la práctica puede decirnos si esta transferencia es pertinente o no. Pero, entonces, “en la actitud natural de la vida cotidiana, nos interesan únicamente determinados objetos, que se destacan contra el campo cuestionado de otros experimentados previamente, y el resultado de la actividad selectiva de nuestra mente es determinar cuáles de las características particulares de tal objeto son individuales y cuáles las típicas” (1995: 40). Semejante “actitud natural” se despliega siempre desde una “situación biográficamente determinada” –aunque ella misma no sea consciente de ello– concebida en términos de un espacio físico y un tiempo dados, e inclusive en términos del *status* y el rol en el sistema social y de la “posición moral e

ideológica” de cada adulto alerta. La situación biográficamente determinada implica, de este modo, una historia única, como “la sedimentación de todas las experiencias previas del hombre... (y) su posesión exclusiva, dada a él y sólo a él” (1995: 40). Adicionalmente, aquella situación propicia en el “adulto alerta” el engaño objetivista de suponer que se desenvuelve en un mundo objetivo, perfectamente cuestionable a la luz de las explicaciones precedentes y aquéllas otras que siguen.

En efecto, la última precisión importante efectuada por Schutz con respecto a la “actitud natural” del “adulto alerta” en “situación biográficamente determinada”, o en términos coloquiales, con respecto al “pensamiento” o la visión del mundo del sentido común, era la de su condición de *intersubjetividad*. “En la actitud natural del pensamiento de sentido común de la vida cotidiana, presupongo la existencia de semejantes inteligentes”, escribió Alfred Schutz (1995: 42). El “mismo” objeto es diferente para mí y otros adultos alertas, en virtud de las situaciones espacio-temporales de cada quien y las distintas “situaciones biográficamente determinadas”, con sus diferentes conocimientos y propósitos a la mano y las diversas significaciones que se derivan de las situaciones mencionadas. Sin embargo, el “pensamiento del sentido común” supera las diferencias subjetivas en la apreciación de los “mismos” objetos mediante dos “idealizaciones”, que son la de la “intercambiabilidad de los puntos de vista”, por la que *se piensa* que si otro se ubica en mi lugar y en mi ahora, o yo en los del otro, la realidad se nos presentará de la misma manera a ambos, y la de la “congruencia del sistema de significatividades”, por la que “presupongo –y presumo que mi semejante hace lo mismo– que las diferencias de perspectivas originadas en nuestras situaciones biográficas exclusivas no son significativas para el propósito a mano de cualquiera de nosotros” (1995: 42).

Estas dos “idealizaciones” de la “intercambiabilidad de puntos de vista” y la “congruencia del sistema de significatividades” dan lugar a “la tesis general de las perspectivas recíprocas”, y extienden mis construcciones tipificadoras, en principio privadas, hasta mis semejantes, para que entonces presupongamos juntos un “Nosotros”. La “tesis general de las perspectivas recíprocas” equivale, en palabras más simples, a la creencia *ilusoria* de que *compartimos* los objetos y los hechos de un *mismo* mundo. El conocimiento del Nosotros se concibe como uno “objetivo y anónimo, es decir, separado e independiente de mi definición de la situación y la de mi semejante, de nuestras circunstancias biográficas exclusivas y de los propósitos reales y potenciales que ellas involucran” (1995: 43). Empero, lo que nos parece real e importante y hasta correcto y bueno en sí mismo con respecto al mundo, en realidad lo es sólo para quienes comparten

con nosotros un “sistema de significatividades” y un “modo de vida que los miembros del endogrupo [o del Nosotros, quiere decir Schutz] consideran natural”. Finalmente, dicho conocimiento socializado parece tener su propia historia y “es parte de nuestra ‘herencia social’” (1995: 43-44).

El planteamiento central de Schutz indica, así, que el sentido común es una visión del mundo construida subjetivamente como una “actitud natural” en el “adulto alerta”, la cual necesita ser superada por otras visiones subjetivamente construidas –aquellas científicas–, con mejores posibilidades de explicar o de dar cuenta de los contenidos de la experiencia sensible recogida en la propia visión del mundo –tan “limitada” como “falsa”– del sentido común humano. Lo primero que vale la pena considerar aquí es la idea de que en todo lo percibido, la mayor parte sea algo “puesto” por el sujeto y su mente, en modo tal que la percepción realizada sea, en lo esencial, una construcción ideal de aquel sujeto o su mente. Schutz clamaba por “un examen estricto de lo que es real en la experiencia” y de ese examen concluía que *lo real ofrecido en la experiencia sensible es verdaderamente poco e insustancial*. Esto, sin embargo, es discutible.

Podemos aceptar que en la percepción no percibamos todo lo que creemos percibir y que en ella pongamos siempre algún faltante cuyo monto no es de ningún modo despreciable, pero antes que nada, en esta percepción sería preciso reconocer *objetos* de la misma, o bien objetos sobre los que ella recae, pues de lo contrario confundiríamos “percepción” con “sensación”, términos que distinguen con claridad tanto el lenguaje ordinario, como el científico. *La percepción cabal requiere siempre de un objeto para poder constituirse*. Percibimos visualmente una mesa o auditivamente una guitarra, por ejemplo, sólo si ellas *están allí*, e inclusive decimos que “percibimos” una alucinación si nuestros sentidos se encuentran alterados de tal forma que nos muestran “algo” que en realidad –o bien, que para cualesquiera otros sentidos no patológica o artificialmente alterados– *no se encuentra allí* –en este último caso, nuestros congéneres insistirán en las comillas que le hemos puesto a los términos “percibimos” y “algo”–. La sensación, en cambio –que, sin duda alguna, está contenida en las percepciones, pues al percibir, ciertamente, sentimos o tenemos sensaciones–, no recae, propiamente, sobre ningún objeto, sino que *ella misma es su objeto*. Por ejemplo, *sentimos* una mesa cuando nos pegamos con ella, pero en esa misma circunstancia lo que sentimos *es* el dolor muscular ocasionado por el choque con el objeto “mesa” –el cual no *percibiríamos*, ciertamente, si él no estuviese allí–. En términos más simples, sentir un dolor es, en rigor, sentir *dolorosamente*, en contraste con percibir una

mesa, que de ninguna manera equivale a percibir “mesistamente”, sino tan sólo a percibir –dolorosa, indiferente o placenteramente– *una mesa*.

Comprender –aunque sea del modo más simple y económico posible– el proceso mental de percibir nos obliga, pues, a *postular* una realidad objetiva, con plena independencia del hecho de que conocer esa realidad no sea algo tan simple como situarse frente a ella y decir que *esencial y objetivamente es así* o de cualquier otra forma. Nuestro conocimiento y aun nuestra percepción de las entidades de la realidad presupone condiciones claramente subjetivas e inclusive objetivas por culturales y físicas, pero la ponderación de tales condiciones no tiene por qué llevarnos a concluir que nuestras subjetividades son las que crean y conforman una mal llamada realidad objetiva, la cual sería eminentemente subjetiva o como lo dijo Schutz –buscando una caracterización más precisa–, intersubjetiva. Sería el propio Thomas Reid quien atrajera primeramente la atención sobre la “doctrina de las ideas” o la “teoría” o “sistema ideal” que, según el filósofo escocés, tanto ha influido en la filosofía, particularmente, desde la Era Moderna (1983: 103 y ss y 141-144; 1997: 203-218, y 1998a: 96 y ss, y 146-150), y que podemos observar con claridad en la base de la noción schutziana del sentido común, por ejemplo. Esta “teoría de las ideas” buscaría convencernos de que los objetos o entidades de lo que llamamos real, y que percibimos a través de nuestros sentidos –o sobre los cuales pensamos haciendo uso de nuestras muy diversas operaciones mentales–, son, en rigor, objetos pensados o del pensamiento y no objetos reales e independientes, en principio, de dicho pensamiento.

Reid habría defendido en el contexto de la filosofía moderna –previo examen de las importantes reflexiones de ciertos grandes epistemólogos de los siglos XVII y XVIII, especialmente los británicos Locke, Berkeley y Hume– aquello que Lynd Forguson (1989: 137) ha llamado el *realismo directo*, o bien la tesis de que lo que percibimos, conocemos y recordamos *son* objetos reales a los que se les puede *pensar* de distintos modos –más o menos completos o defectuosos–, pero no objetos en el pensamiento de algún sujeto y contruidos enteramente por él, como únicos representantes legítimos de los discutibles e ilegítimos objetos reales, en los procesos de la percepción y el conocimiento. Reid hablaría en favor del realismo directo, precisamente a partir de la distinción –hecha en el lenguaje común u ordinario– entre “sensación” y “percepción” que recién hemos repasado. Y no únicamente diría que a diferencia de la sensación, la percepción requiere, forzosamente, de objetos “externos” a percibir, sino además que en dicha percepción está contenida o implícita una *creencia instintiva*, una *convicción irresistible* en la existencia objetiva de lo que percibimos, que por cierto es un *juicio* –en sentido tribunalicio– efectuado a partir de lo

percibido correcta o aun incorrectamente (1983: 83-89 y 159-165; 1997: 167-174, y 1998a: 63-74 y 163-173). Esta creencia o convicción irresistible nos es sugerida por los informes sensoriales, los cuales, más que representaciones o “retratos” de los objetos percibidos mismos, son *signos* naturales de ellos –signos que no se asemejan o no “retratan” a los objetos que significan; por ejemplo, nuestra “representación” de un árbol no está hecha con hojas, tronco y raíces “reales”–, a los que interpretamos como el vehículo significativo que nos refiere tales objetos (Reid, 1997: 26-29 y 49).

De acuerdo con Alfred Schutz, la construcción subjetiva implicada en nuestras más simples percepciones cotidianas es “la roca sobre la cual se levanta toda la estructura del pensamiento del sentido común”. En otras palabras, el sentido común es, ante todo, una visión del mundo o un “pensamiento” espontáneos, que tienen la peculiaridad de hacernos creer en algo infundado: una realidad propiamente objetiva, que en estricto rigor, es subjetiva o intersubjetiva. Al respecto de esta visión del mundo, Schutz jamás se preguntaría si ella satisface algo parecido a los cuatro requisitos o características del jamesiano “sentimiento de la racionalidad” que hacen suscribible a toda visión del mundo –nos referimos a la simplificación, la diferenciación, la satisfacción de expectativas y la congruencia con las capacidades naturales humanas, explicadas en el apartado 5 de esta Primera Parte–. No distinguiría, pues, Schutz, entre lo que hemos llamado sentido común y pseudosentido común. Lo que al parecer dio por sentado el sociólogo fenomenologista austriaco era que el “pensamiento del sentido común” reúne necesariamente requisitos como aquellos, lo que no siempre es el caso, ya que la expresión “pensamiento del sentido común” pudiera designar formas culturales de sentido común “común” y también de pseudosentido común –prejuiciosas y, por tanto, acríticas–, y asimismo visiones o concepciones del mundo productoras del jamesiano “sentimiento de racionalidad” que, sin embargo, *no son* modalidades culturales del “pensamiento del sentido común”, sino cualquier otro tipo de pensamiento filosófico, religioso, etcétera.

Cuanto mayormente le interesaba destacar a Schutz, no obstante, era que el sentido común es una visión del mundo *engañosa*, que crea una *ilusión de objetividad* inencontrable en la ciencia, o bien que nos hace encallar, en los elegantes términos de Whitehead, en la “falacia de la materialización inadecuada”. Es indudable que Schutz tenía razón al afirmar que “todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones...”, pero tan sólo de allí no es pertinente inferir que tales construcciones sustituyan o *invaliden* al mundo y nuestro posible conocimiento más o menos objetivo de él. En cierto modo indisputable, los “hechos puros y simples” *sí existen*

–algunos de ellos con plena independencia de nosotros y otros creados por nosotros mismos–, a pesar de que en su conformación y su percepción y conocimiento tengan lugar la *participación* y aun la necesaria *deformación* de tales hechos, por parte de los sujetos percipientes, cognoscentes y actuantes. En efecto, toda entidad de lo real es siempre interpretada –comenzando porque las sensaciones involucradas en nuestras percepciones pueden concebirse como *signos* de las entidades y hechos objetivos (Reid, 1997: 49)– pero *su interpretación no consiste, por fuerza, en su realidad misma*. Por ejemplo, el hecho de que el holocausto judío durante la Segunda Guerra Mundial pueda ser interpretado como una invención ficticia de las triunfantes propagandas yanqui, judía o soviética, o acaso como la cruenta e inhumana realidad detrás de los “campos de trabajo” organizados por las autoridades nazis, no invalida aquella entidad histórica que busca identificarse y caracterizarse con dicha denominación –“holocausto”–, ni invalida tampoco los hechos constatables que permiten que una interpretación de esa entidad –concretamente, la que proclama el genocidio– *sea preferible a otras*. Así, el *engaño objetivista* que le adjudicara Alfred Schutz a la visión del mundo del sentido común, es tal vez mucho más limitado de lo que pareciera a primera vista. La ilusión de objetividad es ilusoria en sí misma y la objetividad que pone en entredicho, menos cuestionable de lo que aparenta, luego del cuestionamiento de las bases idealistas del enfoque fenomenológico schutziano. No se debe, quizás, a una suerte de engaño o a una ilusión que creamos en el mundo objetivo que, según Schutz, propone el sentido común. Más bien es por las dificultades que plantean el conocimiento y la comprensión de este mundo dotado de una problemática, pero irreductible objetividad, que llegamos a creer que nada tiene de objetivo y que es *puramente* subjetivo o “intersubjetivo”.

Pero tampoco procede reivindicar que la interpretación de la realidad subjetiva efectuada por las ciencias sea *absolutamente* de mejor calidad que la del “sentido común”, en el sentido de que dicha interpretación se logra desafanar de lo que aquí se ha denominado la “ilusión de objetividad” o el “engaño objetivista” propio del sentido común. Se trata, sencillamente, de reconocer que el conocimiento procurado por las ciencias puede y seguramente debe ser más perfecto en numerosos aspectos que el de los contenidos de las visiones del mundo del sentido común, pero sobre todo, que *este sentido no se reduce* a esas visiones del mundo e implica, antes que nada, una serie de juicios fundamentales –o “primeros principios”– que las ciencias no invalidan o derrocan, sino que ellas mismas puntualizan y matizan en determinadas circunstancias, pero que también utilizan. El sentido común implica una operación específica que es la de enjuiciar en el sentido “tribunalicio” o reidiano del término, la cual cobra forma a partir de esos juicios fundamentales, y esta operación resulta

vital para la propia labor científica, pues sin una capacidad “tribunalicia” de juicio ni siquiera esta labor, o aun cualquier otra manifestación de la vida cultural humana, pudiera desplegarse y desarrollarse -repárese en el epígrafe del presente trabajo-. Como lo veremos más adelante -en el subapartado 7.2 de esta Primera Parte- es posible considerar a las ciencias, en este sentido peculiar, como una *prolongación* y un *refinamiento* del sentido común, y curiosamente, del propio “pensamiento del sentido común”, entendido aquí como sentido común “sensato”. Las ciencias son, finalmente, una sensata investigación del mundo real.

Por otra parte, el sentido común schutziano que engaña a sus portadores se concibe como algo que existe en forma plenamente desarrollada o madurada en casi todos los adultos, a los que, precisamente por esta circunstancia, se les llamaría “alertas”. Schutz concedía que la visión del mundo del sentido común no se encuentra presente en los sujetos sociales inmaduros, pero no solamente o no tanto porque esos sujetos tengan inconcluso su desarrollo biológico o porque éste sea deficiente, sino, sobre todo, porque ellos se pueden encontrar limitada e insatisfactoriamente incorporados a un determinado “Nosotros”, en el cual opere con eficacia “la tesis general de las perspectivas recíprocas” -esto es, la creencia engañosa de que compartimos los objetos y los hechos de un mismo mundo-. Dondequiera que haya individuos plenamente integrantes de un Nosotros, habrá adultos alertas presa del pensamiento del sentido común y, por lo tanto, de la “ilusión de objetividad”. Schutz pensaba, así, que exclusivamente los sujetos que integran con total suficiencia un Nosotros merecen ser llamados “adultos alertas”, pero esta “tipificación” científica *ignora los problemas que pudiera plantearle el refrán reiterado en no pocos idiomas modernos, conforme al cual “el sentido común es el menos común de los sentidos”* (McCosh, 1996a). Veámos por qué.

Para tratar de decirlo con la mayor claridad que nos es posible, no sería extraño que la inmensa mayoría de los adultos alertas de Schutz resultaran personas francamente insensatas y agentes de un mero pseudosentido común, no obstante su condición de “adultos alertas”. Schutz, como el Quijote de la Mancha que lanzaba su cabalgadura contra molinos de viento que creía peligrosos gigantes, no distinguiría entre individuos suscriptores de visiones del mundo propias del sentido común, e individuos cultivadores de visiones del pseudosentido común. El refrán evocado -“el sentido común es el menos común de los sentidos”- cuestiona la presuposición schutziana de que los adultos alertas son aplastante mayoría en todos los sistemas socioculturales en los que está presente la mencionada “tesis general de las perspectivas recíprocas”. Nos parece que el “pensamiento del sentido

común” que adjudicaba Alfred Schutz a sus “adultos alertas” es tan sólo una porción dudosamente legítima –por consistir en gran medida en simples conocimientos ordinarios y hasta en prejuicios, y por no cumplir, necesariamente, con los requisitos teóricos y prácticos del jamesiano “sentimiento de la racionalidad”– de lo que hemos denominado en nuestro escrito el sentido común “común”. Ese “pensamiento de sentido común” sería, en muy numerosos casos, cierta modalidad socio-histórica de pseudosentido común. El auténtico sentido común “común” que, desde luego, también ha de asumir distintas modalidades socio-históricas, da lugar al sentido común “sensato” que completa una concepción mayormente satisfactoria y convincente del sentido común, y que no es contemplado apropiadamente en las reflexiones schutzianas sobre el sentido común.

Ahora bien; un fragmento de “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana” se refería expresamente al tema de la sensatez (Schutz, 1995: 55-57). Allí señalaba Schutz que debe distinguirse entre modos de conducta *racionales* y modos de conducta *sensatos* o *razonables*. Un ser humano actúa con sensatez si el motivo de su acción es comprensible para sus asociados o para un observador. En este caso, su acción es conforme a un conjunto de reglas y “recetas” relacionadas con problemas típicos que buscan solucionarse con medios típicos, en pos de fines igualmente típicos para los asociados y el observador –es decir, para un Nosotros–. “La conducta sensata... no presupone que el actor esté guiado por la visión de sus motivos y el contexto de medios y fines”. Por ejemplo, es sensata la reacción violenta de alguien que sufra una agresión en contra de quien lo agrede, en cierta situación que un determinado Nosotros estime justo como de agresión, y sería absurda o insensata la que se abstuviera de reaccionar así. “Una acción racional, en cambio, implica que el actor tiene una clara y nítida percepción de los fines, medios y resultados” (1995: 55). En consecuencia, resulta racional la conducta de quien sabe lo que quiere y cómo lograrlo, independientemente del contexto cultural en que despliegue su acción, contexto que determina la “razonabilidad” o “sensatez” de la misma.

Schutz destacaba que en el ámbito de la distinción entre conducta racional y conducta razonable o sensata deja de valer la tesis general de la “reciprocidad de perspectivas”, es decir, el mundo deja de ser uno mismo para todos y pierde su unidad y su objetividad ilusorias. Hay conductas sensatas que son irracionales y conductas racionales que resultan insensatas en un contexto determinado. “Un curso de acción perfectamente racional desde el punto de vista de un actor puede no parecerlo para el asociado o el observador, y viceversa”, señalaba Schutz (1995: 56). Ocurre, así, que quizás no se reconozca la racionalidad de una acción porque ella parece, antes que nada, insensata. Por ejemplo, para

un indígena hopi es irracional que el meteorólogo moderno arroje yoduro de plata en las nubes con el propósito de hacer llover, y para ese meteorólogo es irracional que el hopi ejecute la danza de la lluvia con intenciones idénticas –el ejemplo es del propio Schutz–. Cuando juzgamos la razonabilidad de nuestras acciones pasadas, pensaba el fenomenólogo austriaco, tomamos siempre en cuenta el acervo de conocimiento “a mano” disponible para nosotros en el momento de proyectar las acciones, pero con un acervo posterior más completo, tal vez nos daremos cuenta de nuestros errores –irracionales– de aquel entonces; “no diremos, sin embargo, que hemos actuado de manera no razonable”, como afirmó el propio Schutz (1995: 57).

Estas observaciones acerca de la sensatez hacen ostensible hasta qué punto el gran sociólogo fenomenólogo relativizaba en un sentido peyorativo, o estimaba *absolutamente* socio-histórico y cultural al sentido común. Es interesante notar que, en su opinión, acción razonable o sensata es aquella que es *conforme a* determinadas reglas. Aquí tiene lugar una rápida alusión indirecta –que creemos acertada– a la capacidad de juicio en el sentido reidiano, la cual, a final de cuentas, hemos identificado con la sensatez como madura capacidad de juzgar. Sin embargo, desconcierta apreciar que tales reglas o “recetas” se encuentren desprovistas en el discurso schutziano del más mínimo carácter *transcultural*, como si en la cultura de un Nosotros fuese “natural”, por ejemplo, no buscar permanentemente el triunfo en algunos juegos, o bien robar o matar arteramente como un acto de vengaza, y en otras culturas lo “natural” fuese exactamente lo contrario. Estos serían dos ejemplos de “recetas” transculturales y muy probablemente universales en las culturas o los innumerables Nosotros. No obstante que el sentido común “común” “se dice” histórica y culturalmente de muchas formas distintas, como de hecho lo hace, en el fondo parece contener un elemento transcultural, un “común denominador” que encuentra sus diversos modos histórico-culturales de enunciación y de funcionamiento en lo que Schutz llamaría los Nosotros.

Un planteamiento similar al que aquí sostenemos pudiera identificarse en el filósofo contemporáneo y pragmatista de la ciencia Larry Laudan, quien en su libro *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science* (1990: 110), ha destacado que “existen ciertas preocupaciones humanas universalmente compartidas, a saber, la salud, la longevidad, el acceso a una dotación adecuada de comida o la protección ante a las furias más extremas de los elementos naturales”. “La universalidad de tales preocupaciones –agrega Laudan– genera un contexto en el cual podemos preguntar plausiblemente si ciertos estándares [de conducta exitosa] no pudieran ser genuinamente transculturales [*cross-*

cultural, escribe el norteamericano]. Si, por ejemplo, una mujer desea enterarse de si está embarazada (lo que escasamente es una preocupación restringida a las científicas culturas occidentales), ella buscará, presumiblemente, una respuesta segura que no le indique que se encuentra en ese estado cuando no lo está, o que no se halla embarazada cuando tal es el caso. Ese –señalaba Laudan en su libro– es en efecto uno perfectamente general, y será una cuestión empírica decidir si es más seguro consultar oráculos o recurrir a la batería occidental habitual de pruebas de embarazo. Hay una vasta evidencia de que lo segundo es mucho más confiable que lo primero”. Además, abundaba Laudan en el mismo sitio, aun suponiendo que “las diferentes culturas o los diferentes paradigmas descansen todos sobre distintos estándares para juzgar las creencias, de ahí no se sigue, inclusive (...) que las prácticas o las ideas jamás puedan migrar de cultura a cultura o de paradigma a paradigma por la pura fuerza de sus méritos”.

En efecto, Laudan habla de problemas transculturales mientras que Schutz hizo referencia a “recetas” estrictamente culturales, pero ¿qué otra cosa serían estas “recetas” –con sus respectivas “tipificaciones”–, sino soluciones a problemas específicos frente a los cuales ellas deben funcionar, precisamente, como “recetas”? Si es verdad que problemas transculturales dan lugar a una infinidad de recetas, la “culturalidad” de las últimas no podría extenderse hasta los problemas mismos, que según el parecer de Laudan, son transculturales de un modo difícilmente objetable.

Por otra parte, es curioso que para Schutz lo sensato *excluya* lo racional y consista en una mera *reacción espontánea* o *natural* en la que intervienen únicamente los impulsos o instintos, pero nunca aquella razón que hace racionales a las acciones. Schutz confunde *sensatez* con *reacción natural*. Siempre será *natural* reaccionar ante lo que consideramos una agresión, por ejemplo, pero no siempre será *sensato* hacerlo, ya que la *sensatez* involucra, en ocasiones –aunque, ciertamente, no siempre–, un ejercicio de la razón. En el momento en que nos son conocidas las reglas y las “recetas” de la cultura normativa de un Nosotros, podremos hallar *natural* que los individuos se conduzcan allí de cierta manera y no de otra, pero eso no significa que dicha conducta sea siempre razonable o *sensata* y mucho menos racional –de nueva cuenta, vale decir que “el sentido común es el menos común de los sentidos”–. Pudiera ser *natural*, así, que un indígena hopi quiera danzar para provocar la lluvia, pero si él mismo descubre que hacer ello no produce necesariamente el resultado empírico deseado –y sí, en cambio, utilizar los métodos del meteorólogo moderno, por ejemplo–, entonces él mismo declarará *irracional* su proceder, e *irrazonable* también en el caso de que se haya resistido deliberadamente a conocer y utilizar los métodos del

meteorólogo, y no precisamente por *mudar* de cultura, sino por descubrir, sencillamente, que una conducta es la que propicia el fin deseado y la otra no. El hecho de que nuestros “acervos de conocimiento a mano” aumenten con el tiempo para permitirnos mejores y más sensatas decisiones, no altera en efecto lo juicioso que pudieron haber sido algunas de esas decisiones en el pasado, pero sí puede demostrarnos que muchas de ellas fueron irracionales y, en ciertos contextos, también irrazonables. Ellas podrían haber estado basadas en meros prejuicios o en principios equivocados; en el pseudosentido común, y, por lo tanto, haber sido insensatas.

Schutz haría, en efecto, muy bien en discernir las diferentes visiones culturales del mundo que con frecuencia se confunden equivocadamente con *el* sentido común —en rigor, Schutz mismo cometería esta confusión, al no distinguir entre sentido común y pseudosentido común—, las cuales nos remiten a las múltiples expresiones sociohistóricas que adquiere el sentido común humano concebido como “visión del mundo”. Pero estas visiones culturales involucran, sin duda alguna, conocimientos ordinarios y prejuicios que es preciso diferenciar de los elementos cabalmente legítimos del sentido común, mismos que a estas alturas de nuestro discurso hemos llegado a identificar con lo que Reid denominara los “primeros principios” de dicho sentido común, y también con los conceptos y enunciados sostenibles, a pesar de los cambios en las visiones del mundo particulares, a que se refirió William James.

Al respecto de la visión del mundo o modo de pensar coherente con unos “primeros principios” que es *además de sensatez* el sentido común, y que conforma al sentido común “común”, todavía hay mucho qué señalar. Sin embargo, para estar en condiciones de ello, hay que explorar primero la posibilidad precisamente contraria a la sugerida con ejemplaridad por las consideraciones de Alfred Schutz sobre el sentido común. Si otros autores además de él llegaron a sugerir que este sentido *engaña* —por ejemplo, el antes mencionado Hegel, o en el contexto de la sociología no fenomenológica el afamado Émile Durkheim (1858-1917), según consta en su libro *Las reglas del método sociológico*, de 1895 (1988: 31)—, en otras ocasiones ha sido propuesto que el sentido común “instruye” o *enseña*, y tal es la temática que abordaremos a continuación.

Por lo pronto, la revisión precedente de “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana” nos permite, quizás, concluir que *el sentido común, en esencia, no engaña. Este sentido no implica necesariamente una visión limitada y falsa del mundo*, acusación que más bien tendría que recaer, a juzgar por cuanto revelan y propician las reflexiones de

Schutz, en las variadas expresiones socio-histórico-culturales de lo que aquí se ha denominado el pseudosentido común. Claro que *la visión o las visiones del mundo del sentido común "común" tampoco serían perfectas o infalibles, en virtud de su colindancia y sus estrechos intercambios con todas aquellas formas del pseudosentido común*. El sentido común sólo es infalible cuando es perfecto en cuanto sensatez, lo que nunca es el caso. Sin embargo, y dado de que el sentido común no solamente es "común", sino también "sensato", él, sobre todo, "enseña", y esta será la tesis que examinaremos en los subincisos siguientes.

7. El sentido común "enseña"

La idea de que el sentido común "enseña" está nítidamente asociada con la sensatez y es muy antigua. Quizás se adivinaba ya en la noción aristotélica del "silogismo dialéctico", delineada por el Estagirita (384-322 a.c.) en sus *Tópicos*. Silogismo dialéctico es el construido a partir de *lo plausible*, indicaba Aristóteles, y lo plausible es aquello que aceptan todos, o bien la mayoría de los seres humanos, o por menos los más sabios entre ellos –por ejemplo, el que lo real no es imaginario o el que lo bueno no es malo–, según lo explica Héctor Zagal Arreguín (1993: 25). Mientras que de lo *no plausible* –por ejemplo, que lo real es imaginario o que lo bueno es malo– se siguen siempre consecuencias absurdas, la razón suele inclinarse incondicionalmente ante lo plausible. Aquí se escuchan ecos remotos, pero inequívocos, de la tesis de que el sentido común –que sin duda estaría relacionado, en tanto que sentido común "común", con todo "lo plausible"–, más que engañar, "enseña", ya que no hay duda de que pensamos –y de que juzgamos – tomando siempre en cuenta "lo plausible" (Zagal Arreguín, 1993: 30). En la filosofía moderna, sin embargo, la mencionada tesis acerca del carácter instructivo del sentido común contaría con tres exponentes muy destacados, que son el alemán Immanuel Kant, la filósofa alemana-norteamericana Hannah Arendt (1906-1975) y el pensador inglés George Edward Moore (1873-1958). Abordaremos y evaluaremos los planteamientos básicos de estos tres autores en los subincisos que figuran a continuación.

7.1 El *sensus communis* según Kant

Las referencias explícitas de Immanuel Kant al sentido común humano lo muestran como un autor que sostuvo que dicho sentido, en lugar de engañar, enseña. Sin sentido común los seres humanos no podemos ser cabales espectadores del mundo y somos incapaces de desenvolvernos en convivencia con nuestros congéneres, debido a que de dicho sentido

común dependen tanto de la comunicabilidad como de la sociabilidad, e inclusive la racionalidad que nos son características en tanto que seres humanos. Comprender estos señalamientos, sin embargo, presupone volver nuestros pasos hacia la problemática del juicio y del gusto en el célebre filósofo de Königsberg, tratada con anterioridad en el subinciso 3.1 de esta Primera Parte. Hannah Arendt vincularía con claridad esta problemática y la del sentido común de acuerdo con Kant en sus *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Arendt, 1989), algunos de cuyos materiales le fueron de utilidad a Mary McCarthy para completar el plan de la pensadora con respecto a la proyectada, pero jamás redactada tercera parte y final, “Judging”, de su libro *The Life of the Mind* (Arendt, 1978) –las otras dos secciones, que vieron efectivamente la luz pública, se denominaron “Thinking” la primera y “Willing” la segunda–.

Hannah Arendt apuntaba que, según el propio testimonio de Kant, hacia 1770 vino un cambio fundamental en la vida del filósofo prusiano cuando descubrió los posibilidades y limitaciones cognoscitivas de la mente humana (Arendt, 1978: 255 y 1989: 10). A partir de entonces, Kant se demoraría diez años en escribir y publicar su *Crítica de la razón pura*, en un esfuerzo que le hizo dejar para mejores momentos otros proyectos autorales. Antes de 1770, Kant planeaba escribir una *Metafísica de las costumbres* que sólo publicó 30 años más tarde, si bien en un principio el libro fue anunciado como una *Crítica del gusto moral*. Finalmente, Kant publicaría en 1790 la tercera de sus influentes Críticas, la *Crítica del juicio*, que todavía en 1787 su autor llamaba *Crítica del gusto* (Arendt, 1989: 66). Y es que “detrás” del gusto, ese asunto favorito del siglo XVIII, apuntaba Arendt, Kant descubrió una facultad mental a la que denominó el *juicio*. Empero, de inmediato retiraría el profesor de Königsberg las proposiciones morales del ámbito de esta “nueva” facultad. El gusto discernía entre lo bello y lo feo, “pero la cuestión (moral) de lo correcto y lo incorrecto no se decide por el gusto ni por el juicio, sino tan sólo por la razón” (Arendt, 1978: 255 y 1989: 10).

Según Arendt, la diferencia más importante entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* consiste en que las leyes morales de la primera son válidas para todos los seres racionales “inteligibles”, mientras que las de la segunda tienen validez únicamente “para los seres humanos sobre la tierra” (1978: 256). La facultad de juicio se relaciona con objetos particulares que, “como tales, contienen algo contingente con respecto al universal”. El juicio sobre el particular, por ejemplo “esto es bello”, “eso es feo”, “esto es correcto” o “eso es incorrecto”, etcétera, no cabe, estrictamente hablando, en la filosofía moral kantiana. Los juicios no son de la razón práctica, la cual “razona” y nos dice qué

hacer o no, además de que se somete a una ley y se identifica con una voluntad que profiere mandamientos o que se expresa mediante imperativos éticos. El juicio, por el contrario, surge de “un simple placer contemplativo o deleite inactivo (*untätiges Wohlgefallen*). Este ‘sentimiento de placer contemplativo es llamado el gusto’ –por eso la *Crítica del juicio* se denominaba originalmente *Crítica del gusto*-. ‘Si la filosofía práctica hace alguna vez referencia al placer contemplativo, lo menciona únicamente de pasada, y no como si el concepto fuese inherente a ella’” (Arendt, 1978: 257 y 1989: 15).

En este punto conviene que nos traslademos directamente hasta la *Crítica del juicio* de Kant, del año 1790, en donde es posible leer –en su Primera parte... *Crítica del juicio estético*, Primer libro, *Análítica de lo bello*, parágrafo 20 (Kant, 1978b: 232)– que los juicios del gusto tienen un principio subjetivo de valor universal, el cual, por medio del sentimiento y no de conceptos, establece qué place y qué desagrada. Ese principio es el *sentido común* –Kant utilizó habitualmente la expresión latina *sensus communis*, puntualizó Arendt, para referirse a este “entendimiento común”, que es preciso distinguir del “sentido común” de los autores peripatéticos escolásticos, es decir, ese sentido interno que unifica las informaciones procedentes de los diversos sentidos corporales; cf. *infra*, apartado 7.2 de esta Primera Parte–, mismo que no es propiamente un sentido externo más, sino “el efecto que nace del libre juego de nuestras facultades de conocer”. Más adelante –en el parágrafo 22– Kant agregaría que “en ningún juicio donde declaramos algo bello permitimos a alguien que sea de otra opinión” (1978b: 233), si bien ese juicio no se basa en conceptos, sino en un sentimiento privado que creemos común. Este sentimiento manifiesta al sentido común y no puede fundarse en la experiencia, ya que su juicio encierra cierto deber ser y establece no que los demás *estén* de acuerdo con él, sino que *deberían* estarlo. Así pues, el sentido común posee “una validez ejemplar” y plantea una “forma ideal” presupuesta con anterioridad, la cual se asume como regla para todos los que escuchan aquel juicio.

Posteriormente –en el “Segundo libro. *Análítica de lo sublime*” de la *Crítica del juicio*, parágrafo 40–, Kant reiteraría que el “entendimiento común humano” no representa estrictamente un sentido, sino “más altas facultades de conocimiento” (1978b: 269), cuyo estado “sano” y no “cultivado” equivale a “lo menos que se puede esperar siempre de un hombre”. Así, en la expresión “sentido común” la palabra “común” (*gemein*) significa ordinario y vulgar: no exclusivamente lo que puede encontrarse en todos los seres humanos, sino además “aquello cuya posesión no constituye mérito ni ventaja alguna” (1978b: 270). Este *sensus communis* es “común a todos” y se rige por las siguientes tres máximas: 1) Pensar por uno mismo, o bien la máxima del “pensar libre de prejuicios”; 2) Pensar

puestos en el lugar de otros, la cual es la máxima de un pensar *extensivo*, y 3) Pensar siempre de acuerdo con uno mismo, o bien la máxima del pensar *consecuente*.

La primera máxima del *sensus communis* equivale a la de una razón que no es pasiva y su contrario –“nunca pienses por ti mismo”– es “heteronomía de la razón” y *prejuicio*. El mayor de todos los prejuicios, sentenciaba Kant, es la *superstición*, consistente en concebir “la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base [*i. e.*, las leyes naturales]”. “La liberación de la superstición llámase *ilustración*” (1978b: 270). En una nota a pie de página, Kant precisaría que la *ilustración es fácil in thesi, pero difícil in hypothesis*, en los hechos, ya que ser “legislador de sí mismo” no es sencillo para las personas, y la superstición las sume a éstas en una ceguera que las determina a ser conducidas por otras.

La segunda máxima del *sensus communis* nos induce, según Kant, a considerar que por simple y rústico que sea un hombre, mostrará un “amplio modo de pensar” si reflexiona desde su propio juicio y “desde un *punto de vista universal*” (1978b: 271). Esta es la máxima que habla del “engrandecimiento de la mente”, donde interviene la imaginación. Por último, la tercera máxima, “la más difícil de alcanzar” de todas, es el resultado de cultivar a plenitud y con destreza las dos primeras máximas del sentido común. En conclusión, la máxima número uno es la del *entendimiento*; la dos es la del *juicio* y la tres, aquélla propia de la *razón*. Sin embargo, jamás debe olvidarse, recordaba Kant, que el *sensus communis* se relaciona con el gusto y no con el entendimiento sano, o dicho en otros términos, se relaciona con el juicio estético y no con el juicio intelectual, el cual está apoyado en conceptos y remite a la razón pura teórica y práctica. Al gusto se le define correctamente como la “facultad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de un concepto” (1978b: 271).

En este punto podemos regresar a las reflexiones y textos de Hannah Arendt, quien observaba que Kant eligió deliberadamente el término latino *sensus communis* para darle a dicho sentido una connotación especial e imperceptible en la propia expresión “sentido común” de las lenguas modernas. El *sensus communis* es una facultad mental peculiar, capaz de insertarnos a los seres humanos en cierta comunidad –es una *facultad mental*, pudiera decirse, que nos “enseña” a vivir en sociedad para realizarnos en tanto que seres racionales—, y por lo mismo es también, como ya lo apuntamos, ese entendimiento común que “es lo último que puede esperarse de quien merezca el nombre de hombre” (Arendt, 1989: 70). La capacidad del *sensus communis* distingue al ser humano de los seres

inteligibles infinitos –de quienes ignoramos si necesitan de una vida en comunidad para realizarse a cabalidad– y es la facultad que mejor manifiesta la humanidad de ese ser. El *sensus communis* es el sentido específicamente humano debido a que la comunicación hablada depende propiamente de él, y es aquello a lo que apelan los juicios de cada individuo. El “me gusta o no me gusta” que, en tanto que sentimiento, parece algo completamente privado e incommunicable, de hecho está enraizado en ese sentido de comunidad que es el *sensus communis*, y queda abierto a la comunicación una vez que se le transforma de simple gusto en juicio a través la imaginación representadora y de la reflexión que toma en cuenta los sentimientos o gustos de los demás. En otras palabras, la capacidad de juicio como formuladora de juicios depende, de acuerdo con Kant, de lo que él llamó el *sensus communis*.

Kant, afirmaba Arendt en sus “Conferencias sobre la filosofía política de Kant” (1989: 68-77), sostuvo que el sentido común es sentido de comunidad; es *sensus communis* opuesto al *sensus privatus* que propone y razona estrictamente por sí sólo y que no toma en cuenta a otros poseedores de *sensus privatus*. La carencia o falta del *sensus communis* equivale, por otra parte, a aquélla de la razón misma. Si perdemos al *sensus communis* perdemos la razón y nos volvemos mentalmente insanos o locos. El *sensus privatus* necesita, pues, para desplegarse, del propio *sensus communis*. Cuando alguien enjuicia, lo que hace es reprobar o aplaudir algo *con alguien*, basado en un sentido de la comunidad. “En otras palabras –escribía Arendt–, cuando uno juzga, lo hace como miembro de una comunidad” (1989: 72). Pero entonces, al menos una de nuestras facultades mentales, la facultad de juicio, requiere de y presupone la presencia de los demás, e implica no solamente aquello que técnicamente llamamos enjuiciar –formular proposiciones que vinculen particulares con universales–, sino además la noción de que los sentimientos y las emociones son valiosos sólo y en la medida en que pueden comunicarse. Por el simple hecho de que somos humanos con facultad de juicio, formamos parte de una comunidad y necesitamos de un sentido común que realice nuestra comunicabilidad, nuestra socialibilidad e inclusive, nuestra racionalidad, así como también nuestra “existencia cosmopolita” en tanto que ciudadanos espectadores del mundo.

Según Kant, el individuo capaz de juicio, el poseedor del gusto para juzgar, es claramente el *espectador*. Pero el o los espectadores sólo existen en plural y la facultad que ellos comparten o que tienen en común es, precisamente, la facultad de juicio, la cual les permite formular juicios. Sin embargo, “el aspecto más sorprendente de este asunto –agregaba Arendt– es que el sentido común, la facultad de juicio y de discernir entre lo correcto y lo

incorrecto, ha de basarse en el sentido del gusto” (1978: 263), y la respuesta a la pregunta de por qué el sentido del gusto es el fundamento de la capacidad de juzgar radica en que sólo ese sentido trata con objetos particulares en cuanto particulares, puesto que lo relativo al sentido del gusto es en principio incommunicable.

Del sentido del gusto puede pasarse al juicio, sin embargo, sólo por intermedio de la *imaginación*, la cual transforma la percepción en *representaciones*. Se dice, así, según Kant, que lo que gusta en la mera percepción es *gratificante*, pero todavía no se puede calificar de *hermoso*. En el gusto, que es el más privado y subjetivo de los sentidos corporales, existe algo no subjetivo que es el sentido común. Así, en la opinión de Kant explicada por Hannah Arendt, “lo hermoso interesa únicamente a la *sociedad*... Un hombre abandonado a sí mismo en una isla desierta no adornaría su cabaña ni su persona... Ningún hombre está contento con un objeto si no puede sentir satisfacción acerca de él en compañía de otros” (1978: 265). Y es por intermedio de los juicios que el gusto *escoge* entre la aprobación y la desaprobación. El criterio para tal selección es la *comunicabilidad*, el *carácter público* (*the publicness*) del juicio. En cuanto a los llamados juicios morales, ellos son, de acuerdo con Kant, dictados de la razón práctica y continúan siendo válidos a pesar de que no puedan ser comunicados. En contraste, los juicios estéticos o acerca de lo bello se basan en “ese intelecto común y sólido (*gemeiner y gesunder Verstand*) que tenemos que presuponer en los demás” (1978: 268). El *sensus communis* es, como ya fue indicado, la capacidad mental específica que nos ubica y acomoda en la comunidad de individuos. Sin embargo, sus máximas carecen de una vinculación con el conocimiento y la verdad, pues esta última no requiere de máximas. Tales máximas operan únicamente en asuntos de opinión y de juicio, y testifican una “amplitud de criterio” en “los asuntos mundanos que se rigen por el sentido de la comunidad” (1978: 269), de igual modo que los imperativos éticos dan testimonio de la calidad de la voluntad –heterónoma o autónoma– en los asuntos morales.

De las extensas y prolijas observaciones kantianas y arendtianas anteriores, podemos obtener en claro que sin sentido común o *sensus communis* nos hallamos incapacitados para ser espectadores del mundo y, sobre todo, para desenvolvemos en convivencia con nuestros congéneres, debido a que de dicho sentido común dependen tanto la comunicabilidad, como la sociabilidad y hasta la racionalidad de los seres humanos. Desde luego que cuando Kant esbozaba estas conclusiones, no hacía otra cosa que sumarse a una antigua tradición filosófica que establece que el sentido común, en palabras de Antonio Livi, “constituye una de las condiciones esenciales de la comunicación personal en la sociedad humana... (porque de él) deriva cualquier posible *consenso*” (Livi, 1995: 53). Esta tradición

se remonta a autores latinos como Cicerón, Séneca, Lucrecio y otros, e incluye a pensadores modernos como los previa y rápidamente mencionados –en los párrafos finales del subinciso 3.2 de nuestra Primera Parte– Giambattista Vico, el Tercer Conde de Shaftesbury o Friedrich Christoph Oetinger. Kant, sin embargo, a juicio de Arendt, radicalizó esta tradición al proponer que sin sentido común no solamente no hay consenso y vida político-social, sino asimismo, seres racionales capaces de una vida acorde con su condición racional (Arendt, 1989: 40).

Empero, sería, sobre todo, Hans-Georg Gadamer, en su importante libro *Verdad y método*, de 1960, quien señalara un defecto fundamental en la reflexión kantiana sobre el *sensus communis*, a saber, *la reticencia de Kant a aceptar que ese sentido común opera más allá del ámbito del gusto, lo estético y los juicios, y lo hace también en los terrenos científico y filosófico y, particularmente, en el moral*. La propia Arendt aludiría este punto al recordar que Kant se refirió al ser humano en tres niveles distintos: primero, aquél de la especie humana; segundo, el del universal “ser humano” y, tercero, el de los hombres y mujeres concretos (1989: 26-27). La especie humana, la llamada humanidad, se relaciona con la naturaleza y la historia; el *sensus communis* o sentido común está relacionado propiamente con los seres humanos concretos, atados a la tierra y que viven en comunidades, y por último, la moral y la ciencia tienen vinculación con el Hombre como ser racional y sujeto a las leyes de la razón pura teórica y práctica, en tanto que fin en sí mismo y que ser autónomo, perteneciente al reino de los seres “inteligibles”. *El sentido común es impertinente, en consecuencia, según Kant, en el ámbito de la moral y en el de la naturaleza y la historia, ya que la moral es de seres inteligentes y no simple y propiamente de seres sensibles “atados a la tierra”, obligados a vivir en comunidades concretas, echando mano de su sentido común*. Este parecer kantiano, sin embargo, resulta muy discutible y Gadamer no reparó en objetarlo.

Gadamer recordaba que la filosofía alemana de la Ilustración no solía considerar al juicio entre las capacidades mentales superiores, sino entre las inferiores –cf. *supra*, subapartado 3.1–, por lo que aquella filosofía diferiría notablemente de la acepción original romana de *sensus communis* –cf. *infra*, subinciso 7.2 de esta Primera Parte– y restringiría al juicio al ámbito de la estética como estudio del arte y de los objetos bellos. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), por ejemplo, asentaría en su *Metaphysica* que un juicio reconoce al individual sensible, a la cosa única, y que lo que el juicio juzga en aquella cosa individual es, propiamente, su perfección o su imperfección, pero nada más. El *iudicium sensitivum* de Baumgarten se identificaba, entonces, con el *gustus* y Kant retomó dicha ecuación en sus

reflexiones sobre el juicio, el gusto y el sentido común. Sin embargo, destacaría Gadamer, “es difícil reducir el significado del *sensus communis* al juicio estético... El *sensus communis* no es principalmente una capacidad formal, una facultad intelectual a ser utilizada, sino que ella abarca una suma de juicios y criterios para juzgar [precisamente, los “primeros principios” de Thomas Reid, proponemos nosotros] que determinan su contenido” (1994: 32). Líneas más adelante, Gadamer añadía que “el sentido común se muestra principalmente al hacer juicios sobre lo correcto y lo incorrecto, lo apropiado o inapropiado”. Quien posea un juicio maduro no se encuentra por ello capacitado para someter elementos particulares a otros universales, sino para saber aquello que verdaderamente es importante, “i. e., (apreciar) las cosas desde puntos de vista adecuados y saludables. (Por ejemplo, un rufián que calcule correctamente las debilidades humanas y haga siempre el movimiento acertado para engañar, no posee, sin embargo, un ‘sano juicio’ en el sentido más elevado del término” (1994: 32).

A partir de aquí señalaba Gadamer que el juicio es mucho más que una mera *facultad* común en los seres humanos —es decir, mucho más que sentido común “común”—. Antes bien es una *demanda* que se le debe hacer a la totalidad de las personas —i. e., es también sentido común “sensato”—. Hay que contar con suficiente “sentido de lo común” (*sense of the common, gemeinen Sinn*) para ostentar un “sentido de la comunidad” (*sense of community, Gemeinsinn*), una genuina solidaridad cívica y moral que implique juicio para lo correcto y lo incorrecto, así como también preocupación por el bien común. “El *sensus communis* es un elemento del ser social y moral. Aun cuando su concepto se asocie a ataques polémicos en el terreno metafísico (como sucede en el pietismo o en la Escuela Escocesa), de todos modos sostiene su función crítica original”, escribió Gadamer en su *Verdad y método* (1994: 32). En contraste, el tratamiento kantiano del sentido común en la *Crítica del juicio* enfatizaba aspectos muy diferentes de éstos. En él no existe lugar específico, afirmaba Gadamer, para el elemento estrictamente moral del sentido común. Kant juzgaría que el contenido último del *sensus communis* es el de ser *un estadio preliminar de la razón cultivada e ilustrada, estadio que opera mediante una oscura clase de juicios sensibles*, y “así de todo el rango de lo que pudiera llamarse la facultad sensible de juzgar, Kant dejó espacio únicamente para el juicio del gusto estético” (1994: 34). Según el célebre filósofo de Königsberg, el sentido de la comunidad implicado en el *sensus communis* es, sorprendentemente, una cuestión de *gusto* y no de juicio *moral*. Hasta aquí las consideraciones de Gadamer.

En resumidas cuentas, llaman sobremanera la atención los esfuerzos de Kant por situar en contextos tan diferentes como arbitrarios los asuntos relativos al sentido común, el juicio y la moral. Procederemos a explicarnos: el sentido común es de hombres y mujeres comunes y corrientes impelidos a vivir en comunidades, mas no de seres “inteligibles” dotados de razón pura teórica y práctica; el juicio es de gustos y de pareceres contemplativos y estéticos, pero no es un asunto de conocimiento científico o de moral; la moral es cuestión de imperativos y de razonamientos morales, mas no de juicios apócrifos que, en rigor, tan sólo se vinculan efectivamente con la facultad de juzgar de un modo “estético”. Kant se presentaría, por consiguiente, como uno de esos filósofos de los que se lamentara Thomas Reid en sus *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de 1785 (1983: 129 y 152), en virtud de su exagerado y –¿por qué?– insensato afán de definir, clasificar y diferenciar elementos que, inclusive “por sentido común”, sabemos que pudieran tener una relación clara entre sí, o también que es imposible definir o diferenciar contundentemente.

Es verdad que Kant está emparentado con Reid en el sentido de que su consideración del sentido común no es, finalmente, negativa. De acuerdo con el filósofo de Königsberg, el sentido común les “enseña” a hombres y mujeres “sensibles” y “atados a la tierra” a vivir en sociedad y a que se “realicen”, inclusive, como seres racionales. De hecho, muchos planteamientos kantianos sobre el *sensus communis* recuerdan vivamente los de Thomas Reid sobre el *common sense* o *good sense*. Para comenzar, ese *sensus communis* equivale a un “libre juego de las facultades” que evoca difusamente la reidiana concepción “tribunalicia” del juicio, si bien esta concepción se encuentra mucho menos claramente delineada en los escritos de Kant que en los de Thomas Reid. Kant no alcanzó a precisar la concepción “tribunalicia” del juicio, al tiempo que Reid sí lograría incluir la concepción “logicista” del mismo en su concepción “tribunalicia” del acto y la capacidad de enjuiciar –véase el subinciso 3.2 de esta Primera Parte–.

Debe reconocerse que el cumplimiento cabal de las tres máximas del *sensus communis* kantiano nos distancia de la heteronomía de la voluntad, el prejuicio, la superstición, los puntos de vista particularistas y excluyentes y el pensar incoherente; en pocas palabras, esas máximas nos apartan de la *insensatez*. Pero no existe en Kant una conciencia clara y una reivindicación expresa de la sensatez misma. Ésta se diluye en o se reduce a la voluntad autónoma de la razón pura práctica, el conocimiento fenoménico conciente de los límites de la razón pura teórica, o bien el propio pensar universalista, coherente e incluyente de los espectadores dotados de buen gusto. La sensatez, sin embargo, no es reivindicada de manera explícita por Kant en los variados ámbitos de las capacidades intelectuales y activas

de los seres humanos, como ocurre con meridiana claridad en la obra de Thomas Reid, debido quizás principalmente a que el ilustre pensador alemán partiera de una concepción “logicista” de la capacidad de juicio y de una ponderación excesiva de la razón pura teórica y práctica, al tiempo que el modesto escocés lo haría de una sensata noción “tribunalcia” del juicio.

La pérdida del sentido común conduce, según Kant, a la locura y su contrario es, propiamente, ese *sensus privatus* que sólo puede salir de sí mismo y comunicarse con los demás de su especie gracias al *sensus communis*. Kant estaba bien advertido, entonces, de la enorme importancia del sentido común, lo que lo ubicaría entre los autores “senso-comunistas” de la filosofía moderna que encabeza, plausiblemente, Thomas Reid. Sin embargo, Kant *limitó* rigurosa y arbitrariamente a su *sensus communis* al ámbito de los seres humanos “atados a la tierra” y en trance de convivir, aunque a tales seres los juzgaría analíticamente *diferentes* a la especie humana sometida a la naturaleza y forjadora de la historia, y también al Ser Humano concebido como entidad “inteligible” y sometida a los imperativos de la razón pura teórica y práctica (Arendt, 1989: 26-27). En contraste, Thomas Reid hizo del *good judgment* o *good sense* un elemento clave y deseable para *cualquier* actividad a desplegar por los seres humanos, y para la realización integral de la naturaleza humana, tanto intelectual como moralmente. Desaparecen en Reid las divisiones arbitrarias y el sentido común o buen sentido adquiere un estatuto relevante entre seres teórica y prácticamente racionales, que tienen una ineludible responsabilidad moral en la conducción de los procesos históricos de sus colectividades.

Existen pocas dudas acerca de que el cumplimiento de las máximas del *sensus communis* nos aproxima hasta lo que hemos llamado en nuestro texto el sentido común “sensato”, si bien resultan curiosos los esfuerzos de Kant por “desracionalizar”, en cierto modo indisputable, al sentido común y fundarlo exclusivamente sobre el sentido corporal del gusto. Pareciera que los afanes racionalizadores de Kant en materia moral lo hubiesen obligado a desvincular al sentido común de cuanto es moral y puramente racional, y a sublimar y sofisticar las cuestiones del gusto sensitivo y estético recurriendo al sentido común. Gadamer acertó, ciertamente, al destacar lo objetable de reducir los juicios del *sensus communis* a la esfera de lo que nos gusta o nos disgusta como agradable o desagradable, o como bello o feo. Los juicios del sentido común abordan *ante todo* cuestiones morales y cognoscitivas y es preciso admitirlos en los ámbitos que Kant, de un modo bastante sofisticado, pero poco convincente, les negó. Empero, el sentido común pudiera ser capaz de enseñarnos todavía *más* de lo que Kant admitiría, como veremos a continuación al reparar en ciertas reflexiones adicionales de su entusiasta reivindicadora, Hannah Arendt.

7.2. El “sentimiento de realidad” según Hannah Arendt

Hannah Arendt expuso su propio parecer sobre el sentido común en el libro inconcluso *The Life of the Mind*, editado póstumamente por Mary McCarthy en 1978. Allí se sumaría Arendt a la consigna que hemos venido planteando en este escrito, según la cual el sentido común “enseña”, en oposición a aquella otra de que dicho sentido “engaña”. Para Hannah Arendt, el sentido común instruye o enseña a sus agentes a situarse en el mundo fenoménico y descubrir científicamente la *verdad* o las verdades en él, aunque dicha enseñanza es limitada –al igual que en Kant–, debido a que se encuentra restringida a determinados ámbitos existenciales, sin extenderse hasta la *trascendencia* del mundo fenoménico que pueden efectuar el pensamiento y la filosofía, y hasta la búsqueda y la definición del *significado* de la existencia humana a las que aspira, particularmente, la mencionada filosofía. Presentaremos y evaluaremos a continuación el elaborado argumento integral de Arendt, recurriendo, además, a ciertas relevantes observaciones sobre la historia del término “sentido común” que realizara Antonio Livi en su *Crítica del sentido común* (Livi, 1995).

La idea de *The Life of the Mind*, obra originada en las Conferencias Gifford dictadas en 1973 y 1974 por Arendt en la Universidad de Aberdeen –a la sazón, el *alma mater* de Thomas Reid, quien estudiara allí entre 1722 y 1724, y quien luego trabajó para su King’s College entre 1751 y 1764–, fue forjada por su autora a raíz de una estancia en Jerusalén en 1961, en ocasión del juicio del criminal de guerra nazi Adolf Eichmann. En el reporte que Arendt preparara para el periódico *The New Yorker*, era considerada la “banalidad del mal”, expresión que no perseguía encerrar una doctrina o tesis particular, según la filósofa, pero sí algún elemento a contracorriente de las formas habituales de comprender el mal. Las acciones de Eichmann habían sido francamente monstruosas, pero su hacedor era por completo banal y más que ordinario o común en el sentido peyorativo del término. Lo suyo no había sido ni siquiera estupidez, sino total ausencia de pensamiento (*thoughtlessness*). Aparentemente, Eichmann no se detuvo nunca a *pensar* en las barbaridades que le ordenaba el Alto Mando nazi (Arendt, 1978: 4). Entonces, ¿el problema de actuar bien o de actuar mal se halla vinculado con la facultad de pensar?; ¿la actividad de pensar figura entre las condiciones para actuar bien o mal? Estas interrogantes tenían relación, según Arendt, con la simple pregunta de qué es el pensamiento o el pensar, misma que se le plantearía con claridad a la filósofa en un libro anterior, *La condición humana*, de 1958, que inicialmente se iba a llamar “*La vida activa*”. ¿No estaba en lo cierto la afirmación que Cicerón le atribuyó a Catón, en el sentido de que “nunca es más activo el hombre que cuando no hace

nada, y nunca se encuentra menos solo que cuando está consigo mismo"?; ¿qué hacemos cuando pensamos?; ¿dónde nos hallamos cuando únicamente estamos con nosotros mismos? (Arendt, 1978: 7-8).

En la investigación sobre el pensamiento, escribió la autora, se revela como muy importante la distinción kantiana entre *Vernunft*, razón, y *Verstand*, intelecto –más que entendimiento, precisaba Arendt– (1978: 13). La razón y el intelecto son dos actividades mentales diferentes que corresponden, la primera, al pensar o al pensamiento (*thinking*), y la segunda al conocimiento (*knowing*). A juicio de Kant, recordaba su gran vindicadora Arendt, la razón piensa más allá de los límites de lo cognoscible, que es aquello que puede ser comprobado (*proved*). Kant diría en la *Crítica de la razón pura* que “encontró necesario negar al conocimiento... para hacerle espacio a la fe”, pero en realidad no le hizo espacio a la fe, sino al pensamiento, y no negó al conocimiento, sino que distinguió nítidamente entre conocimiento y pensamiento. Todavía Kant y sus sucesores dejarían libre de examen al pensamiento por demandarle los mismos resultados y criterios de evidencia y certeza que solían exigirle al conocimiento, pero “las necesidades de la razón no se inspiran en la gesta por la verdad, sino en la gesta por el significado, y la verdad y el significado no son lo mismo” (Arendt, 1978: 15). Una falacia metafísica fundamental consiste, de acuerdo con la pensadora, en interpretar el sentido o significado a partir del modelo de la verdad.

La distinción entre razón e intelecto está asociada a aquélla otra entre apariencia y realidad. Kant habló, por ejemplo, de la “cosa en sí misma” e inclusive de Dios, como de entidades que “no aparecen” y que, en todo caso, producen ciertas apariencias. Como el pensamiento racional del hombre trasciende las facultades cognoscitivas de su intelecto, él puede pensar en Dios y especular sobre Él. Pero únicamente se *conoce* lo que aparece en la experiencia de las cosas “para nosotros”, los seres humanos. Ni Dios, ni nuestra libertad, ni el conjunto universal de las cosas “en sí” pueden conocerse porque, “para nosotros”, son todos ellos ideas –puras de la razón, además de estrictamente pensables– y no objetos de la experiencia sensible (Arendt, 1978: 40-41).

Por otro lado, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) se referiría a esa “fe perceptiva” (*perceptual faith*) que equivale a la certeza de que lo que percibimos tiene una existencia independiente del acto de percibir, certeza asociada a que son los mismos objetos los que se les aparecen a las demás personas y son reconocidos por ellas (1978: 46). Todo cuanto aparece es percibido de la forma en que parece que es, por lo que resulta incontestable que la apariencia “lleva consigo misma una importante indicación de realidad (*realness*). Todas

las experiencias sensibles se acompañan, normalmente, de la adicional, aunque por lo general muda, sensación de realidad” (1978: 49).

En términos más simples, Arendt suscribiría, pues, la tesis de que sólo es cognoscible lo aparente y que lo real sólo es pensable o “razonable”, más no cognoscible, a *pesar de que lo aparente se presente a sí mismo –valga esta manera de expresarnos– con la apariencia de ser lo real o existente*, dado el singular “*sentimiento de realidad*” que acompaña nuestra percepción sensorial del mundo aparente. En esa percepción interviene el *sensus communis* o sentido común, que es aquello que, particularmente desde Santo Tomás de Aquino (1225-1274) y la tradición antigua y medieval aristotelista –recordaba la filósofa–, se concibe como “una especie de sexto sentido, necesario para mantener mis cinco sentidos juntos y garantizar que es el mismo objeto el que veo, toco, degusto, huelo y escucho”, señalaba Arendt acudiendo a la *Summa Theologica*, parte 1, cuestión 1, 3 ad 2, para de inmediato agregar que este “misterioso ‘sexto sentido’” no puede localizarse en ningún órgano corporal y ubica las sensaciones privadas de mis cinco sentidos “en un mundo común que comparto con los demás” (Arendt, 1978: 50).

La subjetividad del “me parece” puede remediarse, por lo tanto, al mostrárseles los mismos objetos a las otras personas. Es esta intersubjetividad del mundo, más que la similaridad de las entidades mismas en cuanto a su propia apariencia física, lo que convence a los seres humanos de que pertenecen a una sola especie. A pesar de que cada objeto se exhibe diferentemente a cada individuo, por efecto de su punto de vista, la especie humana comparte un mismo contexto mundano y justo es decir que cada especie animal vive en su propio mundo, ya que lo percibe al modo de la propia especie, aunque también de diferentes maneras particulares a causa de las perspectivas insustituibles de los individuos de dicha especie

A cada uno de los cinco sentidos corporales les corresponde una propiedad específica y sensorialmente perceptible del mundo, decía Arendt. El mundo nos es visible porque tenemos visión; audible porque contamos con oído y tocable y lleno de olores y sabores porque tenemos tacto, olfato y gusto. En este contexto, la propiedad mundana (*wordly property*) que le corresponde al sentido común, a este sexto sentido, es la *realidad* (*realness*) de ese mundo, una propiedad que no puede percibirse de igual manera que las otras propiedades sensibles. “El sentido de realidad (*sense of reality*) no es estrictamente hablando una sensación; la realidad ‘está ahí aun cuando jamás podamos estar seguros de que la conocemos’ (Peirce), ya que la ‘sensación’ de realidad, de pura ahícidad (*sheer*

thereness), se relaciona con el *contexto* en el que aparecen los objetos aislados, tanto como con el contexto en el que existimos nosotros mismos como apariencias entre las demás creaturas aparentes” (Arendt, 1978: 50-51). Sería por todas estas razones que el Aquinate identificara su *sensus communis* con un “sentido interno” capaz de operar como “la raíz común y el principio del sentido exterior” –Arendt citaba aquí, de nueva cuenta, la *Summa Theologica*, parte 1, cuestión 78, 4 ad 1–. Asimilar este sentido interno a la facultad de pensamiento es en extremo tentador, reconocía Arendt, porque el pensamiento es, asimismo, invisible. Peirce concluiría, por ejemplo, una plausible relación entre realidad y pensamiento a partir de la invisibilidad común a la facultad de pensamiento y al sentido común, pero pasó por alto el hecho de que el pensamiento no solamente es invisible, sino que trata con invisibles, mientras que el invisible sentido común nos pone en contacto con objetos que sí pueden percibirse. Lo que, en cambio, resulta del todo aceptable, según Arendt, es que los procesos del pensamiento no son diferentes, en esencia, de los “razonamientos” del sentido común. Los “modos de pensar”, los singulares razonamientos del sentido común no son *incompatibles con los de la razón pura*.

Pensar, sin embargo, *no produce la sensación de realidad que generan las sensaciones gracias al sentido común que las unifica*. Fue el pensamiento el que destruiría en Descartes, cuando reflexionaba sobre el *significado* de ciertos descubrimientos científicos, apuntaba Arendt, su confianza “de sentido común” en la realidad, no obstante que su error fue suponer que nos es posible remontar esa duda enclaustrándonos en el propio pensamiento. “Pensar no puede probar ni destruir el sentimiento de realidad que surge de ese sexto sentido que los franceses [y no sólo los franceses, sino además los escoceses, entre muchos otros más, habría que añadir], quizás por esta razón, también llaman *le bon sens*, el buen sentido [*the good sense*]; cuando el pensar nos aparta del mundo de las apariencias, lo hace además de lo sensorialmente dado y, por consiguiente, del sentimiento de realidad que procura el sentido común” (1978: 52). Sin embargo, “la pérdida del sentido común no es ni el vicio ni la virtud de los ‘pensadores profesionales’ de (que hablaba) Kant. Puede ocurrirle a cualquiera que alguna vez reflexione sobre algo, sólo que le acontece con más frecuencia a los pensadores profesionales. A estos los llamamos filósofos, y su modo de vida es siempre ‘la vida de un extraño’ (*bios xenikos*), como Aristóteles la nombra en su *Política*” (Arendt, 1978: 52). El motivo por el cual la extravagancia de los filósofos y ciertas personalidades humanas no atenta definitivamente contra el sentido común y su sensación de realidad, estriba en que “el ego pensante sólo se afirma a sí mismo temporalmente; todo pensador, sin importar lo eminente que sea, sigue siendo ‘un hombre como tú o como yo’

(Platón), una apariencia entre las apariencias, equipada con sentido común y sabedora del suficiente razonamiento de sentido común para sobrevivir” (1978: 53).

El pensamiento y el sentido común juegan, indiscutiblemente, un papel fundamental en las ciencias como un medio orientado al fin del conocimiento y la verdad con respecto al mundo... de las apariencias, de lo que aparece. El científico también se “retira” de este mundo para pensar, pero, a diferencia del filósofo, está obligado a regresar a él para explicarlo y definirlo. “En este sentido, la ciencia no es más que una prolongación enormemente refinada del razonamiento de sentido común, en el que las ilusiones sensoriales son continuamente disipadas, justo como se corrigen los errores en la ciencia. El criterio es en ambos casos la evidencia, que como tal es inherente al mundo de lo aparente” (1978: 54). Con la ciencia moderna lograría afianzarse el concepto del *progreso ilimitado* de ésta, el cual ilustra que “toda ciencia se mueve todavía en el reino de la experiencia del sentido común, sujeta al error y al engaño corregibles”. Pero una consecuencia importantísima de este progreso científico ilimitado ha sido la conversión del concepto tradicional de verdad en una “serie de veracidades” (*a string of verities*) de validez parcial y provisional. Ello, sin embargo, no es sino razonamiento de sentido común que se pronuncia contra un pensamiento que se aparta del mundo por buscar la verdad absoluta, incapaz de radicar en él.

Aquí conviene que evoquemos de nuevo y por último la distinción kantiana entre la facultad de pensar, la razón o *Vernunft*, y la facultad de conocer, el intelecto o *Verstand*. Los conceptos de la razón nos sirven para concebir, para comprender, y los del intelecto nos son útiles para aprehender percepciones, señalaba Arendt. El intelecto aprehende lo que le es dado a los sentidos, y la razón y su pensamiento se abocan a entender el *significado* de dichas concepciones. La *verdad* es el criterio último del conocimiento y su evidencia procura fortalecerse a partir de argumentos que, en última instancia, apelan a los sentidos, incluido el común. En cambio, el criterio último del pensamiento es el *significado*, que no se fundamenta en los sentidos, sino en la razón misma. El propio Aristóteles sugeriría en su *Peri Hermeneias* que hay sentencias apofánticas verdaderas o falsas, aunque también las hay que, como en el caso de las oraciones religiosas, sólo tienen o no *significado* para quien las profiere. En síntesis, el concepto de verdad se deriva del sentido común y de sus evidencias y depende de aquella naturaleza de los hombres que los impulsa a saber –primero que nada, a través de sus sentidos externos–, invocada por Aristóteles en la célebre sentencia inicial de la *Metafísica*. Sin embargo, “las cuestiones que plantea el pensamiento y que está en la propia naturaleza de la razón que se le plantéen –las cuestiones del

significado— *son todas irresolubles por el sentido común y su razonamiento que llamamos ciencia. La gesta por el sentido carece de sentido para el sentido común y sus razonamientos, porque la función de ese sexto sentido es adecuarnos al mundo de las apariencias y hacernos sentir en casa en el ámbito que nos ofrecen nuestros cinco sentidos*” (Arendt, 1978: 58-59; cursivas nuestras).

Sin embargo, el intelecto está tan íntimamente vinculado al pensamiento y a la razón, concluía Hannah Arendt, que los filósofos han caído una y otra vez en la tentación de aplicarle a estos últimos el criterio de la verdad, válido únicamente para la ciencia y el sentido común, pero no para la filosofía y el pensamiento. La actividad del pensamiento no apela a nada perceptible y no puede arribar a conocimiento alguno, como ya lo supo Kant, especialmente en relación con Dios, la libertad y la inmortalidad humanas. Kant creyó que donde acababa el conocimiento debía comenzar la fe —como ya fue apuntado—, pero ahora nos es claro, destacaba Arendt, que donde termina el conocimiento empieza el *pensamiento* que no procura verdades, sino *significados*; que no proporciona conocimientos, sino tan sólo reflexiones sobre el significado o aun el sinsentido del mundo. “Es la necesidad de la razón humana y de su interés en Dios, la Libertad y la Inmortalidad lo que hace que piensen los seres humanos” (1978: 65), concluía la autora de *The Life of the Mind*.

Esta bella y luminosa reflexión de Hannah Arendt sobre el sentido común, efectuada en el contexto del posible significado del pensamiento humano mismo, quizás se encuentra gravemente afectada por lo que ya antes hemos denominado el escrúpulo —kantiano y de no pocos filósofos— de clasificar y definir en exceso. *Si fuese verdadera la falacia metafísica que confunde entre significado y verdad, entonces, infortunada o afortunadamente, el significado tendría que asumir a la verdad como parte esencial de su constitución misma, y no sólo sería verdadero que ese significado se distingue de la verdad, sino también que es significativo por ser verdadero.* Y si el pensamiento y el sentido común se oponen irremediablemente de la forma en que lo presenta Arendt, entonces quizás el pensamiento y la razón están condenados a moverse para siempre en los terrenos de la insensatez, lo que impediría apreciar con claridad cómo es que ellos pueden influir, concretamente, en una conducta buena, o inclusive en la búsqueda de significados sostenibles o “verdaderos”. Es factible conceder que el pensamiento y la filosofía cuestionen al sentido común en el plano de sus “primeros principios” o de los contenidos de su visión del mundo y su “modo de pensar”, pero en numerosas ocasiones ese mismo cuestionamiento pudiera consistir en sensatos ejercicios críticos de la capacidad de juicio que modifiquen y perfeccionen razonablemente lo adjudicado al propio sentido común. El pensamiento tiene la posibilidad

de ser un aliado eficaz del buen sentido, que intervenga cuantas veces sea necesario y que se abstenga de hacerlo en las circunstancias que así lo requieran. Por último, tampoco tendría que concebirse a la oposición entre prejuicio y capacidad racional o crítica de juicio, como semejante a aquella otra entre sentido común y pensamiento. Muy probablemente la razón y su actividad pensante han removido incontables prejuicios en la historia de la humanidad, lo que de ningún modo ha sido insensato.

Al respecto de la división entre apariencia y realidad, Arendt llevaría sus reflexiones hasta una suscripción del enfoque idealista de la fenomenológica “ilusión de objetividad” que revisamos y criticamos en Alfred Schutz, echando mano de las consideraciones de Thomas Reid –apartado 6 de esta Primera Parte–. En la opinión de la filósofa, es esa “fe perceptiva” de Merleau-Ponty la que nos sugiere la *ilusión* de experimentar un “mundo real”, mismo que en rigor es el mundo de las apariencias, pero no el propiamente real. Aquella “fe perceptiva” pudiera confundirse con la reidiana convicción irresistible en la realidad de lo percibido, pero, propiamente, no es sino un *efecto* producido en el mundo de las apariencias, en esas mismas apariencias que son capaces de percatarse de otras apariencias. Es interesante observar aquí que Hannah Arendt situó en este contexto idealista y fenomenológico la concepción aristotelista y tomista del sentido común, como aquella “especie de sexto sentido” indispensable para mantener los “cinco sentidos juntos y garantizar que es el mismo objeto” el que uno ve, escucha, toca, degusta y huele. Antonio Livi precisaría en su reciente estudio sobre el sentido común que esta concepción se puede encontrar en la *koiné dínamis* a que se refirió Aristóteles en su *De anima*, 425a, 14 y ss, traducida y comprendida por los escolásticos medievales –entre ellos, por supuesto, Santo Tomás de Aquino– como *sensus communis*: “el sentido interno que, en la dinámica de la percepción, unifica los datos sensibles de que lo proveen los distintos sentidos” (Livi, 1995: 22) Claro que para Aristóteles y sus continuadores medievales, este sentido interno no ubicaría a los seres humanos en el arendtiano mundo *exclusivo de las apariencias*, generando en ellos el “sentimiento” o “sentido de realidad” de que hablaba Arendt, sino que los sitúa en *el único mundo que hay*, ese mismo en donde quienes buscan saber la verdad de las cosas y los hechos necesitan remontarse del *nivel* de las apariencias al de lo sustancial.

Es indiscutible la reivindicación del sentido común que intentara Hannah Arendt al responsabilizar a este sentido de nuestra aceptable ubicación en el mundo fenoménico. Ello equivale a decir –correctamente– que sin sentido común estamos perdidos, y que es con los “razonamientos” de este “sexto sentido” interno, inclusive, que podemos *alcanzar* la

verdad en el mundo fenoménico y *dar lugar* a las ciencias que facilitan nuestra estancia en él. No se hallaba sola la pensadora alemana-norteamericana cuando sostuvo la sorprendente idea –para muchos oídos “cientificistas”– de que el sentido común no es algo contrapuesto a la ciencia matemática y experimental, sino algo que la propicia, enriquece y complementa, porque ella es un claro y singular “refinamiento” del propio sentido común. Esta tesis puede leerse, por ejemplo, en el atractivo ensayo de Jacob Bronowski, *The Common Sense of Science* (1951: 97 y ss) –y en cierto modo, también en el propio Thomas Reid (1997: 12; véase, además, Redekop, 1999: 40)–. Sin embargo, Arendt destacaría la especializada acepción sensorial o sensitiva del sentido común –como la hemos llamado desde el precedente apartado 2– y dejaría inexplorada la concepción y las consecuencias del sentido común como sinónimo de buen sentido o sensatez –nuestro sentido común “sensato”–. Quizás no únicamente el *sensus communis* tomista nos ubica de un modo adecuado a los seres humanos en el mundo en el que vivimos; sobre todo ello lo haría también el *good sense* o *good judgment* reidiano. Pero si Hannah Arendt hubiese aceptado esto, habría tenido que reconocer que dicho *good judgment penetra* en las cuestiones del significado y en los terrenos del mundo sustancial y de la filosofía, lo que creemos que no es, desde luego, equivocado, pero sí contrario al enfoque fenomenológico de la pensadora, para el que solamente el tan ponderado pensamiento filosófico supera por completo los engaños a los que todavía está sometido el sentido común –una tesis arendtiana coincidente con la de Alfred Schutz revisada en el pasado inciso 6–.

Este último señalamiento nos sugiere que a las reflexiones de Arendt convendría “clasificarlas” en las del grupo de pensadores que estiman que el sentido común “engaña”. Sin embargo, debe destacarse que Arendt tan sólo *parte* de la postura fenomenológica de que el sentido común implica un engaño objetivista y también que, desde ese peculiar contexto, ella *concluye* que el sentido común es indispensable para que nos situemos –como apariencias que somos entre las apariencias– en el mundo fenoménico, así como para que alcancemos la verdad o las verdades con respecto a ese mundo. A primera vista el sentido común “engaña”, según Arendt, pero en rigor nos *enseña* a ubicarnos en el mundo sensible y fenoménico y conjuntamente con el entendimiento y las ciencias, nos coloca en la ruta de la *verdad* sobre ese mundo, aunque no así en la del *significado* del mundo sensible –y por ello, también “inteligible”–, puesto que tal sendero le está vedado al *sentido común*, las ciencias y el entendimiento y sólo es propio del pensamiento, la razón pura y la filosofía. Las enseñanzas del sentido común, según Arendt, son, así, limitadas, debido a que dejan de valer en el ámbito del pensamiento y de la filosofía; el propio sentido

común no vale más en dicho ámbito, que es el del significado de lo existente y es exclusivo de la razón pura.

Ahora bien; resulta pertinente observar que tanto la *exclusión* arendtiana del sentido común, en relación con el ámbito del pensamiento filosófico, como la *reclusión* que hace también la filósofa de aquel sentido en el ámbito de lo puramente sensible, reclusión que la lleva a recuperar la concepción aristotelista y tomista del sentido común como un “sexto sentido” que unifica las percepciones, *no se sostiene, no se justifica ni lingüística, ni históricamente*. Antonio Livi recuerda –como ya lo apuntamos en el apartado 1 de esta Primera Parte de nuestro escrito– que en castellano el término “sentido común” posee un inequívoco aspecto intelectual y no solamente perceptivo. En italiano se utiliza indistintamente *senso comune* y *buon senso*, precisa Livi. Quizás *senso comune* remita a un ámbito más bien gnoseológico y *buon senso* a uno de “sabiduría práctica”, “cordura en la vida”, “equilibrio mental” o “prudencia de juicio”; sin embargo, los diccionarios italianos –por ejemplo, el de Giacomo Devoto, señala Livi– establecen ambos términos como sinónimos e indican que los dos significan una “capacidad de juzgar y valorar las cosas en el más simple y lógico de los modos, propia del individuo equilibrado y coherente o, de manera más genérica, de la mayor parte de los hombres” (Livi, 1995: 25). Además, hemos destacado con anterioridad en este mismo subapartado que, según la propia filósofa alemana-norteamericana (Arendt, 1978: 52), en la lengua francesa la expresión *bon sens* significa lo mismo que *sens commun*.

Antonio Livi añade, de todos modos, un elemento muy importante al respecto de estas consideraciones terminológicas. Dice que ya hubo escritores romanos que emplearon los términos latinos *communis consensus* y *sensus communis* “para indicar el modo general de juzgar las cosas por parte de los hombres” (1995: 28). Varrón –en *De lingua latina*, 8, 22– y Servio hablaron, por ejemplo, de *communis consensus*, y Quintiliano –en *Institutio oratoria*, 1, 2–, Lucrecio –*De rerum natura*, 1, 422–, Cicerón –*Pro domo sua*, 36; *De oratore*, 1, 3 y *Pro Cluentio*, 6–, Seneca –*Epistulae*, 5–, Horacio –*Satyrae*, 3, 66– y Juvenal –*Satyrae*, 8, 73– se refirieron al *sensus communis*.

De hecho, en las obras de Quintiliano –*Institutio oratoria*, 8, 91–, Ulpiano –*Digestum*, 1, 9 y 24, y 3, 22– y Catulo –*Carmina*, 51, 5 y 66, 25–, continúa Livi, el término griego *nous* fue traducido habitualmente por el latino *sensus*, y lo mismo hizo en el latín antiguo tardío San Jerónimo, cuya versión latina de la Biblia, la conocida *Vulgata*, gozó de enorme prestigio durante la Edad Media. “San Jerónimo escribe a menudo ‘*sensus*’ para indicar ‘intelecto’ o ‘juicio’ (y) con muchísima frecuencia traduce con ‘*sensus*’, como sinónimo de ‘*iudicium*’,

el término 'nous' de los libros griegos del Antiguo Testamento" (Livi, 1995: 29). Prácticamente todos los autores de los primeros tiempos cristianos, contemporáneos de la *Vulgata*, emplearon el "término 'sensus' en la acepción intelectual; no sólo para indicar la racionalidad objetiva de la cosa conocida, sino también para referirse al acto racional de conocer y juzgar" (1995: 30), lo que llevaría en los siglos IV y V de nuestra era a la utilización frecuente de los vocablos *sentire* y *sententia*. En el derecho, la filosofía y la teología escolásticas se impuso "el uso del término 'sentire' para indicar algo que 'se considera cierto', y el de los sustantivos 'sententia' y 'sensus' para aludir, de manera consecuente, a los pareceres, los juicios, las opiniones" (1995: 31). Finalmente –y como se ha indicado varias veces en este inciso–, Santo Tomás reservó los términos *sensus* y *sensus communis* para el ámbito de la percepción sensible, pero "aun cuando lo (considerara) impropio, no (excluyó) el uso de 'sensus' para referirse al juicio intelectual" (1995: 32), destaca el erudito italiano contemporáneo.

Las anteriores referencias históricas dejan en claro que, aun cuando Arendt buscó retomar la especializada o disciplinaria acepción filosófica sensorial o sensitiva del sentido común para encuadrarla en su reflexión fenomenológica sobre el pensamiento, y otorgarle a dicho sentido un alcance existencial tan innegable como limitado, por no trascender hasta los terrenos de la filosofía, desde muy antiguo la propia filosofía le fue dando forma a ese aspecto intelectual o "racional" del sentido común que se esclarece plenamente si se le reconoce a éste como capacidad tribunalicia de juicio o como sentido común "sensato". Es cierto que los filósofos y que el pensamiento en general se apartaron en numerosas ocasiones de lo que ha sido identificado –dudosamente a veces– como sentido común –y que quizás no es sino alguna modalidad socio-histórica de pseudosentido común–, pero también es verdad que algunos pensadores –profesionales o no– enriquecieron incuestionablemente al auténtico sentido común "común" y "sensato" al depurar históricamente sus contenidos y sus "primeros principios". Jaime Balmes aludiría a esta situación al escribir en *El criterio*, de 1845, por ejemplo, en el contexto de cierta referencia a la negación racional de algunas evidencias sensibles, que "cuando la Naturaleza habla en el fondo de nuestra alma con voz tan clara y tono tan decisivo es necedad el no escucharla. Sólo algunos hombres, apellidados filósofos, se obstinan a veces en este empeño, no recordando que no hay filosofía que excuse la falta de sentido común y que mal llegará a ser sabio quien comienza por ser insensato" (Balmes, 1991: 35).

Hannah Arendt no admitiría, pues, en forma expresa, un pensamiento y una filosofía que fueran propiamente sensatos, no obstante que ella misma los personificó de un modo tan

claro y digno. Haría falta conceder que las cuestiones acerca del sentido o el significado de la existencia universal y humana *pasan obligadamente por las de la verdad* de los enunciados o de los juicios que persiguen plantear y resolver tales cuestiones del significado. El tema de la verdad se traslada, así, hasta un primer plano de la reflexión sobre el sentido común, y es allí donde un filósofo como el inglés George Edward Moore (1873-1958) destacaría que las primeras y más fundamentales verdades, o bien aquellas certezas básicas y más claramente inamovibles de que es capaz la mente humana, guardan una íntima relación con el sentido común. La siguiente será la temática central del próximo subapartado de la Primera Parte de nuestro trabajo.

7.3 G. E. Moore y las certezas del sentido común

Para Immanuel Kant el sentido común enseña a juzgar, es decir, a formular juicios en y sobre el mundo fenoménico de un modo comunicable, sociable y racional, y para Hannah Arendt el sentido común enseña a ubicarnos en ese mismo mundo fenoménico para entenderlo y conocer sus incontables verdades científicas. Las enseñanzas del sentido común son limitadas, de acuerdo con Kant, porque ellas no abarcan el ámbito de la razón pura teórica y práctica y se restringen al ámbito del gusto y de la imaginación que hace posible formular juicios que son mejores si logran ajustarse a las máximas del sentido común, y asimismo son limitadas esas enseñanzas, según Arendt, porque no penetran en el ámbito del pensamiento y de la filosofía buscadora y formuladora de significados; porque no ingresan al ámbito de la pura razón que, conforme a Arendt y Kant –y de aquí Hegel derivaría, tal vez, su opinión negativa del sentido común– permanece intocada por el sentido común “común” y “sensato”, a la vez que ajena por completo a él. Sin embargo, todos estos asertos kantianos y arendtianos sólo resultan sostenibles en la medida en que logren argumentar satisfactoriamente su *verdad*. Tiene que ser *verdadero* que el pensamiento y la filosofía traten únicamente con el significado, pero no, en rigor, con la verdad, y que el sentido común sea, ante todo, una cuestión de gusto y de comunicabilidad, pero no de conocimiento y de moral. Sin embargo, lo verdadero implica certidumbres o contiene certezas, y según el filósofo “senso-comunista” que examinaremos en el presente subinciso, el contexto más idóneo para las certezas es, justamente, el del sentido común.

Como apunta Lynd Forgyson (1989: 128), G. E. Moore fue el más famoso defensor del sentido común en el siglo XX, aunque quizás ello se deba a que el medio cultural y filosófico en el que el británico desarrolló sus pensamientos –el de la Europa de las primeras décadas del siglo XX– era proclive a favorecer reflexiones desconcertantes y

revolucionarias y a contemplar con algún desdén temas que no hubieran sido objeto de cierta especialización, como acaso continúa siéndolo el del sentido común. De cualquier modo, el ensayo “A Defence of Common Sense” (1993a: 106-133), publicado originalmente en 1925 en el volumen intitulado *Contemporary British Philosophy*, que editara J. H. Muirhead, es una clara expresión de la tesis de que “el sentido común enseña” y por eso resulta imprescindible que se le encuadre y aproveche en nuestra aproximación a la problemática tratada en la Primera Parte de esta investigación. En esencia, Moore reivindicaría las certezas contenidas en lo que llamó recurrentemente la “visión del mundo del sentido común”, y atrajo la atención sobre las dificultades inherentes a un análisis y una comprensión racionales de tales certezas, si bien, como ya lo veremos, semejante análisis pudiera ser de utilidad en el contexto de la diversidad y el cambio históricos del sentido común “común”.

“Una defensa del sentido común” presenta bajo cierto encabezado (1) una extensa lista de proposiciones que a primera vista parecerían obviedades (*truisms*), pero de las cuales pensaba Moore que es posible afirmar “con certeza” que son *absolutamente verdaderas* (*wholly true*; 1993a: 107-108 y 119). Hemos ordenado esa lista de la siguiente manera:

i) Existe actualmente un cuerpo humano viviente que es el mío.

ii) Este cuerpo nació en determinado momento en el pasado, y ha existido continuamente desde entonces, aunque no sin padecer cambios. Por ejemplo, era mucho más pequeño cuando nació.

iii) A partir del momento en que nació, este cuerpo ha estado en contacto con, o nunca demasiado lejos de la superficie de la Tierra.

iv) También ha estado a distancias mayores o menores de otros objetos dotados de forma tridimensional. Por ejemplo, ahora se encuentra más cerca de la mesa que del librero y más lejos del librero que de la mesa.

v) Existen, asimismo, algunas cosas con las que mi cuerpo se ha hallado efectivamente en contacto. Por ejemplo, la pluma con la que acostumbro escribir o las ropas que traigo puestas.

vi) Entre las cosas que forman parte del ambiente o entorno de mi cuerpo, hay otros cuerpos humanos que nacieron en determinado momento, continuaron existiendo desde su nacimiento y se han mantenido en contacto con la superficie de la Tierra y con los objetos que integran sus respectivos ambientes.

vii) Algunos de esos cuerpos han muerto y cesaron de existir como parte de mi entorno.

viii) La Tierra con la que he permanecido en contacto ha existido desde mucho tiempo antes de que mi cuerpo naciera, y durante ese tiempo vivieron en ella muchos cuerpos humanos.

ix) Tales cuerpos fueron como los de mi persona.

x) Mi persona es un ser humano que ha tenido muchas experiencias de numerosas clases, y que ha sido consciente de hechos que observó con sus propios ojos, o bien que ya no puede observar. Por ejemplo, que ayer mismo existía.

xi) También ha tenido el ser humano que soy expectativas acerca del futuro, y numerosas creencias de variadas clases, verdaderas y falsas.

xii) He pensado en hechos, personas y cosas imaginarios, y he tenido sueños.

xiii) He experimentado sentimientos de diferentes clases.

xiv) Sé que todo cuerpo humano que haya vivido sobre la Tierra ha tenido experiencias semejantes a las mías, y

xv) Sobre la superficie de la Tierra no solamente han vivido seres humanos, sino también muchas especies diferentes de plantas y animales.

Posteriormente y bajo un encabezado (2), Moore establecería su certeza de que la inmensa mayoría de los seres humanos, aunque no todos ("I do not say *all*", escribió), han sabido con pleno convencimiento las proposiciones contenidas en (1) –y otras que podrían figurar allí–, a las cuales Moore tenía para sí como absolutamente verdaderas. La proposición (2) afirma, entonces, que casi cada uno de nosotros suscribe con certeza las proposiciones que forman parte de (1). Esto significa, entonces, que (2) *generaliza* las proposiciones de (1) y las traslada hasta un ámbito diferente de aquel del sujeto individual que suscribe las

proposiciones de (1). Sin embargo, habría personas, por lo común filósofos, que no concuerdan, específicamente, con (2), y que pueden dividirse en dos grupos A y B. Para el grupo A, (2) es insostenible porque ninguna de las proposiciones (1) son sostenibles. Para el grupo B, en cambio, estas proposiciones (1) *pueden* ser ciertas, pero (2) es indefendible porque no hay manera de saber que las proposiciones (1) sean verdaderas para otros seres humanos. Desde luego, G. E. Moore sentenciaba que los dos grupos de filósofos están equivocados. Si las proposiciones de (1) no fueran ciertas, y por ende tampoco (2), como señala el grupo A, "entonces ningún filósofo habría existido jamás... porque cuando hablo de 'filósofos' –decía Moore– quiero decir, por supuesto (y al igual que todo el mundo), exclusivamente filósofos que han sido seres humanos, con cuerpos humanos que han vivido sobre la tierra..." (1993a: 114). Adicionalmente, estos filósofos que se pronuncian contra las proposiciones de (1), con plena seguridad han planteado en sus obras afirmaciones inconsistentes con dicho pronunciamiento. El solo hecho de citar a otros filósofos revela tal inconsistencia, como también cualquier alusión a la especie humana; por ejemplo, una redacción de estas consideraciones en primera persona del singular o del plural.

Con respecto a los filósofos del grupo B es factible destacar que su punto de vista es contradictorio consigo mismo. Estos filósofos admiten –y Moore no proporcionaba nombres ni en este caso, ni en el del grupo A– que *creemos* en enunciados que *podrían* ser ciertos –los de (1)–, pero niegan que tales enunciados sean, propiamente, verdaderos, y se refieren a ellos como simples "creencias del sentido común" (*beliefs of Common Sense*), aceptando que consisten en proposiciones que ha asumido comúnmente la humanidad entera, pero que tan sólo son *enunciados en los que se cree*, sin que, por fuerza, sean verdaderos. Estos enunciados son, pues, materia de fe y no de conocimiento. Sin embargo, la doctrina del grupo B es contradictoria consigo misma porque cuando uno de sus filósofos miembros dice "ningún ser humano ha *conocido* nada acerca de la existencia de otros seres humanos", en realidad afirma que "han habido muchos otros seres humanos además de mí, y ninguno de ellos (incluido yo) conoce nada acerca de la existencia de otros seres humanos" (1993a: 117). Los filósofos del grupo B proponen, en consecuencia, que los enunciados de (1) son simples creencias del sentido común, pero no admiten que si efectivamente fueran tales, entonces sería *verdadero* o *cierto* que las proposiciones de (1) *no son meras* creencias del sentido común, porque ante todo son verdades indubitables o certezas de aquel sentido. Uno cree, acaso, en las certezas del sentido común, o piensa que son simples "creencias", pero algo indiscutible es que las *sabe* con absoluta seguridad.

Ahora bien; la descripción que pudiera recibir la postura de que (1) y (2) son cabal e igualmente sostenibles, sería una que establece que “la visión del mundo del sentido común es, en ciertos rasgos fundamentales, *absolutamente* cierta” (1993a: 118). Moore agregaba, así, que *todos* los filósofos, sin excepción, han sostenido proposiciones como las que figuran en (1), y en todo caso se dividen entre quienes *también* han sostenido puntos de vista inconsistentes con esos rasgos de la “visión del mundo del sentido común” y quienes no lo han hecho. Por otra parte, resulta incontestable que las expresiones “visión del mundo del sentido común” y “creencias del sentido común” son extremadamente vagas. Hasta donde sabemos, escribía Moore en su célebre ensayo de 1925, existen numerosas proposiciones adscribibles legítimamente a la “visión del mundo del sentido común” o a las “creencias del sentido común” –por ejemplo, “el sol sale por las mañanas” o “todas las mujeres (o los hombres) son iguales”, aunque a estos ejemplos no los utiliza Moore– que no son verdaderas y que merecerían el desprecio con el que muchos filósofos han tratado a las auténticas “creencias” del sentido común. Pero sumarse acriticamente a las posiciones mencionadas A y B, “muy seguramente es el colmo del absurdo” (“is quite certainly the height of absurdity”, 1993a: 119).

Sobre todo, conviene apreciar que Moore no consideraba completamente verdaderos *todos* los rasgos, es decir, juicios, de la “visión del mundo del sentido común”. Proponer que esta visión es absoluta e integralmente cierta –“de cabo a rabo”–, sería tan cuestionable –además de tan insensato, en el fondo– como proponer que toda ella es falsa. Pero lo que Moore puso de relieve es que existen ciertos juicios del sentido común que se muestran a quien los profiere como absolutamente verdaderos. Moore destacaría, pues, que el sentido común incluye *certezas*; incluye juicios o proposiciones de las que el sujeto que las formula está completamente seguro de su verdad.

Ahora bien; es preciso aclarar que *estas certezas no equivalen, propiamente, a los “primeros principios” del sentido común humano de los que hablara Thomas Reid*. Las certezas que Moore evocó en su ensayo sobre el sentido común no son, estrictamente hablando, primeros principios de este sentido, con base en los cuales puedan juzgarse “tribunaliciamente” las acciones y los hechos del mundo, no obstante que a esos primeros principios Reid los haya presentado –prácticamente y bajo la serie de considerandos reidianos que hacen de un “primer principio” un auténtico primer principio, por ejemplo, el ser algo opuesto a los absurdos ostensibles– como cabales certezas del sentido común. *No todos* los juicios adscribibles al sentido común –como parece que imprudentemente sostuvo algún epígono de Reid, por ejemplo, James Beattie (Copleston, 1988: 350-351, y McCosh,

1996b)-, y en particular los presuntos, pero ilegítimos “primeros principios” del mismo –es decir los “primeros principios” del pseudosentido común–, son certezas suyas. Sin embargo, tampoco cabe duda de que, como lo destacara Moore, el sentido común incluye *certezas*, de igual manera que abarca, además, *juicios* varios, mejores y peores, y *conceptos* conformantes de esa “visión del mundo” del sentido común que produce al “sentimiento de la racionalidad”, según William James; razonamientos o *modos de pensar*, como lo sugirió Hannah Arendt, y finalmente, *primeros principios* del sentido común, como lo sentenciará Thomas Reid.

Numerosos juicios de muy diverso grado de generalidad, conceptos, certezas –que son juicios o proposiciones–, modos de pensar y “primeros principios” serían, entonces, los elementos constitutivos del sentido común “común”. De ellos se desprende lo que pudiéramos llamar *una forma específicamente humana de percibir el mundo, pero también de entenderlo, comprenderlo o inteligirlo, así como de actuar en él*, por intermedio de *actos de juicio* que recurren, para delinear sus veredictos o juicios, a unos “primeros principios” del sentido común “común”, y que despliegan y realizan a la capacidad mental del juicio que da lugar a la mayor o menor y perfectible *sensatez* que es el sentido común “sensato”. Aquella “forma específicamente humana” –histórica y culturalmente variable, sin embargo– del sentido común “común” propicia y abarca, en consecuencia, al sentido común “sensato”, y este sentido común “sensato” corona o culmina al sentido común “común”. Pero el sentido común no es, en los hechos, infalible, como hemos asentado; él coexiste con posibles juicios erróneos y, además, con *prejuicios* que conforman las expresiones histórico-culturales de lo que hemos denominado el pseudosentido común. Empero, el sentido común “común”, en tanto que forma humana de percibir, pensar y actuar en el mundo, dispone de los *elementos pertinentes para corregir sus errores y depurar sus aciertos*, de un modo sensato en mayor o en menor medida. Tales errores corregibles y aciertos perfectibles del sentido común “común” y “sensato” se suscitan en la totalidad de los ámbitos de la actividad humana, por lo que no existe quehacer práctico o teórico en el que no intervenga y no muestre su enorme utilidad ese sentido común.

A partir de las certezas del sentido común que ponderaba “Una defensa del sentido común”, Moore inferiría, por otra parte, una relevante conclusión que parece poder contarse entre los auténticos “primeros principios” del sentido común. Esta conclusión es la que indica que no hay una buena razón para suponer que cada hecho físico dependa *lógicamente* de un hecho mental, y, asimismo, que cada hecho físico dependa *causalmente* de un hecho mental (1993a: 119). Lo primero significa que un hecho físico no implica lógicamente a uno

mental. Por ejemplo, el hecho de que una repisa que veo esté más cerca de mí que aquel librero, no exige que tenga lugar el acto mental de percibir y de ser conscientes de la repisa y del librero. “Al sostener esto difiero, ciertamente, de algunos filósofos –escribía Moore–. Difiero, por ejemplo, de Berkeley, quien sostiene que aquella repisa, aquel librero y mi cuerpo son, todos ellos, ‘ideas’ o están ‘constituídos’ por ideas, y que ninguna ‘idea’ tiene posibilidades de existir si antes no se la percibe. Es decir, (Berkeley) sostiene que el hecho físico depende lógicamente del hecho mental” (1993a: 125). Pero tampoco cabe suponer que un hecho físico dependa *causalmente* de uno mental, porque no puede afirmarse plausiblemente que un hecho físico *no suceda* de no ocurrir con anterioridad un hecho mental. El hecho de que la tierra haya existido en el pasado, o bien de que la luna se encuentre más cerca de nuestro planeta que el sol, no dependen causalmente de un hecho mental. “y al sostener esto... creo que difiero –decía Moore– de los filósofos que han sostenido que todas las cosas materiales fueron creadas por Dios” (1993a: 126), dado que Dios “concebiría” primero su Creación antes de hacerla. Por esta vía es posible acceder, curiosamente, a una negación de la creación divina del universo y, en tal caso, de Dios, aunque lo que más le interesaba a Moore, en este contexto, era la refutación del idealismo y no la de Dios.

“La refutación del idealismo” es, por cierto, el título de un ensayo de Moore (1993b: 23-44) publicado en la revista *Mind* en 1903, poco tiempo antes de su estancia en Edimburgo hacia 1904, durante la cual se sabe que estudió con cuidado las obras filosóficas de David Hume y Thomas Reid (Baldwin: 1993: vi). En ese ensayo de Moore se reitera, anticipatoriamente, la solución esencial de Reid a los problemas planteados por el filosofema berkeleyano “*esse est percipi*” –véase el apartado 5 de esta Primera Parte, donde se explica la distinción reidiana entre “percepción” y “sensación”–. En cada sensación tenemos, señalaba Moore, 1) una conciencia que la emparenta con las demás sensaciones, y 2) algo más que la hace diferir de las demás sensaciones. Este elemento (2) es el “objeto” de la sensación. Por ejemplo, las sensaciones de azul y de verde divergen en sus distintos objetos: “azul” en la conciencia del azul y “verde” en la conciencia del verde. “Podemos y debemos concebir la existencia del azul como algo muy distinto a la existencia de la sensación –se lee en el ensayo–. Podemos y debemos concebir que el azul podría existir, como no en cambio la sensación de azul. Por mi parte no solamente concibo esto, sino que considero que es lo verdadero”, concluía G. E. Moore (1993b: 36). Y más adelante agregaba el filósofo inglés: “los más sorprendentes resultados tanto del idealismo como del agnosticismo, se obtienen únicamente si se identifica al azul con la sensación del azul; si se sostiene que *esse es percipi*, tan sólo porque *lo que se experimenta* es considerado idéntico

a la experiencia de ello” (1993b: 36). Aquí se evoca con claridad la diferenciación reidiana entre “sensación” y “percepción” –revisada en el inciso 6 de la Primera Parte de nuestro trabajo–.

“Azul” es, propiamente dicho, una parte del contenido de una flor azul y de una sensación de azul. Además del azul en la sensación y en la flor hay que tomar en cuenta, respectivamente, la *conciencia* de la sensación y las otras características de la flor; el azul es en ambos casos –la sensación y la flor– una “parte” de dos “todos” distintos –nuevamente, la sensación y la flor–. Pero cuando se dice que el azul *es* la sensación del azul, se identifica erróneamente la parte con el todo. Toda sensación es una “cosa” (“*thing*”), siendo su “objeto” una cualidad de aquella cosa y también de otra cosa que se siente –o mejor, que se percibe–. La cosa que es la sensación es una imagen mental (*mental image*), concebida en relación con su objeto exactamente de la misma manera en que se concibe que un espejo refleja la imagen de algún objeto. “La imagen en el espejo difiere de aquella otra en la mente únicamente al respecto de que en un caso, el otro ingrediente de la imagen es ‘vidrio’, y en el caso restante es conciencia” (1993b: 39). Cuando Berkeley pensó, según Moore, que lo único de lo que estaba verdaderamente consciente era de sus propias sensaciones e ideas, afirmaba algo que, en rigor, es falso, y cuando Kant pensó también que la objetividad de las cosas en el espacio consiste en el hecho de que ellas se manifiesten (*Vorstellungen*) en la experiencia subjetiva, sostuvo, asimismo, algo erróneo. “Estoy tan directamente advertido de la existencia de las cosas materiales en el espacio como de mis propias sensaciones, y de lo que me encuentro advertido al respecto de cada una de estas cosas es exactamente lo mismo, a saber, que en un caso la cosa material, y en el otro caso mi sensación, realmente existen” (1993b: 44).

Sin embargo, y como muy bien lo ha notado Lynd Forguason (1989: 137), Moore no detendría sus reflexiones en esta prístina declaración de “realismo directo”, es decir, la tesis de que la percepción nos pone en contacto cognoscitivo con los objetos físicos –los cuales serían independientes de nuestra percepción de los mismos y poseen cualidades objetivas que percibimos en ellos a través de ciertos “signos” naturales–, pero no con ideas-representantes de tales objetos en la mente –véase, de nuevo, el inciso 6 anterior, donde ya se habló del “realismo directo”–. En efecto, en la parte final de “A Defence of Common Sense”, Moore introduciría un problema que lo expulsaba del “realismo directo” y que, sin duda alguna, enriquecería la consideración filosófica del sentido común. Se trata del problema del *carácter inanalizable* de las certezas de ese sentido común. Resulta discutible que seamos escépticos al respecto de la verdad de proposiciones como “la Tierra ha

existido por mucho tiempo antes que yo”, o “numerosos seres humanos han vivido en ella en el pasado”, apuntaba Moore, aunque, definitivamente, no lo es que desconfiemos del análisis correcto de proposiciones como éstas (1993a: 127). En este justo momento, escribía Moore, sé que estoy percibiendo mi mano derecha, una pluma para escribir colocada en ella y una hoja de papel bajo ambas. Estas proposiciones son más sencillas de analizar que otras como “las cosas materiales existen”, pero inclusive es muy difícil aclarar su significado cabal. En rigor, nuestro conocimiento de que percibimos una mano se deduce de un par de proposiciones aún más simples: “estoy percibiendo *esto*” y “*esto* es una mano humana”. Sin embargo, el problema consiste en esclarecer lo que significa “*esto*”, porque siempre hay datos sensoriales acerca de los cuales la proposición en cuestión compone una predicación y, no obstante ello, lo que sabemos de cierto sobre esos datos *no es* que sean en sí mismos una mano o una pluma para escribir, sino que contamos con ellos para poder pensar en una mano o una pluma. No podemos dudar, pues, de esos datos, pero de la mano o de la pluma que conforman, tan sólo percibimos ciertos aspectos y suponemos otros que ejecutarían junto con los anteriores, por ejemplo, la acción de escribir –reaparecen, así, las conclusiones fenomenológicas que vimos antes en Schutz y en Arendt–.

Efectivamente, Moore terminaría distanciándose del “realismo directo” que sugiere gran parte de su ensayo sobre el sentido común y también el artículo “La refutación del idealismo”. Al final, evidentemente, Moore se posicionaría en el planteamiento fenomenológico que concibe nuestra percepción de la realidad como un proceso de construcción mental con prioridad sobre aquel otro de la recepción de informaciones procedentes de realidades independientes del sujeto que percibe. Escribió con razón Lynd Forguson que Moore se apegaría conclusivamente a un “modelo cartesiano de la mente” que estuvo a punto de abandonar. “Él cayó víctima de la misma cosificación (*reification*) patológica de nuestras operaciones mentales representacionales, al igual que Descartes, Locke, Berkeley, Hume e incontables adolescentes” (1989: 148).

Forguson explica que el “modelo cartesiano de la mente” que asumió Moore se opondría al “modelo ‘representacional’ de la mente” del sentido común –véase el inciso 9 de la Primera Parte de este trabajo–. Una de las características centrales de ese “modelo cartesiano” sería la de *privilegiar la certeza de nuestras “creencias”* (1989: 88), al extremo de rechazar aquéllas intuitivas o instintivas y no demostrables mediante la razón inferencial. Su preocupación por la certeza llevaría a Descartes, por ejemplo, a considerar las ideas o imágenes de las cosas en la mente como lo único inmediatamente presente en la conciencia y también como lo único capaz de fungir a modo de *legítima representación*,

ante la mente, de los presuntos, distantes y problemáticos objetos y hechos reales (Forguson, 1989: 90). Ya sea que observemos, soñemos o recordemos un fuego, poseeremos la idea consciente de “fuego”, y no obstante que dicha idea sea en principio una representación *del* fuego, para Descartes lo único indubitable es que ella es la *representación* del fuego. Bajo este modo de pensar, propone Forguson, procedieron a hacer sus reflexiones los más célebres filósofos británicos de los siglos XVII y XVIII, como Locke, Berkeley o Hume, con la notable excepción de Thomas Reid. Pues bien, Moore cayó, asimismo, presa de la certeza y del “modelo cartesiano de la mente”, y tomó distancia del realismo directo reivindicado por Reid, concluye Forguson.

En su descripción –de corte fenomenológico– de las certezas del sentido común, Moore diría que éstas *se deducen* de otras proposiciones todavía más simples, pero igualmente inanalizables. “Percibo mi mano derecha” se infiere deductivamente, por ejemplo, de “estoy percibiendo *esto*” y de “*esto* es una mano humana”. Aquí se aprecia con nitidez el sitio privilegiado que el “modelo cartesiano de la mente” adoptado por Moore concede a la razón propositiva y argumentativa, porque como ya lo señalara Reid en sus escritos sobre la percepción, *en un juicio como “percibo mi mano derecha”, no infiero nada de nada*. Ni siquiera infiero mi creencia espontánea en la existencia real y presente de esa mano derecha, ya que dicha creencia, prácticamente un juicio derivado de percibir y de ser consciente de mi mano derecha, no se desprende de un ejercicio inferencial de carácter lógico, sino de la interpretación mecánica e instintiva de ciertos signos naturales –que serían las sensaciones aparejadas a la percepción de mi mano derecha–, la cual me convence de la existencia real de esa mano. El juicio que me hace creer en la existencia de mi mano derecha cuando la percibo está contenido en el acto mismo de percibir esa mano (véase Reid, 1983: 84-85 y 160-163; 1997: 168-170 y 1998a: 64-66 y 164-170). Cuando enjuicio que “percibo mi mano derecha” no ocurre ninguna deducción que parta de premisas más simples o más complejas; sencillamente tiene lugar un juicio que se desprende de una percepción específica, construida, ciertamente, en la mente del sujeto percipiente, pero inexistente de no haber nada qué percibir.

Sin embargo, *Moore apuntaba con razón que las certezas del sentido común son, al final de cuentas, insalvables para la razón humana, y por lo tanto, racionalmente imprecisables*, puesto que dicha razón hallará siempre enormes dificultades para describir el significado puntual de esas certezas. Y si entre tales certezas se pueden incluir, como vimos párrafos arriba, los llamados primeros principios del sentido común “común”, aquellos indispensables para juzgar “tribunaliciamente” en cada momento y cada situación, nos

encontraremos con la relevante afirmación de que *un enunciado absolutamente riguroso, definitivo e "inmaculado" –por decirlo así– de los primeros principios del sentido común es imposible*. Si bien resulta plausible reivindicar la realidad de los primeros principios de ese sentido, también es obligado reconocer que su formulación será modificable y perfectible siempre, y por ende, que también ella será circunstancial o dotada de una validez histórico-cultural particular, mas no exclusivamente universal. Esta conclusión nos encamina hasta el asunto de la diversidad cultural y el cambio histórico presentes en el sentido común humano, una problemática que le interesó fuertemente al filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce.

En resumen, para George E. Moore el sentido común enseña, finalmente, debido a que contiene *certezas* que no por inanalizables o inasibles para la razón humana, en cuanto a su significado preciso o estricto, dejan de ser tales. La concepción mooriana del sentido común supera, sin lugar a dudas, las barreras que le impusieron las respectivas de Kant y Arendt. El sentido común implica certidumbres o certezas que no hay por qué separar del ámbito puramente racional, pensante y filosófico del significado en su acepción arendtiana. Si algo es definitivamente cierto –y todo lo que digamos sobre el significado de la existencia pretenderá serlo–, ello pertenece al ámbito del sentido común "común", integrado por juicios, conceptos, certezas, razonamientos y "primeros principios". Empero, al término "primeros principios" *siempre habrá que ponerle comillas*, puesto que Moore enseña que no hay modo racional de saber exáctamente *cómo* son ellos, ya que, presumiblemente, forman parte de las certezas inanalizables del sentido común "común". En los hechos, los "primeros principios" del sentido común humano han mostrado un dinámico y variado carácter cultural e histórico en el que repararía cuidadosamente el pensador que consideraremos en el próximo inciso.

8. Charles S. Peirce y la evolución en el sentido común

En 1905 Charles Sanders Peirce (1839-1914) publicó en *The Monist* el escrito denominado "Six Characters of Critical Common-Sensism" (Peirce, 1965: 293-305), editado parcial y selectivamente por Justus Buchler en sus *Philosophical Writings of Peirce* bajo el título todavía más simple de "Critical Common-Sensism" (Peirce, 1955a: 290-301). En este escrito el filósofo norteamericano comenzaba por proponer que una de las consecuencias del pragmatismo -o del "pragmaticismo", como Peirce prefirió llamar a la postura que también suscribieron, con diversos nombres además del de pragmatismo, por ejemplo el de "instrumentalismo" o el de "humanismo", otros autores filosóficos estadounidenses

como William James o John Dewey (1859-1952), y también el inglés Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) o el escritor italiano Giovanni Papini (1881-1956)- era, precisamente –una de aquellas consecuencias, lo repetimos–, el “senso-comunismo crítico” (Peirce, 1955b: 290 y Baumann, 1999: 53).

Aquí conviene que advirtamos lo adecuado que nos parece traducir al castellano la expresión inglesa utilizada por Peirce –*common-sensism*– con la española de “senso-comunismo”. “Yo mismo he denominado al pragmatismo ‘senso-comunismo crítico’, aunque con ello no quiero significar, por supuesto, una definición estricta”, escribió Peirce en su texto “Pragmatism in Retrospect: A Last Formulation”, del año 1906 (1955b: 289). Y en cuanto a lo “crítico” de este senso-comunismo peirciano, la revisión de las seis características que le adjudicaba el filósofo norteamericano nos permitirá aclarar aquellos puntos que lo distinguirían del senso-comunismo original o clásico de Reid y sus epígonos escoceses.

La primera característica del senso-comunismo crítico señalada por Peirce era que no únicamente hay proposiciones o creencias indubitables –certezas– del sentido común, o bien de la llamada “visión del mundo” del sentido común. También hay *inferencias* lógicas o racionales denominadas “acríticas”, que tienen un carácter igualmente indubitable. Dicho de otra manera, el sentido común y su “visión del mundo” incluyen, además de creencias o juicios de diferente grado de generalidad, una serie de formas de pensar que, estrictamente hablando, son los “razonamientos” del sentido común –aquellos de los que hablaba Hannah Arendt en su *The Life of the Mind*–. Estas “inferencias acríticas” del sentido común se diferencian de los razonamientos propiamente dichos –es decir, propios del pensamiento o de la razón pura– en que no son conscientes de su principio o de su desarrollo lógicos. Ocurre una inferencia o “razonamiento” de este tipo “acrítico”, por ejemplo, cuando decidimos quitarnos del camino de algún vehículo que viene directamente hacia nosotros, con el propósito de que no nos atropelle, o cuando saludamos a las personas que se encuentran en una habitación en la cual entramos. Desde luego, el senso-comunismo original no percibiría con claridad, según Peirce, estas formas de pensar del sentido común o “inferencias acríticas”, las cuales deben considerarse tan indubitables como las “creencias” reconocidas habitualmente en la “visión del mundo” del sentido común.

La segunda característica del senso-comunismo crítico hacía alusión directa al tema de la *evolución histórica* de las creencias originarias indubitables del sentido común, es decir, según Peirce, los primeros principios que propuso “ese sutil y bien equilibrado intelecto, Thomas Reid, en materia de sentido común” (Peirce, 1995a: 293). Peirce recordaba, en este

contexto, que ninguno de los viejos filósofos escoceses –el propio Reid, James Beattie, Dugald Stewart o incluso Sir William Hamilton– emprendió la elaboración de una lista *completa* de los primeros principios, aunque todos ellos concederían que aquella lista debía existir en las mentes de todos los seres humanos a partir de Adán, quien por los días de tales filósofos era considerado “un personaje histórico indudable”. Ahora que los aires de la evolución nos han alcanzado a todos, sentenciaba Peirce a principios del siglo XX, uno tiene la impresión de que las proposiciones indubitables *cambian* en los hombres sensatos, sí no de unos cuantos años a otros, sí de generación en generación. “Un reconocimiento moderno de la evolución ha de distinguir al senso-comunista crítico de la vieja escuela. La ciencia moderna, con sus microscopios y telescopios, con su química y su electricidad y con sus enteramente nuevos artefactos para la vida, nos ha colocado en un mundo muy diferente; es casi como si hubiese transportado nuestra especie hasta otro planeta” (1955a: 297). De hecho, algunas de las creencias indubitables actuales –digamos, las que sostenemos a principios del siglo XXI, por ejemplo, “ninguna raza o etnia humana es biológicamente superior a otras”, o bien “los pueblos son mayor o menormente capaces de gobernarse a sí mismos”–, difícilmente serían aceptadas por los hombres de Neanderthal, escribió Peirce en 1905 (1965: 361).

La tercera característica del senso-comunismo crítico consistiría en la propuesta peirciana de que ni las creencias originarias del sentido común, ni sus inferencias acríticas, equivalen exactamente a nuestros instintos animales humanos. Claro está que los instintos yerran con menor frecuencia que la razón, algo que conocían muy bien los viejos filósofos escoceses. Sin embargo, éstos identificaron un tanto simplistamente a los instintos naturales con los primeros principios del sentido común. A toda proposición que pudiera considerársele una “evidencia instintiva” tendría que ratificársela mediante una especie de prueba o de experimento, decía Peirce, pues en relación con las creencias e inferencias acríticas, es extremadamente fácil confundir al “metal genuino” con su “sustituto comercial” (Peirce, 1955a: 294). Por ejemplo, habría que someter a prueba la creencia “indubitable” en los tiempos y lares de Aristóteles, en el sentido de que las mujeres son incapaces de intervenir en los asuntos del gobierno de la sociedad política –el ejemplo no es de Peirce, pero explica con nitidez el punto observado por el filósofo pragmático–. Una proposición como ésta, no obstante que parezca incuestionable en no pocos contextos histórico-culturales, y por lo tanto, un genuino “primer principio” del sentido común, jamás podría ser un juicio básico de dicho sentido, pues resulta indemostrable que, con la excepción que plantean algunas circunstancias históricas y sociales, la mujer sea incapaz de dicha intervención. Existe, así, una especie de *evolución* y de *rectificación* de las creencias y las inferencias del sentido

común, cuyo análisis puede efectuarse más convenientemente bajo la consideración de las características restantes del senso-comunismo crítico.

“De toda suerte, la característica más distintiva del senso-comunismo crítico [y la cuarta en el orden del presente discurso], en contraste con el viejo filósofo escocés, radica en su insistencia de que lo acriticamente indubitable es invariablemente vago”, escribió C. S. Peirce (1955a: 294). Debe distinguirse aquí entre *vaguedad* y *generalidad*. General es el término cuya interpretación puede particularizarlo. Por ejemplo, cuando se dice que “el hombre es mortal” y se especifica que dicho hombre es ése o aquél. En cambio, un término es *vago* cuando su interpretación no permite la particularización mencionada. “Este mes, indica la profecía del almanaque, sucederá un gran acontecimiento. -¿Cuál acontecimiento? - Ya lo veremos; el almanaque no dice cuál...” (Peirce, 1955a: 295). A lo general es imposible que se le aplique el principio lógico del tercero excluido. Por ejemplo, un triángulo “en general” no es equilátero, isósceles o escaleno. En cambio, a lo vago no se le puede aplicar, siquiera, el principio de no contradicción. De un animal que observemos a la distancia, será factible decir que es un macho o que es hembra. Tal afirmación es, pues, *vaga*.

Ahora bien; de acuerdo con Peirce, los “primeros principios”, y en general los contenidos del sentido común humano –creencias e inferencias acriticas–, son invariablemente *vagos*. Es decir, que si nos proponemos *precisarlos* de manera absoluta, dejan de ser indubitables, no obstante que nunca se nos dejen de mostrar también como “metal genuino” y no como “sustituto comercial”. Por ejemplo, ¿qué entender aquí y ahora por el “orden de la naturaleza” (Peirce, 1955a: 296), ese primer principio número doce en la lista de los “primeros principios de las verdades contingentes” de Thomas Reid? Seguramente, cierta entidad cuya formulación resultará discutible en el presente o en el futuro, como ahora pueden parecernos deficientes las añejas definiciones del principio de marras, por ejemplo, las aristotelistas, las newtonianas o las kantianas. Es necesario conceder, entonces, que algunos juicios básicos del sentido común permanecen indubitables mientras se practique una forma cultural de vida, pero si dicha forma padece cambios, o bien si ella y sus juicios básicos son sometidos a una crítica racional, lo más probable es que tales juicios básicos pierdan su indudabilidad... para que otros juicios la adquieran, o acaso ellos mismos la conserven –en caso de que sean “metal genuino”–, aunque con una formulación diferente y, otra vez, *vaga*.

La quinta característica del senso-comunismo crítico marchaba en el sentido de que el pragmatista, o el senso-comunista crítico, tiene en muy alta estima la duda. Este individuo

reconoce que lo que ayer parecía indubitable, mañana pudiera probarse falso, y se compromete, por lo tanto, con la proposición más precisa de cada creencia que sostenga. Entonces, las creencias indubitables llegan a concebirse siempre como inferencias de determinada premisa "que ha sido olvidada", apuntó Peirce (1955a: 297), en modo tal que es procedente buscar y constatar aquella premisa para continuar sosteniendo la creencia en cuestión. Esto significa que algunos primeros principios del sentido común -como lo creyeron Reid y James y como no lo admitió Schutz- pudieran ser efectivamente "eternos" y transhistóricos, desde luego que no en su formulación precisa, sino en su contenido amplio o, de plano, "vago". Pero si ello es así, lo esencial al sentido común no son quizás los propios primeros principios que rigen y constituyen a una cosmovisión, sino *la forma de pensar que ella encierra y que altera y corrige, plausiblemente, los primeros principios que se relacionan con ella*. Aquí tiene lugar una rápida alusión de Peirce al sentido común "sensato"; a la *sensatez* como pieza clave del sentido común. Lo más importante de él no es el mero conjunto de sus principios; de sus creencias e inferencias indubitables, *sino aquello que puede tener lugar en virtud de su "cosmovisión": toda una "forma de pensar" que alude, plausiblemente, a la sensatez; al sentido común "sensato", el cual corona o culmina al sentido común "común"*.

La sexta y última característica del senso-comunismo crítico, según Peirce, destacaba que éste crítica al propio método crítico: lo sigue "hasta su guarida" ("tracks it to its lair", 1955a: 298) con la tesis de que el sentido común jamás adopta una creencia sobre la base de que ella no haya sido criticada, sino más bien sobre aquella otra de que dicha creencia se ha sostenido hasta donde es posible recordar, y precisamente *por eso* no ha surgido ninguna duda acerca de ella. La creencia viene primero y la duda y la crítica, después. Con mucha frecuencia o quizás siempre, la duda surge de la sorpresa que ocasionalmente implica una creencia previamente sostenida, ahora situada en un ambiente novedoso. Pero si no existen razones prácticas convincentes para criticar la creencia o la inferencia, o bien si la crítica efectuada es insatisfactoria, tales contenidos del sentido común deben continuar siendo reivindicados en su insuprimible vaguedad.

Estas seis características del senso-comunismo crítico, más que invalidar al senso-comunismo original o clásico de Thomas Reid y sus epígonos escoceses, obviamente que lo matizaban y lo dejaban a punto para preparar esa conclusión que ya podía adivinarse en las reflexiones de George E. Moore sobre el sentido común, pero que se destaca de un modo prístino en las de Charles Sanders Peirce, a saber, que *nada en el sentido común es absolutamente estático y preciso*. Los contenidos del sentido común, llámense juicios,

modos de pensar, certezas, primeros principios o como sea, *no admiten una única formulación histórico-cultural y personal, sino innumerables*. Dicha formulación jamás perderá cierta vaguedad, si bien ella es *un requisito o rasgo impuesto por la razón más que por el propio sentido común*, el cual evoluciona y se rectifica en tales contenidos porque es capaz de ir descubriendo tanto sus genuinos, como sus presuntos pero falsos primeros principios –y sus contenidos en general–, y es capaz también de hallar las maneras de precisarlos siempre imperfectamente, en circunstancias histórico-culturales diversas y en un movimiento cultural que, al menos en principio, *no tendría fin*.

No causa asombro que Peirce haya relacionado su senso-comunismo crítico con el pragmatismo filosófico concebido por él y por William James, *en esencia, como un método* para juzgar las ideas y aun el significado de sus términos por sus consecuencias prácticas y para modificarlas a ellas –las consecuencias– y a ellos –los términos–, de acuerdo con las exigencias de las nuevas experiencias y situaciones, buscando que esas ideas sean siempre armónicas con las creencias que permanecen sostenibles ante las nuevas experiencias humanas (consúltese al respecto Peirce, 1955a: 290 y 1955b: 273-276; James, 1995a: 3-6; Murphy, 1990: 21-57 y Baumann, 1999: 53 y 57). La propuesta pragmatista clásica de Peirce y de James –en la cual no profundizaremos, como tampoco en las diferencias entre las concepciones “pragmatistas” del segundo y las “pragmaticistas” del primero– mueve a reivindicar tanto a un sentido común “común” o a una forma humana de apreciar el mundo y de actuar en él, y además de razonar en y sobre él, como a un sentido común “sensato”; una sensatez o madura y equilibrada capacidad tribunalicia de juicio que les permite a los seres humanos adaptarse a las situaciones cambiantes planteadas por el mundo en que viven.

Con mucha mayor claridad que William James o que Hannah Arendt, Peirce caracterizaría los componentes del sentido común que son sus modos de pensar o sus “inferencias acríicas”. El sentido común es, en consecuencia, mucho más que una simple “visión del mundo” o una forma de apreciarlo o de percibirlo. El sentido común es, asimismo, una serie de formas de pensar, y por lo tanto, un modo de entender o inteligir al mundo y de comprenderlo para actuar en él. Los contenidos del sentido común, básicamente juicios o creencias de mayor o menor generalidad –y en el caso de las creencias de mayor generalidad, “juicios básicos” o “primeros principios”–, así como también inferencias o razonamientos del sentido común, son necesariamente vagos o imprecisables por medio de la razón. De que los auténticos contenidos de este sentido, el “metal genuino” que hay en él, son ciertos, no cabe la menor duda, pero tampoco puede cuestionarse que exista un

universo de creencias y de inferencias que supuestamente pertenecen al sentido común y que, sin embargo, no lo hacen; no pertenecen a él. Entre estas aspirantes a creencias e inferencias acriticas del sentido común, el “sustituto comercial” del que hablaba Peirce, habría algunas que, modificadas sustancialmente y sustituidas por otras, son “metal genuino” o contenidos cabales del sentido común, y en este mismo “metal” habría, definitivamente, impurezas que lo perjudican y que ocultan aquello que de genuino pudiera haber en él. Parece ser, entonces, que Peirce destacó, especialmente, los empalmes o superposiciones que existen entre las múltiples formas del sentido común y las no menos múltiples de pseudosentido común. No todo cuanto creemos que es sentido común lo es; a veces se trata únicamente de saberes ordinarios, prejuicios vulgares y habituales o meras creencias cuestionables generalizadas. Sin embargo, en todo cuanto sabemos o cuanto podemos mostrar que no es sentido común hay leves y tenues trazos, más o menos claros y mejores o peores, de aquel sentido. Las creencias humanas destilan siempre sentido común, no obstante que ello sea en una mínima medida o como exigencia de la pertinencia o la necesidad de dicho sentido. En este contexto es que se puede afirmar que el sentido común no es infalible porque jamás es puro, aunque también que acierta siempre porque siempre puede rectificar las creencias de toda “visión del mundo”.

Quizás la dialéctica planteada por Peirce entre sentido común y pseudosentido común, o entre “metal genuino” y “sustituto comercial”, parezca no poco complicada, pero ello se debe a que en este autor no se retoma con extremada claridad el asunto eminentemente reidiano del *desempeño* o de la *puesta en práctica* del sentido común a través de una capacidad de juicio susceptible de alcanzar modalidades maduras y cabales, desempeño adecuado que consistiría en lo que hemos llamado el sentido común “sensato”; el ejercicio cuidadoso de una capacidad tribunalicia de juicio, o bien aquella mayor o menor y siempre perfectible *sensatez*. Desde luego, en la *sensatez* humana quedan involucradas las “inferencias acriticas” que destacaría Peirce, aunque también los razonamientos propiamente dichos, y sobre todo las evidencias que procuran otras facultades humanas, como la percepción, la memoria o el raciocinio. Permanentemente juzgamos con base en auténticos o en falsos primeros principios, pero es tan sólo a partir de este ejercicio de juzgar que los primeros principios auténticos se *delimitan* y, sobre todo, se *rectifican* continuamente para determinar su *evolución* y con ella, la de los contenidos integrales de un sentido común “común”. Sin capacidad y actividad de juicio no hay, pues, sentido común alguno, porque entonces ningún contenido del sentido común “común” es puesto en práctica y a prueba.

Pero tampoco es posible juzgar bien o mal desde el vacío. Es indispensable, en principio, una cosmovisión, una forma de ver las cosas y los hechos del mundo, aunque también de entenderlos o de inteligirlos para conocerlos y para actuar en medio de ellos. De ciertas expresiones de esta forma se dice que son cabal sentido común; que son manifestaciones del sentido común susceptible, inclusive, de comprenderse como *la* forma humana de ver, entender y actuar en el mundo –una forma capaz, por supuesto, de asumir la mencionada infinidad de expresiones personales e histórico-culturales–. Nos referimos al marco requerido para el sentido común “sensato”, al cual accederemos ahora, conscientes de lo problemático que es precisar los primeros principios que componen al sentido común “común”.

9. *Lynd Forguson y el marco del sentido común “sensato”*

¿Es posible hablar del sentido común “común” a todos los miembros de la especie humana, en términos diferentes de los de unos “primeros principios” o unos juicios y “certezas” proposicionales e inferenciales del mismo, constitutivos de una “visión del mundo”? Tomando en cuenta que el sentido común “común”; que el marco del sentido común “sensato” evoluciona con respecto a la formulación y la depuración de sus juicios básicos y sus creencias e inferencias acríticamente vagas –en cierta medida insuprimible–, ¿puede concebirse a ese marco de algún modo en su “tranhistoricidad” o su “transculturalidad” inherentes, y como algo propio de nuestra especie humana, una especie capaz de propiciar muy diversos desarrollos culturales y civilizatorios, además de adquirir esas diferencias denominadas raciales? Un estudioso contemporáneo del sentido común haría esto sin proponérselo de manera explícita, escapando a las objeciones que suscitara cualquier intento de precisar de una vez y por todas los contenidos fundamentales, los “primeros principios” del sentido común “común”. Nos referimos al filósofo norteamericano de origen, pero nacionalizado canadiense, Lynd Forguson, autor de un interesante estudio reciente, intitulado *Common Sense* (Forguson, 1989). Forguson ofrece una muy atractiva teoría del sentido común “común” –diríamos nosotros– que prescinde de la alusión directa a “primeros principios”, certezas, juicios e inferencias “acríticas”. Pocos autores han explicado como él aquella forma específicamente humana de percibir e inteligir el mundo, así como de actuar en él, que es el sentido común “común” a todos los miembros de nuestra especie, independientemente de sus múltiples manifestaciones culturales.

Cada uno de nosotros tiene, e implícitamente presupone que todos con quienes trata poseen también, ha escrito Forguson, una red de creencias interconectadas (*a network of interconnected beliefs*) acerca del mundo y nuestra relación con él, que guían nuestro comportamiento y se expresan en el mismo, y a las cuales apelamos para explicar tanto nuestras acciones, como las de las otras personas, además de los comportamientos de las entidades de dicho mundo. Este *background* compartido de creencias conforma la “visión del mundo del sentido común” (Forguson, 1989: 3), la cual abarca dos componentes teóricos fundamentales. El primero es del dominio de lo que los filósofos han llamado las relaciones ontológicas y epistemológicas entre un sujeto dado y los objetos, y el segundo pertenece al ámbito de la conducta o el comportamiento humano y animado e inanimado. Son, respectivamente, el *realismo de sentido común* y la *psicología racional*, doctrinas específicas o grupos de tesis interrelacionadas que comparten, como un elemento en común, un peculiar modelo o concepto de mente (*a concept of mind*) que postula la distinción entre un reino subjetivo e interno de sensaciones, emociones, deseos, intenciones, planes, conjeturas, fantasías, sueños, hipótesis, convicciones y otros estados, procesos y sucesos mentales, y un reino exterior y objetivo de estados, procesos y sucesos relacionados con entidades ubicadas fuera de las mentes humanas.

Forguson desarrolla primero su descripción de la *psicología racional*. Cuando deseamos dar cuenta de los cambios y los movimientos de las cosas inanimadas, recurrimos al marco de la *causalidad física* o de las propiedades y las fuerzas físicas vinculadas a esos objetos inertes y su ambiente (Forguson, 1989: 4 y ss). En el caso de los organismos sintientes (*sentient organisms*), explicamos su conducta por medio de la noción de *causalidad psicológica*, la cual reconoce que el comportamiento de esos organismos es en parte una función de sus capacidades perceptivas, y en parte función también de sus necesidades biológicas, mismas que deben poder satisfacerse en y con el ambiente que rodea tales organismos. Para comprender la conducta de los organismos sintientes o sensibles en general, se echa mano de estados *internos* y no sólo *externos*; estados de carácter biológico, psicológico e, inclusive, mental. Pero cuando intentamos explicarnos nuestro comportamiento y el de otros individuos en tanto que seres humanos, recurrimos al marco de la *causalidad racional*, que sería una clase particular de causalidad psicológica.

Nosotros los humanos creemos espontáneamente que actuamos como lo hacemos porque nuestras razones para ello nos parecen *mejores* que otras para conducirnos de un modo distinto en la misma situación. Con el fin de explicar nuestro comportamiento y el de las otras personas, consideramos la deliberación, la estimación de alternativas, la ponderación de

pros y contras, la congruencia con principios normativos, etcétera. Puede hablarse, entonces, de dos grandes grupos de razones o elementos causales racionales cuando se intenta explicar una conducta humana. Por un lado, están los estados *desiderativos* (*desiderative states*), que son nuestras capacidades para querer, desear, preferir, anhelar, etcétera, y que se resuelven o mitigan al lograrse determinados objetivos en la acción. A estos estados desiderativos se suman nuestros temores, aversiones, repulsiones, etcétera, los cuales serían estados desiderativos “negativos”, vinculados con lo que evitamos al actuar. Los estados desiderativos de las personas resultan afectados por sus necesidades biológicas como miembros de la especie *homo sapiens sapiens*; por sus percepciones de todo cuanto es relevante en el ambiente para la satisfacción de esas necesidades, y desde luego, por sus contextos culturales y sus historias individuales, mismos que condicionan a tales personas a buscar ciertas cosas y evitar otras.

Por otro lado, se encuentran los estados *epistémicos* (*epistemic states*), constituidos por todas esas creencias de una persona, concernientes a lo que es o puede ser el caso en cualquier situación, y que son sus saberes, convicciones, conjeturas, hipótesis, expectativas, planes, intenciones, etcétera. Los estados epistémicos están influidos por las percepciones, concepciones, razonamientos, juicios y recuerdos de los seres humanos y, por supuesto, también por las historias individuales de éstos. Cuando buscamos explicar la conducta humana, señala Forgyson, le atribuimos estados desiderativos y epistémicos, o en palabras más simples, *deseos* (*desires*) y *creencias* (*beliefs*). Inclusive, nos sentimos capaces de predecir lo que cualquier persona debiera hacer en algún contexto, dados ciertos deseos y creencias, o bien de establecer lo que debería haber hecho y no hizo a partir de sus deseos y de las creencias que sustentaba. Siempre rechazamos las explicaciones que otros dan a nuestras acciones cuando las juzgamos impertinentes, aclarando que tales no eran nuestros deseos o creencias, y que hicimos lo que hicimos porque deseábamos y creíamos en cosas diferentes. *Psicología racional* es el posible título para nombrar este punto de vista según el cual las acciones de las personas se explican satisfactoriamente con referencia a estados desiderativos y epistémicos específicos, concluye Forgyson.

Nuestra capacidad para hacer y para cumplir con planes y objetivos junto con las demás personas, y para compartir creencias de todo tipo con ellas, se apoya en la psicología racional. Nuestra inveterada práctica de elogiar, criticar, excusar o justificar las acciones de otros —no solamente legitimada por los códigos morales, sino también por las instituciones legales—, sólo tiene sentido en el contexto de esta psicología. Habitualmente creemos que las personas son responsables de sus actos, en la medida en que éstos son la expresión de lo

que ellas desean que ocurra y lo que piensan que puede ocurrir gracias a su acción. En virtud de la psicología racional, “reconocemos que a pesar de las diferencias que resultan de la diversidad de sus ambientes culturales, geográficos, económicos, políticos, históricos y lingüísticos, y a pesar de sus diferencias individuales en cuanto a agudeza perceptiva, capacidades cognoscitivas, temperamento y biografía, la gente es notablemente similar entre sí, sencillamente gracias a que es miembro de la misma especie biológica, situada en el mismo planeta, y gracias también a cualesquiera otras similitudes habidas, posiblemente, en cuanto a ambiente físico, cultural o psicológico” (Forguson, 1989: 9).

Personas que proceden de una misma cultura y más o menos de las mismas generaciones, con niveles socio-económicos y educativos parecidos y de una misma lengua materna, presuponen en las otras numerosos estados desiderativos y epistémicos con los que ellas mismas explican y delínean su propia conducta en situaciones similares. Por otra parte, la capacidad para ubicarse en forma imaginaria en el lugar de los otros no significa suscribir sus razones, o bien experimentar sus mismos deseos y estar de acuerdo con sus creencias. Es factible que juzguemos equivocadas esas creencias, o inconcebibles e insostenibles aquellos deseos y, no obstante eso, que consideremos mayor o menormente razonables las acciones de tales personas a la luz de las creencias y los deseos que conocemos en ellas.

La investigación sistemática más temprana de los rasgos fundamentales de la psicología racional, piensa Forguson, fue emprendida por Aristóteles, especialmente en su *Ética nicomaquea*, en cuyo libro III se distingue ya entre acciones voluntarias e involuntarias (Aristóteles, 1925: 1109b-1112b). Las acciones involuntarias se efectúan siempre bajo una compulsión o en medio de la inconciencia, y su origen o principio radica literal o figuradamente fuera del agente. Las acciones voluntarias, en contraste, tienen su principio en el agente mismo, que conoce muchas de las circunstancias de la acción en cuestión (Forguson, 1989: 12). De acuerdo con Aristóteles, los niños y los animales son plenamente capaces de acciones voluntarias porque pueden constituirse en el principio de su acción y conocen algunas de las circunstancias en las que ésta se realiza –es decir, les es posible desarrollar ciertos estados epistémicos elementales–. Asimismo, las acciones influidas por la ira y otras pasiones de las llamadas incontrolables son, aunque no lo parezca, voluntarias. A lo sumo, aquello que muchas veces falta en ellas, al igual que en los actos de infantes y de animales, es la deliberación y la elección. Toda deliberación se logra desvincular de los deseos, ya que somos capaces de desear lo imposible –por ejemplo, la inmortalidad–, si bien tan sólo podemos elegir lo posible o lo que está dentro del ámbito de nuestro control. La

elección depende, entonces, de una deliberación en torno a las cosas que permanecen bajo nuestro control en la acción. Destaca Forguson:

“El esbozo de Aristóteles de los principios de la acción humana, bien pudiera haber sido escrito ayer. Así de escasamente nuestras perspectivas, y aun la terminología para expresarlas, se han alterado en los subsecuentes dos mil años. Posteriores incursiones en la investigación de la psicología racional fueron en su mayor parte anotaciones a Aristóteles, aunque desde luego, han tenido lugar numerosas contribuciones sustanciales, especialmente en los suburbios vecinos de la teoría de la acción; por ejemplo, la teoría de las decisiones o la teoría de la elección racional” (Forguson, 1989: 13-14).

El hecho es que no solamente aplicamos el patrón explicativo de la psicología racional a los seres humanos adultos. También lo aplicamos a los niños pequeños y a los miembros de muchas especies animales –las habitualmente consideradas como animales “superiores”–. Muchas atribuciones de estados epistémicos y desiderativos son, sin duda alguna, metafóricas. Por ejemplo, cuando asignamos deseos malevolentes a los objetos inanimados –por ejemplo, el recipiente herméticamente cerrado que “se resiste” a abrirse o la mesa o la silla que nos “mete el pie”–. Empero, no nos equivocamos, en esencia, escribe Forguson, cuando afirmamos que el perro ladra a la ardilla que subió al árbol o que el bebé evita la cuchara con la papilla que no desea comerse.

El segundo componente fundamental de la “visión del mundo del sentido común” es el *realismo de sentido común* (*common-sense realism*): el punto de vista de que el mundo es uno y de que cada uno de nosotros, al igual que las demás personas, vive en y comparte un único mundo físico en el que somos objetos peculiares capaces de percibir y de adquirir conscientemente información acerca de los muy diversos aspectos del mismo. Nuestros pensamientos, percepciones y emociones son estados internos de la mente que poseemos, claramente distinguibles del mundo exterior que posibilita nuestros estados internos. El mundo se compone de objetos, sucesos y estados de cosas independientes de los pensamientos y las experiencias que uno mismo o que las demás personas tienen en o de él. Los aspectos perceptibles del mundo están allí, inclusive si –o cuando– nadie los percibe. Este mundo es independiente de toda experiencia subjetiva y es perfectamente factible que nos lo representemos equivocadamente. Además, muy bien pudiera ser distinto de cómo creemos que es (Forguson, 1989: 14 y ss).

El aspecto epistemológico del realismo de sentido común, apunta Forguson, se refiere al hecho de que las personas tenemos una diferente relación informativa –o “informativa”– con el mundo (“people have *differential informational relationships* to the world”). No todas las personas tenemos conocimiento de las mismas cosas. Lo que alguien conoce otros pueden desconocerlo y hay muchas realidades que casi nadie conoce. “Las diferentes personas poseen diferentes cantidades y clases de información acerca del mundo, y suscriben opiniones sobre si tienen esta o aquella información, opiniones que en algunos casos son correctas y en otros equivocadas, dependiendo de si el mundo es o no en realidad como ellas piensan que es” (Forguson, 1989: 15-16).

Por otra parte, juzgamos habitualmente que nuestras diferentes relaciones informativas con el mundo obedecen a numerosas causas. Las personas contamos con distintas capacidades perceptivas y cognoscitivas, en función de factores congénitos, de edad o patológicos. La cantidad y el tipo de información que es posible adquirir presuponen la ubicación geográfica, los intereses, el temperamento, la biografía y la educación de la persona. Dos seres humanos que atestigüen un mismo acontecimiento obtendrán distinta información de él, dadas sus perspectivas diversas, “pero no obstante sus diferentes relaciones informativas (con el mundo), creemos que ambos atestiguan el mismo hecho” (1989: 16).

“Nuestro compromiso con el realismo de sentido común –agrega Forguson de manera muy reidiana– se engarza profundamente con nuestra habla y nuestro comportamiento” (1989: 16). Todo cuanto hacemos o decimos presupone, como condiciones básicas para poder entenderlo en tanto que comportamiento humano y racional, a) que las personas experimentan y conciben los mismos objetos, sucesos y situaciones en el mundo; b) que estas entidades pueden experimentarse y concebirse sin dejar de ser ellas mismas; c) que ellas existen aún cuando nadie las perciba; d) que las personas somos capaces de alterar las condiciones vigentes en el mundo mediante la acción física o material, pero no sólo con quererlo o imaginarlo, y e) que las personas podemos ser conscientes de entidades que otras no han advertido todavía, y que acaso jamás advertirán –aunque Forguson no lo expresa de esta manera, estos cinco supuestos serían, prácticamente, “primeros principios” del sentido común “común”–.

Sentencia Forguson que “la visión del mundo del sentido común, que abarca la psicología racional y el realismo de sentido común, es universal entre los miembros adultos y psicológicamente normales de nuestra especie humana, aunque sus rasgos no sean explícitamente expuestos como creencias, y mucho menos expresamente defendidos”

(1989: 18). La visión del mundo del sentido común nunca es explícitamente formulada y reivindicada por sus adherentes y tampoco se le selecciona de manera consciente de entre una serie de concepciones metafísicas que le sean alternativas. La mayoría de nosotros nunca nos preguntamos si debemos creer o no en las principales doctrinas del sentido común, es decir, la psicología racional y el realismo de sentido común. En consecuencia, no es dicha visión una hipótesis que adoptemos a la luz de ciertas circunstancias, aunque ella funciona como una auténtica e implícita teoría explicativa de un rango enorme de hechos o fenómenos.

Las teorías filosóficas y científicas se desarrollan, recuerda Forguson, para explicar determinados fenómenos y encontrarles un sentido, procediendo, en primer lugar, a una conceptualización de aquéllos y al señalamiento de los tipos de entidades y propiedades adscribibles a la propia teoría. Esta conceptualización procura el vocabulario teórico y los significados de sus términos relacionables unos con otros, con el propósito de dar cuenta de cierta totalidad. A través de dicho lenguaje o vocabulario, la teoría propicia explicaciones generales de los fenómenos e, inclusive, realiza predicciones sobre varios aspectos de los mismos. Si las generalizaciones, explicaciones y predicciones resisten la prueba de la comprobación empírica, experimental o, simplemente, práctica, así como la de numerosos contrajemplos que pudieran invalidarlas, entonces esa teoría se hace sostenible y merece no ser abandonada, sino cultivada. Curiosamente, apunta Forguson, los dos componentes de la visión del mundo del sentido común, la psicología racional y el realismo de sentido común, se ajustan con plena comodidad a estas características de las teorías explícitas y rigurosas. Desde luego que la psicología racional y el realismo de sentido común no son teorías expresamente formuladas, pero ambas doctrinas resultan reivindicadas continuamente por nuestra habla y nuestro comportamiento, y los hacen inteligibles a éstos. Es extremadamente difícil, si no imposible, precisar el rango de fenómenos que abarca el vocabulario del sentido común, pues este vocabulario no es otro que el de los idiomas que hablamos cotidianamente los seres humanos. El hecho, sin embargo, es que nuestra comprensión “de sentido común” acerca del mundo que nos rodea puede ser articulada y justificable, y sus elementos se pueden relacionar unos con otros como los de una teoría rigurosa. “Si el sentido común no es exactamente una teoría explicativa desarrollada por completo, llamémoslo al menos una *teoreta (theorette)* explicativa, implícitamente reivindicada” (Forguson, 1989: 22).

Para Forguson, la “teoreta” de la visión del mundo del sentido común comparte con sus “primas mayores” (*its grown-up cousins*), las teorías explícitas científicas o filosóficas, los

siguientes principios o criterios: 1) Su terminología implica distinciones ontológicas que conceptúan los fenómenos y que hacen posible la descripción de su comportamiento; 2) Esas distinciones juegan un papel esencial en la formulación de explicaciones causales, a través de generalizaciones legales e inferencias contrafácticas, y 3) Las explicaciones formuladas conllevan una interpretación comprensiva y holística de los fenómenos concebidos. Desde luego, y como toda teoría rigurosa, la visión del mundo del sentido común sobredetermina (*underdetermine*) los datos que ella pretende explicar. No se trata de afirmar, adicionalmente, que la teoreta del sentido común sea superior a, o más verdadera que sus teorías rivales, apunta Forguson. El caso es, más bien, que dicha teoreta *es* nuestra visión humana del mundo –nuestra forma específicamente humana de ver y comprender al mundo– y que ofrece visos de ser una teoría explicativa.

La teoreta del sentido común cobra forma en todos los niños humanos pequeños más o menos en los mismos tiempos y a través de etapas idénticas, lo que sugiere programación genética y no construcción cultural o adopción teórica deliberada. Típicamente hablando, compiten entre sí teorías que se erigen o construyen culturalmente, pero no parece que existan rivales para la teoreta del sentido común desarrollada, más bien, natural o genéticamente. El progreso científico es, al final de cuentas, la sustitución de ciertas teorías por otras más convincentes, “pero hay razones para pensar que la visión del sentido común ha estado con nosotros, aparentemente sin modificaciones, hasta donde nos es posible trazar la conducta cotidiana del *homo sapiens sapiens* por medio de la historia, la arqueología, la antropología física y otros modos sistemáticos de descubrir el modo en que nuestros ancestros contemplaban su mundo y el comportamiento de sus congéneres” (Forguson, 1989: 23) Además, debe reconocerse que la visión del mundo del sentido común es limitada. Por ejemplo, resulta incapaz de explicar cómo las creencias y los deseos tienen el poder causal que les atribuimos. Empero esto no significa que podamos descartar sus alcances explicativos. De hecho, muchas explicaciones del sentido común suelen ser bastante más convincentes que las de no pocas teorías rigurosas en todos los terrenos de la actividad cultural humana. Por último, conviene precisar que a la teoreta del sentido común pueden agregársele o superponérsele teorías culturalmente desarrolladas, de tipo filosófico o científico, que la asumen a aquélla no obstante que la ignoren o la nieguen explícitamente en diversos puntos –recuérdense las refutaciones de Moore a los filósofos que rechazan las certezas del sentido común, tratadas en el subinciso 7.3 de esta Primera Parte–.

Existe un elemento inherente a la teoreta del sentido común, compartido por la psicología racional y el realismo de sentido común. Nos referimos, dice Forguson, a la noción de

representación mental de las posibles entidades del mundo (1989: 26 y ss). Esta noción recoge el contraste entre el modo en que el mundo es y el modo como una persona piensa que es. Habría dos tipos de representación mental, que son la representación *sensorial* y la representación *imaginaria* o *mental* propiamente dicha. La representación sensorial de las entidades del mundo plantea ya el problema de la distinción entre *apariciencia* y *realidad*. Una moneda, por ejemplo, es redonda, pero sólo muy rara vez la veremos así; por lo general, se la aprecia mayor o menormente elíptica. Del carbón decimos que es negro, pero en realidad tiene manchas de otros colores que obviamos al identificarlo visualmente; etc. Una es, pues, la *apariciencia* de las entidades perceptibles del mundo, y otra su *realidad*. Los filósofos se han fascinado desde antiguo con las representaciones sensoriales, considera Forguson, dados los problemas epistemológicos que suscitan. Sobre la base de la hipótesis empirista de que nuestra única fuente de conocimiento sobre el mundo físico es la experiencia sensible, y de la tesis filosófica tradicional de que ese conocimiento sólo es justificable si garantiza su verdad, pareciera concluirse que el conocimiento es imposible, puesto que las representaciones sensibles no reflejan en todos y cada uno de los casos los estados de cosas reales. Sin embargo, la teoreta del sentido común no piensa de esta manera. Platón, Descartes y Locke, entre muchos otros pensadores, tuvieron que abordar minuciosamente las discordancias entre la célebre propuesta escéptica y el sentido común, y pudiera añadirse que el enfoque fenomenológico que hemos destacado en Alfred Schutz y en Hannah Arendt, es una derivación reciente de aquella propuesta escéptica.

En cuanto a las representaciones mentales propiamente dichas, se puede decir que ellas sólo son concebibles, irónicamente, con un lenguaje sensorial (*a sensory vocabulary*), afirma Forguson. Uno no puede contemplar jamás a un unicornio real, pero sí imaginarlo nítidamente “con los ojos de la mente” (“*with the mind's eye*”; 1989: 30). Los filósofos y autores conocidos como realistas epistemológicos o materialistas –esta última denominación era la que prefería, por ejemplo, Bertrand Russell (1973: 18 y ss)– piensan que las representaciones mentales guardan una clara relación con el mundo, justo como lo señala el sentido común. Por el contrario, los filósofos y autores antirrealistas –o idealistas, como también los llamara Russell– afirman que las representaciones mentales no tienen su fundamento en el mundo; que ellas son simples formas ilusorias de vivir una supuesta interacción inevitable con él –Alfred Schutz, por ejemplo, sería un pensador claramente inserto en esta tradición antirrealista o idealista; repásese, al respecto, el inciso 6 anterior–.

El caso es que espontánea y constantemente nos atribuimos a nosotros mismos y a otras personas adultas, usuarias del lenguaje común, representaciones mentales. También las

atribuimos a niños pequeños y a especímenes de diversas clases de animales “superiores”, con el fin de explicar y anticipar sus comportamientos. Al respecto de niños y de animales, sencillamente extendemos el campo de aplicación de una teoreta que parece funcionar muy bien con los humanos adultos, y esa extensión resulta muchas veces fructífera. Por supuesto, cuando les atribuimos representaciones mentales a los niños muy pequeños y a ciertos animales, no necesariamente suponemos que ellos sean conscientes de esas representaciones. Del bebé que rechaza su papilla de zanahoria no suponemos que sea consciente de que no le gusta la zanahoria. Pero inclusive los adultos no siempre somos conscientes de nuestras representaciones mentales, explica Forguson, aunque, en definitiva, podemos representarnos mentalmente esas representaciones mentales que nos atribuimos a nosotros mismos y a los otros, y que otras personas se atribuyen a sí mismas y a otras personas, es decir, a nosotros. La habilidad de representarse, por medio de representaciones de segundo orden, las representaciones mentales de que son capaces incluso los niños muy pequeños y algunos animales, por no hablar de los adultos humanos, se denomina *metarepresentación*. Percibir o imaginar una ballena implica tener una representación; concebirla, en cambio, como un pez o como un mamífero es tener ya metarepresentaciones –por cierto que equivocada la primera y acertada la segunda– acerca de esa representación.

Las capacidades de representación y metarepresentación forman parte del modelo o concepto de la mente que suscribe la teoreta del sentido común y que es común a la psicología racional y al realismo presente en aquella teoreta. Se trata del modelo “representacional” de la mente acorde con el anteriormente mencionado “realismo directo” –apartados 6 y 7.3 de esta Primera Parte–, y opuesto al llamado “modelo cartesiano de la mente” del que habla el propio Forguson en otra parte de su estudio (1989: 87 y ss). “La capacidad cognoscitiva de metarepresentación es un prerequisite indispensable para suscribir la visión del mundo del sentido común” (1989: 37). Si uno no puede representarse a sí mismo o a otros representándose a su vez cosas y situaciones a modo de nociones, intenciones, recuerdos, fantasías, etcétera, no será capaz de conducirse como un ser humano maduro por el mundo y de compartir la visión del mundo del sentido común. Y claro que la metarepresentación se despliega en diferentes niveles, por lo que es factible hablar de tres distinciones básicas con respecto a las representaciones mentales de segundo orden: la diferenciación entre *apariencia* y *realidad*, la posibilidad de representarse la *diversidad de representaciones* de primer orden y la posibilidad final de representarse el *cambio* en esas mismas representaciones de primer orden.

La primera de las habilidades metarepresentacionales es la que se relaciona con la distinción entre lo que las cosas son y lo que parecen ser. Las montañas cubiertas de árboles semejan a la distancia enormes masas de color púrpura; una varilla parcial y diagonalmente sumergida en un recipiente transparente lleno de agua, parece que se rompe y sus partes se separan de un modo muy singular al entrar en el líquido; en virtud del efecto Doppler, el sonido de una sirena de ambulancia disminuye su tonalidad al alejarse el vehículo; etcétera. Estos son ejemplos sencillos que ponen en juego nuestra capacidad metarepresentacional para distinguir entre apariencia y realidad. “Ciertos filósofos han despreciado la visión del sentido común calificándola de ‘realismo ingenuo’ (*naïve realism*). Pero si el realismo ingenuo es el punto de vista según el cual todo es realmente como parece que es, entonces el realismo de sentido común no es ciertamente realismo ingenuo” (Forguson, 1989: 38).

Claramente relacionada con la habilidad para representarse la distinción entre apariencia y realidad, está aquella otra consistente en reconocer la diversidad de las representaciones. Esta habilidad cognoscitiva implica dos aspectos principales, dice Forguson. No solamente puedo reconocer que otras personas tengan representaciones que yo no poseo, sino que además puedo reconocer que otras personas se representen los mismos objetos y situaciones de diferente manera que como yo me las represento. Cabe la posibilidad de que otras personas perciban lo que yo no percibo –dadas algunas diferencias de ubicación espacial o de otra clase– o viceversa. Si fuésemos incapaces de “metarepresentarnos” esta diversidad representacional, no creeríamos, como de hecho lo hacemos, que las mismas cosas les puedan parecer diferentes a las distintas personas, y no creeríamos, como de hecho también lo hacemos, que las propiedades de las cosas se distingan de las representaciones sensoriales que nos hacemos de ellas.

La última capacidad “metarepresentacional” a destacar es la referente al cambio en las representaciones, algo que presupone la comparación entre ellas. Nuestras representaciones de primer orden cambian con el tiempo. En ocasiones uno tiene que acordarse de las cosas que hizo tiempo atrás y ello hace evidente esta tercera capacidad, la cual se suma a las dos anteriores para completar el cuadro del modelo “representacional” de la mente humana que reivindica la teoreta del sentido común. Ahora bien, es claro que las tres capacidades de metarepresentación existen de un modo universal en los seres humanos adultos –independientemente de sus profundas o superficiales diferencias culturales–, señala Forguson, aunque “ellas están ausentes en los niños pequeños” (1989: 43), en los que sólo se desarrollan paulatinamente. Hasta los cuatro o cinco años de edad de la persona queda completo, en lo esencial, el modelo de la mente propio del sentido común humano, el cual

acaba de desarrollarse --si acaso-- cuando esa persona logra una satisfactoria maduración biológica y social.

Apoyado en numerosas y minuciosas investigaciones de psicología infantil, Lynd Forguson traza la formación general del "modelo 'representacional' de la mente" en los niños y niñas de hasta cuatro o cinco años de edad (Forguson, 1989: 48 y ss; véase también Redekop, 1999: 37-39). La mente del neonato es una estructura altamente organizada capaz de procesar de ciertas maneras información de los sentidos. Los niños recién nacidos pueden reconocer visualmente la figura real de un rectángulo que ven desde distintos ángulos, y reconocen igualmente rostros humanos familiares, así como la voz de su madre. A una edad muy temprana de la vida, el bebé puede representarse mentalmente algunos aspectos de su entorno, como simple respuesta a su percepción del mismo. Entre los nueve y los doce meses de edad, los pequeños empiezan a comportarse de manera tal que se ajustan a una descripción "metarepresentacional" de su conducta. No quiere decir esto que dicha descripción sea pertinente, pero aparecen datos que invitan a aplicarla, porque entonces comienzan a mostrar deseos, intenciones, ideas, etcétera, y no sencillamente a hacer movimientos que pueden interpretarse como carentes de intención o como actos-reflejo. Entre los nueve y los doce meses, un infante dirige ya su atención a lo que le señalan los adultos y él mismo señalará objetos. Asimismo, obedecerá mandatos gesticulares o vocales rudimentarios y pedirá cosas mediante gestos faciales y vocales.

Los actos de habla de una sola palabra en los niños y niñas de 18 meses son muy reveladores. Estos infantes pueden emplear palabras que también usan los adultos, pero, curiosamente, les asignan significados especiales. A veces una misma palabra significa, claramente, varias cosas. Estos significados reflejan más los intereses del pequeño que un dominio de la estructura semántica del lenguaje adulto. Inclusive algunas palabras ya designan planes o acciones con ciertos objetivos. Es a los 12 meses de edad que los niños y niñas comienzan a concebir planes, pero la capacidad para representárselos aparece hasta los 18 meses, como lo evidencia el uso de algunas palabritas. La habilidad para representarse planes personales requiere de aquélla otra para representarse situaciones hipotéticas. Que esto ocurre en ese momento, lo sugiere el uso de palabras que indican el éxito o el fracaso de ciertas operaciones. También es aproximadamente en este período cuando los conceptos de cosas animadas e inanimadas se consolidan. Todavía a los 16 meses de edad los niños y niñas no reaccionan con sorpresa ante una silla que aparenta moverse por sí sola, y no distinguen entre la acción intencional y la no intencional. Es hacia los 18 meses de edad que su comportamiento comienza a guiarse por representaciones de objetos y sucesos no

percibidos en el momento. Se trata de representaciones de primer orden, pero no restringidas a la percepción, si bien la metarepresentación tampoco da visos de aparecer aún. Al poco tiempo, los reiterados e incansables “porqués” revelan la habilidad del niño para descubrir las intenciones de los otros, y a los tres años ya se diferencia verbalmente entre las acciones propias y extrañas, así como lo que uno mismo y otras personas quieren hacer. También al tercer año de vida, los niños comienzan a hacer comentarios sobre lo pasado y lo futuro.

En realidad, los niños y niñas de tres años de edad carecen en buena medida de las tres capacidades asociadas al modelo mental “metarepresentacional” del sentido común, pero su psicología racional y su realismo de sentido común empiezan, sin duda alguna, a cobrar forma. Claro que por impresionantes que sean los progresos metarepresentacionales de estos niños de tres años, señala Forguson, palidecen ante los que se constatan en los pequeños de entre cuatro y cinco años de edad. En ese momento se cruza el verdadero umbral (*threshold*) en la capacidad para distinguir entre apariencia y realidad, así como la diversidad y el cambio representacionales, habilidades que son francamente incipientes y rudimentarias en los infantes de menor edad. “Presumiblemente, los niños de tres años y no los adultos son los auténticos ‘realistas ingenuos’. Ellos son quienes en forma sistemática confunden la apariencia con la realidad y viceversa” (Forguson, 1989: 58). Por ejemplo, ante la representación plástica de una roca hecha de esponja, estos niños dirán que *es* una esponja, y ante una baraja cubierta con una mica azul, dirán que la baraja *es* azul. Por su parte, si bien los pequeños de cuatro o cinco años no pueden expresarse aún con –ni entender a la perfección– frases como “esto se ve diferente de como realmente es”, en la práctica ya distinguen con facilidad entre apariencia y realidad, y no solamente en lo que se refiere a objetos cotidianos, sino también en cuanto a las emociones que muestran las personas; ello, independientemente de las diferencias culturales que lleguen a ostentar. Niños y niñas británicos, norteamericanos o japoneses, escribe Forguson sin extender demasiado una lista que pudiera ser muy larga, evidencian estar en posesión de las mismas capacidades metarepresentacionales.

A los cuatro o cinco años de edad los niños son capaces de representarse una enorme diversidad de entidades reales y mentales, y pueden reconocer las diferencias cognoscitivas de las personas acerca de los objetos en virtud de las distintas condiciones de su percepción. Un indicador importante de esta capacidad para entender la diversidad representacional es la habilidad para reconocer que otras personas puedan tener creencias falsas sobre cosas que uno conoce. En una representación de marionetas, por ejemplo, sólo los pequeños de cuatro

o cinco años, pero no los de menos, destaca Forguson, le dirán al títere que busque el chocolate que dejó en cierto lugar inicial, justo en el sitio diferente donde lo puso otro títere, una vez que el primero salió de la escena y el segundo se dispuso a gastar la broma. Esto quiere decir que los niños y niñas más pequeños son incapaces de concebir que el títere engañado tenga una creencia equivocada en torno al paradero de su chocolate.

Una confirmación adicional de la capacidad metarepresentacional existente a los cuatro o cinco años de edad la ofrecen los juegos que consisten en engañar deliberadamente al contrincante. Está comprobado que los niños y niñas pueden jugar bien a las "escondidillas" hasta que cumplen aquella edad, pero no antes. Lynd Forguson concluye, así, que la visión del mundo del sentido común, esa "teoreta" compuesta por las doctrinas de la psicología racional y el realismo de sentido común, y que se apoya en el llamado modelo "representacional" o "metarepresentacional" de la mente, se conforma satisfactoriamente hacia los cuatro o cinco años de edad en los seres humanos y se consolida y afina durante los años escolares, hasta la adolescencia. Niños y niñas de casi un lustro de vida muestran serias dificultades para entender que la gente suscriba creencias de muy diversas calidades, de acuerdo con sus variadas y disparejas fuentes de información. "Aún no han llegado a concebir a la mente como un procesador central que no solamente recibe información del mundo externo, sino que lo interpreta, hace conjeturas e hipótesis a su respecto y obtiene inferencias de él para adquirir información novedosa" (1989: 80-81). Incluso, los niños y niñas en edad escolar sostienen la creencia ingenua de que la verdad es absolutamente objetiva y unitaria. Ellos estiman que si uno se encuentra en el lugar correcto, en el momento correcto y con la información previa adecuada, la verdad sobre cualquier asunto será recibida pasivamente y en su totalidad. No es sino hasta los años de la adolescencia que las personas se percatan de que el conocimiento es algo construido y no pasivamente recibido, y de que siempre es parcial y constreñido por las historias personales, las diversas situaciones espacio-temporales y culturales y los intereses en general. "Es más o menos en este momento que los individuos ponen en cuestión por vez primera el punto de vista del sentido común. Por primera vez ellos comienzan a abrigar la sospecha escéptica de que la relación del conocimiento con las circunstancias individuales pueda colocar en entredicho la idea misma de un mundo de hechos objetivos, del cual es factible decir acertada o equivocadamente que lo conocemos" (Forguson, 1989: 81).

Quizás esta sospecha escéptica sea en sí misma el síntoma de la sofisticación que ha adquirido el sentido común en la persona adolescente, así como del elevado grado de familiaridad y de dependencia que ha llegado a desarrollar hacia aquél. El caso es que "la

inquietud filosófica natural de la adolescencia semeja de hecho a la especie de sostenida crítica teórica del sentido común que ha sido el sello de fábrica (*the hallmark*) del pensamiento filosófico moderno” (1989: 86). No podemos concluir en definitiva, escribe Forgyson, que dicho pensamiento filosófico haya confirmado al paso del tiempo sus sospechas escépticas sobre el sentido común, pero lo que sí nos es posible señalar es que, superada la adolescencia y su natural escepticismo “filosófico”, los seres humanos maduros retoman habitualmente –aunque de un modo crítico– la teoreta del sentido común y la utilizan como un instrumento teórico recibido naturalmente, frente al cual no alcanzan a imponerse por completo, y en contextos sumamente diversos, otras teorías formales alternativas, que siempre pasan por simples “excentricidades” de filósofos, inoperantes en una enorme cantidad de materias que realmente importan.

Hasta aquí nuestra extensa consideración de la teoría de Lynd Forgyson sobre el sentido común, que no es sino una acuciosa descripción de lo que hemos denominado en nuestro propio planteamiento el sentido común “común” a todos los miembros maduros de la especie humana, articulada en ciertos términos que eluden una mención directa de los indiscutibles pero problemáticos “primeros principios” –a partir de los cuales pueden juzgarse con sensatez las infinitas situaciones de la vida de los seres humanos–, así como también de aquellas “certezas” que varios autores han asociado al sentido común. Es a partir de la “teoreta” del sentido común que dichos seres enfrentan e incluso crean material y culturalmente el mundo y pueden desenvolverse en él, por lo que esa teoreta brinda el marco necesario para el ejercicio de la capacidad de juicio, que es, propiamente, el desempeño de la sensatez o del sentido común “sensato”. Las personas actuamos siempre con mayor o menor sensatez en cualesquiera contextos de nuestra existencia humana, y lo hacemos tanto desde el marco defectuoso de un pseudosentido común compuesto básicamente por falsos primeros principios y prejuicios, como desde un auténtico sentido común integrado por primeros principios, juicios mayor o menormente acertados, inferencias “acríticas” y certezas que se ordenan bajo las doctrinas del realismo de sentido común y la psicología racional identificadas por Forgyson, las cuales estarían coordinadas, a su vez, mediante un concepto o modelo “representacional” de la mente que sustenta a, y que se retroalimenta con ambas doctrinas. Más aún, podemos ser sensatos gracias a que tenemos este sentido común “común”; gracias a que suscribimos la visión del mundo del sentido común que sería dicha teoreta inherente a nuestra especie humana, reivindicada por Forgyson.

Empero, por otra parte, *el sólo hecho de contar con esta teoreta no nos hace sensatos a todas personas y en toda situación*. Ello no realiza o *culmina* nuestro sentido común, pues para esto es indispensable *juzgar* desde el marco en que nos sea posible, si bien ese marco será uno al que el juicio mismo deberá depurar, con el fin de discernir lo que hemos llamado pseudosentido común del auténtico sentido común humano. Lynd Forguson intentaría delimitar en su estudio de 1989 este marco en cierto nivel, digamos, fundamental o básico, y concretaría la propuesta central de una teoreta “genética” que admite diversas expresiones culturales, compuesta por dos doctrinas que se coordinan por un modelo mental. Sin embargo, ¿basta la consideración de dicho nivel fundamental o de esta propuesta central para comprender cómo es que se *completa*, o cómo es que se *realiza plenamente* el sentido común y se es sensato en distintos ámbitos de la actividad humana? Tal será la materia que abordaremos en el antepenúltimo apartado de la Primera Parte de nuestra disertación.

10 El criterio de compatibilidad o pragmatista

En aquella parte de su libro que Forguson dedicara a examinar y comentar la obra de Thomas Reid (Forguson, 1989: 103-127) –de quien sugeriría que, junto con George E. Moore, conforma la pareja de autores más representativos de la moderna filosofía del sentido común (1989: 87); quizás habría que complementar esa pareja con los nombres de Hannah Arendt y, sobre todo, de Peirce y James–, era evocado cada uno de los reidianos doce “primeros principios de las verdades contingentes” –véase el inciso 3 de esta Primera Parte–, para concluir que *ellos se relacionan más o menos directamente con los dos componentes esenciales de la visión del mundo del sentido común* –la psicología racional y el realismo de sentido común–, *así como también con las capacidades “metarepresentacionales” del modelo de la mente humana del sentido común*, es decir, la distinción entre apariencia y realidad y la diversidad y el cambio “representacionales” (Forguson, 1989: 106 y ss).

Por ejemplo, el principio número 5, “las cosas que percibimos de un modo inequívoco y en las circunstancias apropiadas existen en realidad u objetivamente”, es una nítida declaración de realismo directo de sentido común, según el cual existe una realidad extramental de la que nos percatamos a través de nuestros sentidos. El principio número 6, “contamos con algún grado de poder sobre nuestras acciones y decisiones”, encierra el núcleo fundamental de la psicología racional: la tesis de que en nuestra conducta no intervienen únicamente causas físicas o psicológicas, sino también motivos racionales sobre los que ejercemos no poco control. El principio número 9, “los movimientos del semblante, los sonidos de la voz

y los gestos corporales indican determinadas disposiciones del alma humana”, alude otro aspecto de la psicología racional: aquél relativo a la atribución de estados epistémicos y desiderativos a las demás personas. El principio número 7, “nuestras facultades naturales para distinguir entre lo verdadero y lo erróneo no nos engañan”, refiere con claridad la capacidad “metarepresentacional” de distinguir entre apariencia y realidad; etcétera.

Resulta obvio que este ejercicio de Ferguson con respecto a los doce primeros principios reidianos de las “verdades contingentes” pudiera ampliarse para incluir aquellas otras listas de primeros principios que propuso Thomas Reid, a saber, su serie no exhaustiva pero sí defendible de “primeros principios de las verdades necesarias”, y su serie igualmente tentativa de primeros principios morales del sentido común. Es plausible convenir en que un principio “lógico” como el que establece que “toda proposición es verdadera o es falsa”, o uno “metafísico” como el de que “todo aquello que existe necesita de una causa que lo haya producido”, se relacionan más o menos directamente con las tesis del realismo de sentido común y aun con las de la psicología racional. Por su parte, los primeros principios de carácter moral estarían vinculados particularmente con estas últimas tesis, aunque también con las del realismo de sentido común, por ejemplo, “lo que no cae en la esfera de lo voluntario no merece aprobación o desaprobación”, o aquel principio tan relevante según el cual “siempre hemos de actuar con respecto a las personas de igual modo que juzgamos que sería correcto que ellas actuaran en relación con nosotros en idénticas circunstancias”. Estos principios carecerían de cualquier sentido si no suscribiéramos la doctrina de la psicología racional, inseparable de la “visión del mundo del sentido común”, y tampoco serían inteligibles sin el realismo directo del sentido común.

Puede decirse, entonces, que *la teoreta del sentido común “común” es compatible o coherente con ciertos principios para juzgar, los cuales es factible ubicar en diferentes planos o contextos de la actividad humana*. Por ejemplo y para comenzar, los tres planos identificados por Reid a través de sus listas de “primeros principios”: el plano de la vida o la práctica cotidiana; el contexto moral o de las acciones debidas o indebidas y, por último, el plano “teórico” de los diversos saberes humanos, mismo que cobraría forma en distintas disciplinas del conocimiento -de acuerdo con la ensayística clasificación de Reid, por ejemplo, las matemáticas, la lógica, la gramática, la metafísica, etcétera-. En todos estos contextos, o bien en otros diferentes, como acaso lo serían el de la vida religiosa o el de la actividad política, sería posible determinar principios compatibles con las doctrinas y el modelo mental de la teoreta del sentido común “común” –y con los principios de otros ámbitos coherentes con aquellos mismos– y, por supuesto, *encontrar también principios*

incompatibles o incoherentes con dicha teoreta, es decir, "falsos" primeros principios que conduzcan a sus postulantes a juzgar equivocada o defectuosamente sobre ciertas materias.

En este asunto tan delicado nunca habría que olvidar lo problemático que resulta *precisar racionalmente* los primeros principios. Conviene recordar que aquellos principios son capaces de adquirir diferentes formulaciones histórico-culturales y que jamás perderán una *vaguedad* inherente a su constitución –véase el inciso 8 de esta Primera Parte–. Esto no impide, sin embargo, que determinados candidatos a primeros principios para juzgar de un modo sensato sean francamente incompatibles con el marco del sentido común “sensato”; con la teoreta del sentido común “común”, aunque también cabe la posibilidad de que la compatibilidad o coherencia de todo candidato a primer principio con aquel marco o teoreta, no se aprecie debidamente o no se alcance a establecer en determinados momentos y contextos, pero sí en otros

De cualquier modo, con estas reflexiones esbozamos *un importante criterio para juzgar bien*; un criterio para poder afirmar que *se juzga de un modo mejor que otros modos*, los cuales pasarían por alto o rechazarían expresamente dicho criterio. A éste lo llamaremos, inicialmente, el *criterio de compatibilidad*, el cual establece que *los juicios efectuados a partir de "primeros principios" compatibles o no incompatibles con la teoreta del sentido común, son mejores juicios que los que se realizan tomando como base principios más bien incoherentes que compatibles con aquella teoreta*. Se antoja difícil que exista, a su vez, un criterio adicional para determinar *cuáles* son los principios coherentes con la teoreta del sentido común y *cuáles* los incompatibles con ella. Dada la *vaguedad* inherente a los “primeros principios” y el carácter eminentemente histórico y cultural de sus formulaciones, podemos señalar que es sólo la capacidad tribunalicia de juicio la que logra depurar paulatina y trabajosamente cuanto Peirce llamó el “metal genuino” de los principios del sentido común, o bien diferenciar entre unos “primeros principios” del sentido común “común” y unos “primeros principios” del pseudosentido común. La capacidad de juicio, entendida en su sentido reidiano, resulta indispensable, entonces, para alcanzar la sensatez, aunque ésta sólo puede tener efecto y lugar mediante un enjuiciar “tribunalicio” que eche mano de los principios adecuados. De éstos, tal vez sea imposible saber *a priori* cuáles son ellos exactamente, si bien, en nuestra opinión, ellos deberán mostrarse *compatibles o coherentes con la teoreta del sentido común “común”* y su psicología racional, su realismo de sentido común y su modelo “representacional” de la mente humana.

El filósofo catalán del siglo XIX, Jaime Balmes, sugeriría de una manera singular el mencionado “criterio de compatibilidad” para juzgar bien o mejor en el escrito “Criterio del sentido común” (Balmes, 1993), correspondiente al “Libro Primero, de la certeza” de su *Filosofía fundamental*, de 1846. Allí se preguntaba Balmes por las condiciones que necesitan satisfacer todas las “verdades” del sentido común –entre las cuales habría que incluir, por supuesto, a los “primeros principios” del sentido común “común”–, con el propósito de figurar legítimamente en él.

Según Balmes, estas condiciones son las siguientes cuatro: primera, que “la inclinación al asenso [en torno a cualquier posible verdad de sentido común] (sea) de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexión, pued(a) resistirse ni despojarse de ella”; segunda, el hecho de que “toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano”; tercera, que “toda verdad de sentido común puede sufrir [exitosamente] el examen de la razón”, y cuarta y última, el que “toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral” (1993: 232).

Balmes escribiría en su texto de 1846 que es posible considerar cualquier presunta proposición “de sentido común” a la luz de estas cuatro condiciones, para saber si se trata o no de una legítima verdad de dicho sentido. Por ejemplo, el enunciado “este objeto es verde; el color verde existe”, que parecería ser una proposición “de sentido común”, ¿cumple con “todas las condiciones arriba señaladas –interrogaba Balmes–? No” (1993: 233). Para comenzar, dicha proposición no soporta el juicio de la razón –condición 3–, pues ésta demuestra, a través de la ciencia experimental moderna, que el verde es la impresión que producen en el ojo humano ciertas propiedades en el objeto, pero no es una cualidad absolutamente real en él. Y una vez que conocemos esto, agregaba Balmes, la afirmación deja de ser irresistible –no se cumple más la condición 1–, aparte de que ella tampoco es universal, debido a que los científicos cesan de suscribirla –condición 2–. Finalmente, la proposición mencionada “(tampoco) es indispensable para satisfacer alguna necesidad de la vida” (1993: 233), ya que nuestra existencia es perfectamente posible, llevadera y constructiva sin ella –condición 4–. En cambio, el cabal enunciado “de sentido común” que indica que “a las sensaciones corresponden objetos externos”, es aceptable de un modo irresistible y la reflexión filosófica y científica se muestran insuficientes para que dejemos de creer en él. Quizás algunos pensadores, señalaba Balmes, “podrán decir que no sabemos si existen los cuerpos, pero no probar que no existan” (1993: 233), y ello

independientemente de que nos encontremos obligados a creer en esta afirmación, puesto que de otro modo, la vida nos sería imposible.

Con el anterior *test* de Balmes para distinguir entre “verdades” de pseudosentido común y *certezas* del sentido común, quedaba prefigurado ya el criterio que hemos enunciado más arriba para distinguir entre un “buen” y un “mal” desempeño de nuestra capacidad de juicio, o sencillamente, entre un “buen” o un “mal” juicio del sentido común “sensato”. Otra denominación posible para nuestro criterio de compatibilidad sería el de *criterio pragmatista*, pues a él se le puede “operativizar” o llevar a la práctica por medio de *una simple determinación o un establecimiento de las consecuencias prácticas de la suscripción de ciertos “primeros principios” en cualesquiera terrenos de la actividad humana; a través de la consideración de un “qué sucedería” con nuestras vidas en el caso de que adoptáramos ciertos “primeros principios” para juzgar en diferentes contextos y situaciones.*

Jaime Balmes propuso, entonces, un útil artificio racional --su mencionado *test*-- para hacer efectivo el criterio de compatibilidad o pragmatista; para *juzgar* o *emitir un veredicto sensato y acertado* al respecto de si tal o cual presunta certeza o presunto principio del sentido común es verdaderamente tal, aunque desde luego que sería factible, asimismo, prescindir de un artificio como ése y confiar, sencillamente, en el mayor o menor *genio* de las personas, uno de cuyos caracteres es la *intuición*. En *El criterio*, de 1845, el propio Balmes destacaría que la intuición consiste, básicamente, en “el ver sin esfuerzo lo que otros no descubren sino con mucho trabajo”. “Ofrecedle (al genio intuitivo, escribió Balmes) una idea, un hecho, que quizás para otros serán insignificantes; él (descubrirá) mil y mil circunstancias y relaciones antes desconocidas” (Balmes, 1991: 127). *Inteligencia* se llama a veces a esta intuición, aunque en otras ocasiones es claro que *inteligir o intuir no es sino juzgar acertadamente a partir de evidencias incontestables y con base en ciertos principios*. Sin embargo, es importante que estos principios para juzgar sean los adecuados, porque como además asentara Balmes en su famoso libro de 1845, “viciadas las ideas por un axioma falso, vense todas las cosas muy diferentes de lo que son en sí, y los errores son tanto más peligrosos cuanto el entendimiento descansa en (una) engañosa seguridad” (1991: 103).

Un precioso ejemplo de aplicación del criterio pragmatista para determinar ideas y principios compatibles con el sentido común “común”, aunque desde luego que no haciendo uso del *test* propuesto por Balmes, sino de una crítica racional desbordante de

“The Dilemma of Determinism”, que originalmente fue una conferencia dirigida a los estudiantes de teología de Harvard, publicada en la *Unitarian Review* de septiembre de 1884, y cuyo texto revisado fue incorporado al libro *The Will to Believe*, del año 1897 (James, 1956: 145-183 y 1995c). En este escrito el pensador norteamericano ponderaba las consecuencias prácticas del determinismo y el indeterminismo filosóficos y, concretamente, de las ideas de voluntad libre y probabilidad.

Según James, el determinismo profesa que la totalidad de las partes del universo existentes en el presente establecen aquello que serán todas sus demás partes en el futuro, el cual no contiene en su seno otras posibilidades que las previamente fijadas desde la eternidad. “El todo radica en todas y cada una de las partes, y se cohesionan con éstas en una unidad absoluta: un bloque de hierro en el que no puede haber equivocación o sombra de cambio” (James, 1995c: 274). En contraste, el indeterminismo afirma que las partes del universo “tienen cierto juego suelto”, de manera que su desempeño no necesariamente fija el de las demás partes del todo; admite, por lo tanto, que las cosas aún no reveladas a nuestro entendimiento pueden ser ambiguas en sí mismas. “De dos alternativas futuras que concibamos, ambas son ahora realmente posibles, y la una se torna imposible sólo justo en el momento en que la otra la excluye para convertirse ella misma en real” (1995c: 275). El indeterminismo es, pues, pluralista, como el determinismo es monista, “y corrobora nuestra visión ordinaria y no sofisticada de las cosas”.

Aunque pareciera que la ciencia es capaz de concederle la razón a alguna de las dos posturas señaladas –y más ahora, a un siglo de distancia de las reflexiones de James, cuando la probabilidad ha terminado por imponerse en el ámbito de las otrora “exactas” ciencias naturales–, la verdad es que ella se refiere a hechos, y el determinismo y el indeterminismo filosóficos discuten posibilidades, más que hechos. Algunas personas creen, monistamente, que el mundo es más racional si no acepta posibilidades, y otras que lo es mayormente si, de un modo pluralista, las admite, decía James. En efecto, “la fortaleza de las convicciones deterministas es la antipatía hacia la idea de probabilidad (*chance*)” (1995c: 276). De acuerdo con los deterministas, la probabilidad es algo que ninguna mente saludable debiera tolerar en el mundo. Pero pongamos un ejemplo sencillo para ilustrar estas cuestiones, escribía James. Al terminar esta conferencia, comentaba James a su joven auditorio, puedo regresar a mis aposentos por Oxford Street o por Divinity Avenue. Si tomo la calle Oxford invalido la opción de la avenida Divinity y viceversa. Si finalmente me decido por la calle Oxford, los deterministas dirán que estaba en la naturaleza de las cosas que yo caminará por

esta calle y solamente por ésta, aunque piense que me era posible tomar la avenida Divinity. Empero, afirmar esto sería incurrir en lo que los alemanes llaman *Machtspruch*, una noción erigida en dogma y apoyada en cierta apreciación desatenta de los detalles del caso. La verdad es que yo perfectamente *pude* optar por la otra alternativa. “¿No surgen, asimismo, del suelo de lo acontecido, todos los motivos que nos asaltan y todos los futuros que se nos ofrecen a elección?” (1995c: 279).

Mientras más meditemos sobre el asunto, destacaba James, más llegaremos a sorprendernos de que las objeciones a la probabilidad hayan encontrado “un eco en los corazones de los hombres”. Ellas ponen de manifiesto “un temperamento de absolutismo intelectual, una demanda de que el mundo sea un bloque sólido” (1995c: 280). La idea de probabilidad es, en el fondo, como la idea de regalar o de los regalos (*the idea of gift*): algo que no podemos, efectivamente, *reclamar*. Que el mundo sea mejor o sea peor, debido a ciertas posibilidades o regalos, dependerá de cierto curso de las cosas que nadie puede dar por un hecho o exigir. Sin embargo, es menester que se insista en que el debate entre el determinismo y el indeterminismo es propiamente insoluble, decía James. Todo lo que podemos hacer es profundizar nuestro sentido teórico de la *diferencia* entre un mundo carente de probabilidad y otro que no lo esté, y efectuaremos ello cómodamente si reparamos en ciertas implicaciones prácticas de un mundo determinista. Esas implicaciones se condensan en lo que es factible denominar “juicios de lamentación” (*judgments of regret*). Las personas sabias procuran lamentarse lo menos posible de muchas cosas que presencian en el mundo, pero cierto grado de lamentación es, de toda suerte, inevitable.

Para la filosofía determinista la acción criminal, el perverso plan y la posible actitud desvergonzada frente al juez de un asesino irredento, por ejemplo, se encuentran necesariamente predeterminados desde la eternidad, y nada logra evitar que ocurran hechos como los que desata aquel asesino. Aceptar lo contrario, sería cometer “un suicidio de la razón, de manera que debemos endurecer nuestros corazones contra dicho pensamiento” (1995c: 282). No obstante ello, los juicios de lamentación nos obligan a llamar “malos” y tristes a algunos hechos del mundo. El determinismo cae así, indefectiblemente, en un pesimismo, a menos de que sea capaz de abandonar los juicios de lamentación. En teoría, ello es bien posible. El *Cándido* de Voltaire exploraba y ridiculizaba la posibilidad de una persona que fuese tan optimista como pesimistas son muchas otras. Algo del optimismo iluso del *Cándido* voltaireano han mostrado grandes personalidades religiosas de todos los tiempos, apuntaba James, y, de hecho, si el determinismo abandonase todo juicio de lamentación, entonces remitiría necesariamente a un optimismo tan patente como el

pesimismo en el que incurre al no prescindir de tales juicios. Pero esto nos conduce a un curioso predicamento lógico. El determinismo obliga a llamar improcedentes o equivocados a los juicios de lamentación, porque no hay motivo alguno para quejarse de lo que en sí mismo es necesario, pero entonces los juicios pertinentes que no son equivocados considerarán por igual lo que debe ser y lo que es, tanto en aquello que nos mueve a lamentarnos como en lo que no, y entonces matar o hacer sufrir o engañar merece tanta aceptación como el no matar, hacer felices a las personas o no engañarlas. Secundar el determinismo lleva, entonces, a este dilema, sentenciaba James: o el arrepentimiento es “malo” y las cosas que lo provocan, “buenas”, o aquellas cosas son *malas* y el arrepentimiento que motivan es, irónica e incomprensiblemente, *bueno*.

Por este camino accedemos hasta un *gnosticismo* (*gnosticism*) conforme al cual el mundo no es ni bueno ni malo, y no debiera arrastrarnos al pesimismo o al optimismo. Este gnosticismo remite a su vez a un *subjetivismo* que propone que el mundo carece de caracteres objetivos y tan sólo cuenta con los que el sujeto le atribuye. Claro que a estas sutilezas las ignora un determinismo “duro” (*hard determinism*), para el que el universo es una maquinaria física perfecta en la que no tienen cabida los asuntos morales. Empero, los deterministas duros no abundan; más bien lo hacen los partidarios de un determinismo “blando” (*soft determinism*) que introduce el problema del mal en un universo *perfectamente mecánico de causas y efectos*, al que consideran tales deterministas blandos como el más razonable de todos los universos posibles. “El dilema de este determinismo es uno en cuyo cuerno izquierdo está el pesimismo y en cuyo cuerno derecho, el subjetivismo” (1995c: 286). Si ese determinismo desea escapar del pesimismo, se entrega de lleno al subjetivismo, y si quiere escapar del subjetivismo, cae presa del pesimismo. Este es, propiamente, el “dilema del determinismo”.

El subjetivismo dispone, por supuesto, de buenos argumentos que en modo alguno habría qué desestimar –para empezar, la manera tan contundente en que satisface nuestros afanes racionalistas–, pero también deben considerarse sus criticables consecuencias prácticas, opinaba James. Cuando lo asumimos, descartamos las ideas de que existen ciertos deberes buenos en sí mismos y de que nos hallamos en este mundo para cumplir con esos deberes, a pesar de lo que sintamos sobre ellos. Dondequiera que aparezca el subjetivismo, constataremos que promueve una cierta permisividad espiritual, moral y práctica. Atiéndase, por ejemplo, la escuela romántica de los literatos parisinos contemporáneos, escribía James en la penúltima década del siglo XIX. A juicio de escritores como Émile Zola o Ernest Renan, el mundo es “una *roman experimental* a escala infinita”, pero el único modo de

escapar de ese mundo subjetivista es, precisamente, *práctico*. La alternativa consiste, quizás, en recordar estas palabras de Thomas Carlyle: “¡sofoquen sus sensibilidades! ¡Detengan sus quejas lloriqueantes y sus arrebatos igualmente gimoteantes! ¡Dejen toda esa necedad emocional y póngase a *trabajar* como hombres!” (James, 1995c: 291) -esta arenga recuerda aquella otra de Max Weber al final de “La ciencia como vocación”, de 1919: “...no basta con esperar y anhelar. Hay que ponerse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a ‘las exigencias de cada día’...” (Weber, 1984a: 231)--. Aquí tiene lugar una ruptura radical con la filosofía subjetivista y se reivindica la conducta y no la sensibilidad como “el último hecho a reconocer”. El horizonte intelectual humano concluye con ciertas obras por hacer y ciertos cambios por emprender o por resistir, y no interesa demasiado que tengamos éxito al respecto de los deberes mencionados, o si ellos nos agradan o no. El que los descuidemos equivaldrá, en efecto, a nuestra perdición, ya que el universo es “una pluralidad de fuerzas semiindependientes, cada una de las cuales es capaz de ayudar o estorbar a, o ser ayudada o estorbada por las operaciones del resto” (1995c: 292)

¿Qué sentido tiene, en consecuencia, que nos condenemos a nosotros mismos por adoptar maneras incorrectas, si no podemos optar también por las maneras adecuadas? “No puedo admitir el arrepentimiento sin la admisión de las posibilidades reales y genuinas en el mundo”, escribía William James en su texto de 1884 y 1897 (1995c: 292). Parece que *el único modo consistente de representarnos un mundo en el que las partes puedan afectarse unas a otras por una conducta buena o mala es el indeterminismo y su pluralismo*. “Permítaseme entonces y sin circunloquios decir sencillamente esto: el mundo es suficientemente enigmático para toda conciencia, sea cual sea la teoría asumida con respecto a él. El indeterminismo que yo defiendo, la teoría de una voluntad libre en sentido popular basada en los juicios de lamentación, se representa este mundo como vulnerable y susceptible de ser lastimado por algunas de sus partes si ellas actúan incorrectamente, y se representa aquella conducta equivocada como un asunto de posibilidades y accidentes, y no como algo inevitable y sin oportunidad de ser evitado. No obstante lo anterior, es una teoría carente de transparencia y estabilidad que ofrece un universo plural e incansable en el que ningún punto de vista particular logra abarcar la escena completa, y que a las mentes poseídas de amor a la unidad a cualquier precio, sin duda les parecerá siempre inaceptable” (James, 1995c: 293).

Es verdad que admitir el pluralismo pudiera ser irracional, concluía James, pero más irracional parece ser adoptar el monismo determinista, que ofende a cada momento nuestro

“sentido de la realidad moral”. De igual manera, la actitud del romanticismo gnóstico atenta contra nuestros “instintos personales”, tan clara como violentamente. Si algunos promotores del pluralismo actúan propiamente mal, por lo menos esta filosofía nos permite voltear con un corazón henchido de afecto y un nada sofisticado sentido moral hacia otros promotores que hacen el bien, y nos permite también concebir el mundo como una totalidad en la que la *probabilidad (chance)* de ser buenos no está proscrita. Y es que la presencia de dicha probabilidad “es el aire vital que deja vivir al mundo; el grano que lo mantiene dulce” (1995c: 294).

Finalmente, las ideas de la libertad y la probabilidad en el mundo no invalidan tampoco “el ansia de nuestra naturaleza por una paz final detrás de todas las tempestades; por un cenit azul arriba de las nubes” (1995c: 295). Supongamos a dos personas frente a un tablero de ajedrez. Una de ellas pudiera ser un jugador experimentado y el otro, un aprendiz. El jugador experimentado sabe exactamente cuáles son las jugadas que ingeniará el aprendiz, y es capaz de anticiparlas para derrotarlo, aunque no sepa exactamente *qué* jugada tras otra irá ejecutando su joven oponente. Pues bien, el tablero de ajedrez es análogo al universo, el jugador inexperto es como los agentes libres y el competidor experimentado, como lo que creemos es Dios. “El plan del Creador para el universo sería así dejado en blanco en tantos de sus detalles fácticos, como posibilidades están trazadas. La realización de algunas de ellas se ha dejado absolutamente a la probabilidad, es decir, que sólo quedarían determinadas cuando llegase el momento de esa realización. Otras posibilidades estarían contingentemente determinadas, esto es, que su decisión esperaría a que fueran resueltos los asuntos de total probabilidad. Pero el resto del plan, incluido su resultado final, está rigurosamente determinado de una vez por todas. Así, el propio Creador no requeriría saber todos los detalles de hecho hasta que ellos sobrevinieran... Pero de una cosa, sin embargo, pudiera estar seguro, y es que su mundo estaba a salvo y que sin importar lo mucho que zigzagueara, al final sería conducido seguro a casa” (1995c: 296-297).

Estas palabras finales del texto de William James nos recuerdan poderosamente a algunos otras del escritor inglés de literatura fantástica J. R. R. Tolkien, quien escribiera lo siguiente en un cuento de 1919, intitulado “La música de los Ainur” —el cual narra la creación de un cosmos imaginario a través de la música, por parte de un Ser Supremo llamado Ilúvatar—: “por eso Él decidió que los Hombres tendrían una virtud de libertad, lo que significa que dentro de las fuerzas y las sustancias y las probabilidades del mundo podrían conformar y dirigir sus vidas, más allá incluso de la original Música de los Ainur, que es como destino para todas las demás creaturas. Esto hizo Ilúvatar para que los Hombres lo completaran

todo en su forma y en su ventura, y el mundo culminara hasta en lo más último y lo más pequeño” (Tolkien, 1987: 56).

Ahora bien; de la manera aquí detallada examinaría William James las criticables y defectuosas consecuencias prácticas del determinismo y la negación de la libertad y la probabilidad y defendería una asunción del indeterminismo, las probabilidades y la libre voluntad, exaltando su coherencia o compatibilidad con “nuestra visión ordinaria y no sofisticada de las cosas”, nuestro “sentido de la realidad moral” o nuestros “instintos personales”; en pocas palabras, su compatibilidad con una auténtica “visión del mundo del sentido común”. James ratificaría de esta forma al pragmatismo clásico como un peirceano “senso-comunismo crítico” que hace ver que la duda y la crítica pueden hacerse presentes frente a nuestras tendencias hacia el “absolutismo intelectual” y nuestras demandas en relación con un mundo que sea “un bloque sólido”, y algo cuya naturaleza podemos reclamar o exigir.

Puesto en términos del mencionado *test* de Jaime Balmes, el análisis de James sobre el determinismo y el indeterminismo llevaría a plantear que la libertad de los actos humanos y la probabilidad en el mundo son “verdades” o “certezas” del sentido común que la generalidad de los hombres acepta *en el fondo* de un modo irresistible; son “verdades” que soportan, asimismo, el juicio de la razón y que resultan indispensables para una vida tolerable y constructiva, ya que la reivindicación de sus contrarios, es decir, la negación de la libertad y la probabilidad, pudieran hacer de aquella vida algo imposible. Sin embargo, James aplica el criterio pragmatista para diferenciar entre “buenos” y “malos” juicios sin *tests* de por medio, y más bien con un despliegue de genio en el que se enjuicia con inteligencia una cuestión concreta. Las consecuencias prácticas del determinismo filosófico y de la falta de libertad humana son menos preferibles que aquéllas otras que se derivan de la asunción del indeterminismo y la libertad.

Como lo afirmara el propio James en el anteriormente evocado texto de 1897, “El sentimiento de la racionalidad”, ninguna postura filosófica o simple idea es capaz de ganar aceptación universal si atenta contra lo que consideramos nuestras cualidades y capacidades naturales en tanto que seres humanos –véase el apartado 5 de esta Primera Parte–. Entre estas cualidades y capacidades naturales tendrían que considerarse las cambiantes en sus formulaciones, pero transhistóricas y transculturales en su naturaleza, *certezas* del sentido común, las cuales incluirían, por supuesto, a los principios para poder juzgar con cabal sensatez. James mostraría, entonces, por intermedio de las reflexiones que le hemos revisado

en este apartado, que *lo genuinamente sensato siempre tiene como telón de fondo su compatibilidad o coherencia con "la visión del mundo del sentido común"*; con aquello que Lynd Forguson denominara la "teoreta" del sentido común o bien, nuestro texto, *el sentido común "común" a los miembros social y biológicamente maduros y mínimamente adaptados de la especie humana*, los cuales, desde luego, siempre se ubican en múltiples contextos y momentos socio-histórico-culturales.

11. Extravíos y recuperaciones de la sensatez

Es el momento de recapitular nuestro recorrido en torno al sentido común y nuestra propuesta acerca del mismo, y conducirla a ésta hasta el planteamiento que le interesa finalmente a la Primera Parte de la presente investigación. Comencemos con aquello que, en síntesis, es para este escrito el sentido común. Se trata, *en principio*, de una *forma de percibir el mundo propia de la especie humana*; de una "visión humana del mundo" compuesta, siguiendo a Lynd Forguson, de dos doctrinas o "teorías" que son el realismo "directo" de sentido común y la psicología racional, afinadas o enraizadas ambas en un modelo o tipo especial de mente, propio de los seres humanos y expresado mayor o menormente en cualquier otro modelo mental que éstos puedan desarrollar culturalmente, a saber, el modelo "representacional" de la mente o aquél capaz de generar las representaciones y metarepresentaciones del mundo que postula el realismo de sentido común, así como de comprender y producir las acciones animadas y racionales que propone la psicología racional. Pero en virtud de este modelo o tipo singular de mente es claro que la forma específicamente humana de percibir el mundo es, asimismo, *un modo de entenderlo o de comprenderlo*, y gracias a todo ello —es decir, a que existe una forma humana de percibir y de entender al mundo—, es, además, *una forma humana de actuar en semejante mundo*, esto es, una forma acorde con el modo de percibir y de entender la realidad que rodea al sujeto, el cual actúa, pues, con esta forma humana de conducirse que enriquece las formas "naturales" de percibir y de entender al mundo propias de nuestra especie.

En síntesis, el sentido común es, en principio, la forma propiamente humana de percibir el mundo, y también de entenderlo y de actuar en él, que puede servirle de base a cualesquiera formas culturales de percibir y comprender el mundo y de actuar en él, que los seres humanos somos capaces de desarrollar y de superponer —por así decirlo— a esa forma específicamente humana. De hecho, aquellas formas culturales materializarían de un modo mejor o peor dicho modo específico de percibir, entender y actuar en el mundo que es, en principio, el sentido común. Adicionalmente, como esta forma propia o típicamente humana

de percibir, entender y actuar en el mundo parece ser común a todos los miembros de nuestra especie, la hemos llamado el *sentido común* “común”. Hay un sentido común “común” a todos los seres humanos de cualesquiera épocas y culturas, que existe por el simple hecho de que todos somos miembros de una misma especie biológica enfrentada a muy diversas circunstancias del medio “natural” y “humano”: la del denominado *homo sapiens sapiens*, que necesariamente ha de desenvolverse en muy diversas circunstancias y con muy diversos resultados. Aunque las diferencias culturales y “civilizatorias” han sido casi infinitas, históricamente hablando, entre los seres humanos, no por eso dejamos de conformar una misma especie y de contar con una forma específicamente humana de percibir, entender y actuar en el mundo que nos rodea y con el que hemos de interactuar de múltiples modos.

El sentido común “común” está compuesto, en primera instancia, por juicios, conceptos e inferencias que son *creencias* de sentido común, algunos de los cuales poseen el estatuto de *certezas* del mismo. Entre estas certezas y esas creencias figurarían ciertos “primeros principios”, que son como juicios básicos del sentido común humano a partir de los cuales los detentadores de este sentido, los seres humanos mismos, podemos juzgar las situaciones que enfrentamos práctica y teóricamente. Por medio de estos juicios que consisten en una ponderación de las pocas o muchas evidencias recabadas por la vía de la percepción, la memoria, la razón o la capacidad de concebir, y que consisten, además, en una formulación de veredictos, sentencias o juicios que toma en cuenta determinadas normas o principios para juzgar, el sentido común “común” da lugar a la *sensatez*, al *sentido común* “*sensato*” que se identifica con una madura y competente capacidad “tribunalicia” de juicio, destacada por primera vez con plena claridad en la filosofía moderna por Thomas Reid.

Todos los seres humanos contamos con sentido común “común” y somos perfectamente capaces de desarrollar en mayor o menor medida nuestro sentido común “sensato”, nuestra sensatez. Por ello es que se dice que el sentido común no abunda. En este contexto, lo que se evoca es el sentido común “sensato”, o bien la siempre deseable, aunque no siempre asequible sensatez. La sensatez o el sentido común sensato, es decir, el ejercicio provechoso del sentido común “común” –en tanto que generador de juicios adecuados o “buenos”–, provoca y determina la evolución de este último sentido común, especialmente en el ámbito de los primeros principios para juzgar. El sentido común “común”, por consiguiente, no es infalible –ya que nunca existe en estado “puro”, o aparte de “falsos” primeros principios y prejuicios– ni es, en rigor, estático, y sus llamados primeros principios siempre conllevan alguna dosis de vaguedad. Siempre es posible errar al efectuar

un juicio, sobre todo si ese juicio no cuenta con las evidencias suficientes y está apoyado en “primeros principios” inadecuados. Sin embargo, el sentido común “sensato”, la sensatez, puede rectificar al sentido común “común” y perfeccionar sus creencias fundamentales, o bien modificar positivamente el enunciado de sus “primeros principios”. El sentido común “sensato” depura al sentido común “común” de cuanto parece ser sentido común “común” pero no lo es, y discierne, así, entre sentido común “común” y lo que hemos denominado “pseudosentido común”.

Hay, sin lugar a dudas, un pseudosentido común compuesto de creencias que, en rigor, son simples saberes ordinarios, prejuicios y aun juicios ostensiblemente deficientes, por ser apresurados, incompletos o basados en “falsos” principios que, justo debido a una deficiente capacidad para enjuiciar, confundimos con el sentido común. Un gran número de creencias que las personas consideramos en determinados momentos y contextos como “de sentido común”, examinadas juiciosamente a la luz de las evidencias y los principios adecuados revelan no ser parte del mismo. Por ejemplo, juicios tales como “el sol ‘sale’ todas las mañanas”, “toda mujer joven es necesariamente pueril y delicada” o “los hombres nunca deben llorar”. Claro que el pseudosentido común es inseparable del sentido común “común” y es lo que lo vuelve falible e imperfecto en los hechos. En cierto modo, el sentido común pudiera ser infalible por completo y sus juicios siempre atinados y jamás erróneos, si tuviera lugar de un modo aparte o independiente del pseudosentido común, pero lo cierto es que ello nunca sucede en los hechos. Sin embargo, es factible distinguir *grosso modo* entre pseudosentido común y sentido común y proponer que el auténtico sentido común “común”, ese “metal genuino” que se puede distinguir del “sustituto comercial” al que se refiriera Charles Sanders Peirce, continuamente está en proceso de rectificación gracias al sentido común “sensato”; a la sensatez.

La sensatez es madura capacidad de juicio que produce *buenos* juicios, y los buenos juicios son, en esencia, aquéllos que responden satisfactoriamente a lo que hemos nombrado el *criterio de compatibilidad o pragmatista*. Un mal juicio lo es en muy numerosas ocasiones porque está basado en principios inadecuados y un buen juicio lo hace siempre sobre auténticos “primeros principios” del sentido común “común”. Éstos no serían otros que los compatibles o coherentes con los grandes componentes de ese mismo sentido común “común”: el realismo directo de sentido común, la psicología racional y el modelo “metarepresentacional” de la mente humana. Dicha compatibilidad o coherencia logra hacerse evidente preguntando por las consecuencias prácticas que se derivan de una asunción de determinados principios para juzgar. Si las consecuencias son, a su vez,

incompatibles con otros “primeros principios” tan aceptados como aceptados, existirán buenas razones para cuestionar esos principios para juzgar de los cuales se ha partido en el juicio.

Habida cuenta de que existe un sentido común “común” y “sensato” distinguible de las múltiples formas y expresiones del pseudosentido común, conviene repasar la propuesta de si aquel sentido común “engaña”, como lo han sostenido no pocos autores, o si más bien “enseña”, como también lo creyeron y lo juzgan varios pensadores, por ejemplo, la gran mayoría de los retomados en este escrito. Por lo general, la tesis de que el sentido común engaña se asocia a la confusión entre sentido común y pseudosentido común. Los autores que la proponen conciben al sentido común como un saber ordinario, elemental o vulgar que debiera ser superado por otras formas más elevadas y mejores de conocimiento científico o filosófico. Tres autores característicos, que coincidieron con este parecer, provenientes de diferentes tradiciones intelectuales, fueron, por ejemplo, G. W. F. Hegel, Émile Durkheim y Alfred Schutz, para quienes la ciencia o el más perfecto de los saberes no se apoya en procedimientos racionales armonizables con el sentido común. Justamente lo contrario, sin embargo, es lo que han sugerido quienes vinculan a la ciencia con el sentido común. Hannah Arendt y Jacob Bronowski, *verbi gratia*, escribieron páginas memorables sobre la ciencia como una refinada prolongación de los modos de pensar del sentido común.

Las anteriores consideraciones nos llevan a recordar aquellas formas en que ciertos autores ilustran diversos pasajes de la reflexión motivada por la comprensión aquí sugerida del sentido común humano. En este último inciso hemos insistido en que Lynd Forguson ofrece un cuadro muy completo del sentido común “común” –apartado 9 de este escrito– y en que Thomas Reid brindaría la clave para reivindicar al sentido común “sensato”, a partir de sus meditaciones sobre la capacidad de juicio que denominamos “tribunalicia”, y también sobre los llamados “primeros principios” del sentido común –apartado y subapartado 3.2 y 4, respectivamente–. En este contexto, pareciera pertinente reiterar que la concepción habitual y tradicional del juicio, y en particular la teoría kantiana del mismo, refuerzan una noción “logicista” del enjuiciar que, en el fondo, no es incompatible con la concepción “tribunalicia” delineada por Thomas Reid, aunque tampoco la contiene explícitamente a ésta –subinciso 3.1–. Para plantearlo de un modo casi mnemotécnico, sería posible afirmar que la noción reidiana del juicio comprende, en términos generales, a la kantiana, pero la kantiana no abarca con nitidez la reidiana. La concepción habitual y la kantiana del juicio son “logicistas” porque lo conciben a éste como un enunciado o proposición que articula por lo general entidades particulares con entidades universales.

Ulteriormente, estos enunciados pueden articularse en argumentos o formas inferenciales de pensar, y de ello resulta la denominación de “concepción logicista del juicio”. En contraste, para Thomas Reid los juicios o enunciados son, propiamente, sentencias o veredictos de procesos previos de ponderación de evidencias y de ahí la expresión “concepción tribunalicia del juicio”.

Por otra parte, Reid intentaría precisar unos “primeros principios” para juzgar, consciente de que la lista exhaustiva y definitiva de los mismos es imposible de establecer. Sin embargo, determinaría ciertos primeros principios que Lynd Forguson encontró casi como un enunciado singular de los dos ingredientes doctrinarios fundamentales de la “teoreta” del sentido común, a saber, el realismo de sentido común y la psicología racional. William James haría ver, en su momento, que el sentido común no sólo se halla integrado por “primeros principios”, sino que consiste en una cabal “visión del mundo” que incluye conceptos y juicios o enunciados, estructurados de un modo tal que su conjunto es capaz de propiciar el llamado “sentimiento de la racionalidad”, con sus cuatro componentes de la economía y la diferenciación de partes integrantes, y el hecho de que éstas resuelven expectativas fundamentales de los seres humanos y son coherentes con sus potencias o capacidades naturales –inciso 5 de esta Primera Parte–. Sin embargo, cabría la posibilidad de que la visión del mundo del sentido común fuera, posiblemente, falsa, y así lo juzgó el sociólogo fenomenólogo Alfred Schutz, para quien esta visión del mundo comete la whiteheadiana “falacia de la materialización inadecuada” y requiere que se le supere y sustituya por concepciones que no incurran en dicha falacia; por ejemplo, las que produce la ciencia –véase el apartado 6 anterior–.

Empero, las reflexiones de Schutz sobre el sentido común pudieran hacerse acreedoras a la crítica que le hiciera Thomas Reid a la “doctrina” o “teoría de las ideas”, la cual cobró fuerza desde los días del filósofo escocés a través de las obras de René Descartes y George Berkeley, particularmente. Suponer que el mundo o la realidad de que nos habla el sentido común es esencialmente algo subordinado a, o construido por el sujeto percipiente y *cognoscente* es, asimismo, confundir nuestras capacidades de percepción y sensación, y no comprender que en la percepción misma –que requiere, por fuerza, de realidades externas al sujeto que percibe– está implicada una creencia irresistible y automática en la realidad objetiva de lo percibido. Esa creencia es, en rigor, un juicio que resulta de la ponderación de una serie de evidencias sensoriales y racionales. Aunque el cabal conocimiento del objeto en cuestión necesite siempre de las condiciones objetivas y subjetivas más adecuadas, no por ello tal objeto es fundamentalmente subjetivo. Schutz propone algo contrario al sentido

común en su crítica y análisis del mismo, cuando destaca que la ciencia es capaz de superarlo a éste radicalmente y de convencernos de que, estrictamente hablando, la realidad que conocemos no tiene nada o tiene muy poco de objetiva.

Creemos falso, pues, que el sentido común engañe. Quienes efectivamente nos engañan son los prejuicios y los saberes vulgares o, en una palabra, el pseudosentido común. El sentido común "común" permite la superación de esos engaños y hace posible alcanzar "la ciencia" por medio del sentido común "sensato" o de la sensatez. "La ciencia" es, finalmente, la entidad que establece los procedimientos de investigación más racionales por sensatos en todos los terrenos en los que ella existe o puede existir; procedimientos descubiertos o inventados, si no en todas las circunstancias por la mencionada sensatez, sí en ocasiones a través golpes de intuición del llamado "genio" que, en última instancia, demuestran ser o haber sido sensatos. Sin embargo, el sentido común, en lugar de engañar, "enseña", y varios investigadores de este sentido han intentado señalar cómo.

De nueva cuenta Kant, con su teoría del *sensus communis*, sugirió que sin este sentido seríamos incapaces de distinguir entre lo que es de buen y de mal gusto, así como también de constituir nuestras comunicabilidad y sociabilidad humanas, y aun nuestra racionalidad --subinciso 7 1--. El *sensus communis* kantiano, que no se identifica con el simple sentido común --"común" y "sensato"-- o con el sentido común "sensorial" de Aristóteles y Tomás de Aquino, se dispone en la base de lo que denominamos el "buen gusto" y es lo que posibilita que los seres humanos alcancemos acuerdos y podamos comunicarnos eficaz y provechosamente, si bien es propio de individuos que sean "espectadores" y que se encuentran "atados a la tierra", y no de agentes morales e inteligibles, dotados de una razón pura práctica y teórica. Kant quiso cuidarse, por lo tanto, de hacer valer el sentido común en el ámbito moral o incluso en el político, según Gadamer, y diluiría la sensatez en cuanto se relaciona con la razón pura teórica y práctica. Su afán de discernir o de distinguir lo condujo, pues, a racionalizar en extremo la sensatez y a no aceptar el más reducido menoscabo de la razón pura. Kant no reconocería con la debida propiedad, entonces, que ser racional o inteligente no equivale, con total justicia, a ser sensato.

Hannah Arendt se sumaría a la propuesta de que el sentido común "enseña" a través de su reivindicación del "sentido" o el "sentimiento de realidad" procurado por el propio sentido común --subapartado 7.2--. Ella recuperó la acepción aristotelista y tomista del *sensus communis* como el elemento que coordina los sentidos externos corporales y que nos convence de que es un mismo objeto el que vemos, tocamos, olemos, degustamos y oímos,

para fortalecer una sorprendente defensa del sentido común. En opinión de Hannah Arendt, este sentido incluye también modos de pensar o razonamientos, y por ello somos incapaces, sin él, de ubicarnos adecuadamente en esa realidad de la que se percata sensorial y cognoscitivamente nuestra especie humana. Adicionalmente, gracias al sentido común nos es factible acceder al reino de la verdad o las verdades, particularmente a través de ese refinamiento de los modos de pensar del sentido común que es la ciencia en general, con sus métodos racionales de investigación. Sin embargo, las ciencias y el sentido común sólo resultan útiles en el ámbito fenoménico de la verdad, porque en el de los *significados de las cosas inteligibles* o el del propio significado o sentido de la vida, es preciso recurrir al pensamiento y a la filosofía. Arendt pensaría, así, que para vivir y hacer ciencia se requiere del sentido común; sin embargo, no dio visos de conceder que pensáramos y “filosofáramos” sensatamente. El pensamiento y la filosofía deben apartarse del sentido común para poder cumplir con su cometido.

El pensador que destacaría que si acaso existe un ámbito en el que privan las verdades incontestables –necesarias, inclusive, para resolver posibles cuestiones sobre el significado de la existencia– es, propiamente, el del sentido común, fue George Edward Moore. Dos cosas relevó en especial este fundador de la filosofía analítica contemporánea: la presencia de las certezas en el sentido común humano y la imposibilidad de “analizarlas” a éstas en la acepción específica de precisar su significado de un modo racional –subinciso 7.3–. Es imposible que neguemos lo verdadero de algunas afirmaciones propias de la visión del mundo del sentido común y que eludamos su reivindicación. Aquello que, en cambio, resulta problemático es la comprensión racional de esos señalamientos que, de acuerdo con el propio término de Moore, son “inalizables”. Pero sería un autor filosófico distinto quien enriqueciera la hipótesis sobre el carácter “inalizable” de los juicios del sentido común, mediante las propuestas de que ellos son siempre “vagos” y que su vaguedad es pertinente sobre todo al respecto de los llamados “primeros principios”, cuya enumeración y enunciado se modifica y evoluciona al paso del tiempo en virtud de la “crítica” que debe reconocerse y practicarse en el ámbito del sentido común. Charles Sanders Peirce, en efecto, afirmarí que el “senso-comunismo” de Thomas Reid y sus epígonos escoceses debe ser entendido, en rigor, como un más desarrollado “senso-comunismo crítico” que pondere adecuadamente los razonamientos del sentido común, tanto como la duda y la crítica en sus propios terrenos –apartado 8 de esta Primera Parte–.

Peirce aludiría con sus reflexiones –aunque no logró asirla con total firmeza– la capacidad tribunalicia de juicio, implicada en el sentido común como esa parte del mismo que dispone

el acento en el sustantivo "sentido", a manera de un sentido común "sensato". El "sentido" del sentido común no es puramente sensorial, al decir de Antonio Livi; más allá de eso, es una cabal capacidad racional que hemos identificado en el presente texto con la capacidad de juicio comprendida en su acepción "tribunalcia" y no "logicista". Pero la capacidad de juicio, como cierta ponderación de evidencias y formulación de veredictos o sentencias, necesita de un marco que, en primera instancia, tendría que consistir en "primeros principios", aunque más puntualmente en el contexto mental integral en que quedarían enmarcados cualesquiera primeros principios para juzgar. Ese marco del sentido común "sensato" no sería otro que el sentido común "común", el cual no únicamente puede caracterizarse a partir sus primeros principios, que sólo admiten enunciados "históricos", siempre susceptibles de una juiciosa rectificación. Lynd Forguson describiría el marco del sentido común "sensato", o bien el sentido común "común", prescindiendo de una mención directa a los "primeros principios" y echando mano de la descripción de una "teoreta" genéticamente desarrollada y adoptada por los seres humanos, que se compone de las "doctrinas" del realismo "directo" de sentido común y la psicología racional, asociadas ambas al modelo de la mente que él denominara "representacional" –inciso 9 de la Primera Parte de la presente investigación–.

Algo que Forguson dejó en claro –apartado 10– es que "primeros principios" como los sugeridos por Thomas Reid son compatibles o coherentes con los ingredientes esenciales de la "teoreta" del sentido común "común": el realismo de sentido común o "directo", la psicología racional y también el modelo "representacional" de la mente humana. Todo presunto primer principio es tal únicamente en caso de "chechar" con los postulados y corolarios de esos componentes fundamentales de la "teoreta" del sentido común "común", y se le puede reconocer mediante el *test* racional propuesto por Jaime Balmes. De acuerdo con este amable pensador catalán, las "verdades" del sentido común son irresistibles para y generalizadas entre los miembros de la especie humana; sobrellevan con éxito un examen crítico de la razón y resultan indispensables para la vida cotidiana de aquellos seres humanos, algo que pudiera predicarse, asimismo, de los denominados "primeros principios" del sentido común. Este *test*, sin embargo, puede simplificarse ponderando, sencillamente, las *consecuencias prácticas que de un modo presumible se desprenden de la reivindicación de supuestos primeros principios para juzgar*, cosa que ilustraron con nitidez ciertas reflexiones sobre el determinismo y el indeterminismo filosóficos efectuadas por William James. Allí aplicaría el pensador norteamericano lo que en este escrito se ha denominado el *criterio pragmatista o de la compatibilidad para distinguir entre "buenos" y "malos" juicios*.

Ahora estamos en condiciones de acceder hasta las implicaciones finales de todas las consideraciones precedentes, por medio del señalamiento de que *lo sensato conlleva siempre como telón de fondo su compatibilidad o coherencia con los contenidos básicos del sentido común "común"*. Estos contenidos básicos no serían otros que los "primeros principios" del sentido común, comoquiera que se les pueda enlistar, definir o precisar. Se es o no sensato, por otra parte, en muchos y muy variados contextos. Hay una sensatez en la vida cotidiana y en el ámbito de la moral; hay o no sensatez en la vida artística o en la religiosa; en el ámbito de la política o en las actividades teóricas de la filosofía y de las diferentes ciencias. Inclusive, en ocasiones lo sensato consistiría en *evitar* ser aparentemente "sensatos", algo que le abriría las puertas a la "intuición", la "inteligencia" o la "genialidad" redituables en los múltiples y diversos contextos en los que es factible ser sensatos o insensatos. Conducirse insensatamente, empero, nunca servirá, en principio, para nada y sólo conducirá a resultados sensatos por simple azar, lo que implicaría, desde luego, desentenderse o apartarse del sentido común y de sus contenidos básicos. Este sentido quizás no lo resuelva todo, pero tampoco estará de sobra en cualesquiera momentos y circunstancias.

Nos parece, así, que *a la sensatez se la puede lograr, extraviar y recuperar*. Todo esto sucedería, necesariamente, en contextos y situaciones específicos. Se logra la sensatez cuando las entidades del mundo son apreciadas y juzgadas de un modo suficiente y lo más desprejuiciadamente posible, en una forma acorde con ciertos principios mínimamente coherentes con la "teoreta" del sentido común "común". Ni siquiera importa que esos principios se encuentren "perfectamente" delimitados o formulados; una buena capacidad de juicio en sentido "tribunalicio" será capaz de superar a la larga cualesquiera dificultades, inclusive las relativas a ciertas premisas inadecuadas. También se alcanzará la sensatez, por supuesto, cuando actuemos en cualesquiera contextos bajo principios claramente acordes con los del sentido común "común", rectificadas permanentemente por una capacidad de juicio en la acepción "tribunalicia" del término, desplegada de manera satisfactoria en el contexto en cuestión. Por otra parte, la sensatez puede *extraviarse* en contextos y situaciones determinados. Es factible que los principios para juzgar que intervienen en nuestras aproximaciones teóricas y prácticas a la realidad se aparten decididamente del sentido común "común", de un modo concomitante a enjuiciamientos "tribunalicios" –y no meramente "lógicos"– deficientes por incapaces de corregir aquellos "primeros principios" incoherentes con los del sentido común.

Desde luego, para que la sensatez se extravíe es preciso que ocurran *razones y condiciones*. Las *razones* atañen a los sujetos que perciben, razonan, enjuician o actúan insensatamente en tal o cual caso. Tenemos y generamos razones que nos persuaden y convencen al respecto de juzgar y actuar de tal o cual manera sensata o insensata. Con frecuencia, sentimientos, pasiones y prejuicios nos obligan a adoptar y suscribir principios para juzgar asociados a procedimientos prácticos o teóricos más o menos insensatos. Por supuesto que no siempre es factible percatarse “en el momento” de que un proceder teórico o práctico es insensato, inclusive con la mejor capacidad de juicio desplegable en ese mismo momento, pero ello nos remite al campo de las *condiciones* para el extravío de la sensatez. Estas conciernen específicamente a las circunstancias “objetivas” dentro y fuera del control del sujeto que juzga o que se conduce sensata o insensatamente en tal o cual caso. Hay circunstancias o condiciones históricas que prácticamente les imponen a las personas cosmovisiones y principios para juzgar en determinados contextos de la actividad humana, y aun individuos que demuestren una enorme sensatez en contextos diferentes a los mencionados, podrán caer presa de esos principios y cosmovisiones que no superarían la prueba del criterio de la compatibilidad. La capacidad de juicio necesita entonces, literalmente, “remar contra la corriente” y corregir tales condiciones abriéndole camino a otras capaces de propiciar una *recuperación* de la sensatez. Quien logre recuperar la sensatez en condiciones adversas para inducir, acaso, la modificación de éstas en un corto, mediano o hasta largo plazo será, ciertamente, un “genio”, aunque a veces, detrás del genio y sus genialidades no hay otra cosa que sentido común.

En aras de la claridad y la brevedad pudiera decirse que las razones y las condiciones para lograr, extraviar y recuperar la sensatez son *argumentales*, las primeras, y principalmente *socio-culturales* las segundas. Asimismo, no parece ser insensato proponer un *esquema heurístico* —es decir, una herramienta teórica para la investigación socio-histórica, que no pretende ser un riguroso “modelo formal”— que *determine tentativamente las razones argumentales y las condiciones socioculturales en virtud de las cuales ocurren ciertos extravíos y recuperaciones de la sensatez en contextos diversos de la actividad humana, tanto teórica como práctica*. Tal es la propuesta final a que busca llegar la Primera Parte de esta investigación.

12. Un extravío histórico y político de la sensatez ocurrido en México

Quizás el esquema heurístico propuesto en el inciso precedente pueda aplicarse en muy diferentes contextos históricos de carácter político, religioso, ideológico, artístico, filosófico

o científico. A la presente investigación le interesaría, principalmente, sugerir su posible utilización en el estudio del complicado ámbito ideológico, político y filosófico en el que fueron debatidas ciertas ideas liberales en nuestro país, México, hacia las décadas finales del siglo XIX y las primeras del XX. Dicha empresa intelectual –que de ninguna manera intenta agotarse en la Segunda Parte del presente trabajo, sino tan sólo evidenciar la posible utilización del esquema heurístico sugerido– querrá centrarse en la obra de dos autores representativos del contexto histórico mencionado, dadas algunas razones que se detallarán más adelante. Hablamos del jalisciense José María Vigil y del capitalino Antonio Caso. El planteamiento de algunos extravíos y recuperaciones de la sensatez, debido a razones argumentales y condiciones socio-culturales específicas, relacionadas con el trabajo de estos dos autores mexicanos, será la materia central de la Segunda Parte de nuestra investigación, y la que permitirá hacer plenamente comprensible el título de ésta última: “Sentido’ común y liberalismo filosófico. La cuestión en José María Vigil y Antonio Caso”.

En la Segunda Parte que figura a continuación se sostendrá la tesis –articulable con cuanto se ha venido señalando en este trabajo– de que el régimen político encabezado en México por Porfirio Díaz (1830-1915) –régimen que transcurriría de 1876 a 1911, con la sola interrupción formal, de hecho aparente, ocurrida entre 1880 y 1884–, significó para nuestro país y la colectividad nacional que *grosso modo* conforma un *histórico extravío de la sensatez*, consistente en *la nulificación de una cultura política liberal en ciernes* –tanto gubernamental como ciudadana–, constructora de instituciones genuinamente democráticas y republicanas y promovida, no sin grandes dificultades socio-político-culturales, por los liberales de la Reforma y la República Restaurada. Paralelamente, durante el Porfiriato quedaría encauzada, en contraste, una cultura política antiliberal que postergó el desarrollo democrático del país y que logró perpetuarse hasta casi finales del siglo XX –no obstante la revolución social iniciada en 1910 y los numerosos regímenes que la sucedieron–: una cultura política antiliberal que canceló la posibilidad de rectificar las decisiones y procedimientos gubernamentales que conducirían finalmente a México, en el siglo que recién ha terminado, hasta una situación de deterioro económico y social equiparable a la incubada a lo largo del siglo XIX y manifiesta desde las postrimerías del Porfiriato.

No proponemos aquí, sin embargo, un mero extravío *político* de la sensatez en el México porfiriano, puesto que de Porfirio Díaz y de sus principales colaboradores –por ejemplo Ignacio Mariscal, Manuel Dublán, José Yves Limantour, el propio Justo Sierra, etcétera– no sería posible afirmar, simplistamente, que fueron políticos deficientes o incompetentes. Es bien sabido que en las más de tres décadas que duraría su gobierno, Díaz logró poner fin a

un estado político y social de cosas anárquico y que sus dotes de gobernante, e inclusive de promotor de numerosos avances nacionales, especialmente en materia económica, fueron indiscutibles (véase Rosenzweig, 1965: 405). Al evocar la historia moderna de México en nueve tomos que editara Daniel Cosío Villegas (1898-1976) entre 1955 y 1972, el historiador norteamericano Charles A. Hale destacaría que Cosío inició sus investigaciones con la visión negativa de Díaz y de su administración típica del “México revolucionario”, pero que el inmenso estudio coordinado por el estudioso mexicano arribaría hasta una concepción del dictador francamente elogiosa en más de un sentido. El simple “tirano” del volumen 1 terminó convirtiéndose, en los volúmenes 8 y 9, en un gobernante ciertamente “autoritario”, pero también muy lúcido (Hale, 1991: 37).

En efecto, a los políticos de las distintas épocas puede juzgárselos, en principio, por su profesionalismo y su éxito en la empresa de conseguir y de mantenerse en el poder (véase Rabotnikof, 1997: 114). El clásico alemán de la sociología, Max Weber (1864-1920), caracterizaría la calidad del político profesional con las tres cualidades de la pasión, la responsabilidad y la mesura. Todo buen político debe entregarse por completo a su “causa”, a su proyecto político y social; tiene que hacerse responsable, además, de la realización y la conducción de dicho proyecto y debe saber enfrentar las situaciones concretas que se le presenten en la consecución del mismo, absolutamente consciente de que una cosa es lo que él y las personas, en general, desean, y otra la que, en los hechos, tendrá lugar (Weber, 1984b: 153-154 y 156). La vanidad personal es el peor enemigo del político competente, puesto que ella lo mueve a cometer los dos “pecados mortales” de la política, a saber, la carencia de finalidades específicas en relación con las acciones emprendidas y la falta de responsabilidad con respecto a la “causa” (1984b: 154-155). Para que un político acceda al poder y se sostenga en él es necesario, según Weber, que no se desentienda de ciertos principios éticos (Weber, 1984b: 160; Rabotnikof, 1997: 116; Zabludovsky, 1997: 136-137). Ese político sólo podrá hacerse del poder o influir eficazmente en él si asume como propia cierta visión ideal de la vida política y social que trascienda sus innegables ambiciones personales e inclusive, su vanidad de político.

Los principios éticos que adopte el político profesional, sin embargo, no podrán erigirse en el fundamento exclusivo o único de su acción, pues si él actúa en pura y simple consecuencia lógica con respecto a tales principios, atentará tarde o temprano contra su responsabilidad para con los fines a que lo mueven esos mismos principios. Una ética pragmática o “de responsabilidad” y no una “principista” o “de convicción” (1984b: 163-164), consecuentemente, es la que mejor conviene en muchas ocasiones al político

competente, ya que éste necesita velar porque las consecuencias de sus actos sean acordes con los principios asumidos y que, inclusive, los justifiquen racionalmente a éstos. Si los seres humanos que gobiernan –y aun los que son gobernados– fuesen ángeles o santos que siempre se propusieran fines acordes con ciertos principios inmejorables, fines que formaran parte de un plan supremo o divino que hiciese confluír la totalidad de las acciones en un gran resultado final previsto, la ética del político pudiera ser una “de convicción”, pero como los dirigentes y los dirigidos son simples seres mortales que con frecuencia se proponen fines contrarios a los principios que dicen suscribir, y que no pocas veces descubren que la mera coherencia con los principios resulta insuficiente para garantizar el imperio efectivo de los mejores de éstos, es responsabilidad del político procurar que los fines y las consecuencias de sus actos no contravengan los principios perfectibles que haya adoptado, lo cual lo obliga a guiarse echando mano de una “ética de responsabilidad” que no le haga “‘poner la otra mejilla’ incondicionalmente”, sino preguntarse siempre “si el otro tiene derecho a pegar” (1984b: 161); una ética de responsabilidad que implique, permanentemente, una posible rectificación de los principios y valores éticos adoptados.

La weberiana “ética de convicción” es una de principios inamovibles y perfectos, digamos que de condición “revelada”, divina o sobrenatural. Por ello hemos destacado que esta ética es “principista”, y como Weber agregara en su célebre conferencia de 1919 sobre “La política como vocación”, es una ética acorde con cierto plan divino o universal-natural, que niega toda responsabilidad a los seres humanos con respecto a su consecución final (Weber, 1984b: 164-165). La “ética de responsabilidad”, en cambio, presupone principios perfectibles, descubribles por los seres humanos y probablemente afincados en la propia naturaleza de esos seres –si bien enunciables de diversas formas históricas–, en modo tal que el político podrá *equivocarse* al reivindicar sus principios, al entenderlos de determinada manera o al negarse a asumir otros diferentes –o acaso nuevas formulaciones para los que suscribe–. Esta ética de la responsabilidad presupone que el destino venturoso del mundo depende, en realidad, de las acciones de los seres humanos y del propio político, el cual requiere preocuparse por las consecuencias que acarreen dichos actos (Weber, 1984b: 164-165). Se trata, pues, de una ética pragmatista y no “principista”, que está dispuesta a modificar sus principios al juzgar las consecuencias de los actos que se desprendan de ellos, y al evaluar también los propios principios por los resultados prácticos que produzcan.

¿En que sentido fue insensato, entonces, el régimen de Porfirio Díaz, imperante en el México de las décadas finales del siglo XIX y la primera del XX? No, ciertamente, en el sentido de asentarse sobre principios o valores como el de la paz y el orden sociales, o el del

progreso económico y material de los mexicanos, o más en general, en el de fracasar inmediatamente en la empresa de conseguir y detentar el poder. Díaz quería serle fiel –y lo sería en gran medida– a su ideario político-social, promotor de la soberanía nacional y de las garantías individuales relativas a la propiedad económica, principalmente. Esos principios, por lo demás, resultarían suficientes para que el régimen porfiriano se consolidara en la forma dictatorial en que lo hizo, pero no bastarían ni para asegurarle un final ordenado y pacífico al propio régimen, ni mucho menos para contribuir a la construcción de un régimen político democrático y cabalmente legal que hiciese del porfiriano uno de sus eslabones convenientes o de sus etapas constitutivas esenciales. Le faltaría al régimen de Díaz, ciertamente, un ingrediente liberal imprescindible que permitiera el logro y el desempeño regular de un genuino bien común o una elemental justicia social para los ciudadanos mexicanos en general, y en este sentido, la insensatez histórica que cometió ese régimen fue también política.

Al parecer, a Díaz terminaría perdiéndolo su vanidad de político, la cual impidió que fuese lo suficientemente pragmático como para impulsar eficazmente la democracia constitucional y representativa en el país que gobernaba. Él y sus colaboradores fueron políticos satisfactoriamente competentes que desde el principio de su administración incurrieron en una insensatez de corte *histórico* –la mencionada párrafos arriba, aquélla vinculada a la nulificación de una cultura política liberal en ciernes y la promoción de una cultura política antiliberal, hegemónica casi hasta nuestros días–, misma que tendría repercusiones políticas negativas no tanto y no sólo para el propio régimen porfiriano, sino sobre todo para el régimen democrático que ya pugnaba por establecerse con claridad en México a partir de la llamada República Restaurada, y que apenas ahora ha comenzado a abrirse paso efectivo en la vida política nacional, durante los años finales del siglo XX. El extravío de la sensatez que esta investigación sostiene que hubo en tiempos de José María Vigil y de Antonio Caso fue, pues, esencialmente histórico, pero con un inequívoco aspecto o rasgo político, desde el punto de vista no del propio régimen de Porfirio Díaz, sino de aquél más amplio de un régimen genuinamente democrático capaz de garantizar de un modo mucho mejor que el porfiriano, o que los posteriores a la Revolución, inclusive, un más satisfactorio bien común asequible para todos los habitantes de México, mediante la reivindicación de principios políticos liberales. En temas como éstos querrá explayarse la Segunda Parte del presente trabajo.

Segunda parte. Recuperaciones de la sensatez en José María Vigil y Antonio Caso

1. Introducción

Intentaremos aplicar en grandes trazos y sólo tentativamente el esquema heurístico propuesto en el penúltimo apartado de la Primera Parte de este estudio; el esquema referente a los extravíos y recuperaciones de la sensatez. Lo haremos para el caso de la circunstancia política e intelectual que rodeó a un singular personaje mexicano del siglo XIX, José María Vigil (1829-1909), y también para el caso de un autor relevante en la vida filosófica y cultural del México de la primera mitad del siglo XX, el cual secundaría –sin demasiada conciencia de ello– y, asimismo, perfeccionaría las propuestas filosóficas de Vigil; hacemos alusión a Antonio Caso (1883-1946).

Es factible ensayar una identificación de las condiciones socioculturales y las razones argumentales por las que una persona cualquiera puede haber cometido una insensatez particular y reconocible como tal, o puede también haber recuperado la sensatez; o en otras palabras, averiguar las razones y las condiciones por las que aquella persona acaso pensó o hizo algo vinculado a ciertos juicios muy deficientes –realizados a partir de primeros principios incompatibles, en última instancia, con los que componen lo que hemos denominado, siguiendo a Forguson, la “teoreta” del sentido común–, o acaso realizó también, en contraste, juicios acertados que implican lo que hemos llamado una recuperación de la sensatez. Empero, nos parece sensato, o bien un juicio acertado –por compatible con los elementos básicos del sentido común “común”–, elegir como posible objeto de aplicación de nuestro esquema a determinadas circunstancias políticas y culturales

ocurridas en esa realidad o mundo social que nos ha afectado y nos continúa afectando a muchos en el contexto en que se ha desarrollado esta investigación, al cual podemos identificar como la sociedad política mexicana. Pareciera, entonces, ser más sensato esforzarse por examinar probables insensateces de trascendencia histórica, social y cultural, que “pequeñas” insensateces que incumban principalmente a simples vidas cotidianas. Podemos justificar este aserto con la comprensible tesis de que la filosofía no existe tanto para satisfacer únicamente los afanes lúdicos de sus cultivadores, o para emprender ejercicios intelectuales con un dudoso sentido práctico o, mejor, existencial, sino que está más bien para contribuir a responder de un modo convincente a ciertas inquietudes relacionadas con el sentido de la existencia, los quehaceres o el mundo de las personas, algo que se puede lograr con más nitidez por medio de investigaciones que intenten dar en el clavo de situaciones consideradas culturalmente pertinentes.

En esta Segunda Parte del presente trabajo sobre el sentido común buscaremos sugerir y argumentar, entonces, la propuesta de que especialmente a partir del llamado Porfiriato, México se conformó cimentando una serie de circunstancias políticas claramente insensatas. *Fue insensato no consolidar, o al menos no trabajar más decididamente por establecer un régimen democrático en México, cuando se presentó la breve y en verdad muy acosada –aunque al parecer indiscutible– oportunidad para ello entre los años sesenta y ochenta del siglo XIX. Significó un “extravío de la sensatez” no fortalecer una incipiente cultura política liberal –apoyada y materializada en instituciones liberales tales como elecciones libres, ciudadanos con derechos y obligaciones, poderes independientes, leyes válidas para todos y perfectibles mediante procedimientos en los que pudieran participar todos, etcétera– que, no obstante los numerosos obstáculos existentes, alcanzó a hacer su aparición en el adverso contexto de la dominante cultura política antiliberal de nuestra nación.* Esta cultura política antiliberal que los mexicanos conocemos desde tiempos inmemoriales y que calificamos, vulgarmente, de “caciquil” y “clientelista” o “corporativista”, en lugar de menguar y desaparecer a partir de los años mencionados –como posiblemente pudo comenzar a ocurrir–, se fortaleció y radicalizó en lo que restaría del siglo XIX y durante casi la totalidad del siglo XX. Aun ahora persiste el esfuerzo porque México supere dicha cultura política caciquil y clientelista, pues ella ha impedido a la larga y en inmensa medida que nuestro país alcance la indispensable bienandanza económica y la deseable justicia social a las que, al igual que los seres humanos en general, aspiramos los mexicanos.

El esquema propuesto sobre los extravíos y recuperaciones de la sensatez propone hablar de las condiciones socio-culturales y las razones argumentales para comprender un extravío

de la sensatez cualquiera. En cuanto a las condiciones socio-culturales para el extravío de la sensatez que recién hemos sugerido, conviene adelantar que ellas sólo pudieran elucidarse de manera totalmente satisfactoria por medio de un trabajo de investigación histórica, sociológica, económica y politológica que no es factible emprender en el presente estudio, el cual es propiamente filosófico. Sin embargo, sería posible sugerir que tales condiciones socio-culturales fueron acaso y muy básicamente, las siguientes tres:

1) Una estructura económica maltrecha y desarticulada en proceso de reconstrucción, en la que convivían distintos sistemas de producción y distribución tanto arcaicos como modernos, pero que en conjunto era bastante heterogénea, improductiva e injusta en la gran mayoría de sus relaciones entre capital y trabajo o empleadores y empleados, y que se hallaba insuficientemente orientada a la creación de un sólido y completo –y desde luego perfectible– mercado interno y externo, conformado por productores y consumidores mexicanos solventes y prósperos (véase, por ejemplo, el clásico estudio de Rosenzweig, 1965: 405-454);

2) Un contexto social caracterizado por la marcada diversidad de grupos étnicos y culturales, el cual abarcaba desde tradicionales y extensos grupos indígenas “marginados” o excluidos del escaso desarrollo económico y político del país, hasta reducidos grupos sociales de mestizos y criollos que contemplaban –en algunos de sus sectores– la posibilidad real de insertar a México en las tendencias mundiales del sistema económico capitalista y de la democracia constitucional representativa. Ciertamente, la gran masa de habitantes empobrecida y analfabeta se hallaba muy lejos de poder cumplir con el ideal ciudadano de la participación política informada y consciente (Escalante Gonzalbo, 1998), pero la élite social y política del país sí estaba, quizás, en condiciones de impulsar y tal vez hasta de lograr una futura transformación en dicho sentido. La profunda inestabilidad política vigente y aun la resultante inseguridad pública terminarían, tan sólo, con la intervención espectacular de un fuerte poder personalista, definitivamente más apoyado y legitimado en el carisma o las cualidades extraordinarias de un líder máximo, y en las recalitrantes tradiciones del cacicazgo mexicano, que en una legalidad racionalmente estatuida mediante métodos igualmente racionales –esta última observación se apoya en la clásica reflexión sociológica de Max Weber sobre los “tipos ideales de dominación legítima” (Weber, 1977: 170 y ss)–.

3) Una mentalidad colectiva muy tradicionalista, estamental e inclusive racista, dominada por la valoración positiva de cualidades personales adscritas o ya poseídas en lugar de

adquiridas; cualidades particulares más que universalizadas y proclives, por lo tanto, al “favoritismo” y al “amiguismo” en todos los planos de la vida social y política; cualidades de carácter emocional más que orientadas a la racionalidad o la neutralidad afectiva, en modo tal que la crítica racional a las conductas sociales y políticas era prácticamente inexistente, y por último, cualidades centradas en el interés individual y no tanto en el colectivo, para cuestionar así la prioridad del bien generalizado o común sobre el particular y propio del estamento o del círculo personal al que se perteneciera. Aunada a esta mentalidad colectiva tradicionalista, campeaba una concomitante cultura jurídica caracterizada por la indiferencia hacia el “vacío legal” y la “ausencia de un estado de derecho”, asociados ambos a la incompreensión, jamás corregida, del carácter indispensable, imperativo y universal de las normas del derecho --desde luego, en este punto 3 hemos retomado la no menos clásica hipótesis sociológica de Talcott Parsons (1902-1979) acerca de las denominadas “variables pautadas” (Parsons, 1951: 60 y ss)--.

Las anteriores condiciones socio-culturales para ese extravío de la sensatez que significó en México la aniquilación de una cultura política liberal embrionaria o incipiente durante las décadas finales del siglo XIX, han justificado plenamente la interpretación tradicional de que el país no estaba entonces mínimamente preparado para la democracia moderna, y de que las creencias liberales, tanto políticas como económicas, carecían absolutamente de la menor viabilidad en ese preciso momento histórico --e inclusive en otros posteriores de la historia de México--. Esta interpretación comenzó a propagarse en el siglo XIX con Justo Sierra (1848-1912) y ha sido dominante en los estudios históricos y aun en la actividad política mexicana a todo lo largo del siglo XX --dos interesantes muestras de esta interpretación pueden encontrarse en Ballard (1974) y en Escalante Gonzalbo (1998: 52-53 y 287-294)--. Sin embargo, a casi siglo y medio de distancia de la Constitución de 1857 y de la aparente confusión casi alucinatoria que habrían padecido los liberales mexicanos que lograron hacerse del poder político en el período conocido como la República Restaurada, surge la interrogante de si no estaba en manos de la agobiada élite gobernante nacional delinear e impulsar en el país un curso histórico diferente de sello más claramente liberal, cuya materialización cabal era quizás imposible en esas circunstancias, pero que tal vez era factible iniciar al menos si dicha élite no hubiera sucumbido ante las formas de la cultura política antiliberal que dominaba a las mayorías mexicanas de aquella época.

La visión habitual de los constituyentes de 1857 y de los hombres más importantes de la Reforma nos los presenta como defensores a ultranza de la capitalista y burguesa propiedad privada y como patrióticos adalides de la independencia y la soberanía nacionales --véase

González Navarro (1982)–. Acaso ellos fueron ambas cosas, pero ante todo, también fueron personajes de concepciones políticas liberales que se esforzaron porque en México cobrara forma un tipo de gobierno republicano y constitucional que a finales del siglo XX ha mostrado ser el menos inadecuado para las sociedades humanas en general y, por cierto, aquél más compatible con una economía de mercado que, no obstante los enormes ajustes humanizadores y de justicia social que todavía y desde luego necesita incorporar en la actualidad, ha terminado por prevalecer en el mundo moderno y contemporáneo. Por consiguiente, “toda el agua –nacional y mundial– que ha corrido debajo de los puentes” luego de la Reforma y la República Restaurada, *exige replantear si el liberalismo mexicano de aquellos tiempos fue algo más que un bello e ingenuo sueño de infundado idealismo político, o si representaba la oportunidad histórica desaprovechada que hemos sugerido en las presentes líneas.* Este trabajo, desde luego, quiere pronunciarse por la segunda alternativa

En tal sentido, digamos que las razones argumentales del extravío de la sensatez ocurrido a partir del Porfiriato mexicano fueron, básicamente, dos: 1) *Un abandono del principio de la libertad moral de las personas y de las expresiones político-sociales de ese principio –es decir, las libertades de opinión, expresión, asociación, etcétera–*, por parte no tanto o no sólo de los principales dirigentes políticos del país, sino aun y sobre todo de los “ideólogos” y de muchos intérpretes contemporáneos del régimen porfirista, “abandono” que los llevaría a una adopción de enfoques marcadamente deterministas y cientificistas para comprender la vida política, social y económica nacional, y 2) *La consecuente asunción de una posible unidad u homogeneidad absoluta entre los mexicanos, en materia de cosmovisiones o simples perspectivas sociales y políticas*, misma que estimularía la atávica incapacidad entre ellos para reconocer su diversidad de puntos de vista ideológicos y encontrar las fórmulas de convivencia necesarias, con el propósito de hacer factible una coexistencia constructiva de esos puntos de vista diferentes. La insistente promoción de estas dos razones fundamentales por parte de ciertos personajes públicos influyentes –que serían conocidos en el Porfiriato como “científicos” y como “positivistas”– terminaría provocando el político extravío de la sensatez al cual hemos hecho alusión en esta investigación.

Sería en el contexto de las tres condiciones socio-culturales extremadamente generales aquí planteadas, que florecieron las dos razones argumentales para un extravío de la sensatez mencionadas más arriba. El panorama articulado por esas tres condiciones propiciaría que los responsables de la conducción y los destinos de la nación mexicana en su conjunto

conformaran y suscribieran predominantemente el evocado abandono del principio de la libertad moral de las personas, así como la convicción en una posible homogeneidad ideológica absoluta de los mexicanos, en el terreno de las cosmovisiones o las simples perspectivas sociales y políticas, para resolver sus problemas de justicia social y desarrollo económico. No diremos exactamente cómo tuvo lugar esa articulación entre condiciones socio-culturales y razones argumentales –intentamos aquí una aplicación tentativa o ensayística, mas no exhaustiva, del esquema heurístico propuesto–. Lo que mayormente le interesa a nuestra investigación es proponer que, en efecto, *hubo quienes*, en el contexto del México porfiriano, reivindicaron reiteradamente tanto el principio de la libertad moral de las personas –con sus diversas expresiones político-sociales y en una forma histórico-cultural que admitiría reformulaciones–, como la heterogeneidad ideológica de los seres humanos en general y de los mexicanos en particular. Entre esas personas habría que destacar, particularmente, a José María Vigil, quien, por lo tanto, representó una posible recuperación de la sensatez en el México de las últimas décadas del siglo XIX. Dicha recuperación, sin embargo, sería incapaz de imponerse y generalizarse en el contexto histórico-social en que surgió, concretamente porque ella resultó a todas luces insuficiente para modificar en su momento las condiciones socio-culturales necesarias para propiciar un triunfo de los argumentos que propugnaban las personas que pensaban de un modo semejante a Vigil.

Pero al señalar que José María Vigil suscribió el principio de la libertad moral de las personas, así como la heterogeneidad ideológica de los mexicanos, buscamos decir que este autor reivindicó también lo que llamaremos un *liberalismo filosófico*, que más que una compleja y vasta doctrina sería, en el fondo, la simple adopción y defensa del principio recién mencionado y de su corolario promotor de la diversidad o heterogeneidad de las formas de concebir las múltiples situaciones socio-culturales. Sin embargo, José María Vigil no estaría sólo en su empeño por reivindicar el liberalismo filosófico; sobre todo le acompañaría años más tarde Antonio Caso, quien durante la primera mitad del siglo XX supo extraer singulares consecuencias de su propio liberalismo, teniendo que desembarazarse, para ello, de la suscripción de algunos aspectos de las razones argumentales del político extravío de la sensatez ocurrido durante el Porfiriato, misma que heredaría de su querido y admirado maestro Justo Sierra. Vigil y Caso, a pesar de todo, han sido solamente un par de peldaños más en el difícil ascenso hacia una modificación de las condiciones socio-culturales y el consecuente imperio de las razones argumentales convenientes para hacer hegemónica una requerida recuperación de la sensatez en el contexto de la vida socio-política y económica de México. Ni siquiera ahora, a finales del

siglo XX, dicha recuperación ha terminado de establecerse, a pesar de que han tenido lugar importantes progresos al respecto.

En los apartados y subapartados que siguen buscará ilustrarse detenidamente la rápida reflexión aquí expuesta. Los dos extensos incisos iniciales –no exentos de digresiones que pretenden ser relevantes– tienen un carácter “histórico” más que “filosófico” y persiguen una descripción de los elementos pertinentes del surgimiento y la conformación del Porfiriato, la “política científica” y el proyecto político y educativo positivista asociado a dicho régimen, tratando de articular *exclusivamente* ciertos hallazgos de algunos trabajos clave de investigadores consagrados en las materias que abordan, especialmente Daniel Cosío Villegas, Charles A. Hale y Leopoldo Zea, con el propósito de formar un cuadro que evidencie, de la manera más convincente posible, el ostensible extravío de la sensatez acaecido en México en tiempos porfirianos y consistente en la aniquilación de la incipiente cultura política liberal. Posteriormente, tres incisos adicionales –con sus respectivos subincisos algunos de ellos–, apoyados, ahora sí, en fuentes primarias y directas –y que recuperan y reafirman el carácter filosófico de la presente investigación–, revisarán las intervenciones de José María Vigil y de Antonio Caso, dentro del marco del aquí llamado liberalismo filosófico, en el cual habrá que inscribir las que consideramos sus recuperaciones de la sensatez. Un último apartado de esta Segunda Parte intentará efectuar la recapitulación de nuestro trabajo y se permitirá ciertas reflexiones finales sobre la problemática abordada en el contexto socio-político actual de nuestro país.

2. *Un liberalismo conservador mexicano*

Según datos ofrecidos por Daniel Cosío Villegas en su obra de 1957, *La Constitución de 1857 y sus críticos* (1998: 102 y ss), el sistema electoral dispuesto por la Ley Orgánica correspondiente del 12 febrero de 1857 –conforme a la Constitución promulgada unos días antes, el 5 de febrero del mismo año– establecía que los ciudadanos mexicanos debían elegir a sufragantes primarios, quienes a su vez elegirían a otros secundarios en cuyas manos quedaba la elección final de diputados, magistrados del Poder Judicial y presidente de la República. Por ejemplo, en las elecciones de 1861, Benito Juárez obtuvo el primer lugar de las votaciones con 5,289 sufragios, el 55% del total, sobre los candidatos Miguel Lerdo de Tejada, quien obtuvo 1,989 votos y Manuel González Ortega, con 1,846. Las siguientes elecciones, añade Cosío Villegas, ocurrieron al final de la Intervención francesa y el Imperio de Maximiliano de Habsburgo, en octubre de 1867, y en ellas Juárez obtendría 7,422 votos

de un total de 10,381, es decir el 72%, derrotando por un margen muy amplio a su gran contendiente, el joven general Porfirio Díaz.

En las elecciones de julio de 1871, Juárez, que ya llevaba 14 años en el poder, buscó cuatro años más de gobierno. Entonces ganó apuradamente con el 47% de los votos para ser electo –dado que no lograría la mayoría absoluta de los sufragios– en la votación definitiva efectuada en el Congreso federal. A este respecto, precisa Leopoldo Zea en *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1993: 275), que en noviembre de 1871, Porfirio Díaz –un militar de poco más de 40 años de edad que había peleado al servicio de los liberales contra los conservadores y la Intervención francesa y que, al triunfo del Partido Liberal, engrosó las filas de los caudillos que conspiraban por cualquier motivo, fundado o no, contra el atribulado régimen constitucional con aspiraciones republicanas– se alzaba frente al gobierno de Juárez en la fracasada rebelión armada de La Noria –tierra natal de Díaz, en Oaxaca–. El líder de Paso del Norte, sin embargo, moriría el 18 de julio de 1872 y Sebastián Lerdo de Tejada, entonces presidente de la Suprema Corte de Justicia, ascendió estatutariamente a la presidencia interina de la República.

Según el historiador Juan A. Ortega y Medina, Sebastián Lerdo de Tejada triunfó de un modo aplastante en las elecciones del 26 de septiembre de 1872. El candidato derrotado era de nuevo Porfirio Díaz, quien “por segunda vez había luchado infructuosamente por alcanzar la presidencia de la República” (1970: 259). A finales de 1875, Lerdo de Tejada anunció su decisión de reelegirse. Según Cosío Villegas, esta “elección presidencial de 1876 es quizá la primera y ciertamente la única fraudulenta de la República Restaurada” (1998: 110), ya que Oaxaca estaba entonces fuera de la Federación, varios estados de la República se hallaban bajo la ley marcial, no existían plenas libertades para el sufragio de los electores y muchos de los votos de éstos no fueron válidos. Faltaron 997 sufragios a Sebastián Lerdo para que obtuviera la mayoría absoluta y, según lo puntualiza Ortega y Medina, el ministro y presidente de la Suprema Corte, José María Iglesias, desconoció el proceso y se declaró legalmente presidente constitucional de la República Mexicana, fijando su administración –paralela a la de Lerdo– en la ciudad de Guanajuato.

Porfirio Díaz inició en ese momento un nuevo levantamiento armado bajo el llamado Plan de Tuxtepec –el cual enarbolaba, sobre todo, el principio de no reelección–, apoyado por su lugarteniente, el general Manuel González. Sebastián Lerdo fue derrotado militarmente el 16 de noviembre de 1876 y se refugió en los Estados Unidos de América. Según Leopoldo Zea, Díaz haría su entrada triunfal a la ciudad de México el 26 de noviembre de 1876 (1993:

275) y de inmediato intentó negociar con José María Iglesias en la inútil "entrevista de la Capilla" en Querétaro, el 21 de diciembre de 1876 (Ortega y Medina, 1970: 259). Iglesias se vio obligado a ceder el poder a Díaz y a refugiarse, al igual que Lerdo de Tejada, en los Estados Unidos. De acuerdo con Cosío Villegas, Porfirio Díaz convocó poco después a elecciones para obtener el 96% de los sufragios frente a algún contendiente que no tenía la menor posibilidad de triunfo, quitándole, desde luego, "el derecho de voto a todos los ciudadanos que pudieran ser tachados de lerdistas" (Cosío Villegas, 1998: 111).

"Puede admitirse... —escribió Cosío Villegas— la posibilidad de que Manuel González haya sido el último presidente de la historia moderna de México [es decir, entre los años de 1867 y 1911] realmente electo (aun cuando no con la mayoría que le atribuyen los recuentos oficiales), a pesar de que el indudable apoyo que recibió de Porfirio Díaz, y sin el cual difícilmente hubiera triunfado, lo haga aparecer como impuesto" (1998: 114). Las elecciones a las que se refiere Cosío Villegas son, por supuesto, las de 1880. De cualquier forma, con este único interludio que representa la presidencia del "compadre" de Díaz —de 1880 a 1884—, el original caudillo de La Noria gobernó México durante siete períodos presidenciales, a saber, los de 1876-1880, 1884-1888, 1888-1892, 1892-1896, 1896-1900, 1900-1904 y 1904-1910. Como es posible apreciar, en 1904 se modificó la legislación con el objeto de que los períodos presidenciales fuesen de seis años —lo que se buscaba que operara en la frustrada elección número ocho de Porfirio Díaz, para el período 1910-1916—. Desde el punto de vista económico, por ejemplo, no todas las administraciones de Díaz fueron desastrosas o negativas —véase el antes mencionado texto de Rosenzweig, 1965—, pero la interminable permanencia en el poder del general oaxaqueño evitaría a la larga los conectivos propios de todo sistema democrático y estimularía sobremanera la cultura política antiliberal mexicana que sostiene el presente trabajo apoyado, según podrá apreciarse, en los juicios históricos de Cosío Villegas, Charles A. Hale y Leopoldo Zea.

Según ha observado Ernesto de la Torre Villar (1979: 2280), el régimen porfiriano se anquilosó progresivamente en unos cuantos personajes que permanecieron en el poder por demasiado tiempo —en lo que se supone que era una república democrática—, con resultados políticos y sociales finalmente desastrosos para el país. Por ejemplo, en su último año de gobierno el general Díaz contaba con 79 años de edad y tenía 33 en la presidencia de la República; su secretario de relaciones exteriores, Ignacio Mariscal, tenía 83 años y 26 en el gabinete; el presidente de la Suprema Corte, Félix Romero, contaba con 83 años; el célebre ministro de Hacienda, José Ives Limantour, era un funcionario excepcionalmente joven de 56 años, aunque ya sumaba 17 en su cargo; muchos diputados rebasaban los 80 y los 90 años

y la mayoría superaba los 60. Justo Sierra, quien desde 1905 era el titular de la nueva y flamante Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, tenía 64 años de edad.

Por cierto que Justo Sierra fue casi la única gran figura política del Porfiriato que logró preservar su buen nombre luego de la revolución de 1910 (Hale, 1991: 415). Desde muy temprano comenzaría su influyente presencia en el periodo porfiriano de la historia de México, al frente del diario *La Libertad*, que se publicó, según consigna el historiador Charles A. Hale en su obra *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX* (1991), entre los años de 1878 y 1884. Justo Sierra fungió como director de este periódico desde que apareció el 5 de enero de 1878, hasta el mes de abril de 1880, y aparte de él el grupo de jóvenes redactores del diario incluía, principalmente, a Francisco G. Cosmes, Telésforo García y Jorge Hammeken y Mexía. En enero de 1878, por ejemplo, Justo Sierra tenía 29 años de edad, si bien contaba ya con “una sólida reputación como jurista, poeta y periodista” (Hale, 1991: 51). Cosmes sumaba 27 años y era periodista desde 1874. Telésforo García, un español radicado en México desde 1865, tenía 33 años y gozaba de buena fama como empresario –de hecho, fue él quien financió parcialmente la publicación del periódico–. Jorge Hammeken y Mexía, por último, contaba con 26 años de edad. Otros fundadores de *La Libertad* fueron el hermano menor de Justo Sierra, Santiago, quien al aparecer el diario tenía 27 años, así como los profesores y funcionarios de la Escuela Nacional Preparatoria, Porfirio Parra, de 24 años; Manuel Flores, de 25; Luis E. Ruiz, de 21 y Eduardo Garay, de 33 años de edad.

Hale explica que los principales redactores de *La Libertad* apoyaron a Lerdo de Tejada en 1876 cuando su lucha contra la rebelión armada de Porfirio Díaz, aunque muy pronto abandonaron al presidente por lo que consideraban sus acciones desatinadas. “El 2 de agosto de ese año lanzaron *El Bien Público*, donde calificaban de anárquicos y extraconstitucionales tanto al movimiento en pro de la reelección de Lerdo como al Plan de Tuxtepec” (1991: 146). Para los redactores de este periódico, la reelección de Lerdo había sido un genuino golpe de Estado. Sierra, Cosmes y Hammeken se sumaron a “la causa legalista del juez supremo Iglesias” (1991: 149) y Cosmes y Sierra se convirtieron, inclusive, en funcionarios de su gobierno. Asimismo, custodiaron a José María Iglesias en su viaje a Guanajuato a finales de 1876, aunque para enero de 1877 no les quedó otro remedio a Sierra y sus compañeros que vislumbrar la posibilidad de un acuerdo con el nuevo gobierno revolucionario de Díaz, pues “tanto Iglesias como Lerdo habían partido al exilio” (1991: 150).

Sierra justificó su acercamiento a Díaz, escribe Charles A. Hale, con el argumento de que su adquisición del poder, anticonstitucional en principio, se había tornado legítima mediante el voto popular. Al respecto, “Cosmes se reveló como un verdadero intransigente, pues aún consideraba a Iglesias como presidente legítimo en junio de 1877; desafió la opinión de Sierra diciendo que la elección de Díaz de 1877 no era distinta a la de Lerdo de 1876 (y) Sierra tuvo entonces (...) que argüir la manifiesta popularidad de Díaz y la manifiesta impopularidad de Lerdo...” (1991: 156). Empero, Hale observa que Sierra recurrió a esta última razón apoyado en su singular convicción de que México seguía “manteniendo una Constitución ‘radicalmente democrática’” (1991: 162). Una Constitución, por consiguiente, *equivocada*, a juicio del que sería el fundador y redactor en jefe de *La Libertad*.

No solamente Charles A. Hale, sino también Cosío Villegas escribiría que desde finales de 1876, Sierra juzgó que era “el sistema” —es decir, la Constitución de 1857 y el régimen de la Reforma— y no los hombres que lo pusieron en práctica, quienes habían fallado en la catastrófica coyuntura política mexicana de los años setenta del siglo XIX. La Constitución no había impedido la reelección de Lerdo de Tejada, ni le había procurado a Iglesias el apoyo político y militar necesario, y especialmente, había fracasado en conjurar el acceso al poder de Porfirio Díaz por medio de las armas. Aparentemente, esa Constitución resultaba la gran culpable de los males del país; no las —corregibles, según Cosío— limitaciones de los hombres en el gobierno (Cosío Villegas, 1998: 22 y ss). Así le pareció a Justo Sierra y cuando retornó a la vida pública a principios de 1878, al frente del diario *La Libertad*, se dedicó en cuerpo y alma a promover la idea de que había que modificar la Constitución de 57, para hacerla más acorde con la idiosincracia del pueblo mexicano. No hay duda de que Sierra vio con desazón el encumbramiento de Porfirio Díaz, pero temió “que cualquier golpe militar que derribara a Díaz (engendrara) un gobierno ‘más revolucionario y más intolerante’” (1998: 23). Decidió, por tanto, apoyar y aconsejar al nuevo presidente, con el propósito de que “saliera de las elecciones presidenciales de 1880 un gobierno cuya constitucionalidad fuera ya intachable”. La “constitucionalidad” en la que pensaba Sierra desde enero de 1878, sin embargo, era diferente de la vigente en México desde 1857; pronto veremos por qué.

El caso, de acuerdo con Cosío Villegas, fue que Díaz apoyó a Sierra subsidiando su diario y Sierra condescendió con el nuevo gobierno para señalarle, con toda sinceridad, los pasos conducentes a la completa legalidad —aunque una legalidad, propiamente, de nuevo cuño—. “De ahí el nombre de *La Libertad* que tomó el periódico” (Cosío, 1998: 23), inspirado en el ensayo *On Liberty* de John Stuart Mill (1806-1873) —publicado en 1859—. Sierra y sus

compañeros divulgaron desde su diario una nueva concepción integral de la política “liberal” y todo un plan de reformas a la Constitución de 1857. Díaz, por su parte, obtendría de ese proyecto político “las grandes ideas que guiarían y justificarían para siempre su régimen” (1998: 26), si bien adoptó exclusivamente aquéllas que más le convenían, para conformarlas “a su gusto y necesidades”. Considerando el hecho de que del ideario de *La Libertad* surgiría más adelante el grupo político de los llamados Científicos, Leopoldo Zea coincidió con esta misma tesis de Cosío Villegas al escribir que en la pugna Científicos-Díaz, ganó, finalmente, Díaz, quien domesticó a aquel grupo político para pervertir sus intenciones. El proyecto original de los Científicos acabaría convirtiéndose en una caricatura de sí mismo y todo el poder quedó en manos de “don Porfirio”, bajo una cobertura ideológica de progreso, orden y evolución social. Poco a poco habrían de acumularse, sin embargo, las injusticias y el rencor y todo el pueblo se levantaría finalmente en armas contra el régimen porfiriano, según comentó Leopoldo Zea: “mientras nuestra burguesía va a pedir sufragio efectivo y no reelección, los campesinos van a pedir tierras” (Zea, 1993: 433).

Hemos dicho anteriormente que Sierra y los redactores de *La Libertad* promovieron desde 1878 una nueva concepción de la política “liberal” y un plan de reformas a la Constitución de 1857. En cuanto a esa nueva concepción política, Cosío Villegas señalaría que la idea de partida de Justo Sierra era que “el progreso y la prosperidad materiales” de México tendrían como resultado “la libertad, el buen gobierno y el ciudadano ejemplar, y no al revés, como hasta entonces se (había) creído” (1998: 28). Evidentemente, según Sierra, el país necesitaba de paz y libertad “prácticas” y no sólo “declamadas”. El pueblo había aceptado el gobierno de Díaz porque con él llegó la anhelada pacificación, no obstante que era necesario impulsar el trabajo y la instrucción de aquel pueblo; era menester atacar primero los problemas económicos y estructurales, como los de la educación y las comunicaciones, y la resolución de la problemática política ocurriría por añadidura. “Sabemos ya qué es lo preciso para modificar las condiciones de nuestra existencia –escribió Sierra, según consigna Cosío Villegas–. Dos palabras lo dicen todo: ferrocarriles y población” (1998: 29).

Con este planteamiento serrano, el cual, de acuerdo con Cosío Villegas, era música para los oídos de Díaz, “la pintura de lo que va a ser el Porfiriato está ya hecha: posponer las ideas y los problemas políticos (y) atacar desde luego el de la riqueza nacional, cuya solución radica en un poder dictatorial y en una oligarquía adinerada que acometan mancomunadamente las grandes empresas de las vías de comunicación y de la inmigración” (1998: 30). Sierra

clamaba, consecuentemente, por “limitar el ‘derecho democrático’” y por la presencia de un gobierno fuerte. Diría el joven periodista que se requería “adecuar el derecho individual a las condiciones de nuestra existencia, vigorizar el principio de autoridad, darnos un gobierno fuerte”. El hecho era que México había vivido siempre bajo gobiernos absolutos e inclusive opresores y desatentos de la ley, y que la Constitución de 1857 había propuesto erróneamente menoscabar el Poder Ejecutivo, cuando una gran fortaleza de éste era indispensable para impulsar con eficacia el progreso y el orden material del país, según Cosío Villegas.

De acuerdo con Sierra, había que ceder ante los hechos, la razón y la ciencia: “ahora es menester ‘estudiar las condiciones en que vivimos... (para) encontrar cuáles son nuestras necesidades y tratar de remediarlas, así sea necesario pasar sobre un principio en nuestro canon o borrar un ideal de nuestro cielo’” (Cosío Villegas, 1998: 34). En palabras de Cosío Villegas, explicando el parecer de Sierra, “la sociedad, como toda existencia concreta, es el producto de una evolución sometida a leyes fijas. El legislador, el estadista y el hombre público, en suma, deben primero averiguar cuáles son esas leyes y, una vez descubiertas, conformar a ellas la ley positiva” (1998: 35). En 1878, recuerda Cosío Villegas, Sierra comenzaría, por lo tanto, a “llamar ‘nuestros padres’ a los constituyentes del 56, y anticuados los principios que incorporaron en la Constitución” (1998: 36). Según él, “la Constitución de 57 fue la obra de un grupo de lectores de libros europeos’ que nos dieron principios de fe humanitaria, profundamente sonoros y huecos, en lugar de un ‘poder central vigoroso’... Esa Constitución (...) fue ‘una generosa utopía liberal’, tachonada de principios, sueños y teorías; pero pasar de ese ‘bello poema’ a la realidad mexicana es ‘como bajar del cielo a la tierra’” (1998: 37). En resumen, abundaban las “cosas impracticables en la Constitución (de 1857), ‘porque (ella) no está en consonancia con nuestras condiciones sociales’. Y es también impostergable la tarea de quitarle ‘todo lo que no se practica ni se puede practicar’, desentenderse del estorbo de ‘los derechos verbales que son el escarnio de todos’ y reducirla a ‘una realidad estricta’” (1998: 38).

Antes de revisar las reformas constitucionales específicas que propusieron Sierra y los editores de *La Libertad*, conviene evocar algunas consideraciones adicionales de Hale y Leopoldo Zea. Hale proporciona la curiosa, pero significativa información de que entre el 5 de enero y el 5 de mayo de 1878, el subtítulo de *La Libertad* fue “periódico científico y literario”; entre el 9 de mayo de 1878 y el 21 de marzo de 1879, fue el de “periódico liberal-conservador”; entre el 22 de marzo y el 3 de agosto de 1879 el diario no ostentó subtítulo alguno y del 5 de agosto de 1879 hasta su desaparición en 1884, llevó el de

“orden y progreso” (Hale, 1991: 66). Todos estos subtítulos sugieren con claridad los fundamentos científicistas y, concretamente, positivistas que animaban a *La Libertad*, así como también su reivindicación de un paradójico “liberalismo conservador” del que el periódico buscaba ser portavoz. Con base en tan singular liberalismo, *La Libertad* reivindicaba una “política científica” consistente en la apreciación y la solución de los problemas de México desde una perspectiva “científica”, contraria a la “política metafísica” representada, particularmente, por el viejo liberalismo “dogmático”, “doctrinario”, “metafísico”, “jacobino”. A esta política científica, según los redactores del diario, la habían desplegado con éxito las repúblicas “conservadoras” de España y Francia, comandadas por los Emilio Castelar o los Adolphe Thiers. Por ejemplo, la Tercera República francesa, escribiría Jorge Hammeken y Mexía, fue fundada por Thiers, un antiguo “monarquista intransigente”, pero ahora –en 1881– era gobernada por León Gambetta, un ex “republicano rojo y demagogo feroz”. “Las viejas utopías y soluciones doctrinarias” habían sido descartadas en beneficio de los hechos y Francia testificaba “la pacífica revolución efectuada... por las ideas liberales conservadoras” (Hale, 1991: 73).

Consecuentemente, Sierra y sus compañeros clamaban por la presencia de una élite mexicana ilustrada que hiciera menos política y más administración. Advertían que dicha expresión procedía del propio expresidente Lerdo de Tejada y que el régimen de Díaz tendría éxito –y quedaría justificado con plenitud– solamente en caso de lograr darle forma, en palabras de Sierra, a “un plan científico de administración y política basado en el conocimiento de las condiciones biológicas, sociales y económicas del país” (Hale, 1991: 60). Son ya famosas las palabras de Francisco Cosmes, en su artículo del 4 de septiembre de 1878, citadas tanto por Hale como por Zea:

“¡Derechos! la sociedad los rechaza ya: lo que quiere es pan. En lugar de esas constituciones llenas de ideas sublimes, que ni un solo instante hemos visto realizadas en la práctica, y que nos muestran sólo en el papel felicidades que no hemos visto jamás de bulto, el pueblo mexicano, y por él entiendo la clase laboral, honrada y de buen sentido, prefiere un poco de paz a cuyo abrigo poder trabajar tranquilo... Un poco menos de derechos en cambio de un poco más de seguridad, de orden y de paz. Ya hemos realizado infinidad de derechos que no producen más que miseria y malestar en la sociedad. Vamos a ensayar ahora un poco de tiranía, pero tiranía honrada, a ver qué resultados produce” (Hale, 1991: 65; Zea, 1993: 255)

La Libertad insistiría, pues, en que el Partido Liberal de la Reforma debía transformarse en un verdadero "partido de gobierno", propuesta que asumió gustoso el régimen de Díaz, si bien eliminando de él toda vocación democrática, constitucional y genuinamente liberal. "La amenaza de la reacción había terminado y ya no existía ningún partido rival" (Hale, 1991: 69); había, en cambio, una enorme necesidad de pacificar y ordenar al país y encaminarlo hacia el progreso material, a través de una política "científicamente" diseñada e instrumentada. El "gran partido liberal del porvenir" debía ser un "partido conservador progresista", escribió Sierra el 3 de octubre de 1879. Desde luego, este nuevo partido no sería conservador en el viejo sentido del término, pero tampoco liberal en el mismo viejo sentido. Al original Partido Liberal "le interesaba destruir un determinado orden -destacaría Zea-; al nuevo partido conservador le interesa [en contraste] construir un nuevo orden... No se reniega del pasado revolucionario (pero) lo que no se quiere es permitir que ese pasado se prolongue" (1993: 247).

El programa de reformas a la Constitución de 1857 propuesto por Justo Sierra y los editores de *La Libertad* estaba integrado, primordialmente, por once puntos: 1) que el período presidencial se ampliara de cuatro a seis o siete años; 2) que no hubiese reelección presidencial; 3) que el presidente contara con derecho de veto sobre las decisiones del Congreso y 4) que pudiera legislar en aspectos particulares y circunstancias especiales y breves; 5) que el Ejecutivo fuese liberado de toda responsabilidad con respecto a los errores de sus colaboradores; 6) que el voto se restringiera a quienes supieran leer y escribir y tuvieran una "profesión honesta"; 7) que el presidente de la Suprema Corte no fuera el vicepresidente de la nación; 8) que los jueces no se eligiesen democráticamente, sino que se les designara por el Ejecutivo de un modo vitalicio e inamovible; 9) que la enseñanza básica fuera obligatoria; 10) que la obligación de no prestar trabajos sin un consentimiento pleno y una justa retribución se limitara a las relaciones entre particulares, y no entre éstos y el Estado, y 11) que la libertad de prensa no estuviese protegida por un procedimiento especial de dos jurados distintos, sino únicamente por el habitual de los tribunales comunes (Cosío Villegas, 1998: 39 y ss; Hale, 1991: 93 y ss; Zea, 1993: 270-274).

Si bien alguna de estas reformas resultaría ser inobjetable a la larga, tanto desde el punto de vista político, como desde el social -por ejemplo, la número nueve-, y otras serían instrumentadas años más adelante, en pleno Porfiriato o a partir de la Constitución de 1917 -como las número uno, dos, siete y ocho-, no hay duda de que su sentido general era el de reforzar el Poder Ejecutivo, limitar unas supuestamente sobrevaloradas libertades individuales y democráticas y, sobre todo, resolver el presunto divorcio entre la legalidad

prevista por el Constituyente de 1857 y los hombres de la Reforma, de una parte, y la realidad social y cultural de México, por la otra. Efectivamente, un hecho indisputable es que las críticas de Sierra y de *La Libertad* se plantearon “cuando la fe y el amor a la Constitución [de 1857] eran vivos y generales” (Cosío, 1998: 45). Ellas remaban contra la corriente, promoviendo ideas críticas hacia esa Constitución política que se harían habituales a finales del Porfiriato, a través de autores como Emilio Rabasa –artífice de *La Constitución y la dictadura*, de 1912 y, según Cosío Villegas, el otro gran crítico de la Constitución de 1857, además de Sierra–, Ricardo García Granados –autor de *La Constitución de 1857 y las leyes de Reforma en México: estudio histórico-sociológico*, de 1906 (Cházaro, 1994: 41)– o Andrés Molina Enríquez –autor del célebre libro *Los grandes problemas nacionales*, del año 1909–. Daniel Cosío estimaría, sin embargo, que Sierra “jamás dijo cuál era esa realidad social (del país), cuáles las condiciones reales en que ‘vive y se agita’ el pueblo mexicano... (Acaso sólo) llegó al aserto triunfal de que ya sabemos lo que México necesita, y que puede expresarse en sólo dos palabras: ferrocarriles e inmigración. Necesariamente se descubre que la receta era falsa –dijo el historiador–... Y no se hable de hacer de esos dos cambios la panacea única y total de cuanto mal económico y social sufría México, porque entonces el despropósito es patético” (Cosío, 1998: 47).

Cosío Villegas recordaba en 1957 que lo que Sierra perdió de vista en los inicios del Porfiriato fue que las leyes constitucionales de cualquier nación del mundo no han dicho “simplemente cómo son las cosas, sino cómo deben ser, convirtiéndose así en meta ideal hasta la cual ha de levantarse el país [en cuestión] si es capaz y digno de mejorar” (1998: 48). Las críticas de Sierra a la Constitución en sus artículos escritos entre enero de 1878 y abril de 1880, sin embargo, adquirirían resonancia paulatinamente, de acuerdo con Cosío Villegas, “por la sencilla razón de que a partir de ese año de 1880, y hasta 1911, se la veneró formalmente [a esa Constitución] y se la desobedeció en los hechos” (1998: 53). No hay duda de que el juicio de Cosío era demasiado contundente y que a algunos pudiera sonarles bastante “voluntarista”, pero tampoco le falta su significativo grano de verdad y, sobre todo, destaca que la prolongada administración de Porfirio Díaz perdió por completo el interés en sacar adelante los ideales y los objetivos políticos liberales de la República Restaurada.

Ahora bien; al respecto de las críticas que Sierra y *La Libertad* le hicieron a la Constitución del 57, o bien alguna de ellas sería contemplada por los propios líderes de la Reforma –por ejemplo, la número tres, ya que Benito Juárez se percataría, ciertamente, de la necesidad de un derecho de veto para el Ejecutivo (Cosío Villegas, 1998: 133-134)–, o bien alguna otra

sería retomada por los Constituyentes de 1917 –*verbi gratia*, la que nemos llamado la reforma número nueve–. Por último, varias de esas críticas resultaron bastante desafortunadas en su argumentación o su puesta en práctica. Por ejemplo, en relación con la reforma señalada con el número diez –la referente a la obligación de no prestar servicios no consentidos previamente y retribuidos con cabal justicia–, escribiría Cosío Villegas que “la verdadera realidad del país (...) era que el mexicano había sido víctima de una leva despiadada para llenar los cuadros del ejército. La verdadera realidad era que los peones constituían cuatro quintas partes de la población, y que eran obligados por la ley [anticonstitucional] o por la costumbre a prestar un trabajo (...) sin su consentimiento pleno y sin una remuneración justa... A esas realidades correspondía el artículo 5o. de la Constitución de 57, y ellas parecieron a los constituyentes de 56 una justificación sobrada para redactarlo en los términos más absolutos posibles” (1998: 52). Por otra parte, al respecto de la reforma indicada con el número once, que por cierto sería la única que prosperara en los tiempos inmediatamente subsecuentes a su formulación en 1878 –en concreto, en 1883–, decía Cosío Villegas que “de inmediato, durante los siguientes 30 años. La prensa fue denunciada y perseguida por las autoridades oficiales, por los particulares y hasta por los propios periodistas, y siempre fue penada”. Quizás no todas las restricciones a la actividad periodística durante el Porfiriato se deban atribuir a la reforma propuesta por Justo Sierra, admitió Cosío, pero “la poca prensa de oposición que hubo durante ese régimen hubiera tenido más fortaleza y más eficacia de haber estado más protegida por el artículo original de la Constitución de 57” (1998: 49).

En relación con la reforma designada con el número ocho, aquélla de que los jueces no debían ser electos democráticamente, sino designados por el Ejecutivo y con carácter de inamovibles, decía Cosío Villegas en 1957 que “hoy los magistrados de la Corte son inamovibles (y) a pesar de todo, dudo que nadie estuviera dispuesto a gastar siquiera cinco minutos de su vida arguyendo que nuestra Corte es independiente y buena, tan sabida parece su condición de mediocre y cautiva” (1998: 93), y a pesar de que el historiador reconocía que la elección popular nunca ha sido precisamente el medio más adecuado para integrar un Poder Judicial, destacaba que, irónicamente, en los escasos diez años en que operó con propiedad la Constitución de 1857, es decir, entre 1867 y 1876 y aún después, “no se coló a la Corte un hombre marcadamente estúpido o un ignorante en grado sumo, y ni siquiera un ente puramente político” (1998: 89). La única vez que falló flagrantemente el procedimiento electoral dispuesto por la Constitución de 1857 fue cuando en 1884 resultó electo como magistrado el propio Porfirio Díaz, “un ente puramente político y un hombre muy próximo al analfabetismo” (1998: 90).

Pero el asunto de la reforma constitucional sobre la integración del Poder Judicial planteado por Sierra y el grupo de *La Libertad* puede proyectarnos hacia otros acontecimientos posteriores del Porfiriato. El 27 de abril de 1880 la reivindicación de la “política científica” cobró una destacada víctima en la persona de Santiago Sierra, quien falleció en un duelo sostenido con Ireneo Paz, el director del diario *La Patria*. A raíz de la muerte de su hermano, Justo Sierra se retiraría temporalmente del periodismo, marcando con ello la declinación de *La Libertad* (Hale, 1991: 53 y Cosío Villegas, 1998: 25). De cualquier modo, el periódico postuló algunos candidatos para la Cámara de Diputados, entre otros, Jorge Hammeken y Mexía, Rosendo Pineda, Francisco Bulnes, Pablo Macedo y el propio Justo Sierra, quienes fueron electos en 1880 (Zea, 1993: 397). Empero, Sierra se abocaría principalmente a sus actividades profesoras en la Escuela Nacional Preparatoria, de la que era catedrático de historia desde 1876 (Hale, 1991: 262 y ss), y fue hasta abril de 1892 que reapareció abiertamente en la palestra política, al frente de la llamada primera Unión Liberal Nacional.

Según Charles A. Hale, el 20 de diciembre de 1890 fue enmendado el artículo 78 de la Constitución para permitir la reelección presidencial sin ningún tipo de limitaciones (1991: 173), y en enero de 1892 se organizó, en consecuencia, un Comité Central Porfirista para promover la tercera reelección consecutiva de Díaz, del cual surgiría la primera Unión Liberal Nacional. El 23 de abril de 1892 la Unión Liberal emitió su manifiesto firmado por un comité redactor de once personas –entre quienes figuraban, entre otros, Justo Sierra, Rosendo Pineda, Pablo Macedo, José Ives Limantour y Francisco Bulnes (Zea, 1993: 401 y ss)– y por los 70 delegados de la primera Convención Nacional Liberal. Al manifiesto lo redactó Justo Sierra, quien se apoyaba en “su reciente y luminoso ensayo sobre la historia política de México” (Hale, 1991: 174) –Hale se refiere al estudio de Sierra, *México social y político*, publicado en 1889–. “El climax del manifiesto de la Unión Liberal fue la reflexión de Sierra de que si ‘la paz efectiva se había conquistado por medio de la vigorización de la autoridad, la paz definitiva se conquistará por medio de su asimilación con la libertad’” (1991: 176). En efecto, La Unión Liberal impulsaba reformas constitucionales como la ya antes mencionada de la inamovilidad de los jueces o la de la creación formal de una vicepresidencia de la República. Sin embargo, “la nominación del presidente Díaz para la reelección fue casi como un anticlimax después de haber hablado con tanto énfasis sobre la libertad y la necesidad de reformas constitucionales concretas” (1991: 176). En esencia, el programa de la Unión Liberal consistía en la realización de la “política científica”, tal como había sido formulada por el diario *La Libertad* desde 1878.

Los periódicos *El Monitor Republicano* y *El Siglo XIX*, así como también *El Diario del Hogar* y *El Demócrata*, desataron la oposición de los liberales considerados doctrinarios o "metafísicos" al programa reeleccionista y "científico" de la Unión Liberal Nacional. Desde el punto de vista de los miembros de esta Unión, los "jacobinos" de la década de los noventa reivindicaban nuevamente "principios absolutos" y no reformas meditadas y graduales, fruto de "un estudio cuidadoso y científico, acorde con la evolución de las costumbres y las relaciones sociales" (Hale, 1991: 188). Curiosamente, sería a finales de 1896 que dejaron de aparecer los dos primeros diarios mencionados, hostigados por el régimen de Porfirio Díaz. Empero, no debería creerse, estima Hale, que los llamados Científicos de 1893 fueron exactamente los mismos que los editores de *La Libertad*. Dos hombres de este último grupo. Carlos Olaguibel y el destacado Francisco Cosmes, por ejemplo, se perfilaron en ese tiempo como enemigos de la inamovilidad de los jueces y como opositores de los futuros Científicos.

Los términos "partido científico", "grupo científico" y "Científicos" aparecieron desde noviembre de 1893 en los editoriales de *El Siglo XIX*, y quizás el criterio más aceptable para precisar la conformación de este "partido", a juicio de Hale, sea la participación de sus integrantes en la Convención Liberal Nacional de 1892 y en la defensa de la iniciativa de la inamovilidad de los jueces. Pudiera hablarse de nueve Científicos principales, cuatro secundarios y otros cuatro que sólo con ciertas reticencias habría que considerar como tales. Los nueve principales fueron Justo Sierra, Rosendo Pineda, Francisco Bulnes, Pablo Macedo, Joaquín Casasús, José Ives Limantour, Manuel Flores, Emilio Pimentel y Emilio Pardo. Los cuatro secundarios, José Nicoli, José María Gamboa, Ramón Prida y Roberto Nuñez, y los cuatro aún menos definidos, Miguel S. Macedo, Apolinar Castillo, Fernando Duret y V. Castañeda y Nájera. Todos estos personajes se sumarían de un modo más "intelectual" o más "práctico" a la "política científica", para convertirse, de este modo, en los genuinos Científicos. Sin embargo, a finales del Porfiriato se consideraría a este "partido" como aquél tecnocrático de poderosos capitalistas que promovía la reelección de Díaz y que era hostil a ciertos gobernadores del interior del país, especialmente al general Bernardo Reyes, gobernador de Nuevo León y posible sucesor de Díaz. Sólo después de la revolución de 1910, sugiere Hale, los Científicos fueron concebidos vagamente como la élite porfiriana de políticos y hombres de negocios que, antes que nada, protegieron sus propios intereses y tuvieron nexos indefendibles con el capital extranjero.

En 1903 hubo una segunda Unión Liberal Nacional que planteaba la sexta reelección de Díaz en forma consecutiva y la revitalización, en palabras de Rosendo Pineda, del “gran Partido Liberal, el único verdaderamente nacional”. A través de Francisco Bulnes, la Convención señalaría que la reelección estaba plenamente justificada por razones prácticas, “puesto que los mexicanos no eran un pueblo democrático” (Hale, 1991: 223). La continuación del progreso del país y aun la afluencia de créditos internacionales dependían directamente de la presencia de Díaz, quien había sido para México lo que César Augusto para la República Romana. Por no dejar, esta segunda Unión Liberal Nacional insistió en que el personalismo del poder debía ser la excepción y no la regla y que a Díaz lo tendría que suceder la ley, a condición de que ésta no fuese una entidad puramente hermosa y seductora, sino una práctica y sabia.

Justo es decir que en noviembre de 1899, Sierra enviaría una célebre carta a Porfirio Díaz advirtiéndole contra la habitual y perpetua reelección: “la reelección significa hoy la presidencia vitalicia, es decir, la monarquía electiva con un disfraz republicano... Existe en el extranjero la impresión de que en la República mejicana no hay instituciones, hay un hombre; de su vida dependen paz, trabajo productivo y crédito” (Hale, 1991: 218). Para Sierra no cabía duda de que la evolución política del pueblo mexicano se había sacrificado en aras de su evolución social. Pero quizás era demasiado tarde. El régimen de Porfirio Díaz estaba en trance de materializar las consecuencias políticas, económicas y sociales más negativas del discurso fundamental que el propio Sierra estructurara primero desde *La Libertad*, luego en su ensayo *México social y político* de 1889, y finalmente en la gran obra en tres tomos que coordinó y que fue escrita por un distinguido grupo de “positivistas”, *México, su evolución social*, publicada entre 1900 y 1902 (Moya, 1999: 86 y ss). A este discurso, Leopoldo Zea lo resumió con las siguientes palabras:

“El hombre no nace libre, como querían los teóricos de la Revolución Francesa; a la libertad se llega por evolución. La libertad es un bien por alcanzar, no algo que se encuentre el hombre hecho. Para alcanzar dicha libertad es menester antes que nada, que el individuo se forme hábitos de orden y de respeto a la libertad de los demás. Mientras no se (formen) esos hábitos, el Estado se (encargará) de guardar el orden y hacer que se respeten los intereses de los demás. Los mexicanos aún no (han) adquirido tales hábitos, el orden (debe) serles impuesto como medio para alcanzar en un futuro la máxima libertad...” (1993: 407-408).

De acuerdo con Zea, Sierra ponderaría en su *México social y político* los enormes avances del país, inclusive en medio de la inestabilidad del siglo XIX, y especialmente durante el Porfiriato, para contradecir la tesis de Gustavo Le Bon en el sentido de que la mezcla de razas degrada a los pueblos. Todavía no había logrado la raza mestiza mexicana la libertad política más deseable, pero se hallaba en camino de alcanzarla. La primera fase de la evolución social y política de México había sido la lucha entre criollos y mestizos, o bien entre conservadores y liberales. Triunfaron los liberales mestizos y dieron lugar a la segunda fase, aquella del orden necesario para el país. En esta segunda fase se construirían los cimientos sólidos para la libertad política, que por el momento quedaba en libertad social, y es que, en palabras de Sierra, "el mundo civilizado se democratiza irremisiblemente, y los países hispano-americanos no constituyen una excepción..." (Zea, 1993: 413). Pero a diferencia de lo ocurrido en los Estados Unidos, donde ya operaba una democracia ejemplar apoyada en la plena libertad política —que no se correspondía exactamente con una gran libertad social—, en México la democracia no había logrado establecerse a plenitud, porque ella quiso fundarse sobre una libertad absoluta, tanto social como política, lo que no conduce siempre sino al desorden y a la anarquía. Un lastre adicional para la democracia mexicana había radicado, por cierto, en el grupo indígena, cuyas tradiciones lo orillaban a "un régimen oligárquico y patriarcal" (Zea, 1993: 414).

Impero, aun los indígenas podían integrarse a la democracia con la debida educación, la cual requería de su articulación con aquella otra —positivista— que recibirían las clases de mestizos y criollos, con el objetivo de alcanzar, progresivamente, la libertad política y la democracia completas. Los primeros mestizos y criollos liberales de México se desarrollaron en un ambiente adverso que les hizo perder la brújula frente a las poderosas instituciones a combatir y la libertad en términos absolutos dominaría sus mentes cuando escribieron la Constitución de 1857. En palabras del propio Sierra —escribiría Zea—, "el partido revolucionario sostenía la libertad absoluta (y) el espíritu de la Constitución de 57 autorizaba a romper con cualquier regla que pareciese una restricción de esta libertad" (1993: 418). Pero México requería de orden, sin que ello significase exactamente despotismo: "no se requiere un dictador sino una dictadura. La persona del dictador no importa; la dictadura puede ser impersonal; lo que importa es un estado lo suficientemente fuerte para hacer guardar el orden, protegiendo al mismo tiempo a los grupos sociales considerados como impulsores del progreso", agregaba Leopoldo Zea explicando a Sierra (1993: 419), quien advertía, sin embargo, el peligro de que la dictadura impersonal se convirtiese en personal. La clave para impedir ello radicaba en la vitalidad de una "vida parlamentaria" que facilitara el acceso a una tercera y última fase en el esquema histórico de

México, a realizarse por una tercera generación de liberales, posterior a la de los “liberales absolutos” y aun a la de los “liberales conservadores”, y que colocaría a México en la libertad política y social completas y en una vida democrática impecable.

Sin embargo, nos parece que Sierra hubiera tenido que reconocer que Díaz había dado al traste con la consecución de la segunda fase de su esquema –pues su régimen impidió finalmente la construcción de las bases adecuadas para la libertad política en México–, por lo que el propio Sierra quedaría plausiblemente en situación de “aprendiz de brujo”, incapaz de controlar las fuerzas que se atrevió a conjurar y que pondría en acción con casi la certidumbre de que ellas se comportarían de acuerdo con un plan “científicamente” previsto. En 1908 Sierra abjuraría públicamente del cientificismo y el positivismo dominantes durante el Porfiriato –cf. *infra*, final del inciso 3 (Zea, 1993: 435-437)– y sus dos últimos años de vida coincidieron con el derrumbe estrepitoso del régimen de Díaz. De cualquier modo, habría tenido que vivir muchas décadas más para presenciar el todavía inseguro régimen mexicano actual de libertades políticas y civiles y de vida democrática mínimamente satisfactoria. Con el Porfiriato se había aniquilado la cultura política liberal que hizo su balbuceante aparición durante la época de la Reforma y la República Restaurada, y podría entronizarse aquella otra cultura política antiliberal que impidió en México el desarrollo de una democracia cabal y de sus libertades, cultura política antiliberal que, asimismo, no fue removida con el complejo movimiento revolucionario desatado en 1910 y los regímenes que le sucedieron durante prácticamente la totalidad del siglo XX.

3. *Historia de un “fondo común de verdades”*

Charles A. Hale ha escrito que cuando apenas parecían perfilarse en México, con alguna claridad, el ambiente y la política liberales, apareció un importante ingrediente histórico a través de un discurso pronunciado en Guanajuato el 16 de septiembre de 1867, en ocasión del principal acto conmemorativo de la Independencia del país, con la presencia del presidente de la República. Su autor era uno de los miembros de la comisión de reforma educativa establecida por Benito Juárez, es decir, Gabino Barrera (1808-1881), y su título, *Oración cívica* (Hale, 1991: 18 y ss). En esta “oración”, añade Hale, se interpretaba la lucha heroica del pueblo mexicano desde 1810 como un proceso de “emancipación mental” en el que decaían viejas doctrinas políticas, económicas y sociales y se las sustituía por otras nuevas y definitivas. Esta emancipación había acarreado, necesariamente, una anarquía de las ideas con “dolorosas colisiones”, las cuales sólo alcanzarían su fin –en palabras de Barrera– con “una doctrina verdaderamente universal que (reuniese) todas las

inteligencias en una síntesis común" (Hale, 1991: 19). Esa doctrina no era otra que la positivista pregonada por Augusto Comte (1798-1857) –mencionado, por cierto, en la *Oración cívica*, destaca Hale–, misma que facilitaría la "reconstrucción social" de la devastada joven nación. Dos generaciones de mexicanos habían tenido que sacrificarse para remover obstáculos tremendos y sentar las bases para esa reconstrucción, *i. e.*, la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, pero ahora comenzaban a manifestarse las condiciones para que la divisa nacional fuese, acaso, la de "Libertad, orden y progreso". De este modo, Barreda marcaría la pauta para un proyecto nacional no únicamente educativo, sino también político, independientemente de que él mismo se concentraría en la institución de "un nuevo sistema de educación preparatoria científica" (Hale, 1991: 20) y se mantendría apartado de la política gubernamental. "Todas las implicaciones políticas de su mensaje –apunta Hale– no fueron formalmente expresadas hasta 1878" (1991: 20), según ha sido apuntado al revisar el "liberalismo conservador" mexicano.

Leopoldo Zea ha destacado, por su parte, que el comusmo barrediano no fue la simple repetición literal de su modelo original. Para empezar, el lema comteano de "Amor, orden y progreso" cambiaría en Gabino Barreda por el previamente indicado de "Libertad, orden y progreso", es decir, aclara Zea, "la libertad como medio, el orden como base y el progreso como fin" (1993: 69). En efecto, la emancipación mental –principalmente política, religiosa y científica– de los mexicanos, proclamada por Barreda, requería de la "libertad de conciencia" vindicada por los liberales, quienes eran extremadamente conscientes, hacia los años de la Reforma, de que la religión católica era un poderoso instrumento al servicio de posiciones políticas "reaccionarias". Melchor Ocampo, por ejemplo, propuso drásticamente que se prohibiese dicha religión y que se impulsara el protestantismo de los pueblos sajones. El propio Juárez, según el testimonio de Justo Sierra evocado por Zea, dijo que "desearía que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios: éstos necesitan una religión que les obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para santos" (1993: 63). Desde luego, el medio previsto por Juárez para "descatolizar" a México era la educación, aunque en el fondo no se trataba de disputarle el poder espiritual a la iglesia católica, sino de evitar que ésta se sirviese de dicho poder espiritual para adueñarse del poder político. Por ello, Juárez encontró de enorme interés palabras barredianas de la *Oración cívica* como las siguientes, citadas por Leopoldo Zea: "que en lo sucesivo una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y de discusión, dando espacio a todas las ideas y campo a todas las aspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea meramente intelectual" (1993: 68). Sin embargo –y como ya lo

veremos en este mismo apartado–, “para ser congruentes con su ideología, [Barreda y] los positivistas [mexicanos] habrían de dar al concepto de libertad un sentido que no era el que tenía para los liberales” (Zea, 1993: 69).

Hale precisa que, rigurosamente hablando, Pedro Contreras Elizalde y no Gabino Barreda fue el primer positivista mexicano. Contreras Elizalde nació en España de madre yucateca, estudió en París con discípulos de Comte y conoció a éste personalmente. Incluso, llegaría a ser miembro fundador de la Société Positiviste en 1848. Hacia 1855, regresó a México e hizo amistad con Benito Juárez; se casó con una de sus hijas y trabajó en el ministerio de Justicia e Instrucción Pública entre 1861 y 1863 y entre 1867 y 1872. Barreda, por su parte, marcharía a París a estudiar medicina –en 1847, según puntualiza Laura Cházaro, (1994: 42)– y a través de Contreras Elizalde se acercó a Comte y el positivismo. En 1851 Barreda asistió a las conferencias del filósofo francés sobre el progreso de la humanidad dictadas en el Palais Royal, y a partir de entonces, de acuerdo con “su panegirista Agustín Aragón”, dice Hale, se reeducó a sí mismo leyendo los más de cien volúmenes de la obra integral comtiana. En 1863 publicó “el primer ensayo positivista mexicano” (Hale, 1991: 234), *De la educación moral*, y en 1867, como ya fue indicado, leyó su trascendente *Oración cívica* ante Benito Juárez. Otros positivistas mexicanos de la misma época serían los cuñados de Barreda, Francisco y José Díaz Covarrubias, quienes formaron parte, junto a Contreras Elizalde y Barreda, de la comisión educativa integrada por el Ejecutivo –comisión que incluyó también a Antonio Martínez de Castro, Agustín Bazán Caravantes, Eulalio M. Ortega y los doctores Río de la Loza e Ignacio Alvarado, de acuerdo con Laura Cházaro (1994: 42)–. Por todo esto, Hale escribiría que “para 1867 el positivismo comteano había permeado el círculo oficial del presidente Juárez” (Hale, 1991: 235).

Las labores de lo que Hale llama la Comisión Juárez produjeron la ley del 2 de diciembre de 1867, mediante la cual se creaba una nueva Escuela Nacional Preparatoria, con su plan de estudios de orientación marcadamente positivista –aunque no por completo positivista, en opinión de Laura Cházaro (1994: 44)–. Dice Hale que la Escuela se ubicó en el Colegio de San Ildefonso y que comenzó sus actividades con 900 estudiantes el 3 de febrero de 1868. Su director, durante los siguientes diez años, sería Gabino Barreda, quien supo corregir la inveterada indisciplina de los alumnos de la vieja Preparatoria y remontó con éxito la constante oposición de políticos liberales y de padres de familia católicos. Barreda lograría reunir “una plana de maestros talentosos” (Hale, 1991: 235) y servir de guía filosófico y espiritual de numerosos alumnos. Se reservó para sí la importante cátedra de “Lógica, ideología y moral” que coronaba los estudios preparatorios en el quinto y último año del

programa curricular, y adoptó como libro de texto para esta asignatura “el tratado de John Stuart Mill que había sido elogiado por el mismísimo Comte” (Hale, 1991: 238), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and Methods of Scientific Investigation*, editado por primera vez en Londres en 1843, al cual revisarían las clases de Barreda en la traducción francesa de Claude Clemenceau (Cházaro, 1994: 47).

Hale advierte cuán erróneo sería decir que Gabino Barreda descuidó el aspecto emocional, artístico y humanístico de la educación de los jóvenes mexicanos. Unas palabras de Barreda, citadas por Leopoldo Zea, aducían que “el estudio abstracto de la pura ciencia tiende a secar nuestro corazón, y es conveniente presentar el antídoto de las creaciones poéticas antes de que el mal se haya hecho irremediable... Las creaciones poéticas, digo, son muy propias para corregir la demasiada aridez afectiva de la ciencia pura, antes de que se haga crónica” (Zea, 1993: 144). De cualquier modo, proseguía Hale, Barreda consideraba el aspecto no racional de la educación como subordinado a la preparación de carácter lógico y científico, misma que debía enseñar a los alumnos no únicamente las aportaciones de las ciencias positivas, sino ante todo, los procedimientos de investigación de estas ciencias, los cuales se consideraban los “más propios, más seguros y probados de encontrar la verdad” (Hale, 1991: 237). Algo que preocupaba sobremanera a Barreda era la “homogeneidad” educativa. En su opinión, la instrucción preparatoria podía ser de enorme utilidad en la lucha contra la anarquía en sus múltiples ámbitos –intelectual, moral, político o social–, ya que de dicha instrucción dependía propagar –en palabras de Barreda citadas por Hale– la mencionada “doctrina verdaderamente universal”, capaz de conciliar “todas las inteligencias en una síntesis común” (1991: 243). Para Barreda, “la educación intelectual del individuo debía llevar a la reconstrucción de la sociedad” (Hale, 1991: 242).

Al respecto, Leopoldo Zea ha explicado que, según Barreda, los seres humanos crecían siempre con una serie de prejuicios –metafísicos y teológicos– que sólo una educación completa –de carácter positivista– lograría disipar. Sin esta educación, desde luego, sobrevivirían los prejuicios, y es por eso que hay personas que creen en apariciones o en cosas semejantes. Inclusive, los desacuerdos que suelen presentarse entre los individuos de una misma sociedad –por ejemplo, la mexicana– obedecen a que no contaron con una misma educación completa –positivista, desde luego–. A la diversidad de creencias políticas y religiosas y la posible y consecuente anarquía ideológica y social, por lo tanto, sólo es posible combatirlas con una educación unificada que evite la formación de seres humanos “teóricos” –es decir, dotados de una mentalidad teológica o metafísica–, incapaces de

entender y resolver sus problemas, y que persiga, en cambio, forjar seres humanos “prácticos” que compartan, en virtud de la educación integrada que recibieron, “un fondo común de verdades” –por supuesto que positivistas–. Barreda hablaría, así, de su célebre “fondo común de verdades” que pretendía generar a través de la Escuela Nacional Preparatoria en todos los mexicanos –con posibilidades de influir en el curso de la vida nacional, habría que agregar–, en una “Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio”, de 1870, donde explicaba el plan de estudios de la Escuela que dirigía y puntualizaba, según consigna Leopoldo Zea, que “se necesita que ésta –la educación preparatoria– sea igual para todos, cualquiera que sea la profesión que deban abrazar (los estudiantes), pues por más que estas profesiones parezcan disímbolas, todas deben obrar de consuno, porque todas tienen un mismo fin, que es el bienestar social” (Zea, 1993: 125).

Zea concluye las anteriores consideraciones observando que México se encontraba sumido entonces en la anarquía y la violencia a causa del conflicto entre las creencias conservadoras y liberales, y que Barreda se propuso cultivar nuevas creencias positivistas para contribuir a la terminación de tales violencia y anarquía. La intolerancia y el escepticismo, al igual que el fanatismo y las quimeras sociales, no tendrían cupo en un mundo apoyado en verdades científicamente demostradas, y la educación que brindaba la Escuela Nacional Preparatoria sería el instrumento principal de tan relevante empresa. “La educación basada en la filosofía positiva hará imposible la violencia jacobina y la conservadora. El método de imposición de ideas ha pasado a la historia; ahora toda creencia o idea deberá ser demostrada... En la escuela cada individuo obtendrá un conjunto de verdades demostradas y no impuestas” (Zea, 1993: 129-130). A estas palabras convendría añadir aquéllas otras del propio Barreda, evocadas por Zea, según las cuales “el que está cierto de poder convencer, no se verá jamás tentado a imponer una creencia por la fuerza; podrá compadecer al que no está en aptitud de comprender una demostración, pero nunca perseguirlo; propenderá, más o menos, a instruirlo, mas no a exterminarlo” (1993: 130).

La persuasión; el loable convencimiento recién mencionado, empleado como pacífico método racional en los quehaceres científicos, sociales y políticos, empero, no chocaba en Barreda con sus promociones del principio de autoridad y de la más absoluta unidad ideológica de los mexicanos. Así quieren mostrarlo las siguientes líneas de Charles A. Hale:

“En todo el programa [de la Escuela Nacional Preparatoria dirigida por Barreda] y en su justificación racional corría una vena de autoritarismo, que se manifestó también en la política científica de fines de los años setenta. Barreda ensalzó las virtudes de la

'homogeneidad', del control y hasta del adoctrinamiento. Evocó a los jesuitas como educadores ejemplares, pese a su imperfecto dominio de las ciencias... El catolicismo representaba un sistema 'orgánico' y 'universal', y esto era lo que en cierto sentido intentaban recrear los comteanos en la nueva y positiva etapa de la historia. El liberalismo representaba un sistema 'crítico' y 'negativo', una fase necesaria tal vez en el esquema global de la evolución, pero que en esos momentos sólo producía desorganización y anarquía" (1991: 251).

Hale apunta, por lo demás, que Barreda "no intentó fundar una Iglesia positivista en México ni abrazó los pormenores idiosincráticos de la religión de la humanidad según Comte" (1991: 245). Jamás impulsó, por ejemplo, las ideas de Pierre L'affitte (1823-1903), el "autonombrado guardián y continuador de todo el sistema filosófico y religioso comteano". Acaso sólo aceptaría la tesis de sustituir la religión revelada por una "demostrada o positiva", que no adoraba a un Dios imaginario, sino a uno más aceptable y real, a saber, la Humanidad. Pero al igual que Comte, según Hale, Barreda enseñaría que el amor, el altruismo o "sentimiento social" era la base de la moralidad humana, y a éste había que inculcarlo en forma adecuada, para que prevaleciese sobre el egoísmo, en su condición de medio excelente para alcanzar el progreso. En todo caso, el altruismo debía contribuir únicamente al progreso de la humanidad, pero no considerarse un objetivo *per se*. Por otra parte, Barreda no escondería sus simpatías mayores hacia el catolicismo tradicional que hacia el anticlericalismo de muchos liberales. El primero representaba una unidad espiritual ya inviable históricamente, aunque recuperable en su nueva versión positivista, y el segundo, un claro "negativismo" que impedía el establecimiento de la nueva unidad moral. En efecto, Barreda reconoció el valor histórico de numerosas ideas morales --por ejemplo, las cristianas-- que por desubicadas que estuviesen en el presente, no eran condenables como aquéllas otras que estorbaban el desarrollo de una nueva unidad moral. Por lo demás, esto le conduciría a propugnar un culto cuasirreligioso a los grandes servidores no solamente científicos, sino también morales y culturales, de la humanidad.

A todo este respecto, Hale recuerda que en 1877 veinticinco entusiastas exalumnos de Barreda, la mayoría de ellos estudiantes de ciencias médicas, organizaron la efímera pero influyente Asociación Metodófila "Gabino Barreda", cuyo propósito, según el entonces alumno de medicina Porfirio Parra (1854-1912) --quien había ingresado a la Escuela Nacional Preparatoria en 1870-- "era aplicar la rigurosa lógica del método científico a 'toda clase de fenómenos', como contribución al 'levantamiento del gran edificio de la reconstrucción' [social en México]" (1991: 244). Barreda fue declarado presidente

honorario de la Asociación, con la tarea específica de comentar y corregir las ponencias presentadas por los integrantes de aquella. Es sabido, por ejemplo, que en los meses de febrero y marzo de 1877 tanto Pedro Noriega, como Manuel Flores y el propio Porfirio Parra, expusieron trabajos que comentaban y elogiaban las novedosas teorías evolucionistas de Charles Darwin. Barreda, sin embargo, “se neg(aría) a aceptar que la obra de Darwin representase una verdadera ‘teoría científica’. Según él, su obra era impresionante en el nivel descriptivo, pero Darwin no demostr(aba) leyes que supuestamente dedu(cía) de la observación de los hechos” (Hale, 1991: 341; véase también Zea, 1993: 262). El director de la Escuela Preparatoria mexicana encontraba superior la más modesta teoría de Lamarck y criticaba los poco rigurosos y metafóricos términos darwinianos de “selección natural” y “lucha por la existencia”; aseguraba, además, que el éxito del británico se debía a su brillante estilo prosístico. Estas observaciones, sin embargo, no impedirían que a la larga sus fieles discípulos positivistas prefiriesen al evolucionismo británico por sobre el transformismo francés sostenido por el respetado maestro mexicano.

Cada tres meses la Asociación Metodófila “Gabino Barreda” dedicaba sus sesiones a revisar la obra de un gran benefactor de la humanidad. Sólo se revisaron Galileo y Dante, aunque precisa Hale que “el propio Barreda se convirtió en objeto de veneración por parte de sus alumnos aun antes de su muerte. Con motivo de su cumpleaños en 1878, Parra dijo que gracias a sus ‘benditas doctrinas’ la moral podía basarse en ‘la profunda convicción, hija de la rigurosa prueba’, y no en ‘la fe ciega’. El culto a Barreda prosiguió a lo largo de todo el siglo [XIX] por obra de los positivistas, y luego se convirtió en un tema constante de la *Revista Positiva* (1890-1914) de Agustín Aragón” (1991: 250).

En cuanto a la concepción de la moral sostenida por Gabino Barreda, Laura Cházaro ha señalado que, según el patriarca del positivismo en México, aquella no se relacionaba tanto con dogmas religiosos, como con facultades morales, de orden intelectual, afectivo y hasta físico. “Al igual que Comte y Franz J. Gall, Barreda pensó que cada inclinación moral tenía un depósito natural: había órganos de la bondad y de la maldad que explicaban el funcionamiento moral de los sujetos” (1994: 48). Uno actúa “bien” porque ciertas partes del cerebro, portadoras de las tendencias altruistas del ser humano, están más desarrolladas que aquellas otras depositarias de las tendencias egoístas, o actúa “mal” en el caso contrario. Un poco en contra de las hipótesis frenológicas más radicales desarrolladas por Gall y sus discípulos, aunque apoyado en términos generales en las propuestas centrales del médico alemán, explica Cházaro, Barreda defendería una “gimnasia moral” en virtud de la cual era factible inhibir las tendencias egoístas de los individuos y fortalecer sus tendencias

altruistas y "buenas". El medio o vehículo de la gimnasia moral era, naturalmente, la educación positivista, o aquella que difundía entre los individuos los métodos y conocimientos de la ciencia positiva. "La moral, si bien se originaba en las regiones cerebrales, también era el espacio de la libertad humana y de la cultura que podía modificar la herencia innata, a fuerza del ejercicio educativo que proporcionarían la lógica y la moral positivas" (1994: 49).

De este modo, la moral positivista se hallaba fuertemente relacionada con la ciencia y haría que todos los individuos pudieran comportarse en la vida diaria como los científicos suelen hacerlo en el terreno de sus investigaciones y demostraciones, aceptando exclusivamente aquello que está comprobado y rechazando lo indemostrado. De la ciencia y sus métodos podían desprenderse los fundamentos de una nueva convivencia y organización sociales, en las que la educación era central porque conformaba a los individuos de acuerdo con la moral positiva, científicamente formulada. Puede decirse, así, que en el positivismo barrediano, concluye Cházaro, la ciencia moral ocupaba, quizás, el lugar de la sociología en el positivismo de Comte. Gabino Barreda no coronaría su plan "preparatoriano" y su concepción de las ciencias con la sociología o física social, sino con la moral, y su moral era, tal vez, el equivalente de la sociología en el esquema de Comte. De allí el nombre y la importancia de la asignatura de la Preparatoria, "Lógica, ideología y moral".

Si bien Barreda y sus compañeros positivistas comteanos lograron instrumentar su proyecto educativo apelando a las libertades de pensamiento y acción pregonadas por los políticos liberales, el concepto de libertad acorde con las teorías que reivindicaban era, ciertamente, muy especial. De acuerdo con Leopoldo Zea, Barreda expondría en su texto *De la educación moral*, de 1863, la tesis de que la libertad de toda entidad consiste en el sometimiento de la última a las leyes que la determinan. Sugería, así, Barreda, que "algo es libre cuando sigue su curso natural" (1993: 110). Por ejemplo, se dice que un cuerpo cae "libremente" cuando es objeto de la fuerza de gravedad, o que el ser humano sigue "libremente" sus impulsos morales cuando actúa de manera buena y no mala. "El individuo no es libre de hacer lo que quiera —escribió Zea explicando a Barreda—; este hacer lo que se quiera se presenta como un obstáculo al libre desarrollo de los sentimientos altruistas. Entendiendo la libertad en un sentido liberal lo único que se logra es el desorden" (1993: 111), pero ese sentido liberal no era otro, desde luego, que aquella forma "absoluta" en la que los liberales "metafísicos" comprendían la libertad, distinta de la forma "relativa" defendida por los positivistas.

A partir de Gabino Barreda comenzó a hablarse, entonces, de libertad en el “metafísico” sentido *absoluto*, es decir, como el simple “hacer lo que se quiere”, y de libertad en un “positivo” o “científico” sentido *relativo*, el cual consistía en comportarse de acuerdo con la propia naturaleza y sus leyes determinantes. Barreda consideraba, según Zea, que “el individuo puede *pensar* lo que quiera, pero debe obrar conforme al interés de la sociedad. Se puede tener las ideas que se quiera, lo que no se puede es estorbar con tales ideas la *libre* marcha de la sociedad” (1993: 111). En otras palabras, la libertad absoluta es estrictamente particular o individual y sobre todo ilusoria, mientras que la libertad relativa es universal, social y la única real. El curso de la historia lleva al concepto “científico”, “positivo” de libertad, el cual es relativo y no absoluto. Como ya fue revisado en el inciso anterior –el número 2 de esta Segunda Parte–, los jóvenes “liberales conservadores” redactores del diario *La Libertad* sostendrían este concepto relativo de libertad, al igual que los discípulos positivistas de Gabino Barreda, empezando por su hijo Horacio.

Leopoldo Zea ha considerado a Horacio Barreda como el autor que mejor defendió al positivismo mexicano de los ataques del liberalismo llamado “jacobino” o “metafísico”. Sus artículos “La Escuela Nacional Preparatoria. Lo que se quería que fuera este plantel y lo que hoy se quiere que sea”, publicado en 1908 en la *Revista Positiva*, dirigida por Agustín Aragón, y “La enseñanza preparatoria ante el tribunal formado por el Bonete Negro y el Bonete Rojo”, editado en la misma revista en 1909, recordaban que Benito Juárez vio en las ideas de Gabino Barreda el complemento perfecto para los principios liberales y republicanos de la Reforma, especialmente en cuanto a las misiones del Estado. Si acaso éste último debía conciliar la libertad individual con el orden y el “curso social”, nada mejor que la nueva unidad espiritual procurada por el positivismo, la cual convencería a los ciudadanos de la conveniencia de adoptar libremente los beneficios de esa nueva unidad y de superar los inconvenientes de la anarquía y el desorden. “Juárez (...) al aceptar la doctrina positiva como doctrina oficial, lo hizo porque vio en ella la doctrina que podía conciliar los intereses de todos los mexicanos”, escribiría Leopoldo Zea para explicar el pensamiento de Horacio Barreda (1993: 200), quien concedía con las siguientes palabras que la libertad de que hablaba no era “aquella libertad intelectual absoluta, ilimitada, anárquica y perturbadora, pregonada por la metafísica del siglo XVIII.. La libertad de que se trata es aquella orgánica, relativa (...) que nos impide violentar la conciencia de los demás, obligándoles por la fuerza a que sean de nuestra opinión (y) que nos veda emplear otro medio que no sea el de la convicción o la persuasión para imponer creencias o hacer prevalecer nuestras ideas” (Zea, 1993: 199).

Horacio Barreda concordaba entonces, según Zea, con las tesis de su progenitor al respecto de que toda persona puede pensar lo que quiera, pero ese pensamiento debe pronunciarse finalmente por lo que la razón le señale como científicamente demostrable o demostrado. Esto implica que la libertad absoluta sólo resulta válida en el nivel individual, pero los individuos propician el nivel social, y allí no puede valer más que la libertad relativa; allí sólo se es libre para adoptar los pareceres que indica la ciencia; sólo se es libre para pensar lo que la ciencia orilla a pensar, ya que pensar de un modo distinto resulta absurdo. Si muchos individuos rechazan las presentes conclusiones del positivismo, estimaba Barreda hijo, es porque sus mentes continúan dominadas por los estados teológico y metafísico del desarrollo espiritual de la humanidad. Por otra parte, la teología promueve al servilismo y la metafísica, al egoísmo. Únicamente el positivismo y la educación coherente con él impulsan el altruismo, debido a que le señalan al individuo sus deberes y obligaciones sociales y lo mueven a aceptar al orden social sin premios ni castigos, y por el simple convencimiento de su necesidad. En resumen, los seres humanos marchan hacia un único modo de pensar: el positivista y su unidad que desplaza, mediante el convencimiento o la persuasión de buen grado, la pluralidad de otras formas de pensamiento atrasadas.

Horacio Barreda remataba sus reflexiones sobre el tema de la "científica" libertad relativa con la tesis de que, en el fondo, todos los seres humanos somos positivistas porque nos vemos obligados a aplicar los principios básicos de esta filosofía. Toda persona se ha visto en la necesidad de "prever para obrar" y es, por lo tanto, un positivista inconsciente o incompleto. En la medida en que los positivistas truncos se hagan conscientes o completos mediante una adecuada educación positivista, se convertirán en ciudadanos ordenados, conciliadores y antisectarios, como de hecho no pueden serlo esos positivistas incompletos e inconscientes recalcitrantes que son los liberales metafísicos y jacobinos. Éstos son, propiamente, tan prejuiciosos y sectarios como los conservadores dominados por el pensamiento teológico. Así, de una manera no tan "antisectaria", Horacio Barreda escribiría —citado textualmente por Zea— que "los jacobinos no son otra cosa que 'talentos hinchados de vanidad y de suficiencia, merced a la levadura de la infalibilidad personal que (fermenta) una masa de inteligencia pobre en cultura científica, pero rica, y mucho, en la literatura clásica, en el cultivo de las lenguas muertas, y en las abstrusas disertaciones sobre el *Yo* y el *no Yo*, que no dejan el menor resquicio al *nos* (...) sin mas culto que un deísmo acomodaticio, siempre listo para sancionar los derechos personales, y demasiado moroso para prescribir deberes u obligaciones'" (1993: 222-223)

Dos ideas secundarias de Barreda hijo pudieran permitirnos continuar y cerrar el discurso del presente apartado sobre el positivismo en México. Ellas serían, primero –en palabras de Zea– que “para ser positivista completo no es menester seguir servilmente a Comte ni a ninguno de los epígonos del positivismo, sino que se les puede criticar en aquellos puntos en que su método no haya sido estrictamente positivo. El positivismo no puede estar ligado a ningún nombre ni hombre alguno determinado, como sucede en las doctrinas sobrenaturales” (1993: 225), y en segundo lugar, que los positivistas incompletos, especialmente “los hombres de ciencia que aún no han alcanzado su pleno desarrollo positivo” (1993: 227), suelen poner la educación en manos del Estado. Así, a nombre de los positivistas completos, Horacio Barreda apuntaría que la educación de los ciudadanos debía estar dirigida por una instancia especial de sabios que fuese independiente del Estado, pues éste era esencialmente político, y no obstante que su política requería ser netamente científica, eran los científicos quienes podían dedicarse íntegramente a la ciencia para guiar en general la política y en particular la educación, la cual debía quedar en sus manos.

Comencemos por la primera de estas ideas, la cual nos mueve a considerar ciertos discursos positivistas a que dieron lugar las enseñanzas comteanas de Gabino Barreda. A este respecto, Laura Cházaro ha apuntado que en las últimas tres décadas del siglo XIX es posible hablar de personajes mexicanos marcadamente positivistas, muy interesados en los asuntos prácticos de la política estatal, como Justo Sierra y sus compañeros de *La Libertad* o como los llamados Científicos, y también de aquellos otros positivistas “del tipo de Porfirio Parra”, interesados, sobre todo, “en las cuestiones lógicas y teóricas” del positivismo como corriente de pensamiento (1994: 59). Contra ambos grupos de positivistas, precisa Cházaro, polemizarían los denominados liberales “metafísicos”, entre quienes debe destacarse a uno de los personajes reivindicados por la presente investigación: José María Vigil. No obstante la mayor vinculación que tuvo Justo Sierra con las cuestiones políticas, en comparación con aquéllas teóricas, de él conviene relevar sus acercamientos a un autor considerado cercano al positivismo en términos generales, concretamente, Herbert Spencer (1820-1903), y con relación a Porfirio Parra, puede decirse que representa el desbordamiento de las fronteras positivistas comteanas establecidas por Barreda padre.

Charles A. Hale ha señalado que, a grandes rasgos, el positivismo de Porfirio Parra se apartaba del de Gabino Barreda en tres puntos fundamentales: en primer lugar, estaba poco o nada abocado a los asuntos de la educación y la religión positivistas; en segundo lugar, abordaba el tema de la disciplina psicológica, claramente descalificada por Comte, y en tercer lugar, le hacía frente al “eclecticismo” espiritualista y sus críticas al positivismo

(1991: 299 y ss). Según Laura Cházaro, la polémica que Parra sostuvo con José María Vigil, principalmente a partir de 1882, con el motivo más bien aparente de decidir cuál era el libro de texto de lógica más apropiado para la Escuela Nacional Preparatoria, pero con ése otro mayormente profundo de confrontar al positivismo con el llamado espiritualismo filosófico –la corriente que los liberales “metafísicos” encontrarían afín a sus creencias políticas–, sería fundamental para afianzar en Parra su certidumbre de que la psicología era una ciencia positiva distinguible de esa fisiología a la que querían reducirla los planteamientos de Comte y Gabino Barreda (1994: 66).

Explica Cházaro que la primera aproximación de Parra a temas psicológicos ocurrió cuando su tesis para recibir el título de médico cirujano, *Ensayo sobre la patogenia de la locura*, de 1878, en la cual mostraría la influencia de Comte y Gall a través de Barreda. Empero, “aunque sin duda Parra no pudo salir del determinismo biológico, postuló que las acciones patológicas podían explicarse por dos causas: aquéllas que se producían por desarreglos fisiológicos cerebrales y las que dependían de la vida moral o social... Decía Parra que si bien las funciones morales (y) orgánicas podían ejercitarse mediante la educación, contaban con el sistema de normas o leyes que prevenía el derecho, pues el individuo se veía obligado a corregir, si ello era necesario, todos los defectos funcionales innatos o socialmente adquiridos” (1994: 68). Así, en sus últimas obras médicas, escritas ya en el siglo XX, agrega Cházaro, Parra se convencería de la gran importancia de los factores sociales o colectivos para explicar la conducta patológica y la normal. Entonces adoptaría enfoques evolucionistas y organicistas para considerar la sociedad. Ésta “era un órgano con una estructura regulada por leyes que determinaban las acciones individuales y la tendencia general de la humanidad...” (1994:70).

En otro lugar Cházaro ha consignado que “Barreda creyó en el poder de la educación y Parra en el poder de la regeneración social mediante la modificación de códigos penales” (1995: 13). Parra hablaría de una *medicina social* que enfrentaba “enfermedades morales” cuya base era, ciertamente, fisiológica, pero cuyo desarrollo y resolución involucraban elementos del medio natural y social, determinantes de la psicología de los individuos. En ocasión de cierto concurso científico en 1885, Parra expuso la idea de que si bien todos los organismos humanos están sujetos a las mismas leyes naturales, no todos ellos se conducen igual por efecto de algunos factores externos. Los criminales presentan tanto alteraciones cerebrales y morfológicas, como problemas psicológicos derivados de un medio social y natural peculiar. Por ello fue que Parra fundaría después de 1886 una sección de medicina legal en la *Gaceta Médica de México*, en la que trataba temas relacionados con las entonces

llamadas “estadísticas morales” y las tesis criminalísticas de Cesare Lombroso (1836-1909) (Cházaro, 1995: 14-15).

Pero el médico Porfirio Parra sería, asimismo, un connotado lógico positivista. Leopoldo Zea explica que en una serie de tres artículos para *La Libertad*, en el año 1881, rotulados bajo el nombre genérico de “Importancia de los estudios lógicos”, Parra sostendría que la lógica es mucho más que el simple arte de pensar bien, pues si se piensa bien, se actúa bien en y sobre el mundo (Zea, 1993: 350-351). En otras palabras, la *inferencia* no es exclusivamente un elemento clave de la lógica: también lo es de la vida humana misma. La lógica escolástica o aristotélica, según Parra, implicaba un error fundamental en su *concepción originaria*, ya que sólo se preocupaba por la deducción a partir de principios dados, acerca de los cuales nada era inquirido (1993: 351 y ss). Esta lógica, centrada en el silogismo, formaba seres humanos que desprecian al mundo y la naturaleza y que se convierten en esos “soñadores incurables” que abordan la política con posiciones “metafísicas”. “De este tipo de formación intelectual –apuntaba Zea esclareciendo el parecer de Parra– salen los hombres que queman en las hogueras a quienes no piensan como ellos” (1993: 354). En cambio, la lógica positiva, a partir de Stuart Mill –quien culminaría la obra esbozada por Francis Bacon, de acuerdo con Parra– supo reivindicar la inducción que educa hombres confiados en la experiencia sensible y práctica y en la ciencia positiva, y ya no en absolutos incognoscibles como Dios o como la libertad en su sentido jacobino o absoluto. Por otra parte, la lógica que desarrollaron los pensadores alemanes desde Kant y Hegel hasta Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), era aún menos preferible que la escolástica o aristotélica, porque introducía la semilla de la confusión en las mentes de sus educandos, llenándolos de equívocos e ideas vanas que carecían de sustento en el saber demostrable de la ciencia positiva.

Ante todo, Parra defendería la validez e importancia de un método de investigación positivo, fundamentalmente lógico e inductivo, tanto en su célebre polémica literaria y oral con José María Vigil en los primeros años ochenta del siglo XIX, como en toda su obra de creación científica y pedagógica, particularmente en su *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, publicado en 1903 y adoptado de inmediato como libro de texto definitivo en la disputada cátedra preparatoriana de “Lógica, ideología y moral” (Hale, 1991: 334-335; Zea, 1993: 386). “En esta obra –ha escrito Leopoldo Zea– culmina el saber de los positivistas mexicanos”; ella es la muestra de que “el positivismo doctrinal alcanzaba su apogeo en México con Parra” (Zea, 1993: 393). Sin embargo, conviene llamar la atención sobre el hecho de que el más grande positivista mexicano vería en el llamado método de las ciencias

positivas el eje o núcleo del sistema de pensamiento positivista. Parra concordaría, así, con Horacio Barreda, en la propuesta de que para dicho sistema resultan irrelevantes los nombres de sus autores. O en palabras de Zea, "lo importante no es lo que haya dicho Comte o Spencer, sino lo que demuestre la buena aplicación del método. Si el método demuestra verdades contrarias a las sostenidas por los creadores de la filosofía positiva, habrá que desechar lo afirmado por estos filósofos" (1993: 366).

De cualquier forma, los intelectuales mexicanos de inicios del Porfiriato reconocerían en ciertos autores europeos los rasgos de un pensamiento que entendieron como positivista, animado éste por la reivindicación de métodos de investigación vinculados a disciplinas que se consideraban positivas, como las biológicas, o bien la psicológica y la sociológica. Si Parra se acercó, entonces, en virtud de sus intereses en cuestiones lógicas y psicológicas, a John Stuart Mill o a Alexander Bain (1818-1903), Justo Sierra se aproximaría, como ya fue mencionado antes, a los planteamientos de Herbert Spencer. De acuerdo con Hale, "en tanto que Pedro Contreras Elizalde y Gabino Barreda conocieron las ideas de Comte e incluso a él personalmente en París (...) pocos mexicanos viajaban a Inglaterra y no hay pruebas de encuentros semejantes con Spencer" (1991: 337-338). Spencer fue conocido en México hacia 1874 o 1875, con la traducción francesa de *The Study of Sociology*, publicado primeramente en 1873. Asimismo en 1875, Justo Sierra se referiría por vez primera a Charles Darwin (1809-1882), con motivo de *The Descent of Man*, de 1871 —libro que sacudió al catolicismo en todo el mundo, añade Hale—, y no de *The Origin of Species*, de 1859, adentrándose de esa forma a las ideas centrales del evolucionismo.

Aunque Sierra tenía sus reticencias con respecto a qué tan aplicables eran a México las ideas de Spencer, indica Hale, admuía que algunas afirmaciones del sociólogo inglés eran indiscutibles y que la sociedad mexicana debía ser entendida como un organismo en evolución histórica, preparado para la puesta en práctica de algunas iniciativas políticas e incluso algunas libertades civiles, pero no para la de otras. Sierra fue muy spenceriano en el aspecto histórico y sensible también a las teorías de Haeckel y Laplace sobre el origen del universo; de Lyell sobre los orígenes de la tierra y, por supuesto, de Darwin sobre la evolución de las especies animales y vegetales. Así lo demuestra su *Compendio de la historia de la antigüedad*, de 1878, comenta Hale (1991: 62 y ss). Pero en lo que Sierra discurría con Spencer, al menos para el caso de México, era en lo relativo al papel social de la autoridad pública. El orden socio-político no podía alcanzarse espontáneamente. La propia naturaleza exigía una "fuerza nerviosa" que movilizara la "fuerza muscular" de la nación, y esta fuerza nerviosa no era otra que el Estado. "Sin una autoridad pública más fuerte,

pereceremos en la lucha por la existencia, tal como lo pronosticó Darwin”, escribió Sierra en *La Libertad* el 3 de septiembre de 1879 (Hale, 1991: 64). Lo cierto es que Spencer no estuvo más presente en la formulación de la política científica, destacó Hale, por sus concepciones sobre el individualismo político y la irrelevancia del Estado.

Hale ha señalado que Sierra abrazaría al positivismo, ya con mucho de spenceriano, hacia 1877, en un proceso paralelo al de su adhesión al régimen de Porfirio Díaz. Cuando Sierra presentó la política científica, la presencia de Spencer era ya en ella muy considerable. Ahí se hablaba de organismos regidos por leyes, de lucha por la existencia, de selección natural, de evolución de lo homogéneo a lo heterogéneo, de consecución histórica de libertades económicas, políticas y sociales, etcétera. Pero cuando Sierra abordó el problema de la relación entre el Estado y el individuo, Comte volvería a hacer acto de presencia, destacó Hale. Cuando menos en México, el Estado no debía desaparecer, como pregonaba Spencer, sino dirigir la acción de los individuos, al estilo de Comte. La “libertad individual” no era para Sierra un principio inherente a los individuos, sino uno adquirido históricamente con la ayuda del Estado. Además, sin esa ayuda sería imposible terminar con la anarquía política y social y promover el progreso económico. “En resumen, Sierra fue ecléctico en su utilización de las ideas de Spencer, pues rechazó su individualismo extremo y su intensa aversión al Estado. Conjugó la visión naturalista que Spencer tenía de la sociedad con los conceptos más comteanos que conformaban la política científica” (Hale, 1991: 359). Así pues, Gabino Barreda y Justo Sierra coincidirían, por ejemplo –bajo la gran influencia de Comte, según Hale–, en la tesis de un gran “Estado docente”, lo que nos lleva hasta la segunda de las “ideas secundarias” de Horacio Barreda mencionadas párrafos arriba, y al último desarrollo del presente apartado sobre el positivismo en México.

De acuerdo con esa segunda idea de Horacio Barreda, existían positivistas incompletos u “hombres de ciencia que aún no han alcanzado su pleno desarrollo positivo”, los cuales ponían la educación en manos del Estado. ¿Eran Gabino Barreda y Sierra de esta clase de “positivistas incompletos”? Desde luego que no. Barreda padre, pero sobre todo Justo Sierra, contemplaron la activa participación del Estado en la educación pública como una etapa histórica previa a la plena rectoría de dicha educación por parte de una instancia educativa y científica situada al margen del Estado, que en principio sería la Junta Directiva de Instrucción Pública prevista por la ley homónima de 1867 (Hale, 1991: 262), y que en Sierra terminó identificándose con su proyecto de universidad autónoma, concebido desde 1881 (Hale, 1991: 313). Pero la confluencia de intereses entre los positivistas mexicanos y algunos liberales como el propio Benito Juárez, al respecto de que el Estado impulsara la

instrucción básica y superior de los mexicanos, muy pronto encontraría serios conflictos que se concentraron en la impugnación del positivismo de todo cuño como "doctrina oficial" de la enseñanza pública, especialmente aquella "preparatoria".

De acuerdo con Hale, los ataques a la Escuela Nacional Preparatoria llegaron desde un principio y por todos los lados. La Sociedad Católica fundada en diciembre de 1868, por ejemplo, estableció en 1870 una Escuela Preparatoria Católica, rival de la del Estado, que para 1878 había dejado de existir. El periódico tradicionalista *La Voz de México* criticaría desde su aparición en 1870, y hasta su fin en 1908, el positivismo de la Escuela Nacional. No entendía este diario por qué si los positivistas elogiaban la educación cristiana, se empeñaban en promover "una religión laica basada en el humanismo y un sistema ético basado en la ciencia" (Hale, 1991: 257). Desde el gobierno se objetó el plan de estudios de la ENP bajo el enfoque de la libertad de la enseñanza consagrada por el artículo 3o. constitucional. En particular, una filosofía educativa única y prácticamente oficial aparecía como incompatible con lo asentado en la Constitución de 1857. Manuel Dublán y Guillermo Prieto, en consecuencia, presentaron en 1872 un proyecto para modificar la Escuela Nacional Preparatoria, que reivindicaba la "libertad 'absoluta' de enseñanza como base de la instrucción pública" (1991: 257). *El Monitor Republicano* apoyó esta propuesta que se presentaría formalmente ante la Cámara de Diputados en noviembre de 1874. Gabino Barrera salió a la defensa de su proyecto y la iniciativa no prosperó, pero sí motivó que en 1877 el régimen de Díaz suavizara ese proyecto con modificaciones poco importantes, por ejemplo, que los futuros abogados no cursaran biología o que los interesados en medicina no "llevaran" trigonometría esférica, aunque sí lineal.

El proyecto de Dublán y Prieto, explica Hale, cuestionaba la Junta Directiva de Instrucción Pública, que contaba con amplios poderes administrativos y académicos y que se hallaba integrada por profesores y directivos eminentes. Si bien esa Junta no desapareció, el debate en torno a su existencia terminó costándole la plaza de director de la Preparatoria a Barrera, quien "aceptó un puesto diplomático en Alemania en febrero de 1878" (1991: 262). Por su parte, Justo Sierra criticaría hacia 1874 el plan de estudios de la Escuela Preparatoria, dado su descuido de la filosofía, las humanidades y la historia, pero luego de una visita a algún turno de la Escuela, cambió progresivamente de opinión. Le impresionaron los modernos laboratorios y el nuevo gimnasio, así como "el decoro que guardaban cuatrocientos estudiantes en comparación con el alboroto de los cien que había cuando él estudiaba en esa escuela" (1991: 264). Como ya fue indicado, a fines de 1876 Sierra obtuvo su nombramiento de profesor de "Historia y cronología" de la Escuela Nacional Preparatoria,

inmediatamente después de su adhesión a la causa legalista de José María Iglesias. Sus objeciones liberales iniciales al positivismo fueron entonces olvidadas o asimiladas al ideario de un colegio que servía bien a la causa de la política científica.

Con la partida de Barreda a Alemania en 1878, señala Hale, se reanimaron las críticas liberales a la Preparatoria positivista. Primero Ignacio Mariscal y luego Ezequiel Montes como ministros de Justicia e Instrucción Pública, impulsaron en 1880 y 1881, respectivamente, la modificación del plan de estudios y la sustitución del libro de lógica del escocés Alexander Bain por otro del autor krausista belga Guillaume Tiberghien (1819-1901). El 3 de noviembre de 1880, José María Vigil fue nombrado profesor de la asignatura de “Lógica, ideología y moral” en lugar de Porfirio Parra, con lo que se desbordaron las controversias intelectuales y periodísticas en torno a la Escuela Nacional Preparatoria y el libro de texto para esa relevante materia. Desde *La Republica*, principalmente –escribió Hale–, Hilario Gabilondo, José María Vigil e Ignacio Manuel Altamirano defendieron a Tiberghien, la “metafísica” y el espiritualismo, y desde *La Libertad* y *El Centinela Español*, Justo Sierra, Telésforo García, Francisco Cosmes, Jorge Hammeken y Porfirio Parra hicieron lo propio con respecto a Bain, el plan de estudios positivista y la política científica. A finales de 1881 y principios de 1882, el debate se volvió más filosófico “y alcanzó su momento culminante en los artículos de Vigil en su *Revista Filosófica* y de Parra en [la revista] *El Positivismo* y en *La Libertad*” (1991: 281). Vigil defendería sus puntos de vista a través, particularmente, del importante ensayo de mayo y julio de 1882, “La anarquía positivista” (Vigil, 1882: 49-58 y 65-74), publicado en la revista que dirigía y editaba, y Parra publicó desde *La Libertad*, entre el 10 de diciembre de 1881 y el 4 de abril de 1882, su serie de 19 artículos denominada “La educación intelectual”. Tanto Hale (1991: 300-310) como, sobre todo, Leopoldo Zea (1993: 359-380), hicieron minuciosas revisiones de este debate entre Vigil y Parra.

El 13 de septiembre de 1882 fue nombrado ministro de Justicia e Instrucción Pública Joaquín Baranda, quien según Hale salvó relativamente el afamado debate de los libros de texto persuadiendo a la Escuela Nacional Preparatoria de que adoptara como texto en 1883 el “supuestamente menos controvertido” del filósofo “eclectico” francés Paul Janet (1823-1899). Vigil había venido utilizando el texto de Tiberghien, aunque sin “la aprobación oficial de la Junta [de profesores de la Escuela Nacional Preparatoria], en gran parte debido a la oposición continua de Sierra” (Hale, 1991: 281). Acogió con gusto, sin embargo, el libro de Janet. “Incluso Porfirio Parra se resignó ante Janet, autor al que encontraba menos ofensivo que Tiberghien” (1991: 318). En realidad, precisa Hale, “es

difícil imaginar a muchachos de entre 13 y 18 años leyendo a Mill o Bain [o a Tiberghien y Janet] en inglés o francés” (1991: 282). Lo más importante era, sin duda, la exposición del maestro y la orientación que le diera a la asignatura de “lógica”.

Precisamente fue en el contexto de la famosa polémica sobre los libros de lógica, que Justo Sierra presentó su propuesta de “La Universidad Nacional”, en *El Centinela Español*, el 10 de febrero de 1881, y luego el 7 de abril de ese mismo año, ya entonces como proyecto de ley ante la Cámara de Diputados. Esta universidad sería “una corporación independiente integrada por las principales escuelas profesionales, la Escuela Nacional Preparatoria y una Escuela Normal y de Altos Estudios aún por crearse” (Hale, 1991: 313); conformaría una entidad autónoma que se gobernaría a sí misma en los asuntos académicos y administrativos y estaría financiada por el gobierno, si bien “el director general había de ser nombrado por el Ejecutivo”. Asimismo, el plan de estudios preparatorios debía continuar siendo el original positivista de 1867. Hale precisa que Sierra “presentó su propuesta diciendo que en general era partidario de la intervención del Estado siempre que fuera necesaria para el avance de la organización social, pero que ‘como miembro de la escuela liberal positivista’, consideraba que todo lo que llevase de manera normal a sustituir la acción del gobierno por la acción individual era una señal de progreso... Sierra reconoció sin embargo que en la actual etapa evolutiva el Estado debía ‘empujar a la sociedad a constituirse bajo el régimen científico’” (1991. 314)

A pesar de que en el debate sobre los libros de texto para la materia de “Lógica, ideología y moral” brilló la estrella de José María Vigil y de que éste logró sostenerse aparentemente, contra viento y marea, como el catedrático de la asignatura, en 1891, cuando el Segundo Congreso Nacional de Instrucción Pública convocado por el ministro Joaquín Baranda, el positivismo barrediano y parriano regresó por sus fueros y se impuso para hacer confluir su triunfo con el de la Unión Liberal Nacional de 1892, promotora de la política científica. Justo Sierra presidiría este Segundo Congreso -al igual que el Primero de 1885-, tanto como Porfirio Parra un comité para revisar el plan de estudios de la Preparatoria y la situación del relevante curso de lógica:

“.. Parra insistió en su clásica defensa del buen método, de la educación verdadera contra la instrucción dispersa (y) además fue más explícito que antes al afirmar que él y sus colegas rechazaban el segundo periodo de ‘enajenación mental’ de Comte. Ellos no eran comteanos, dijo Parra, sino ‘eclecticos’ (!) que se nutrían de ‘los mejores intérpretes de la ciencia’, empezando por Comte en su primer periodo. Sin embargo, el programa uniforme y

jerárquico adoptado por el Congreso fue básicamente comteano, aunque contó con la importante inclusión de la psicología, los cual reflejaba, según Sierra, 'la creciente influencia de las doctrinas inglesas'" (Hale, 1991: 328).

El comité Parra dispuso también un sexto año de Preparatoria para acrecentar el estudio del español, el inglés, la historia e, inclusive, la sociología, y en cuanto al curso de lógica, decidió que éste abandonara sus enfoques "eccléticos" y reforzara la perspectiva metodológica –es decir, positivista–, acorde con el desarrollo vigente de las ciencias. El todavía profesor José María Vigil salió en defensa de su aproximación a la asignatura, aunque...

"...La disputa sobre el curso de lógica ya había sido liquidada en el Congreso [Nacional de Instrucción Pública], cuando Justo Sierra, en un discurso de clausura, presentó un elocuente resumen de le entonces triunfante posición positivista. Vigil no dejó de reconocer la elocuencia de Sierra en una última defensa del espiritualismo, pero el caso estaba cerrado. En menos de quince días [a finales de mayo de 1891] se informó que Parra iba a impartir clases orales de lógica basándose en el texto de Bain, y unos meses después otro informe señalaba que él estaba preparando su propio libro de texto. En mayo de 1892 se conoció la noticia de que Vigil había pasado de la asignatura de lógica a la de literatura, y que su sustituto iba a ser el positivista José María Gamboa" (1991: 332).

Concluye Hale con la afirmación de que "podría compararse la defensa que José María Vigil presentó en 1891 contra los positivistas [de la Preparatoria] con la defensa de la Constitución pura que *El Monitor Republicano* publicó contra los Científicos en 1893. Ambos esfuerzos representaron la última resistencia del liberalismo doctrinario contra el consenso cada vez mayor dentro de la institución política y educativa posterior a la Reforma" (1991: 333). En 1892 un positivismo parriano y serrano, que ya no esencialmente barrediano, lograría imponerse como "filosoffa de la educación preparatoria en México" (1991:334), y alcanzó su punto culminante en 1903 con la publicación de los dos tomos del *Nuevo sistema de lógica* de Porfirio Parra. El flamante reinado absoluto del positivismo, sin embargo, sería mucho menos largo de lo que habían soñado sus propugnadores, puesto que se avecinaban las nuevas corrientes intelectuales, de marcado sesgo espiritualista e intuicionista, que promovería la llamada Generación del Centenario, con Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes a la cabeza.

Leopoldo Zea y el propio Antonio Caso puntualizarían en sendos escritos que la noche del 20 de marzo de 1908, en el homenaje a Gabino Barreda celebrado con motivo del centenario

de su nacimiento –organizado dicho homenaje por la joven generación de intelectuales mexicanos–, Justo Sierra pronunció su “Discurso en honor de Gabino Barreda”, donde figuraba su trascendente “dudemos: en primer lugar porque si la ciencia es nada más que el conocimiento sistemático de lo relativo (...) ¿cómo no estaría [ella] en perpetua evolución, en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico, o no se discute en estos momentos?... ¿No basta esta especie de temblor de tierra bajo las grandes teorías científicas, para hacer comprender que la bandera de la ciencia no es una enseña de paz?” (Caso, 1976b: 81; Zea, 1993: 436). Entonces, de acuerdo con Zea, “el positivismo mexicano entraba así en crisis: dejaba de ser ciencia definitiva, apareciendo como una filosofía más... Frente a él se alzarían otros pendones, nuevas filosofías y con ellas nuevos hombres” (1993: 437).

En su discurso inaugural de la Universidad Nacional, como titular del ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes y con Porfirio Parra como director fundador de la naciente Escuela de Altos Estudios, Justo Sierra señalaría en mayo de 1910 que “los fundadores de la universidad de antaño decían: ‘la verdad está definida, enseñadla’, nosotros decimos a los universitarios de hoy: ‘la verdad se va definiendo, buscadla’” (Zea, 1993: 440). Asimismo, “pocos días antes de su muerte, el viejo maestro positivista Porfirio Parra (asistiría) a la inauguración del primer curso libre de la Escuela [de Altos Estudios], el de filosofía, emprendido por Antonio Caso. Con él, ‘la libre investigación filosófica, la discusión de los problemas metafísicos –dice Henríquez Ureña– (haría) entrada de victoria en la Universidad’” (Zea, 1993: 440). El positivismo había muerto como doctrina educativa del feneciente México porfiriano, y con él una versión histórica del “fondo común de verdades”. Sin embargo, él había sembrado eficazmente en la conciencia y la idiosincracia nacionales las razones del histórico extravío de la sensatez aducido por el presente trabajo, a saber, una concepción muy poco o nada liberal de las libertades humanas en sus variadas expresiones político-morales, así como la creencia en una posible homogeneidad ideológica de los mexicanos, a modo de fundamento discutible para la consecución de la paz y la justicia sociales. Con todo ello el positivismo haría su pernicioso contribución a la cultura política antiliberal, prácticamente inveterada en México.

“Producir el caos, minar sistemáticamente las instituciones, tratar de infiltrar en la sociedad el sentimiento de que la Constitución es impracticable, de que este pueblo no está hecho para la libertad, de que la democracia es una farsa odiosa, preparando de esta manera el camino a una dictadura, he aquí la única idea que se desprende en medio de esta confusión y de este desquiciamiento general que parece producido adrede por los hombres que debían marchar con paso firme por el sendero de la ley, afianzando las gloriosas conquistas de la revolución mexicana” (Vigil, 1963: 285).

Consideradas en sí mismas, estas palabras resultan tan contundentes y provocadoras como de difícil ubicación histórica, sobre todo si comprendemos esa “revolución mexicana” como la que sobrevino en 1910. Sin embargo, en ellas se habla de la revolución que significó la Reforma y sus guerras. Urge aclarar, entonces, que fueron publicadas en el diario *El Monitor Republicano* el 27 de septiembre de 1878, por uno de los liberales “metafísicos”, “doctrinarios” o “jacobinos” mencionados en los apartados precedentes. Su autor era José María Vigil, quien a tales alturas de 1878 polemizaba con Justo Sierra y los redactores de *La Libertad* acerca de la Constitución de 1857 y el naciente programa “liberal conservador” de ese diario (Hale, 1991: 55, 112 y 295).

Son muchos los elementos relativos a Vigil que pueden entresacarse del párrafo consignado. En primer lugar, la fe de Vigil en las instituciones liberales, esto es, republicanas y democráticas, y su convencimiento de que la Constitución de 1857 era un estatuto sólido y prometedor para el pueblo de México, o al menos uno indicado para que este país se convirtiese en una próspera República democrática y constitucional. En segundo lugar, en el párrafo llega a apreciarse que Vigil consideraba a todos los pueblos de la tierra, o bien a los seres humanos en general, como esencialmente libres y aptos para gobernarse a sí mismos –en tanto que ciudadanos– de un modo legal y democrático, lo que implicaba también una forma constitucional y representativa de gobierno. Los mexicanos no venían a significar, entonces, una excepción a esta característica de la humanidad. Quizás las condiciones históricas para lograr ello fuesen, sin duda, peculiares y muy difíciles de lograr –tendría que agregarse–, pero no eran inalcanzables si los mexicanos se esforzaban por establecerlas. En tercer lugar, resulta claro que en las líneas citadas, Vigil preveía la posibilidad de que una dictadura aplastara en México las incipientes instituciones democráticas, y en cuarto y último término, que en la desordenada situación reinante durante aquella octava década del siglo XIX, los hombres que dirigían a la nación mexicana parecían

trabajar más para extender esa confusión, propicia para el entronizamiento de una dictadura personalista y anticonstitucional, que para consolidar con actos responsables las instituciones dispuestas por la Constitución vigente. Todo esto nos sugiere el párrafo transcrito, y desde luego que nos mueve a inquirir acerca del hombre que propuso semejantes conceptos.

José María Vigil fue uno de tantos personajes liberales que lucharon por hacer de México un país cabalmente democrático desde los tiempos del Plan de Ayutla de 1854 y de la Intervención francesa y la Reforma en los años sesenta y setenta del siglo XIX. Sería, inclusive, una figura política secundaria entre otras tales como Benito Juárez, Miguel y Sebastián Lerdo de Tejada, Melchor Ocampo, Ignacio Ramírez, Francisco Zarco, Guillermo Prieto, Ignacio L. Vallarta, Ignacio Manuel Altamirano y muchos otros –y en cierta medida también los propios Gabino Barreda y Justo Sierra, en cuyo positivismo había inequívocos elementos liberales–, aunque no hay duda de que Vigil fue uno de los periodistas y hombres de letras más destacados de su tiempo, el mejor humanista mexicano de su generación (Agraz, 1981: xxiii) y uno de los espíritus más cosmopolitas y cultivados de la época –por ejemplo, llegaría a dominar siete idiomas–, así como quizás la mente filosófica mexicana más brillante del siglo XIX, quizás al lado de su interlocutor positivista Porfirio Parra –si bien más universal que éste último (Hale, 1991: 300)–.

Dos fuentes imprescindibles para una reconstrucción biográfica de José María Vigil son los textos *Bibliografía general de don José María Vigil*, de Gabriel Agraz García de Alba (1981: xi-xxix y 1-24), y *José María Vigil*, de Carlos J. Sierra (1963: 5-59). Hale proporciona, además, algunos datos importantes sobre la vida de este hombre de letras. En Agraz y Sierra se lee que Vigil nació en Guadalajara, Jalisco, el 11 de octubre de 1829. Entre 1837 y 1842 hizo sus estudios elementales y entre 1843 y 1848 estudió en el Seminario Conciliar de Guadalajara, donde se aproximó a la filosofía y aprendió latín. En 1849 inició sus estudios de jurisprudencia en la universidad de la región, mismos que dejaría inconclusos por entregarse a actividades literarias y dramáticas y dedicarse, desde 1855, al periodismo político, como un joven miembro del Partido Liberal. Entre 1856 y 1869 fungió como director de *El País*, periódico oficial del gobierno del estado de Jalisco, interrumpiendo esta actividad únicamente con motivo de la llamada Guerra de los Tres Años, antes de 1860, y de la Intervención francesa de 1862. En sus artículos de esta época, según deja ver Carlos J. Sierra, Vigil se mostraría como ese creyente católico singular que fue toda su vida, al reivindicar el principio de tolerancia frente a la diversidad de credos religiosos e ideológicos y la consecuente separación entre el Estado y las iglesias,

especialmente la católica, como una garantía para la tolerancia mencionada (Sierra, 1963: 14-17).

Desde mayo de 1862 Vigil comenzó sus colaboraciones en el diario de la Ciudad de México *El Siglo XIX*, las cuales se prolongaron hasta 1873. En diciembre de 1863, al acercarse las tropas francesas a la capital tapatía, se embarcó a San Francisco, California, donde fundó y dirigió en 1864 la publicación periódica *El Nuevo Mundo*, desde la que continuó pugnando por la causa republicana en México. En junio de 1865 halló conveniente regresar a Guadalajara para editar durante 14 meses un *Boletín de Noticias*, clausurado por las autoridades conservadoras. En agosto de 1867, al restaurarse la República Mexicana, Vigil retomó la dirección de la Biblioteca Pública de Jalisco que le había sido encargada antes de su partida, en 1863. En septiembre de 1869 se estableció definitivamente en la Ciudad de México, al ser electo diputado propietario por el 2o. Distrito de Jalisco en el V Congreso de la Unión. Uno de sus compañeros de bancada por el estado de Jalisco sería su amigo Ignacio Luis Vallarta, quien fue condiscípulo suyo en el Seminario Conciliar y testigo de su boda en 1861.

Entre febrero de 1871 y diciembre de 1873 Vigil fue redactor en jefe de *El Siglo XIX*, desde donde publicaría varios artículos contra la reelección de Juárez e impulsaría en 1872 la candidatura presidencial del presidente suplente, Sebastián Lerdo de Tejada. Agraz destaca dos elocuentes títulos de artículos de Vigil contra la última reelección juarista: “Combatir la reelección no es ser enemigo del Sr. Juárez”, del 15 de febrero de 1871, y “De cómo la perpetuidad en el poder corrompe los mejores caracteres”, del 20 de noviembre del mismo año (Agraz, 1981: 7). Por su parte, Carlos J. Sierra consigna que en su columna del 28 de marzo de 1871, Vigil escribiría que “la lucha electoral ha hecho surgir dos ideas entre las cuales existe ya un antagonismo positivo, y son la reelección indefinida y la no reelección. A nuestro modo de ver —explicaba Vigil citado por Sierra—, la primera, aunque no expresamente prohibida por la Constitución general de la República, envuelve un contraprincipio democrático, porque ataca el fundamento de las instituciones, que no quieren la perpetuidad en una misma persona” (Sierra, 1963: 36). Adicionalmente, Sierra agrega que Vigil aceptó el resultado de la elección en favor de Juárez y condenó el levantamiento armado de La Noria, comandado por Porfirio Díaz. Así, publicó desde *El Siglo XIX* el 29 de junio de 1871 que “en México la elección no se considera como el ejercicio inapelable de la soberanía popular, sino como el resultado de la intriga y el abuso del poder, y en consecuencia, el que pierde en la contienda no lo atribuye al poco favor de la opinión pública, sino a malos manejos de su adversario, que conculcando un derecho comete el

crimen de usurpación” (Sierra, 1963: 36, y también Ballard, 1974: 667). Al respecto del triunfo electoral de Lerdo en 1872, que Vigil aplaudiría desde su columna periodística, Sierra señala que éste último tuvo quizás oportunidad de lograr un alto cargo público en la nueva administración lerdistista, pero que prefirió continuar con sus labores intelectuales y periodísticas.

Y es que entre diciembre de 1873 y octubre de 1875 Vigil fue director del Archivo General de la Nación, y a partir de abril de este año sería, asimismo, catedrático de lengua española en la Escuela Nacional Preparatoria. En octubre de 1875 fue electo magistrado de la Suprema Corte de Justicia, cargo que ocuparía brevemente hasta el triunfo del levantamiento porfiriano de Tuxtepec, el cual desconoció a buena parte del máximo tribunal. En ese 1876 Vigil condenó la reelección de Lerdo y se sumó al partido de José María Iglesias. En 1877 y 1878, respectivamente, ya con Porfirio Díaz en el poder, Vigil editó la *Historia de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas y la *Crónica mexicana* de Tezozómoc, y el 10. de agosto de 1878 ingresó al cuerpo editorial de *El Monitor Republicano*, para iniciar de inmediato sus polémicas con Justo Sierra y los redactores de *La Libertad*. Ignorando posibles represalias, precisa Carlos J. Sierra, Vigil censuró desde *El Monitor* las tendencias observables en el naciente régimen porfirista, y fue muy consciente de que este régimen se despojaba “poco a poco... de sus lineamientos liberales” (1963: 53). En 1879, tradujo, anotó y publicó las *Sátiras* de Persio, trabajo que mereció el elogio de Marcelino Menéndez Pelayo y sería publicado en la colección de la Biblioteca Clásica de Madrid (Agraz, 1981: xxiii).

Como fue indicado previamente —en el inciso 3 de esta Segunda Parte—, el 3 de noviembre de 1880 Vigil obtuvo su designación como profesor de “Lógica, ideología y moral” en la Escuela Nacional Preparatoria. 22 días más tarde sería nombrado director de la Biblioteca Nacional de México, donde catalogó personalmente e incrementó en forma significativa los 140.000 volúmenes almacenados desde 1867; asimismo, habilitó el edificio propio de la institución en abril de 1884. Vigil dirigiría la Biblioteca Nacional por más de 28 años y publicaría once catálogos de la misma, además de fundar en 1890 el Instituto Bibliográfico Mexicano, antecedente del actual Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. El 30 de noviembre de 1880, a raíz de las actividades docentes y bibliotecarias mencionadas, publicó el último de sus artículos en *El Monitor Republicano*, cerrando de este modo el ciclo más relevante de sus actividades periodísticas. Además, en febrero de 1881 se convertiría en miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua, la cual presidió desde 1894 hasta su muerte en 1909.

A partir de febrero de 1882 José María Vigil editó y dirigió la *Revista Filosófica*, una efímera publicación disciplinaria que sería la “primera [de su tipo] en México y única en el siglo XIX” (Agraz, 1981: 12), para contrarrestar la influencia intelectual de la Preparatoria positivista y de la revista quincenal *El Positivismo*, dirigida por Porfirio Parra. En la *Revista Filosófica*, de clara orientación “espiritualista”, Vigil tradujo textos de filósofos y científicos como Elme-Marie Caro, Luis Pasteur, Thomas Huxley, Louis Liard y Paul Janet, además de publicar sus propias colaboraciones. Por otra parte, en agosto y septiembre de 1885 defendería junto con Rafael Angel de la Peña el *Tratado elemental de filosofía* de Paul Janet –utilizado como libro de texto en el curso de lógica y moral de la Preparatoria–, por no abundar en esa orientación antipositivista procurada a dicha asignatura, frente al intento de la Junta de Profesores de la Escuela Nacional Preparatoria para eliminar ese libro y hacer prevalecer en esta escuela al positivismo (Vigil y de la Peña, 1885). De acuerdo con Gabriel Agraz (1981: 14), dicho intento pudo prosperar y Vigil se vió obligado a salir de la cátedra de “Lógica, ideología y moral” en 1885. Charles A. Hale, sin embargo, deja entrever lo contrario (1991: 332) y sugiere que Vigil permaneció en esa cátedra hasta 1892, año en el que, según el propio Agraz, pasó a encargarse de la cátedra de literatura española y patria en sustitución de Alfonso Rodríguez Miramón. De cualquier modo es claro que, como ha apuntado Hale, después de 1880 Vigil “cambió el debate abiertamente político por el filosófico en un intento por defender indirectamente al liberalismo clásico, atacando al positivismo reinante en la educación superior” (1991: 405).

Es interesante anotar que entre 1883 y 1885 Vigil colaboró con los diarios *La Prensa* y *La Patria*, dirigido éste último por su coterráneo, el editor Ireneo Paz –quien en 1880 mató en lamentable duelo a Santiago Sierra, hermano menor de Justo, y en 1882 editara la *Revista Filosófica* de Vigil–. Especialmente en *La Patria*, Vigil llamó la atención de la opinión pública nacional con la excéntrica tesis de que México podía encontrar en el ejemplo de los Estados Unidos de América elementos recuperables para impulsar su propio desarrollo político y económico. Hale escribiría que en 1883, desde este diario y...

“...Semana a semana, Vigil pintaba con optimismo fácil y una liberalidad notable el desarrollo social y económico de los Estados Unidos y el ingreso de capital y empresarios norteamericanos en México. México no debía ver en los Estados Unidos una amenaza, argumentaba Vigil. ‘Para que México cumpla su destino, es preciso que siga resueltamente el ejemplo que tiene ante sus ojos; cerca está el modelo que debe imitar en todo’. Vigil rechazó los temores de que una inundación de inmigrantes y capital pudiese socavar el ‘supuesto carácter de México como nación latina’. Después de todo, los Estados Unidos no

habían perdido ‘su identidad moral a pesar de los elementos heterogéneos que han entrado en su formación’” (1991: 394-395).

Desde luego, es posible hacer a un lado el sesgo irónico de las palabras de Hale y reconocer que Vigil hallaba en este “norteamericanismo” una forma adicional de defender al liberalismo político y filosófico, tan menospreciado en el México porfiriano.

En diciembre de 1839 se publicó el tomo V y final de *México a través de los siglos*, la obra histórica monumental coordinada por Vicente Riva Palacio. Este tomo trataba de la Reforma, la Intervención francesa y el Imperio, y fue escrito con un polémico enfoque liberal por José María Vigil. En julio de 1905 tendría lugar la renuncia de Vigil a la cátedra de literatura española y patria de la Escuela Nacional Preparatoria, en virtud de su avanzada ceguera. Finalmente, moriría el 18 de febrero de 1909. Justo Sierra, ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, propuso que se le enterrara en la Rotonda de los Hombres Ilustres, cosa que no ocurrió por el deseo expreso del director de la Biblioteca Nacional de ser sepultado al lado de su esposa, quien había fallecido en 1899. Su colaborador, Carlos González Peña, según Gabriel Agraz, dijo al respecto de la vejez de Vigil que “al ardimiento de los años juveniles, al ímpetu optimista, (había) seguido una quieta actitud escéptica ante los hechos y la vida. No todo –como él lo esperaba– había sido; no todo –como él lo quería– pudo, ni acaso podría ser” (Agraz, 1981: xxvii).

4.1. *Un liberal coherente*

La visión vulgarizada y habitual de los liberales mexicanos de la época de la Reforma, la Intervención francesa, el Imperio de Maximiliano y la República Restaurada, los presenta, ante todo, como personajes embelesados por la propiedad privada y carentes de la más mínima sensibilidad social en materia económica y política, aunque también tremendamente independentistas, anticlericales y nacionalistas, que salieron airoso de un proceso que pudiera llamarse la segunda Independencia del país, ocurrida casi medio siglo después de la primera, frente a España. Sería bajo estos supuestos que en su biografía de Vigil, Carlos J. Sierra escribiera, por ejemplo, que “aquella contienda por la segunda independencia, como la llamaron los hombres de la época, tenía raigambre profunda, y se decía que la guerra contra la intervención no era nueva, sino que era la continuación de la lucha iniciada en 1810 y que después de medio siglo, iba a cerrar el círculo por las ideas con que había comenzado; o sea, de un lado la independencia y del otro la traición” (1963: 24-25), representada ésta última, desde luego, por los conservadores y promotores del Imperio fallido. La intención

del presente subapartado es mostrar, con una somera revisión del liberalismo de José María Vigil, que cuando menos algunos liberales como él lo eran, propiamente, en un sentido mucho más profundo y menos ingenuo. *Ser liberal no se limitaba, en el mejor de los casos, a ser nacionalista y propugnador de la soberanía nacional y de un México gobernado por mexicanos. Ante todo, significaba promover principios como el de tolerancia hacia credos diferentes del propio, el de la libertad de creencias y el de la separación entre "la Iglesia" y el Estado, y en consecuencia, significaba también reivindicar las tesis de la soberanía popular, la democracia como método esencial de gobierno y el constitucionalismo como principio de funcionamiento institucional.*

Los incontables artículos políticos de Vigil son, desde luego, la fuente primordial para descubrir, fundamentar y organizar el liberalismo político y filosófico de este personaje. El presente trabajo no ha emprendido un examen exhaustivo de esa vasta hemerografía, pero quiere atreverse a proponer algunas ideas centrales sobre dicho liberalismo, a partir de algunas muestras significativas de la obra periodística de Vigil. Hay un artículo, por ejemplo, publicado en *El Siglo XIX* el 12 de mayo de 1873 –es decir, en tiempos de la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada–, intitulado “Los principios democráticos”, en el que Vigil abordaba el problema de la tolerancia, la libertad de credos y la separación entre el Estado y la entonces muy influyente iglesia católica. La circunstancia del artículo era una iniciativa para expulsar a los jesuitas del suelo mexicano, defendida por un grupo de periodistas liberales. Vigil no secundaba esta iniciativa y se había ganado fuertes críticas por parte de varios colegas suyos, pero comenzaba su reivindicación personal diciendo que casi no había habido semana en el que *El Siglo* no se hubiera abocado a la defensa de “la Constitución, de la reforma, de todas las gloriosas conquistas hechas por nuestra revolución democrática, combatiendo las apreciaciones erróneas que sobre ellas vierten sin cesar sus tradicionales enemigos” (Vigil, 1963: 224). En opinión de Vigil, era muy desafortunado que en lugar de contrarrestar los ataques de los periódicos y los sectores conservadores, las distintas fracciones liberales se hostilizaran entre sí con engañosos asuntos como el presente.

Vigil explicaba que el Partido Liberal se hallaba apoyado en ciertos principios generales, y que “todo demócrata” debiera estar interesado en “conservarlos ilesos” y en impedir que se les falseara de tal modo que “el pueblo llegue a sospechar de su bondad intrínseca” (1963: 225). Entre esos “principios fundamentales del partido democrático”, ocupaba “el primer lugar la libertad religiosa, (y por lo tanto) la independencia completa entre la Iglesia y el Estado. (Porque) mientras que el ciudadano no sea libre para profesar públicamente la creencia que quiera, puede decirse que todos los demás derechos y garantías son una

ilusión, (ya que) la conciencia es lo más sagrado que tiene el hombre..." (1963: 225). Ahora bien; había algunos liberales que pedían, señalaba Vigil, que se expulsara de México a los jesuitas, pero nosotros, añadía el jalisciense, no promovemos esta idea, "porque la hemos considerado en pugna abierta con los principios del partido a que pertenecemos, y (...) de realizarse sería un golpe mortal para ese mismo partido" (1963: 226). Concluía lúcidamente Vigil que "hoy se quiere hacer una derogación en contra de los jesuitas; más tarde se quería extender otra en contra de todos los sacerdotes católicos; no faltaría después quien quisiera aplicar el mismo procedimiento a los protestantes, los masones, a los libres pensadores, etcétera". En pocas palabras, "pretender que la libertad exista sólo para determinadas ideas, es establecer otra especie de Inquisición, no menos intolerante que la de Felipe II..." (1963: 226).

Vigil prevenía, pues, a sus lectores, en el sentido de que no intentaba defender las ideas de los jesuitas, sino "el gran principio de justicia en que se funda la democracia moderna, el principio de la liberalidad religiosa" (1963: 226). En realidad, ese principio fundamental no era solamente el de la libertad religiosa, sino el de la libertad de creencias o de pensamiento, aunque a este principio sólo podía accederse a través de otro que Vigil no colocaba en el mismo privilegiado, pero sí describía a la perfección: el de la "tolerancia de credos"; el de la necesidad de aceptar al otro con sus singulares ideas, para que él nos acepte a nosotros con las nuestras, muy posiblemente diferentes a las suyas. Vigil insistía en que no deseaba imponerle sus opiniones personales a los demás, sino proclamar la tolerancia hacia cualquier "secta que necesite ser tolerada" (1963: 227), y a esto agregaba algo muy interesante e importante, a saber, que él no pretendía tener siempre la razón y la verdad; que al emitir una opinión cualquiera, de continuo procuraba escuchar a sus colegas; que lo que buscaba era, decía, "aprovecharnos de sus luces y modificar nuestras ideas si encontramos algo que nos convenza" (1963: 227)

Esto significaba que la mencionada diversidad de ideas existente de hecho y aun el principio de tolerancia o admisibilidad de lo diferente, implicaban una "flexibilidad" o "mutabilidad" de las mismas con el fin de aceptar ocasionalmente aquellos puntos de vista o esas ideas que quizás el otro ya ha logrado descubrir, pero no uno, o viceversa. Y así como era preciso admitir credos ajenos, también había que reconocer que en el credo propio no siempre estaba dicho todo, sino que existen ideas extrañas a él o accesibles a él que, desde luego, pudieran estar incorporadas a credos diferentes al sostenido por uno. De cualquier modo, Vigil señalaría que, hasta el momento, no había encontrado opiniones ajenas que le hicieran modificar la suya propia con respecto a la expulsión de los jesuitas, o al respecto de

la tolerancia, la libertad de credos o la conveniencia de que la Iglesia no intentase imponerle al Estado su credo particular, o que este Estado promoviera un credo en especial –una “doctrina oficial”– que excluyese a los demás credos.

Ahora bien; por medio del principio de tolerancia, o de la idea de que uno debe aceptar las ideas del otro para que él acepte las nuestras –todo ello en virtud de la diversidad de creencias existente de hecho– era posible acceder al principio de la libertad de tales creencias. Debemos aceptar a los otros y entender que puedan creer en cosas distintas a nosotros, porque cada quien es libre de pensar como quiera o decida, o porque todos tenemos derecho a pensar de alguna manera, aunque este “porque” no sea tan aceptable en sí mismo si antes no se reafirma el principio de la tolerancia o admisibilidad, ya que para reclamar que se nos reconozca, debemos antes aceptar que los otros también tienen derecho a ser reconocidos. En cualquier caso, Vigil asociaría permanentemente el principio de tolerancia con el de la libertad de creencias, y fue así como en otro artículo del *El Siglo XIX*, correspondiente al 29 de noviembre de 1873 y denominado “La protesta constitucional y el partido reaccionario”, escrito en ocasión de la incorporación a la Constitución de 1857 de las Leyes de Reforma –lo cual ocurriría hasta el mencionado año de 1873–, Vigil insistiría en que las leyes liberales no le exigían a nadie abandonar determinadas creencias religiosas o adoptar otras:

“El carácter de la reforma es garantizar la libertad religiosa en su más amplio sentido, en vez de restringirla, poniendo fuera de la acción de la autoridad civil lo que no ha podido ser nunca de su competencia, sin producir todos los monstruosos resultados de la intolerancia. ¿Acaso se exige a algún empleado católico como condición para desempeñar sus funciones, que declare no creer en Jesucristo, no admitir la supremacía papal, negar los sacramentos, los dogmas, las tradiciones que constituyen la esencia del catolicismo? De ninguna manera, y sólo en este caso podría sostenerse que la protesta [es decir, la obediencia a la Constitución] (ataca) la conciencia de los católicos” (Vigil, 1963: 236-237).

El naciente Estado liberal no era pues, en opinión de Vigil, un “perseguidor de la religión católica” o “del cristianismo y hasta del mismo Dios” (1963: 235); ese Estado no atacaba “en lo más mínimo al catolicismo, ni al cristianismo ni a ninguna de las religiones habidas o por haber” (1963: 236). Él sólo buscaba garantizar la libertad de credos, promoviendo un principio de tolerancia o bien la tesis de que nadie tiene derecho a negar la existencia o las ideas de otro, siquiera porque acaso ese otro pudiera negarle después su derecho a este alguien de sostener sus propias ideas. Vigil llamaba la atención, entonces, sobre el hecho de

que, en México, la Iglesia católica no quería que el Estado admitiese otro credo más que el de ella, mientras que en sus orígenes históricos, o en otras partes del mundo, como los Estados Unidos, Francia o Rusia, apuntaba Vigil, esa misma iglesia había clamado o clamaba para sí aquella libertad que en México quería negarle a otros credos. Y remataba Vigil con las siguientes palabras: “preguntad a cualquiera de los que con más furor gritan contra la independencia entre la Iglesia y el Estado, si quiere que se restrinja su libertad de imprenta (...) (o bien) para abrir escuelas (...) (y) establecer sociedades católicas [algo que, por cierto, permitía la ley en ese momento]... Y cuando todo eso han hecho (tales católicos reaccionarios) y siguen haciendo aprovechándose de esa libertad (...) no puede comprenderse el contrasentido de anatemizar en seguida el principio por cuya virtud obran” (Vigil, 1963: 238).

Luego de abordar el principio de la libertad de creencias, Vigil pasaba a considerar el de la separación del Estado y las iglesias, recordando el ideario del propio Jesús de Nazaret, quien invitaba a “la obediencia a las autoridades gentílicas” (1963: 238). Concretamente, la separación entre el Estado y la iglesia católica, escribía, “en nada pugna con las verdades católicas, (y) por el contrario las favorece”, ya que entonces opera un guardián estatal para que ningún credo descalifique al católico. Decir, por consiguiente, que los católicos que secundan al Estado laico cometen “herejía, es mentir sin pudor, abusando de la buena fe de los ignorantes con la inicua esperanza de excitar conflictos” (1963: 238). Para colmo, agregaba Vigil –a la sazón católico y liberal–, los jerarcas religiosos y patricios conservadores que se pronuncian contra las Leyes de Reforma, lo hacen “desde el fondo de sus palacios, en medio de todas las comodidades que proporciona la riqueza”, y envían a sus súbditos, esos prelados mexicanos especialmente, a “que primero se dejen morir de hambre (antes) que incurrir en la abominable herejía de prestar protesta (a las reformas)” (1963: 238). La actitud de todas estas “fuerzas de la reacción” parecería de veras sincera, concluía Vigil, si no ocurriese en medio de semejantes riquezas.

Pero las anteriores reflexiones sobre los principios de tolerancia, libertad de creencias y separación entre Estado e iglesias conducían a Vigil a un modo rigurosamente liberal de concebir esas “fuerzas de la reacción”. En un artículo para *El Siglo XIX*, denominado “La reforma” y publicado el 2 de octubre de 1873, Vigil volcaba la interesante apreciación de que “la reacción [o el movimiento de los Conservadores] no ha sido [nunca] un partido político en la verdadera acepción de la palabra” (1963: 232). La reacción conservadora no ofrecía un modelo de país específico que los ciudadanos pudieran considerar y elegir democráticamente, luego de haber deliberado al respecto. Ella tan sólo representaba una

facción que había defendido sus “intereses de clase” --el propio Vigil utilizaba esta expresión-- y que trataba de hacer valer esos intereses por sobre todos los mexicanos, si fuera necesario, haciendo uso de la fuerza de las armas. Jamás asociada a una “idea elevada” --por ejemplo, la de la tolerancia--, escribiría Vigil, la reacción mexicana siempre había atentado contra la libertad y aun contra la independencia del pueblo. “Si en su mano hubiera estado, México habría continuado de colonia hasta la consumación de los siglos, o ya que el genio de la libertad se hacía campo en la península ibérica, habríamos pasado a ser el patrimonio de algún tirano fanático y sanguinario por el estilo de Fernando VII” (1963: 232). Pero esto implicaba precisar que *la doctrina política liberal es algo más que un mero punto de vista de clase o de sector, y que encierra un conjunto de principios --como los mencionados de tolerancia, libertad de creencias o separación entre Estado e iglesias-- capaz de sentar las bases para que los mexicanos adopten esas decisiones y proyectos que mayormente convienen a su colectividad integral*. Vigil señalaba en este artículo, en consecuencia, que en cuanto a la manera en que las Leyes de Reforma han sido integradas a la Constitución, “diferimos en algunos detalles, como tuvimos ocasión de manifestarlo a su tiempo... (Pero) el tiempo perfeccionará más tarde esa obra grandiosa que forma la más bella página de nuestra historia” (1963: 233). Por el momento, sólo cabía apuntar que existen otros principios que conviene agregar a la Constitución, como lo son los de “la soberanía municipal, fundamento indispensable de la democracia”; la abolición de “las alcabalas y aduanas interiores en toda la república; y la creación de una segunda cámara, necesaria para la representación federativa y para que se conserve el debido equilibrio entre los supremos poderes de la nación” (1963: 233).

Vigil daba a entender claramente que para él los partidos políticos debían significar *opciones* para los ciudadanos, para los mexicanos. El partido conservador no era una opción a elegir racional y libremente, sino una que había que asumir en cuerpo y alma y defender inclusive con la fuerza de las armas, o bien desechar para convertirse con ello en objeto de la intolerancia incontenible de ese partido. El partido liberal, en contraste, sostenía que los mexicanos pueden elegir y él mismo era una opción a elegir, pero una que a largo plazo debería fragmentarse en varias distintas, para funcionar únicamente sobre la base de determinados principios muy generales llamados democráticos o liberales. Si los liberales de la Reforma y aun de antes habían llegado a tomar las armas, ello había sido tan sólo como defensa ante la furia intolerante de los conservadores, o acaso también como defensa de los únicos principios generales que podían garantizar que los mexicanos no estableciesen su gobierno y sus modos de vivir apoyándose básica o exclusivamente en la fuerza y, si era

necesario, en la violencia, sino apoyándose en la razón y los procedimientos racionales, pacíficos y, en última instancia, más perfectamente civilizados.

Todo esto habría de conducirnos, en efecto, a un principio todavía mayormente fundamental que los de la tolerancia y de la libertad de “pensamiento” o de creencias: el principio de la libertad de “acción”, o de la capacidad humana para decidir y conducirse de un modo o de otros. José María Vigil, sostenemos, concedería siempre una importancia capital a este principio “liberal”, el cual encontraba esencial para comprender la naturaleza humana. Además, hallaba relevantísimo defender este principio ante las concepciones que lo ponían en duda o que lo negaban y sugerían que los seres humanos nunca deciden propiamente por sí mismos, sino que son otras fuerzas ajenas a ellos, ya sea biológicas o histórico-sociales, las que deciden por ellos. *Se trataba, pues, del principio del liberalismo filosófico, o bien del principio filosófico del liberalismo político: los seres humanos poseen cierta capacidad indiscutible para tomar sus propias decisiones y para actuar en consecuencia, sin que dichas decisiones puedan atribuirse total y exclusivamente a otro tipo de factores “externos”, como los físico-biológico-psicológicos o los social-históricos.*

Es en este contexto que se inscriben las críticas de Vigil al régimen porfiriano y quienes lo justificaban y promovían. En un artículo para *El Monitor Republicano*, publicado el 27 de septiembre de 1878 e intitulado “La administración actual y el partido reaccionario (etcétera)”, Vigil distinguía entre la libertad de creencias que debe garantizar el Estado y el ideario singular que necesitan reivindicar particularmente los individuos para impulsar un Estado capaz de garantizar la libertad de creencias, la tolerancia y la separación Estado-iglesias. El tema central del artículo era, así, la necesidad de poner en los puestos clave de la administración pública a auténticos liberales, y no a personas declaradamente conservadoras, o bien conservadoras en el nuevo sentido de llamarse a sí mismas liberales, pero que actuaban como las fuerzas conservadoras que ponen su mejor empeño en hacer que las instituciones políticas *no* funcionen bajo principios liberales. Empezaba Vigil con lo siguiente: “uno de los hechos que ha caracterizado a la administración actual [la de Porfirio Díaz], ha sido cierta tendencia bien marcada a favorecer al antiguo partido reaccionario, llamando a muchos de sus hombres, a quienes ha confiado empleos de más o menos categoría, y aun colocándolos en los cuerpos legislativos y en los tribunales y Cortes de Justicia” (Vigil, 1963: 281).

No somos “de esos exclusivistas intolerantes —escribía Vigil—, que alejan sistemáticamente de toda participación en la cosa pública a los hombres que profesan determinadas ideas

políticas o religiosas” (1963: 283). Mientras el funcionario regular sea honrado, apto, laborioso y preparado, sus ideas personales se mantendrán muy aparte de su desempeño público, y en nada afectarán la marcha de las instituciones más convenientes para todos. Pero en los puestos clave para el gobierno, se requieren personas que consoliden a las instituciones vigentes en lugar de desbaratarlas. “Profesando nosotros los principios del partido liberal, es claro que no apoyaremos para los primeros puestos sino a los hombres que tengan un color democrático perfectamente claro y definido, y nunca concederemos nuestra confianza a un enemigo de las instituciones, por más que sea bastante flexible para prestarse a hacer el papel de liberal” (1963: 283).

Vigil agregaba valientemente en su artículo que “estas ideas generales, que en nuestro concepto son las más aceptables en la materia que tratamos, están muy lejos de haber sido practicadas por la administración actual. Uno de sus primeros actos, al triunfo de la revolución [de Tuxtepec], fue destituir en masa a todos los antiguos empleados, procediendo en seguida a llenar los puestos vacantes con aquellos individuos que merecieron sus consideraciones especiales” (Vigil, 1963: 284). Para la elección de los poderes federales y estatales, el nuevo gobierno había impuesto tal número de restricciones que es casi como si hubiera dicho: “no pueden elegir(se) ni ser electos más que revolucionarios porfiristas’. La escandalosa presión que desde entonces se ha venido ejerciendo en el voto popular, ha acabado por poner de manifiesto que el más intolerable exclusivismo es el carácter marcadísimo que distingue entre otros a la administración actual” (1963: 284).

Pero, ¿por qué se había tenido preferencia por “los tradicionales enemigos de las doctrinas democráticas”?; ¿por qué se había desechado —en el gobierno de Díaz— a “liberales sin tacha que han consagrado su vida entera a la defensa de las instituciones”? Pues porque —aducía Vigil— “el entronizamiento del círculo que hoy domina no significó nunca el triunfo de una idea o de un principio político cualquiera... El interés personal, mal encubierto con un disfraz de liberalismo, es el único móvil que puede señalarse bien claro y determinado en medio de la anarquía que envuelve a la presente administración” (1963: 284-285). Es por esto que se ha buscado para los puestos más relevantes a hombres que “cooperan gustosos a la ruina de las instituciones, ya que no pudieron prevalecer contra ellas luchando frente a frente en el campo de las armas o en el terreno de la política” (1963: 285) —aunque habría que precisar que primero prevalecieron contra esas instituciones en el campo de las armas y luego procedieron a desmantelarlas en el degradado terreno de la política—. El último párrafo de este artículo de Vigil era, justamente, el que citamos al principio del apartado anterior —el número 4 de esta Segunda Parte de nuestro trabajo—: “producir el caos, minar

sistemáticamente las instituciones, tratar de infiltrar en la sociedad el sentimiento de que la Constitución es impracticable, de que este pueblo no está hecho para la libertad, de que la democracia es una farsa odiosa, preparando de esta manera el camino a una dictadura, he aquí la única idea que se desprende en medio de esta confusión y de este desquiciamiento general...”

Lo que proponía Vigil es que los seres humanos somos libres –no total, pero sí parcialmente; no absoluta, pero sí relativamente– para hacer o deshacer cosas; nosotros *podemos* incidir efectivamente en el curso de los hechos, y por lo tanto era importante poner al frente de las nacientes instituciones liberales mexicanas a personas que las nutrieran y las fortalecieran. De otro modo, ocuparían esos cargos de dirección personas que, sin lugar a dudas, nutrirían y fortalecerían *otro tipo de instituciones no liberales*, o bien de estructuras socio políticas sustentadas en o coherentes con principios diferentes a los liberales. No otra cosa era lo que aludía Vigil con su tesis de que el círculo porfiriano de gobierno reivindicaba el puro “interés personal”. A ese círculo no lo animaban los principios políticos del liberalismo, sino principios políticos muy distintos que confluían en la tesis del poder caciquil, clientelista y personal absoluto, carente de fiscalizaciones, restricciones y sujeciones a una ley constitucional razonablemente estatuida. Pero la libertad operaba siempre, a juicio de Vigil, y los mexicanos éramos libres para decidir y construir, por un lado, la institucionalización de un liberalismo político, esencial para nuestro correcto desarrollo económico-social, o bien éramos libres para decidir y construir, por el contrario, la institucionalización de algo distinto a ese liberalismo, impulsada esta institucionalización por lo que en Vigil recibía el nombre de “reacción”, ya fuera ésta el viejo conservadurismo abiertamente intolerante o el nuevo “liberalismo conservador” que negaba el principio del liberalismo filosófico, al sostener que es sobre todo la naturaleza histórico social y política de los seres humanos la que hace valer, si acaso, el liberalismo político, lo que ciertamente no era todavía el caso en nuestra colectividad.

En una serie de cinco artículos denominada “Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria”, publicados en el modesto diario *El Sistema Postal* entre el 9 de junio y el 6 de julio de 1878 –y compilados por Juan A. Ortega y Medina (1970: 257-278)–, Vigil expresaba ciertas reflexiones sobre la historia de México y su estudio, convenientes para explicar no tanto el abandono del principio de la libertad filosófica por parte de varios mexicanos políticamente influyentes, como el predominio de aquellas formas incivilizadas de gobierno autoritario e irrestricto que habían impulsado a los propios mexicanos a pensar que la supresión de tales formas era casi imposible. En el segundo de los artículos (Vigil,

1970: 267-270), se juzgaba que nuestro odio nacional al pasado virreinal nos había conducido a hacer anatema de todo cuanto se relacionaba con dicha época, sin ponderar que “allí están los gérmenes de nuestras costumbres y nuestros hábitos, y que su estudio, en consecuencia, es indispensable para el que quiere comprender los problemas de la actualidad” (Vigil, 1970: 268). Paradójicamente, la conquista de México por parte de los españoles nos había legado a los mexicanos una incomprensión de y hasta un menosprecio por toda la riqueza de “las civilizaciones preexistentes en el nuevo mundo a la llegada de los castellanos”. El caso era que en el pasado mexicano en general, tanto en el colonial como en el prehispánico, había prosperado –entre muchas otras cosas positivas y negativas– una especie de *barbarie* que “vive y persiste entre nosotros, constituyendo el obstáculo más formidable para el establecimiento de la paz y el desarrollo de los elementos benéficos” (Vigil, 1970: 268). “Frecuentemente se oye decir –añadía Vigil– que éste es el país de las anomalías, que aquí sucede lo contrario de lo que debe ser, que aquí es imposible prever porque la lógica más sutil es impotente” (1970: 269). En realidad, concluía Vigil, “si supiésemos discernir con la precisión científica que sólo puede ser el fruto de largos estudios, los elementos de bien y mal que se nos ofrecen en confusa mezcla, para distinguir hasta dónde llegan las necesidades legítimas y dónde comienzan las aspiraciones absurdas (...) cesaría por encanto ese misterio que hoy nos abruma (...) y podría emprenderse la obra fructuosa de nuestra regeneración” (1970: 269).

Dos tesis parecían ser muy relevantes en medio de estas meditaciones. La primera, que “los pueblos que enamorados de un ideal abstracto se olvidan de sí mismos para correr tras una perfección quimérica, pronto caen en el peor de los vicios, el desprecio propio, primer paso en el camino del envilecimiento y de la nulidad” (Vigil, 1970: 268). En otros términos, *México había querido ser una república independiente y democrática y hasta una economía solvente y justa, pero entonces se olvidó de los problemas que ello encerraba y de las acciones que era menester emprender para resolverlos; cayó, por lo tanto, presa de tales problemas y hoy se encuentra a punto de convencerse de que está imposibilitado de alcanzar esa condición de plena república democrática, a no ser como resultado de un proceso histórico que le resuelva objetivamente su fehaciente incapacidad*. Pero la segunda idea relevante era que la civilización moderna posee un carácter cosmopolita y como “hija legítima de las ideas cristianas”, ha venido a establecer “lazos comunes” entre los pueblos. Esto ha sucedido a la par con un “progreso humano que (derribó) las barreras que separaban a (esos) pueblos” (1970: 267). Ahora no existe país alguno que reivindique la noción del “Estado antiguo”, para el que “los ciudadanos eran absorbidos por el todo social, divinidad implacable y descorazonada en cuyas aras se sacrificaban todos los

sentimientos, todas las garantías y libertades, que son sin duda el florón más precioso de las conquistas modernas" (1970: 268). Dicho de otra forma, el mundo es distinto ahora y si los mexicanos han sido capaces de plantearse la posibilidad de sumarse al progreso liberal y democrático universal, lo que se requiere es, sencillamente, que se decidan a consumir su inserción a través de las formas más adecuadas para ello.

Por lo pronto, Vigil escribiría que "(hoy) pedimos no sólo la instrucción para todos, sino que esa instrucción sea el instrumento que convierta a todos los habitantes de este país en hombres y ciudadanos; que esa instrucción haga conocer a los hijos de México lo que significa en el mundo el pedazo de tierra que ocupan; porque sólo así podrán amarlo, explotarlo e interesarse en su conservación; que sepan el camino que han recorrido nuestros padres para llegar a conquistar la autonomía y las libertades que hoy disfrutamos, pues tal conocimiento no sólo nos hará apreciar los bienes incalculables que poseemos, sino que robustecerá la fe para marchar hacia el porvenir" (1970: 270). Sobre todo en determinados momentos, desde luego, esa instrucción no podía ser la positivista, y ya veremos por qué.

Por supuesto, Vigil exhortaba al estudio de la historia de México, pero no –según apuntaba en el tercer de sus artículos mencionados– como una "crónica fría y descarnada en que abundan poco las ideas generales" (1970: 271), sino como un proceso efectuado por actores específicos, por personajes de carne y hueso en cuyo estudio "es preciso tratar la fisiografía moral de (cada) personaje, y valorar sus obras y su influencia, que es en lo que consiste la filosofía y la moralidad de la historia" (1970:271-272). En otras palabras, la historia la hacen personas, es cierto que de cada tiempo, lugar y costumbres, pero personas al fin y al cabo, capaces de cometer aciertos y desaciertos de diferentes tipos y de marcar con ello el rumbo de la historia. Obviamente, existían en nuestro país dos corrientes o escuelas generales que presentaban "bajo aspectos diferentes todo el cuadro de nuestra historia" (1970: 272). Para la "escuela que podríamos llamar española", no hay más que elogios para los conquistadores y el gobierno colonial, y para la corriente "a la que daremos el nombre de mexicana", nada peor pudo pasarle a nuestro territorio que entrar a sangre y fuego en "el regazo de la civilización cristiana". El dictamen final de Vigil no dejaba de ser original y desconcertante –para muchos–:

"Sucede en este caso lo que siempre tiene lugar en situaciones semejantes; la exageración, la pasión por la causa que se defiende, traspasa los límites de lo justo; porque ya no se procura encontrar la verdad (...) sino que se buscan y escudriñan los hechos para fundar en ellos pruebas de teorías ya formadas de antemano, imprimiendo de esta manera a la historia

un carácter doctrinario, que conduce inevitablemente a errores trascendentales, favorables si se quiere a determinado sistema, pero muy peligrosos para quien da a la historia la importancia práctica que debe tener en la enseñanza y conducta moral de un pueblo” (1970: 272).

Nuestra sociedad mexicana, concluía Vigil en el quinto y último de los artículos de 1878 sobre la “Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria”, se ha visto desquiciada “por el rayo de la revolución” (1970: 277). Cunden la confusión, la desesperación, la angustia y hasta el retroceso, pero el punto de apoyo para el progreso integral de la nación no puede radicar sino “en la conciencia de la sociedad misma, que ilustrada cada día más por el soberbio espectáculo del mundo que la rodea, comprende mejor que en el análisis de sus propias fuerzas, en el conocimiento de sus propios cimientos reposa el secreto de su grandeza, la curación radical de los males que la aquejan y la conquista del puesto que le corresponde en el templo majestuoso de la civilización” (1970: 278).

Quizás quede en claro con las consideraciones expuestas en este subinciso que José María Vigil quiso ser y fue, ante todo, un liberal coherente. No fue solamente uno de aquellos liberales llamados de este modo por su ingenuo individualismo económico, su profundo nacionalismo y su inmenso compromiso con la lucha por la independencia y la soberanía nacionales –y mucho menos, por cierto anticlericalismo que jamás existió en él–; no fue solamente Vigil, además, uno de los liberales que suscribirían los “principios democráticos” de la tolerancia y la libertad de creencias y los métodos de gobierno consecuentes del constitucionalismo y las instituciones republicanas. *En Vigil es factible hallar una base filosófica para el liberalismo político, un liberalismo filosófico propiamente dicho, consistente en la tesis fundamental de la libertad humana para decidir entre opciones identificables y para actuar en consecuencia.* Más adelante se expondrán –en el apartado 5 de esta Segunda Parte– ciertas reflexiones sobre el liberalismo filosófico y sus posibles relaciones con el sentido común, pero antes conviene explorar aquellas críticas liberales que José María Vigil le haría al o a los positivismos nacionales y extranjeros.

Por el momento, conviene recapitular en el sentido de que Vigil contravino expresamente las que hemos llamado en nuestro trabajo las dos razones argumentales del extravío político de la sensatez ocurrido en México durante el Porfiriato. El polígrafo jalisciense no abandonaría jamás el principio de la libertad moral de las personas –véase el apartado 5 subsecuente de esta Segunda Parte para una detenida consideración de la noción de “libertad moral”–, con sus concomitantes expresiones político-sociales diversas –las libertades de opinión,

expresión, asociación, etcétera—, ni suscribiría tampoco la posible unidad u homogeneidad de los mexicanos en materia de cosmovisiones ideológicas y perspectivas político sociales. Por consiguiente, Vigil no promovió enfoques deterministas o científicistas para comprender la vida política, social y económica de México, ni alentó la incapacidad habitual de sus compatriotas para reconocer su diversidad de puntos de vista y encontrar las fórmulas de convivencia que les eran necesarias. Puede hablarse de Vigil como de un liberal coherente que reivindicó principios fundamentales y atisbó determinadas soluciones para grandes problemas nacionales que inclusive ahora, a finales del siglo XX, brillan por su pertinencia.

4.2. El gran crítico del positivismo

En su tercer discurso del año 1885 ante la Junta de Profesores de la Escuela Nacional Preparatoria el día 10. de septiembre, con motivo de la propuesta de varios profesores para eliminar el libro de Paul Janet como texto del curso de “Lógica, ideología y moral”, José María Vigil afirmaría que:

“Una de las razones por las cuales combato y he combatido al positivismo, es porque se opone a mis convicciones políticas. Yo, señores —señaló—, desde mi juventud pertenezco al partido liberal, porque abrigo la fe profunda en que en el arraigo y observancia de las doctrinas de ese partido estriban el engrandecimiento y la prosperidad de México. En una discusión que tuve por la prensa con el Sr. Sierra, me llamó este señor *liberal metafísico*, y es verdad, soy liberal metafísico, o mejor dicho, soy liberal, y con esto ya se sobrentiende que soy metafísico, porque el liberalismo parte de nociones metafísicas, como la de libertad, pues no es posible concebir un pueblo libre si se comienza por negar la libertad del individuo; como las de igualdad y fraternidad que no derivan de la experiencia; como la de derechos imprescriptibles que se funda en conceptos puramente racionales” (Vigil y de la Peña, 1885: 40).

Tres años antes, en su *Revista Filosófica* de 1882, al comentar críticamente el libro de texto para la materia de lógica propuesto por Luis E. Ruiz —libro que, al decir de Vigil, era un compendio simplificado de los libros de Alexander Bain y John Stuart Mill—, el profesor de la asignatura de lógica había escrito que:

“Positivista y liberal son términos que se contradicen, como se contradicen la fuerza y el derecho, el hecho consumado y la justicia, la fatalidad y el libre albedrío. Podemos, pues, establecer que el positivismo, como toda doctrina sensualista, degrada al hombre nivelándole

con el bruto, y conduce necesariamente al escepticismo, al materialismo, al ateísmo, al egoísmo y al despotismo. Ahora bien, una doctrina que tales frutos produce, puede y debe ser considerada como profundamente perniciosa para la juventud...” (Vigil, 1882: 156).

En estos párrafos se ofrecen las claves para comprender las agudas y penetrantes críticas de José María Vigil al llamado positivismo. Debe destacarse, para comenzar, que esas críticas no fueron expuestas en rigurosos escritos filosóficos, sino en ensayos casi periodísticos, discursos ante auditorios académicos y debates en la prensa o en las aulas. Vigil no desarrollaría sus argumentaciones con el rigor propio de un filósofo europeo, o acaso de uno mexicano del siguiente siglo. Pero como él mismo lo señalara cuando hizo sus aludidas críticas al texto del profesor Ruiz, “muy insignificantes serán nuestros argumentos; recuerde, sin embargo, el Sr. Ruiz, que un piquete de alfiler es suficiente para desinflar un globo” (Vigil, 1882: 192).

Las principales fuentes para documentar el antipositivismo, y concretamente el espiritualismo de José María Vigil son sus textos de la *Revista Filosófica* —especialmente los artículos “La anarquía positivista” y “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”—, así como los tres discursos que pronunciara frente a la Junta de Profesores de la Escuela Nacional Preparatoria, los días 27 de agosto y 1o. y 4 de septiembre de 1885. Con ayuda de estos escritos es posible examinar los elementos implícitos en las evocadas declaraciones de Vigil sobre la relación entre liberalismo y positivismo. Un primer elemento pudiera ser el relativo a la naturaleza del positivismo y de su contraparte tan defendida por Vigil, el espiritualismo.

En su tercer discurso ante los profesores de la Preparatoria, Vigil señalaba en algún momento que el positivismo es, en principio y en general, la errónea extensión a todos los campos del saber —o bien la aplicación universal— del método de conocimiento inductivo (Vigil y de la Peña, 1885: 59), y antes, en su segundo discurso, había dicho que ni la ciencia actual ni los modernos métodos inductivos deben confundirse con el positivismo. Desde su primer discurso había establecido Vigil, en defensa del libro de Janet —el cual, en su opinión, aclaraba suficientemente este punto—, que la inducción es únicamente la mitad del método integral de investigación de la realidad empírica. Esa investigación incluye también a la deducción. Según Vigil, Janet no ignoraba los problemas filosóficos de la inducción, pues “(explicaba) sus cánones y (señalaba) su legítima aplicación en las diversas ciencias” (Vigil y de la Peña, 1885: 5). Pero el problema del llamado positivismo era que privilegiaba arbitrariamente la inducción en detrimento de la deducción, y por lo tanto no comprendía

adecuadamente esa inducción, misma que debía concebirse como un método de descubrimiento y no de demostración, como lo era la inferencia deductiva. “Después de descubrir es preciso demostrar; después de ir de las partes al todo es preciso volver del todo a las partes” (Vigil y de la Peña, 1885: 6). Obviamente, la inducción contaba con una base puramente racional y no empírica: “la escuela escocesa –recibió Vigil, teniendo en mente ni más ni menos que a Thomas Reid y sus seguidores escoceses– le dio por fundamento (a la inducción) la constancia y la universalidad de las leyes de la naturaleza” (*Ibid*, 1885: 6). La equivocada tesis de los positivistas era, así, que la inducción posee un fundamento exclusivamente empírico “Si comenzamos por dudar que hay leyes o que esas leyes son universales y constantes –señalaría Vigil–, todo el edificio de la inducción se viene abajo. De esto tenemos un ejemplo bien elocuente(;) Stuart Mill... (quien) pertenece a una escuela que no admite más que la experiencia, y (...) sólo acepta la inducción como resultado de la experiencia” (*Ibid*, 1885: 7).

El colega de José María Vigil, Rafael Ángel de la Peña (1837-1906), defensor como él de una orientación antipositivista para la asignatura de “Lógica, ideología y moral” en la Escuela Preparatoria, comentaría el punto anterior con palabras más simples. Indicaba de la Peña en su discurso ante la Junta de Profesores del 31 de agosto de 1885, que “el positivismo puede considerarse como doctrina y como método. Como doctrina es un conjunto de exclusiones, o mejor diré de negaciones...” (Vigil y de la Peña, 1885: 14). Resultaba claro que el positivismo niega los fundamentos racionales *a priori* del conocimiento empírico, de la inducción. A causa de ello, precisaba el compañero de Vigil que “como método (el positivismo) es un procedimiento que reposa en la estrecha base de la experiencia” (1885: 14). Estos señalamientos esclarecen las reiteradas afirmaciones de Vigil en el sentido de que el positivismo, considerado como doctrina o sistema articulado de pensamiento, era sencillamente un empirismo epistemológico o un sensualismo filosófico moderno. En su *Revista Filosófica* –en el artículo denominado “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E Ruiz”–, Vigil recordaría que el empirismo y el sensualismo positivistas conducen hasta un materialismo y un escepticismo que rechaza las supuestas realidades que no es posible constatar de un modo empírico. Entre realidades como éstas, desafortunadamente, había que ubicar “todos los principios políticos en que descansan las instituciones del país (...) de cuya recta aplicación depende su felicidad futura [es decir, la del país]” (Vigil, 1882: 129). Así, en su tercer discurso de 1885 Vigil escribiría que “todos los filósofos, como lo hallamos comprobado por la historia de la filosofía, que han adoptado el criterio sensualista o positivista, han llegado a uno de estos dos extremos: o a negar los primeros principios, o a explicarlos en términos tales que equivale a negarlos”

(1885: 51). Vigil señalaba, asimismo, que los positivistas, apoyados en el filosofema berkeleyano de *esse est percipi*, pudieran afirmar que “si hay habitantes en la luna, para nosotros no existen, porque no los conocemos (y) si no somos capaces de conocer a Dios, Dios no existe para nosotros” (Vigil y de la Peña, 1885: 59).

Según es factible advertir, Vigil defendería contra el positivismo, concebido como sistema unificado, ciertos principios *a priori*, completamente independientes del campo de la experiencia sensorial humana, aunque eficaces no sólo para el conocimiento, sino además para la actividad o la conducta práctica de los seres humanos. A la defensa de estos principios rechazados por el materialismo positivista, Vigil la entendería como “espiritualismo”, el cual implicaba una reivindicación de la metafísica comprendida, específicamente, como la suscripción teórica y práctica de tales principios *a priori*. Ya desde las “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”, Vigil precisaría que el diario *La Libertad* había dicho que “la enseñanza de la lógica en las escuelas nacionales ha dado lugar a graves debates entre los positivistas y los parciales de la metafísica krausista; esto no es enteramente cierto, pues el verdadero debate está entre el positivismo y el espiritualismo” (1882: 139). Por lo demás, en el segundo de sus discursos de 1885, destacaría que era claro que no se discutían libros de texto para la materia de lógica de la Preparatoria, sino principios opuestos e irreconciliables entre los promotores de “la escuela positivista y los que profesan la doctrina espiritualista, en cuyas filas soy el último que milita” (Vigil y de la Peña, 1885: 33).

En ese segundo discurso del 1o. de septiembre de 1885, Vigil acotaba que los positivistas se referían a la metafísica como una cosa anticuada y plenamente desacreditada, pero a pesar de cuanto pensarán y dijera, ni la metafísica era un montón de “absurdos” o de “trastos viejos”, ni los espiritualistas eran –o somos, señalaba Vigil– “espectros salidos de algún claustro arruinado de la Edad Media”, con la cabeza llena de las “sutilezas escolásticas de Duns Scott o de Raymundo Lulio”. De hecho, los propios autores positivistas propendían “por una tendencia irresistible del espíritu humano, a esa metafísica contra (la) que tanto (dicen)” (Vigil y de la Peña, 1885: 34) –este último asunto será revisado más adelante en el presente apartado–. Por lo pronto, en su tercer discurso –el del día 4 de septiembre– Vigil sostendría que al hablar, pensar o actuar, todos nosotros asumimos o damos por supuestos determinados principios metafísicos como las categorías aristotélicas, y con ello hacemos metafísica sin quererlo o saberlo. “¿Es posible la percepción sin las nociones de espacio y de tiempo? ¿Es posible la experiencia sin las nociones de sustancia y de causa, como lo ha enseñado Kant con muchísima exactitud?” (Vigil y de la Peña, 1885: 57). Desde luego,

Vigil concebiría las aludidas categorías o nociones no como una condición para cierto conocimiento fenoménico y limitado a objetos “para” el sujeto, sino como condición de un limitado conocimiento “nouménico”, de cosas “en sí” o propiamente objetivo, a partir de principios del entendimiento que hacían factible que el objeto humano pensante y cognoscente conciese, dentro de ciertas posibilidades subjetivas y objetivas, ese mundo objetivo que lo incluía y le rodeaba. Era pues, el planteamiento epistemológico de un Reid y no el de Kant el que le convencía y dominaba –véase el inciso 3.2 de la Primera Parte de este trabajo, donde se aborda la naturaleza de ese planteamiento epistemológico-. Para muestra, repárese en la siguiente declaración de Vigil –interesantísima en el contexto de la presente investigación–:

En cuanto a la idea de causa, vémosla explicada [por los empiristas positivistas] por la sucesión de fenómenos invariables e incondicionales; pero yo pregunto: ¿es esto lo que se entiende por causa? Indudablemente que no. Ya Reid ha observado con mucha razón, que hay fenómenos que se suceden invariablemente, como el día y la noche, la juventud y la vejez, la vida y la muerte, entre los cuales no existe sin embargo ninguna relación de causalidad. La idea de causa no es la de simple sucesión... La idea de causa envuelve necesariamente el principio de continencia y el principio de subordinación, porque el efecto está contenido en la causa, fundado en su esencia y subordinado a ella, y de ahí los conocidos axiomas: de tal causa tal efecto, nada hay en el efecto que no se encuentre en la causa, etcétera” (Vigil y de la Peña, 1885: 51).

Sorprendentemente, José María Vigil hacía mención, en este párrafo, de Thomas Reid el filósofo del sentido común y gran crítico del empirismo, el idealismo y el escepticismo filosóficos y modernos –al parecer, no se repetiría otra alusión a Reid en la filosofía mexicana hasta bien entrado el siglo XX-. En el “Capítulo segundo. De las palabras causa y efecto y acción y capacidad activa”, del “Cuarto ensayo. De la libertad de los agentes morales”, en sus *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, de 1788, Reid había escrito, en efecto, lo que sigue:

“Podiera ser difícil explicar el origen de nuestras concepciones y creencias con respecto a las causas eficientes y la capacidad activa. La teoría común de que todas nuestras ideas son de la Sensación o de la Reflexión [teoría desarrollada por John Locke], y de que nuestras creencias son una percepción del acuerdo o el desacuerdo entre esas ideas, parece repugnar tanto a la idea misma de una causa eficiente, como a la creencia en su necesidad.

“Una adhesión a la teoría mencionada ha conducido a ciertos filósofos a negar que tengamos una concepción de la causa eficiente o de la capacidad activa, porque la eficiencia y la capacidad activa no son ideas de la sensación ni de la reflexión. Estos filósofos sostienen, en consecuencia, que una causa es simplemente algo anterior al efecto y constantemente asociado a él. Tal es la noción de causa del señor Hume, la cual parece que ha adoptado también el Dr. Priestley, cuando afirma que ‘una causa no puede definirse como algo, sino como las circunstancias previas constantemente secundadas por un efecto determinado, cuyo resultado constante nos hace concluir que ha de haber una razón suficiente en la naturaleza de las cosas por la que el efecto debe producirse en esas circunstancias’ (‘Doctrina de la necesidad filosófica’, página 11).

“Pero la teoría es quien debe inclinarse ante los hechos y no los hechos ante la teoría. Todo hombre que entienda el lenguaje sabe que ninguna prioridad, ninguna asociación constante o las dos juntas a la vez implican eficiencia...” (Reid, 1998a: 329-330, y también 1983: 333-334).

Asimismo, en sus *Lecciones sobre las bellas artes*, del año 1774, Reid escribiría que “para Hume, lo único que necesita la causa (para serlo) es que se siga el efecto. Sin embargo, de acuerdo con semejante razonamiento, el día debería ser la causa de la noche, la salud de la enfermedad, la riqueza de la pobreza, etcétera” (Reid, 1998b: 356).

En el primero de sus discursos ante la Junta de Profesores de la Escuela Preparatoria, el 27 de agosto de 1885, José María Vigil recapitularía, entonces, este reidiano punto de vista diciendo que...

“...Si después (de) que un alumno ha concluido sus estudios científicos va a aprender en filosofía que no tenemos certidumbre sobre la existencia de las leyes de la naturaleza; que la idea de causa no es más que la de sucesión de fenómenos; que no hay ningún principio *a priori* que funde el conocimiento del mundo exterior, entonces no conseguiremos más que abrir de par en par las puertas al escepticismo, y echar por tierra todo ese soberbio edificio científico levantado con tanto trabajo” (Vigil y de la Peña, 1885: 7-8).

En resumidas cuentas, Vigil concebiría la metafísica como la suscripción, por parte de los seres humanos, de ciertos principios inherentes a la naturaleza humana, y al espiritualismo como la reivindicación de la metafísica así comprendida. Adicionalmente –como ya fue anticipado–, Vigil pensaría que el propio positivismo, o mejor dicho “los más distinguidos

positivistas" –de acuerdo con el discurso del 10. de septiembre de 1885- acusaban "ciertas tendencias metafísicas" (Vigil y de la Peña, 1885: 45) Por ejemplo, Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893) había dicho que Spencer, como buen autor británico, era tan empirista como religioso –cf. infra, este mismo apartado 4.2-, y el propio Spencer se había preguntado por esa "facultad de organizar las experiencias" que evidencia la mente humana. Así, en sus *Principios de psicología*, Parte IV, Capítulo 7 –citaba Vigil-, surgió ya la interrogante de que si los seres humanos y los caballos, por ejemplo, tienen ambos impresiones de los objetos del mundo, "¿por qué un caballo no podría recibir la misma educación que un hombre?" (1885: 45). Spencer se inclinaba aquí, dictaminaba Vigil, más hacia el lado del racionalista Leibniz, que hacia el del empirista Locke.

Pero la observación precedente sobre Spencer pudiera conducirnos a un punto capital de la crítica de Vigil al denominado positivismo, a saber, su insistencia en el hecho de que no había un único positivismo, sino muchos –tantos como "positivistas" existían-, o bien en el hecho de que en el campo positivista imperaba una notable anarquía, justamente, aquella que Vigil llamaría la "anarquía positivista". El artículo del mismo título publicado en 1882 en la *Revista Filosófica*, comenzaba por señalar que el 15 de febrero del lejano 1864, Augusto Langel publicó un artículo sobre el libro *First Principles* de Herbert Spencer –editado originalmente en 1862– en la *Revue de Deux Mondes*, donde se hablaba del autor inglés como de un discípulo de Comte. Spencer mismo había desmentido esta afirmación, destacaba Vigil, en el escrito "Por qué me separo de Augusto Comte", el cual podía leerse en su libro *Clasificación de las ciencias*, traducido al francés por F. Réthoré. Los positivistas mexicanos, indicaba Vigil, acostumbran citar indiferentemente a Comte y Spencer. "cual si entre estos escritores hubiese identidad de opiniones" (Vigil, 1882: 49), pero ni entre ellos y otros autores como John Stuart Mill o Émile Littré (1801-1881) existía una doctrina común identificable, que permitiera hablar del positivismo como de un riguroso y unificado sistema de pensamiento. Por lo pronto, Vigil examinaba en la parte inicial de su artículo las diferencias entre Spencer y Comte, llevado de la mano del primero.

De acuerdo con un regocijado Vigil, Spencer hacía ver que "ni en el método de investigación ni en la teoría del conocimiento ha dicho Comte nada nuevo... (Él) no ha hecho más que seguir las huellas de los empíricos y sensualistas que le (precedieron)" (1882: 50). Según Spencer, agregaba Vigil, Comte tuvo el mérito de lograr lo que imaginara Francis Bacon (1561-1626): proponer una organización de las ciencias bajo el principio general de que "la física es la madre de todas las ciencias" (1882: 50). Sin embargo, los principios organizadores de Comte habían sido admitidos en sus términos exactos sólo por un

pequeño número de seguidores; en cambio, abundaban “otros (autores) que aceptan como verdaderos cierto número de esos principios, pero que rechazan el resto” (1882: 51). Desde luego –según Spencer recuperado por Vigil–, la filosofía de Comte congregaba claros antagonistas. Muchos filósofos y científicos consideraban a las ciencias modernas con plena independencia de la comteana filosofía positiva. De hecho, “a esa clase pertenece la gran mayoría de los hombres de ciencia; y a esa clase es a la que yo pertenezco”, remataba el inglés (1882: 51).

En opinión de Spencer, él y Comte y otros sabios contemporáneos concordaban exclusivamente en los siguientes cuatro principios: 1) “Todo conocimiento viene de la experiencia” (1882: 51); 2) “Todo conocimiento es relativo y no alcanza más que a los fenómenos” (1882: 51-52); 3) “En la explicación de las diferentes clases de fenómenos, no debe recurrirse a entidades metafísicas que se consideren como sus causas”, y 4) “Hay leyes naturales invariables y relaciones constantes y uniformes entre los fenómenos” (1882: 52). Ahora bien; John Stuart Mill, de acuerdo con Spencer, había sugerido que el último principio mencionado no parece ser compatible con los tres anteriores, ya que no es seguro que los fundamentos de las leyes naturales sean descubiertos por la experiencia. Sin embargo, lo que por el momento interesaba destacar, era que Comte no formuló por primera vez o de manera insuperable tales principios “empiristas”. Por ejemplo, Sir William Hamilton –el editor y continuador de Thomas Reid, como podrá recordarse– los había enunciado mejor y más claramente que el filósofo francés, señalaba Spencer –traducido por Vigil–, quien añadía que “así como estoy enteramente de acuerdo con M. Comte sobre estas doctrinas fundamentales, que son nuestra herencia común, de la misma manera estoy enteramente en desacuerdo con él sobre los principios que fundan su filosofía propia” (1882: 52).

Vigil exponía en la primera parte de su artículo “La anarquía positivista” seis objeciones de Spencer a Comte, principalmente con base en el texto del inglés denominado “Por qué me separo de Augusto Comte”. La primera objeción se refería al esquema de los tres estadios del espíritu humano. Según Spencer, no era verdad que todas nuestras concepciones y que aun el espíritu humano atraviesan las fases históricas teológica, metafísica y positiva. Sencillamente, conocemos o no conocemos. El método científico admite grados de desarrollo intermedio, pero ellos no permiten hablar de un conocimiento teológico, otro metafísico y otro positivo. Únicamente el conocimiento que Comte ha llamado positivo, es decir, el científico, es, en rigor, conocimiento. La segunda objeción hacía referencia a la noción de causa. Comte rechazaba hablar de causas, pero conforme a las tesis de Spencer,

"la idea de causa permanece (tanto) al fin como al principio (de la investigación científica), dominante e indestructible en el pensamiento. El sentimiento y la idea de causa no pueden destruirse sino destruyendo la conciencia misma" (1882: 53). Vigil efectuaba aquí la posición de que Spencer explicaba más a fondo este asunto en sus *Primeros principios*, parágrafo 25, página 526.

La tercera objeción de Spencer a Comte se relacionaba con la causalidad o los resortes de la vida social. Según Comte, expuesto por Spencer, las ideas movían al mundo y la crisis moral y política de la sociedad actual respondía a una anarquía intelectual. En contraste, para el filósofo y sociólogo inglés, "el mecanismo social no reposa al fin sobre opiniones, sino casi enteramente sobre el carácter (de las personas y los grupos). No la anarquía intelectual, sino el antagonismo moral es la causa de las crisis políticas" (1882: 54). Los sentimientos y las pasiones naturales heredadas humanas, en lugar de las creencias adquiridas, determinan, pues, "el estado social", y por lo tanto el carácter y la situación de una sociedad dada permitir que ciertas ideas y creencias prosperen en ella y otras no. A esta explicación la amplió Spencer, señalaba Vigil, en el capítulo XXX de su *Estática social*, de 1851.

La cuarta objeción se refería a la jerarquía de las ciencias propuesta por el filósofo francés, misma que incluía a las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la fisiología y la física social o sociología. Esta jerarquía, de acuerdo con Spencer, ignoraba de un modo indefectible la biología y la psicología. Además, conforme a lo dicho por Comte, las ciencias básicas del edificio de la filosofía positiva —las matemáticas, la astronomía y la física— eran las más antiguas y las que abordaban las cuestiones más simples, de igual manera que las ciencias culminantes de ese edificio eran las más modernas y complejas. En opinión de Spencer esto era sumamente discutible porque las ciencias más fundamentales y simples no son sino las que guardan una mayor relación con la circunstancia inmediata y el bienestar de las personas. Finalmente, para Comte el dominio de una ciencia, por parte de cualquier persona, presuponia el de las que le precedían en la jerarquía positiva, pero esto era ridículo, según Spencer, porque cada ciencia es suficientemente complicada en los tiempos actuales como para que pueda suscribirse y cumplirse la presente tesis de Comte.

La quinta objeción estaba relacionada con el relevante tema de la evolución. Aquí el británico acusaba a Comte de sostener la inmutabilidad de las especies e ignorar su origen y desarrollo orgánicos. En el plano social, Comte consideraba que la sociedad más perfecta era aquella con un gobierno ampliamente desarrollado, mientras que Spencer, consciente de la evolución social o superorgánica, destacaba que "el ideal hacia el que nos encaminamos

es una sociedad en que el gobierno se disminuye y la libertad se aumenta tanto cuanto sea posible” (1882: 56). Las sociedades van dirigiéndose hacia la eliminación de la “represión exterior”, por efecto de un desarrollo de la “disciplina interior”, el cual establece como límites a la libertad propia las libertades de los otros. Finalmente, la sexta y última objeción planteada a Comte por Herbert Spencer tenía que ver con materias religiosas. Comte admitía como Ser Supremo a la Humanidad en su conjunto, pero Spencer hallaba ese “ser supremo” absolutamente desprovisto de lo que caracteriza a los seres supremos concebidos por las distintas sociedades humanas, a saber, el misterio o lo desconocido. La conclusión de Spencer, dadas las anteriores seis objeciones, quedaba inmejorablemente expresada en las siguientes palabras: “al afirmar todo lo contrario de lo que M. Comte afirma, estoy excluido de la escuela positivista. Si hay que admitir su propia definición del positivismo [la de Comte], como según yo, lo que él llama positivismo es de una imposibilidad absoluta, es claro que yo no puedo ser lo que él llama un positivista” (1882: 54).

En la segunda parte de “La anarquía positivista”, Vigil examinaba sobre todo las discrepancias entre John Stuart Mill y Auguste Comte, por medio de un escrito de Émile Littré, el discípulo directo y expreso de Comte que, sin embargo, habría dado ciertos pasos independientes con respecto a su maestro. Mill, quien tampoco se reconocía como un positivista propiamente hablando, publicaría en 1865 su libro *Augusto Comte y el positivismo*, reseñaba Vigil, que Littré comentó en un artículo para la *Revue de Deux Mondes*, el cual haría ostensible “con toda claridad la completa anarquía que reina en el campo positivista” (Vigil, 1882: 66). Los desacuerdos entre Mill, por un lado, y Comte y Littré, por el otro, así como también entre maestro y discípulo franceses, se manifestarían, particularmente, en los planos sociológico, psicológico y religioso. En cuanto al primer plano, Mill le negaría a Comte “el mérito de ser el primero (en darle) un carácter positivo a las investigaciones sociológicas” (1882: 68). Maquiavelo, Montesquieu, Adam Smith y los economistas británicos y franceses del siglo XVIII y principios del XIX, así como también Jeremy Bentham (1748-1832), según J. S. Mill, habían sugerido con anterioridad a Comte “que los fenómenos sociales se conforman a leyes invariables” (1882: 68). Acaso Comte tan sólo aventajó a los mencionados autores “en el descubrimiento de los métodos más propios para poner en claro esas leyes”. Desde luego, Littré se pronunciaba en desacuerdo con esta tesis de Mill. Para él, Comte había inaugurado la “doctrina positiva” de los hechos sociales. Sin embargo, el inglés sostenía que “Comte no ha hecho nada en sociología que no exija ser hecho de nuevo y mejor” (1882: 69).

En el plano de la psicología, Mill escribiría que Comte "rechaza totalmente, como un procedimiento sin valor, la observación psicológica propiamente dicha, o en otros términos, la conciencia interna... (Él) no da lugar en su serie de las ciencias a la psicología, y siempre habla de ella con desprecio" (1882: 69). Para Comte, los fenómenos mentales son materia de la biología, que a su vez sería una rama de la fisiología. Sólo podemos conocer nuestro propio espíritu observando el de los demás. "Nuestra inteligencia puede observarlo todo, excepto a sí misma" (1882: 69). Y añadía Mill que Comte debería haber consultado "los escritos de su compatriota M. de Condillac y de nuestro Sir William Hamilton", para informarse acerca de la complejidad de la experiencia interna, de la conciencia de los seres humanos, por no hablar de otros recursos de la mente, tales como la memoria o el sueño. El ridículo instrumento que Comte proponía para el estudio de las "funciones morales e intelectuales" era la frenología, disciplina al respecto de la cual admitía el francés que no estaba formada y que apenas iniciaba su desarrollo. Pero el propio Comte, agregaba Mill, había disentido de las propuestas de los frenólogos, además de que "los últimos progresos de la observación y de la especulación fisiológicas tienden a no confirmar, sino a desacreditar, la hipótesis frenológica. Y aun cuando esta hipótesis fuera verdadera, la observación psicológica sería todavía necesaria" (1882: 70). Para Mill era, pues, incontestable que "nadie supone que la conformación cerebral lo haga todo y que las circunstancias nada hagan" (1882: 71). En resumen, el veredicto de Mill en este aspecto psicológico de la filosofía positiva era que "M. Comte no ha hecho nada para la constitución del método positivo de la ciencia mental".

Por último, en el plano religioso, Mill apuntaba que para Comte las consideraciones psicológicas debían ser absolutamente superadas, en principio, en el estadio positivo. Lo consecuente era, entonces, llegar al ateísmo en dicho estadio. No obstante ello, Comte había evadido el ateísmo y propuesto la absurda religión de la humanidad. Lo cierto, según Mill, era que "el método positivo de pensar no es necesariamente una negación de lo sobrenatural. Si el universo tuvo un principio, ese principio (...) fue sobrenatural, pues las leyes de la naturaleza no pueden dar cuenta de su propio origen" (1882: 72). De esa forma, el hombre de ciencia es "libre de formar su opinión sobre este punto, conforme al peso que dé a las analogías llamadas señales de designio [es decir, a las "muestras" o "pruebas" de que Dios existe, en virtud de la sorprendente armonía y las maravillas del mundo natural]" (1882: 72). Pero Comte, según Mill, no se encontraba dispuesto a concederle al hombre de ciencia tal libertad, y en esto lo seguía Littré, quien en su comentario del libro de Mill, escribiría que, de acuerdo con éste, vale aquello de que "pensad lo que queráis de la causa primera, del origen, del antecedente universal", aunque eso es improcedente, porque si la

“He aquí a M. Mill *positivamente* excomulgado por M. Littré –concluía Vigil–, excomunión que no era necesaria cuando el primero se colocó oportunamente fuera del gremio positivista” (1882: 74). Pero en resumen, dos conclusiones importantes obtenía Vigil en la segunda parte de “La anarquía positivista”. La primera, que “es lógicamente imposible ser al mismo tiempo discípulo de Comte y de Spencer, de Mill y de Littré” (1882: 74), y la segunda, que “el semiateísmo (de Mill) y el ateísmo franco y declarado (de Littré) manifiestan, sin lugar a duda, el extremo inevitable a que conduce el método experimental aplicado en los dominios de la filosofía”. La conclusión inicial hablaba de la anarquía positivista, y por lo tanto de lo cuestionable y absurdo que resultaba constituir al positivismo en aquel “fondo común de verdades” para todos los mexicanos, en que habían pensado Gabino Barreda y sus colegas y discípulos positivistas mexicanos. La segunda conclusión, por su parte, esbozaba la tesis “espiritualista” que años después exploraría Antonio Caso con mucha mayor profundidad que Vigil en su libro *Problemas filosóficos*, de 1915 (1973: 8 y ss), conforme a la cual los métodos de la investigación empírica tienen poco o nada que decirnos en materias no empíricas, de modo que mal hacen los positivistas al querer aplicar esos métodos a la investigación de dichas materias no empíricas. Antonio Caso escribiría en la obra mencionada que “el positivismo dice: ‘todo conocimiento nace de la experiencia’ y su afirmación contiene verdad... (Pero) el principio del positivista es más verdadero fuera del positivismo que dentro de él. ‘Todo conocimiento nace de la experiencia’, sí, pero de *toda* la experiencia...”, es decir, de la sensible y la no sensible, en la cual hay que incluir las experiencias religiosas, estéticas y de otros tipos ajenos a la implicada en la experimentación científica (Caso, 1973a: 8-9).

José María Vigil no solamente pensaría que el positivismo era, pues, anárquico o, mejor, que no había uno, sino muchos positivismos equivocados, que buscaban la “aplicación universal” del supuesto “método positivo”. Además de ello, estaba convencido de que los positivismos delineaban en conjunto un pensamiento político-social o cultural e ideológico intolerante y excluyente, cuya enseñanza era, a final de cuentas, “perniciosa para la juventud”. En cuanto a lo primero, Vigil afirmaría en su tercer discurso ante la Junta de Profesores, el 4 de septiembre de 1885, que México siempre había estado a la zaga de la ciencia, el pensamiento y la literatura mundiales. Suele defenderse al positivismo “como si se tratara de una novedad filosófica, de un sistema perfectamente organizado y compacto, que hubiera ya arrastrado todas las inteligencias, produciendo una completa revolución...

Pero nada está más lejos de la verdad. El positivismo no existe ya como escuela, ha dicho con toda verdad M. Caro" (Vigil y de la Peña, 1885: 57). Si los propios positivistas mexicanos discutieran con libertad sus ideas, afirmaba Vigil, "veríamos aparecer de inmediato la más completa anarquía" (Ibid, 1885: 58). Es posible encontrar, por ejemplo, diría Vigil al respecto de varios maestros positivistas de la Escuela Nacional Preparatoria, que "el Sr. (Eduardo) Garay sigue de cerca a Augusto Comte, el Sr. (Manuel) Flores se inclina a Stuart Mill (y) el Sr. Sierra a Herbert Spencer" (Ibid, 1885: 58), y lo único común las tendencias de estos profesores es su "empirismo sensualista", condicionante de problemáticos determinismos, escepticismos e inclusive, despotismos políticos.

Al respecto de la siguiente conclusión de Vigil, en su segundo discurso del 10. de septiembre de 1885, el catedrático de 'Lógica, ideología y moral' recordaría que para el maestro Sierra, "la enseñanza del positivismo es la que mejor se concilia con el espíritu de nuestras instituciones, porque profesa la abstención sistemática de todas aquellas materias que se relacionan con las creencias religiosas" (Ibid, 1885: 39). Falso, respondería Vigil, porque el positivismo no conlleva una postura ideológica y religiosa "neutra", que deje intocadas a todas las demás posturas. Por el contrario, implica una posición que descalifica al resto de ellas:

"Una doctrina que comienza por negar el principio en que reposa toda religión, relegando la idea de Dios al mundo de las quimeras, (puesto que) declara que la razón humana es radicalmente incapaz de decir nada sobre la realidad objetiva de esa idea, es una doctrina que viola abiertamente la letra y el espíritu de nuestras leyes, porque en vez de respetar las creencias religiosas de los ciudadanos, ataca el fundamento en que se apoyan tales creencias. Esto es lo que hace el positivismo" (Ibid, 1885: 39).

Al atacar a las demás religiones, agregaba Vigil –pues el positivismo no era otra cosa que la "religión" que niega lo sobrenatural y lo divino–, ese positivismo cuestiona otras doctrinas y prácticas morales y lucha por imponer la suya propia, escéptica y desesperanzada, algo que sin duda puede lograr por consistir él en la "doctrina oficial" de la enseñanza preparatoria mexicana.

En su tercer discurso del 4 de septiembre de 1885, Vigil señalaría muy perspicazmente –para rebatir el punto de vista de que en apariencia él se oponía al positivismo porque éste impugnaba "al Dios de los católicos"–, que el positivismo no únicamente planteaba una tesis antiteísta contraria al teísmo de los católicos, o de los protestantes o de los

mahometanos. Más bien atacaba el positivismo a aquel Dios como principio universal en el que concordaron los gentiles Platón y Aristóteles, los cristianos romanos San Agustín y San Anselmo o los protestantes Newton y Leibniz. Pero si el positivismo no cuestionaba solamente las religiones positivas, sino sobre todo la “religión natural” de carácter filosófico, dado que las primeras se hallaban fundadas en la autoridad de una Revelación y la segunda en la razón pura y el libre examen de las ideas, entonces el positivismo atacaba fundamentalmente ese libre examen o bien “la libre investigación filosófica que procede a la luz de verdades claras y evidentes” (*Ibid*, 1885: 50). Los positivismos componían, de este modo, una doctrina informe que proscribía el análisis de las doctrinas diversas, para que se pudiera optar por alguna de ellas.

Por todo lo anterior resulta claro que la postura filosófica espiritualista reivindicada por Vigil era, en su opinión, más adecuada que la positivista para brindarle un marco a la instrucción que ofrecía la Escuela Nacional Preparatoria. Vigil insistiría en este punto en el segundo y el tercero de sus discursos de 1885 en la Preparatoria nacional. El 1o. de septiembre diría que no era aceptable patrocinar una enseñanza que socavaba las instituciones liberales del país y los principios capaces de prevalecer gracias a ellas, y tres días más tarde, que “se trata de dar al alumno los principios generales sobre (los) que reposan las diversas ciencias que ha estudiado, armonizando y legitimando los conocimientos adquiridos para que pueda valorarlos en su conjunto” (*Ibid*, 1885: 60). Inclusive, Vigil reconocería que el debate entre positivismo y espiritualismo se había transformado en una irresoluble discusión de principios irreductibles y que la única solución posible –en virtud de que no debía confundirse a los inmaduros jóvenes mexicanos con doctrinas antagónicas, impulsadas desde las distintas cátedras de la Preparatoria– era optar por una de las dos filosofías: o por el positivismo, en cuyo caso el profesor Vigil abandonaría su cátedra de lógica, o por el espiritualismo, que no representaba filosóficamente sino ese liberalismo que debía guiar al régimen tanto en lo político, como en lo educativo. El llamado positivismo no podía ni debía erigirse en la “doctrina oficial” de la Escuela Preparatoria en México. Era una doctrina intolerante y excluyente y de él, a final de cuentas, era factible decir –remataba Vigil–, lo mismo que Rousseau había dicho del materialismo: que “esa doctrina es demasiado desconsoladora y fea, moralmente hablando, para que pueda ser verdad” (*Ibid*, 1885: 61).

5. Liberalismo filosófico y sentido común

La revisión del liberalismo y el antipositivismo de José María Vigil sugiere con nitidez que este personaje se distanció expresamente de lo que el presente estudio ha llamado las dos razones argumentales de un extravío histórico-político de la sensatez ocurrido durante el Porfiriato mexicano --véase la Introducción a esta Segunda Parte de nuestra investigación--. En lugar de cuestionarlo y prácticamente abandonarlo, *Vigil asumiría el principio de la libertad moral de las personas, así como las expresiones político-sociales de ese principio --las libertades de pensamiento o de creencia, opinión y diferencia; de expresión, asociación, movimiento, etcétera-- y cuestionaría también la posible unidad u homogeneidad absoluta entre los mexicanos, en materia de cosmovisiones o simples perspectivas sociales y políticas, como base de la consecución de una sociedad próspera y justa.* Esperamos que esto haya quedado suficientemente en claro a partir de cuanto se ha dicho en los apartados precedentes acerca del ambiente político e intelectual del México porfiriano y de la vida y el pensamiento del polígrafo jalisciense. El inciso que desarrollaremos a continuación intentará hacer comprensible la naturaleza de la aludida libertad moral y de sus expresiones político-sociales, por medio de una consideración del liberalismo filosófico --tal como se le quiere comprender en esta investigación-- y de sus vinculaciones tanto con una noción contemporánea del liberalismo político, como con los históricos y cambiantes “primeros principios” del sentido común “común”. Este paso es obligado antes de proceder a nuestro examen del autor que hemos caracterizado como una especie de continuador de José María Vigil, a saber, Antonio Caso.

En el apartado 4.1 de la Segunda Parte del presente trabajo, al referirnos a Vigil como “un liberal coherente”, asentábamos que este escritor político y filosófico reivindicó lo que denominamos el “principio filosófico del liberalismo político”, es decir, que “los seres humanos poseen cierta capacidad indiscutible para tomar sus propias decisiones y para actuar en consecuencia, sin que dichas decisiones puedan atribuirse total y exclusivamente a otro tipo de factores ‘externos’, como los físico-biológico-psicológicos o los social-históricos”. Esta descripción del “liberalismo filosófico” no propondría otra cosa, en el fondo, que el hecho o la tesis de que los seres humanos somos relativamente libres o contamos con cierto grado irreductible de libertad. Tal libertad, desde luego, no sería completa o absoluta, sino relativa y parcial, aunque irreducible o insuprimible, salvo en circunstancias muy especiales. A partir de este señalamiento es factible sugerir que el evocado principio del liberalismo filosófico *habría sido desde siempre un elemento del sentido común humano, comprendido como sentido común “común” o como la “teoreta”*

que opera como telón de fondo para un desarrollo de la capacidad de juicio, generadora de veredictos o juicios tanto más acertados, cuanto mayormente se apoyen en o sean coherentes con los permanentemente cambiantes e imprecisables del todo –pero indiscutibles al respecto de su existencia y eficacia– “primeros principios” del sentido común “común”: esos mismos que posibilitan al buen sentido o sentido común “sensato”, cuando se les incorpora a un ejercicio satisfactorio de la capacidad de enjuiciar.

Más aún, pudiera constatarse el hecho que el liberalismo filosófico, entendido como aquí deseamos hacerlo, además de contar con sofisticados comentaristas históricos como David Hume (1711-1776) –véanse las secciones I, II y III de la Tercera Parte del Libro Segundo de *A Treatise of Human Nature*, de 1739 (1978: 143-159)–, Immanuel Kant –véase el capítulo tercero y final de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1980a: 55-67), de 1785, así como también el Prólogo y el capítulo III del Primer Libro de la Primera Parte de la *Crítica de la razón práctica* (1980b: 91-99 y 141-165), de 1787–, o asimismo, John Stuart Mill –consúltese el capítulo primero de *On Liberty* (1985: 59-74), del año 1859– fue reivindicado y examinado cuidadosamente –ese liberalismo filosófico– por el pensador que esta investigación ha presentado como un puntal imprescindible de la moderna filosofía del sentido común: Thomas Reid.

En el mismo escrito de Reid en el cual se afirmaba lo que José María Vigil recuperó expresamente de él –a saber, su refutación de la causalidad como mera secuencia de acontecimientos, expuesta en el capítulo segundo del cuarto ensayo de los *Essays on the Active Powers of Man* (1983: 330-334 y 1998a: 323-330), entre otros textos–, el escocés destacaba que los planteamientos sobre “el sistema de la libertad” y el “de la necesidad” –aquél que cuestiona, incluso, la más mínima probabilidad para una libertad humana– han sido oscurecidos habitualmente por la ambigüedad de las palabras que intervienen en sus razonamientos. Debido a que es imposible –escribía Reid en ese capítulo segundo de sus últimos ensayos– reflexionar acerca de la libertad sin utilizar términos tales como los de causa y efecto, acción y capacidad activa o libertad y necesidad, parece conveniente señalar tan claramente como sea posible qué es lo que el lenguaje común u ordinario entiende por tales términos, así como también lo que deja fuera una buena comprensión de los mismos.

Por ejemplo, cuando se habla de las causas y los efectos, se sobreentiende que “ninguna existencia o ningún modo de existencia pueden comenzar sin una causa eficiente” (Reid, 1983: 330 y 1998a: 324). Esta proposición conduce a un principio tan universalmente aceptado y afianzado en la mente humana, sostenía Reid, que ningún escepticismo ha

logrado erradicarlo. Asimismo, cuando se habla de causas y de efectos se asume que “todo lo que padece un cambio debe ser en sí mismo la causa eficiente de ese cambio, o ser modificado por algún otro ser” (1983: 331 y 1998a: 325), lo que de hecho es un segundo principio que se desprende del inicialmente mencionado y que nos propone que, en el primer caso de lo dicho en este segundo principio –“todo lo que padece un cambio debe ser en sí mismo la causa eficiente de ese cambio...”–, estamos en presencia de una capacidad o poder activo cuyo acto produce al cambio, y en el segundo caso –“...o ser modificado por algún otro ser...”– hablamos de un ser pasivo sobre el que actúa el “poder activo” de otra entidad que produce el cambio. Los nombres de “causa” y de “agente”, concluía Reid, se aplican con propiedad a un ser cuyo poder activo produce un cambio en otra entidad o en sí mismo. El cambio que produce este ser sería el “efecto” y su “poder activo” se manifiesta, entonces, como la cualidad de la causa que le permite producir un efecto. Al ejercicio de este poder activo, con el fin de producir cierto efecto, podemos llamarle “acción”, “agencia” o “eficiencia”, precisaba Reid.

Pero con base en estas consideraciones agregaba el filósofo de Aberdeen que es posible descubrir un tercer principio “de suyo evidente para la mente humana”, que afirma que *“nosotros –los seres humanos– somos las causas eficientes de nuestras acciones deliberadas y voluntarias”* (1983: 332 y 1998a: 327; cursivas del propio Reid). Es decir, somos conscientes de que ejercemos nuestro poder –no siempre sin dificultad, desde luego– para producir determinados efectos. Este ejercicio deliberado y voluntario implica la convicción de que el efecto deseado se encuentra en nuestro poder. Por supuesto, ningún hombre o mujer se proponen hacer algo que crean que está definitivamente fuera del alcance de sus capacidades, juzgaba Reid, además de que los idiomas de la humanidad, aplicados a las conductas ordinarias, demuestran la convicción aludida en nuestros poderes activos para producir ciertos movimientos físicos en nosotros mismos o en otros objetos. Esa convicción aparece tan temprano en nuestras vidas, pensaba Reid, que no alcanzamos a recordar cuándo y cómo la adquirimos.

Reid estaba persuadido de que la convicción que tenemos los humanos en nuestra propia “capacidad activa” es un resultado necesario de nuestra constitución natural, y que por ello esa convicción nunca puede ser eliminada del todo, lo cual es algo que reconocen, inclusive, los más fervientes defensores del “sistema de la necesidad”. Además, es muy probable que la concepción misma de la capacidad activa y la de la causalidad en general se deriven personal e históricamente de nuestras acciones voluntarias para producir efectos. Si no fuéramos conscientes de tales ejercicios de nuestra voluntad, no tendríamos concepción

alguna de la capacidad activa e incluso de la causalidad. Tenemos, los seres humanos, capacidad activa para generar efectos mediante nuestras acciones y por eso, espontáneamente, nos parecen absurdas las caracterizaciones de la causalidad ofrecidas por autores como Hume o como Priestley –era en este punto preciso de sus reflexiones que Reid redactaba los párrafos que le citamos en el inciso 4.1 de nuestra Segunda Parte, y cuyo contenido recordaba Vigil–. Pero los tres principios formulados al buscar esclarecer lo que se entiende en el lenguaje ordinario por causa, efecto, capacidad activa, etcétera, no eran para Reid sino *principios del sentido común*, y por ello es que el buen juicio o buen sentido nos mantiene convencidos, por lo general, de que *somos seres libres, dotados de lo que pudiera llamarse la libertad moral* –nótese que el contenido de los tres principios mencionados en este apartado es del todo afín al de los principios que figuran en las “listas” esbozadas por Thomas Reid en sus ensayos sobre las capacidades intelectuales y activas de los seres humanos; es pertinente recordar aquí, pues, lo dicho en el apartado 4 de la Primera Parte de este estudio–.

El capítulo primero del cuarto ensayo, “De la libertad de los agentes morales”, en los *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, abordaba, justamente, la “Formulación de las nociones de libertad moral y necesidad” (1998a: 313-323 y 1983: 323-330). “*Por la libertad de un agente moral* –escribió Reid– *entiendo un poder sobre las determinaciones de su propia voluntad*” (1983: 323 y 1998a: 313; cursivas de Reid), es decir, sobre sus propias decisiones. En pocas palabras, *ser libre es poder tomar decisiones y actuar en consecuencia con ellas*. Si en cierta acción el agente tuvo el poder para querer hacer o no aquello que hizo, entonces ese agente se mostró libre. Pero si en su acción la determinación de su voluntad, su decisión, era la consecuencia necesaria de una circunstancia externa, entonces dicho agente no fue libre; no actuó libremente. En la primera situación, tenemos una libertad del agente moral, y en la segunda, sencillamente, su sujeción a la necesidad, explicaría Reid. Pero la libertad presupone que el agente esté dotado de entendimiento y de voluntad, porque las determinaciones de la voluntad son el objeto sobre el cual se ejerce ese poder que es la libertad, y no puede haber grado alguno de voluntad sin algún grado de entendimiento. La libertad del agente moral presupone no únicamente una concepción de lo que quiere, sino también cierto grado de razón, y específicamente de *juicio*. Si un agente no tuviera el juicio necesario para discernir entre una decisión y otra distinta, sería incapaz de desplegar su voluntad y su poder para decidir. Sin esa capacidad para enjuiciar, su libertad carecería de objetivos claros, y no sabríamos si ella es o no libertad. Libertad moral es entonces, según Reid, la de los seres con juicio para decidir y para gobernar los actos de su voluntad. Quién sabe cuál o cuánta libertad tengan los animales que carecen de razón o de

un juicio como el humano, se preguntaba Reid. Únicamente sabemos que sus acciones que llamamos “voluntarias” están determinadas “por la pasión o por el afecto o hábito que sea más fuerte en ese momento” (1983: 325 y 1998a: 315).

Tal es la ley de la constitución de los seres animados no humanos –aseguraba Reid–, ante la cual ellos ceden como todos los seres inanimados en general lo hacen ante las leyes que les corresponden. Pero los humanos, agregaba el sensato pensador de Aberdeen, podemos tener una concepción de las diversas clases de leyes y también de la obediencia intencional a las mismas, y por ello es que podemos darnos auténticos gobiernos civiles –como no existen, por cierto, entre las otras especies animales, donde sólo apreciamos “gobiernos” que pudiéramos llamar “instintivos”– y un gobierno moral personal, propio de quienes cuentan con facultades racionales. El efecto de la libertad moral –por el cual la libertad misma debiera ser siempre llamada *moral*– es que queda dentro del poder del agente *actuar bien o actuar mal*, no desde la perspectiva de lo inteligente o de lo “necio” de su actuación, sino desde la de un buen o un mal uso de esa capacidad humana que es, propiamente, la libertad. El buen uso de esta capacidad consiste en utilizarla para realizar lo que se concibe adecuadamente como “lo debido”, y su mal uso, en utilizarla para “lo indebido”.

Thomas Reid proponía que el término “deber” es, propiamente, indefinible, por consistir en uno de esos términos que no pueden esclarecerse echando mano de otros más generales, sino que más bien es uno de los términos o expresiones que permiten aclarar a otros con un sentido menos general (1983: 315 y 1998a: 299). Del deber quizá sólo sería factible afirmar que es uno de los dos elementos racionales que nos mueven a los seres humanos a cumplir con una norma o ley: el otro elemento sería el interés. Respetamos o cumplimos determinados principios de conducta ya sea por interés, por deber o por ambos factores a la vez, señalaba Reid en el capítulo quinto de su tercer ensayo sobre las capacidades activas del hombre (1983: 314-319 y 1998a: 297-305). Es muy diferente decir “esto me interesa”, que decir “esto es mi deber”. De hecho, contamos con un sentido del interés que nos induce a dirigir nuestras vidas, cuando aparece frente a nosotros una recompensa por actuar de cierto modo. El individuo es prudente cuando escucha su interés, pero es virtuoso únicamente cuando escucha la voz de algo adicional, que es su deber. Los humanos contamos, plausiblemente, con un sentido del deber –o si se prefiere, del honor, admitía Reid, aunque no debiera confundirse “honor” con “orgullo propio”, agregaríamos–, que nos mueve a reconocer ciertas situaciones como valiosas o baladías, buenas o malas o debidas o indebidas. Las diferencias de educación, los prejuicios, las modas o las costumbres pueden hacer que las personas no concordemos frecuentemente sobre lo que es coherente con el

principio del honor o del deber, “pero la noción misma del principio y el hecho de que lo suscribamos, puede constatarse en (todos nosotros)” (1983: 317 y 1998a: 301).

De regreso al capítulo primero del cuarto ensayo sobre las capacidades activas de los seres humanos, sería posible decir con Reid que si la libertad moral consiste en la capacidad causal o “causativa” de los seres humanos para crear o hacer cosas calificables de buenas o malas o debidas o indebidas, entonces la carencia de esa libertad en seres inanimados o animados sin juicio –cuyo actuar tendría que sucumbir ante leyes naturales que determinen por completo su voluntad–, pudiera llamarse *necesidad*. Un ser humano absolutamente determinado por el “sistema de la necesidad” haría el bien o incluso el mal por hallarse íntegramente condicionado para ello, y sería como algún autor antiguo dijo de Marco Porcio Catón (234-149 antes de nuestra era): que “era bueno porque no podía ser de otra manera” (Reid, 1983: 325 y 1998a: 316). Pues bien, semejante ser humano sería indigno de encomio por hacer el bien, o en contraste, en caso de hallarse determinado a hacer el mal, no pudiera ser objeto de desaprobación, ya que sería imposible culparlo de seguir su naturaleza.

Pero la libertad moral de un agente capaz de juicio, pensaba Reid, no se extiende a la totalidad de sus acciones y ni siquiera a todas aquéllas voluntarias. Ese agente hace muchas cosas por simple instinto o también por la fuerza de los hábitos, y por ende, sin quererlo expresamente. En las primeras etapas de su vida dicho agente carece, al igual que el resto de los animales, de cualquier poder autónomo sobre sus decisiones, y sólo al madurar como individuo adquiere progresivamente ese poder, siempre de un modo limitado, puesto que nunca será total o suficiente para *invalidar completamente otras determinaciones “externas”* sobre sus decisiones personales. La libertad moral del agente es válida únicamente, precisaba Reid, para las acciones por las que el individuo puede responder a cabalidad. Pero suponiendo que ese individuo humano sea un agente libre, de todas formas su libertad se *puede menguar, dañar o perder por efecto de algún desorden del cuerpo o de la mente, o bien de cierto hábito vicioso, relacionado con ciertas condiciones externas*. Sin embargo, cualquier ser humano será siempre y en principio un agente libre en la justa medida, afirmaba Reid, en que sea “un agente razonable” (*a reasonable agent*), pues su razón y su libertad llegan a debilitarse o inclusive perderse dadas ciertas circunstancias infortunadas.

Ahora bien; la libertad (moral) recién descrita, advertía Reid, ha sido considerada como algo inconcebible y absurdo por ciertos filósofos modernos. Thomas Hobbes (1588-1679), por ejemplo, defendería la necesidad señalando que es imposible que la libertad consista en el poder para decidir o determinar nuestra voluntad, mencionaba Reid. Ser libre es,

sencillamente –según Hobbes– hacer lo que se quiera, pero lo que se quiere es siempre algo que tenemos que querer, o bien que no tenemos otra opción sino querer (Reid, 1983: 327 y 1998a: 318-319). Reid objetaba esta refutación de la libertad moral echando mano de una reducción al absurdo y sugería que, desde siempre, “los más bajos entre los vulgares” (1983: 328 y 1998a: 321) han recurrido a ella para exculparse de lo malo que hicieron, aduciendo que no fueron ellos mismos, sino otros poderes ajenos a su voluntad, lo que los había determinado a actuar del modo en que lo hicieron. Sólo posteriormente, pensadores como el mencionado Hobbes adoptarían este discutible razonamiento, eliminando de él su contenido moral. Pero que cada hombre juzgue por sí mismo, proponía Reid, si la libertad como capacidad para decidir, juiciosa y voluntariamente, es o no concebible. “A mi no me parece difícil de concebir” (1983: 328 y 1998a: 321). Los efectos de una decisión humana requieren siempre una causa y esa “causa es o la persona misma dotada de voluntad, o algún otro ser, y lo primero es tan fácil de concebir como lo segundo”. No existe, pues, argumento contundente alguno que asegure que lo que se quiere es necesariamente algo que no haya otra opción más que querer. Eso sucede a veces, pero no en muchas otras ocasiones.

Un argumento final ofrecido por Reid en defensa de la libertad moral de los seres humanos era expuesto en el capítulo cuarto –“De la influencia de los motivos”– del cuarto ensayo sobre las capacidades activas del ser humano (1983: 334-336 y 1998a: 331-333). Allí explicaba Reid que los promotores de la doctrina de la necesidad solían argumentarla a ésta–en los tiempos del escocés– con la tesis de que cada acción humana deliberada posee siempre un motivo, y que cuando existen motivos contrarios acerca de cierta acción, prevalece, sencillamente, el más fuerte. Los motivos serían, así, las causas verdaderas de las acciones, al respecto de las cuales jamás vienen al caso las recompensas y los castigos o las sanciones de aprobación o desaprobación. Es posible conceder, respondía Reid, que los seres libres se encuentren influidos por motivos, aunque esa influencia sería de naturaleza muy diferente a la de las causas eficientes. Los motivos no son causas ni agentes; antes bien, *presuponen* cierta causa eficiente, sin la cual son incapaces de producir algo. Un motivo no puede, por sí mismo, dar lugar a una acción o una pasión, señalaba Reid; él no puede actuar por sí mismo porque no es una cosa que sea; tan sólo es algo que ha sido concebido o pensado por un agente libre. Los motivos son capaces, efectivamente, de influir en las acciones, pero no generarlas por sí solos. A los motivos se los puede comparar con los consejos y las exhortaciones, decía Reid, pues ellos dejan en libertad a los seres humanos para hacer o no hacer lo que decidan. Es inútil aconsejar a una persona cuando carece del poder para actuar en un sentido o en otro, y de la misma manera, los motivos que

la impulsan presuponen la libertad de dicha persona, justo para que ellos logren ejercer algún influjo sobre sus acciones.

Por todas las consideraciones precedentes, Reid concluía que los seres humanos contamos en principio con una libertad moral y que se pueden aducir dos razones fundamentales en defensa de esa libertad: la primera, que los seres humanos –no obstante nuestras enormes diferencias culturales– tenemos siempre la convicción o creencia natural y espontánea en que actuamos libremente en no pocas ocasiones, y la segunda, que somos capaces de dar cuenta efectiva de numerosas acciones nuestras, propiamente sancionables como debidas o indebidas –o a veces también “conformes al deber”, precisaría Kant (1980a: 24)–, o como buenas o malas. Somos en muy buena medida responsables de actuar bien o de actuar mal. Finalmente, esa convicción y esta capacidad no serían más que las expresiones prácticas de lo que Reid denominó en el capítulo quinto de su sexto ensayo sobre las capacidades intelectuales del hombre, el sexto principio de las verdades contingentes asequibles a los seres humanos, a saber, que “tenemos cierto grado de poder sobre nuestras acciones y sobre las determinaciones de nuestra voluntad” (1983: 273 y 1998a: 246) –véase el inciso 4 de la Primera Parte de este trabajo–. Debido a que disponemos de este poder, nos es posible pensar, y sobre todo *juzgar* muy diversas cosas sobre los hechos del mundo en que vivimos, en lo que a veces son juicios acertados y muchas otras, juicios desacertados –o acaso también “prejuicios”–, influidos por el punto de vista personal, social, cultural e histórico desde el cual ellos ocurren.

Pero Reid añadiría a lo anterior una consideración compatible con su séptimo primer principio de las verdades contingentes del sentido común, ése que Keith Lehrer (1998: 22) calificó como “el primero” de los primeros principios: “las facultades naturales por las que distinguimos entre la verdad y el error no son falaces” (1983: 275 y 1998a: 250), y es que, aunque las diferencias de opinión puedan ser infinitas e increíblemente profundas entre los seres humanos, en virtud de los puntos de vista tan contrastantes que responden a las singularísimas situaciones socio-culturales que viven, cabe la posibilidad –remota en muchas ocasiones, pero jamás desestimable y rigurosamente inalcanzable– de que “los hombres que aman ciertamente la verdad y que están dispuestos a dejarse convencer” concuerden acerca de unos “primeros principios” –del sentido común–, capaces de permitirles sobrellevar pacífica y constructivamente sus diferencias. “...Todo hombre que crea en una distinción real entre la verdad y el error, y en que las facultades que Dios nos ha procurado no son por naturaleza falaces –explicaba Reid con su lenguaje propio de pensador europeo del siglo XVIII, en el capítulo cuatro del sexto de sus *Essays on the Intellectual Powers of*

Man-, podrá convencerse de que interviene algún juicio defectuoso o perverso de algún lado o de otro" (1983: 258 y 1998a: 221).

Apelando a Reid hemos querido aclarar la naturaleza de la libertad moral humana, como planteamiento central de lo que llamamos en este estudio el "liberalismo filosófico" –para mayores abundamientos sobre el liberalismo filosófico de Reid, consúltese Broadie (1997a: 31-44)–. Pero además hemos indicado al inicio del presente apartado que nos interesa vincular este liberalismo filosófico y su tesis primordial de la libertad moral humana con sus "expresiones político-sociales" y, en general, con el sentido común "común" de los seres humanos. Justo lo último ya ha sido acometido al señalarse –a través de Reid– que, finalmente, la asunción de una libertad relativa, aunque en principio irreductible, al respecto de cuantiosos actos humanos, *es un juicio básico del sentido común, relacionado con lo que el viejo filósofo de Aberdeen denominara los "primeros principios" de este sentido, o con lo que un autor contemporáneo como Lynd Forgyson ha llamado la "teoreta" de aquel sentido, desarrollada genéticamente –aunque siempre materializada culturalmente– en el género humano.*

Ahora es conveniente abordar el asunto de las expresiones civiles del liberalismo filosófico, con lo cual ingresaremos a un viejo tema de la filosofía política que no será examinado con detenimiento en esta investigación, sino tan sólo considerado rápidamente, a saber, el tema del gobierno más conveniente para seres humanos libres. Ya desde Aristóteles existió la tesis de que el régimen político más apropiado para procurar el bien común de una colectividad de personas libres o dotadas de libertad moral y responsabilidad era –recurriendo al término latino– la llamada *república*. *Monarquía y aristocracia*, por su parte, implicaban regímenes capaces de procurar a sus súbditos un bien común bajo el presupuesto de que no todos ellos son considerados individuos libres y con plenas posibilidades –como reza la expresión tradicional– de "gobernarse a sí mismos" (Düring, 1987: 768-773). Lo cierto es que sería factible retomar este viejo saber aristotélico del pensamiento político y proponer que *a personas libres se ajustaría, sobre todo, un régimen o gobierno político de individuos considerados ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones y que participan en la conducción de la autoridad pública, vía los procedimientos democráticos ya convencionales del sufragio libre y de la división de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, regulada mediante una constitución jurídico-política racionalmente estatuida.*

Tampoco penetrará la presente investigación en el problema de lo que es, cabalmente, el bien común para una sociedad humana dada, o el hecho de que en ésta última deban y puedan prevalecer ciertos principios y situaciones de justicia no solamente elemental o mínima, sino acaso tan perfecta como ella sea posible. Lo que, entonces, interesa considerar en la parte final de este apartado es, básicamente, aquello que John Rawls ha denominado la “idea fundamental” de la sociedad como un sistema justo de cooperación a través de varias generaciones humanas. Esta idea presupone, según Rawls, otro par de nociones complementarias que serían, la primera, la de los ciudadanos como personas libres e iguales, y aquella otra de una sociedad regulada efectivamente por una concepción política o pública de la justicia. Rawls propone esta “idea fundamental” de la sociedad justa en la conferencia inicial de su *Political Liberalism* (1996: 35). Por lo demás, en la cuarta lección de este volumen explica que “una concepción política [o pública de la justicia] no es a lo más sino un marco ordenador de la deliberación y la reflexión que por lo menos nos ayuda a alcanzar acuerdos políticos sobre los elementos esenciales constitucionales y los problemas básicos de justicia” (1996: 155-156). En palabras más simples, el pensador político norteamericano da visos de sugerir que para que una sociedad de personas libres se articule como un todo justo y provechoso para todos sus miembros, debe presuponer la libertad e igualdad de sus ciudadanos y un conjunto de presupuestos teóricos en los que tales ciudadanos estén de acuerdo, con el fin de que las estructuras o las instituciones de la sociedad que conforman opere como un “sistema justo de cooperación a través de varias generaciones humanas”; este conjunto de presupuestos no encerraría sino la “concepción política (o pública) de la justicia” de la sociedad en cuestión. En este sentido, el objetivo de los siguientes párrafos será mostrar que esta “concepción pública de la justicia”, para poder ser efectivamente tal, debe resultar compatible e inclusive ser acaso coincidente en algunos de sus contenidos específicos con los principios cultural e históricamente variables, pero también irreductibles, del sentido común “común” entre los seres humanos.

Una sociedad de personas libres concebida como recién se ha descrito, sería una sociedad democrática mejor o peor ordenada, marcada por el *pluralismo razonable*, señala Rawls, y cuya concepción pública de la justicia pudiera fallar de no lograr ella el apoyo de ciudadanos razonables que reivindican doctrinas comprensivas razonables. Esto equivale a decir que esa concepción fracasará si no obtiene un razonable *consenso coincidente –overlapping consensus*, dice la expresión inglesa de Rawls-. Aunque si se alcanza este consenso entre los ciudadanos y sus diversas doctrinas comprensivas, entonces la sociedad disfrutará de una concepción pública de la justicia y será cabalmente democrática y justa (Rawls, 1996: 36). Ahora bien, la tesis que deseamos proponer a partir de estas

consideraciones de Rawls –las cuales desarrollaremos en los párrafos que siguen–, es que *del liberalismo filosófico y su propuesta de la libertad moral de las personas humanas, puede pasarse a una reivindicación de libertades políticas tales como la de la adopción de diferentes creencias y cosmovisiones enteras, o la de diferir acerca de ciertas cosmovisiones y creencias dadas, y puede pasarse también a la necesidad o conveniencia extrema de suscribir principios políticos fundamentales como el de la tolerancia o admisibilidad de otros puntos de vista y, finalmente –en palabras de Rawls–, el del consenso coincidente, los cuales remitirían a la mencionada “concepción pública de la justicia”, que no encierra sino la suscripción de unos primeros principios compatibles o inclusive coincidentes, algunos de ellos, con los del sentido común “común”*. Recuperando ciertas reflexiones de John Rawls, intentaremos aclarar esta extensa declaración tan importante para nuestro trabajo.

Al inicio de su segunda conferencia sobre el liberalismo político, Rawls destacaba que en el habla común distinguimos con facilidad entre lo razonable y lo racional (1996: 48-54). Podemos decir que las propuestas de alguien, en una negociación dada, son perfectamente racionales desde el punto de vista de su lógica interna, pero altamente irrazonables, si no es que descabelladas, en el contexto de la negociación misma. Los agentes racionales, sobre todo, articulan coherentemente medios y fines, aunque también son capaces de ponderar los fines que ellos se proponen dentro de un plan integral de vida y hacer complementarios entre sí aquellos fines. Inclusive, los agentes racionales pueden no solamente actuar en interés propio, sino perseguir además los fines de otras personas o de la comunidad a la que pertenecen –por ejemplo, su país de origen–. Estos agentes racionales son, pues, capaces de tener afectos y de actuar racionalmente en consecuencia con ellos.

En contraste, las personas son razonables cuando se encuentran dispuestas a proponer principios y criterios para los términos de una cooperación justa y asumir esos principios y criterios de un modo voluntario. Estos principios y criterios se aprecian como razonables e implican que se los discuta y acuerde entre las personas, con el fin de que sean lo más perfectos posibles. Así, lo razonable es un ingrediente de la “idea fundamental” de la sociedad como sistema de cooperación justa y las personas son razonables cuando las mueve el deseo de que exista un mundo social en el que ellas, en tanto que ciudadanos libres e iguales, puedan cooperar con los otros en términos aceptables para todos. Las personas son irrazonables, en cambio, cuando están prestas a violar los términos de una cooperación justa y tan pronto como se lo permitan las circunstancias, en virtud de sus intereses particulares. Por último, aquello de lo que carecen los agentes puramente racionales, pero

razonables, es de una sensibilidad moral que subraye el deseo de comprometerse en una cooperación justa, y de hacerlo en términos tales que otros puedan suscribir razonablemente (Rawls, 1996: 51).

En el contexto de la justicia como equidad –*justice as fairness*, escribe Rawls en lengua inglesa–, lo razonable y lo racional se consideran ideas básicas distintas e independientes y no es posible deducir o derivar una de la otra –en particular, lo razonable de lo racional–. Aunque en la historia del pensamiento moral y político no pocos han intentado hacer ello, y derivar los principios de justicia de ciertas preferencias, decisiones o acuerdos entre agentes puramente racionales, de modo tal que lo razonable cuente con una base racional perfectamente sólida, la teoría de la justicia como equidad rechaza esta idea y considera que ese intento sugiere que lo razonable no es fundamental y requiere de una base que lo racional no necesitaría. “...Al interior de la idea de cooperación justa, lo razonable y lo racional son nociones complementarias. Cada una es elemento de esa idea fundamental y se vincula con su distintiva capacidad moral, respectivamente, la capacidad para un sentido de la justicia y aquella otra para la concepción del bien” (Rawls, 1996: 52). Agentes meramente razonables carecerían de fines que materialicen su cooperación justa y agentes puramente racionales no contarían con sentido alguno de la justicia y serían incapaces de reconocer la validez de las demandas de otros.

“Sólo como un resultado de la filosofía o de una materia en la que lo racional ocupe un lugar destacado (como en la economía o en la teoría social de las decisiones), puede alguien pensar que es necesario derivar lo razonable de lo racional, movido por el pensamiento de que sólo éste último es inteligible” (Rawls, 1996: 52). Es a través de lo razonable que penetramos como iguales en el mundo público junto con los otros y podemos estar dispuestos a proponer y aceptar términos justos de cooperación con ellos. *Nos moveremos en el mundo público de lo social de un modo justo, tanto como logremos ser razonables.* Pero lo razonable no es precisamente lo altruista, que es capacidad de actuar en interés de otros y no de nosotros mismos. En una sociedad marcada por lo razonable, todos poseen sus intereses particulares o de grupo, aunque también se encuentran dispuestos a establecer términos justos de cooperación, en forma tal que cada quien pueda desenvolverse en favor de los intereses que su razón reivindica.

Un segundo aspecto básico de lo razonable, según John Rawls, es reconocer todos aquellos elementos capaces de propiciar el “desacuerdo razonable” entre personas razonables –Rawls se refiere a esta problemática con el término técnico de “cargas del juicio” o

concepciones que ensanchan sus intereses más inmediatos, y como esos intereses son diferentes, pues las concepciones desarrolladas también lo son. Además, las personas son a menudo irracionales, lo que sumado a sus errores de juicio y a los prejuicios, da lugar a los conflictos de opinión entre personas y grupos. Es posible hablar, sin embargo, de desacuerdo razonable entre personas razonables, o bien personas que han desarrollado sus poderes morales, dice Rawls, los cuales serían el sentido de la justicia y la capacidad para representarse el bien en sus diversos grados, o en otras palabras, la capacidad moral razonable y la capacidad moral racional de las personas, respectivamente. "Dadas sus capacidades morales, (las personas razonables) comparten una razón humana común y poderes similares de pensamiento y juicio, y pueden obtener inferencias, sopesar evidencias y ponderar consideraciones opuestas", dice muy reidianamente John Rawls en su *Political Liberalism* (1996: 55).

La idea de desacuerdo razonable implica así una consideración de las fuentes o causas de desacuerdo entre las personas razonables. "A esas fuentes me refiero como las cargas del juicio" (Rawls, 1996: 55). Una lista tentativa y meramente teórica de estas "cargas" o fuentes de desacuerdo entre personas razonables, sería la siguiente: 1) Las evidencias empíricas o científicas de lo que es el caso; 2) El peso de tales evidencias, que puede llevar a diferentes juicios sobre una misma materia; 3) El hecho de que todos nuestros conceptos morales y políticos no son lo suficientemente precisos y son rectificables, y por lo tanto, sujetos a reinterpretaciones y redefiniciones; 4) El hecho de que la evaluación de evidencias y de valores morales y políticos depende de cada persona, de sus experiencias vivenciales y del curso integral de su vida; 5) La diferencia de patrones normativos para evaluar todas las situaciones y, finalmente, 6) El hecho de que cualquier sistema de instituciones sociales es limitado en cuanto a los valores que admite y, por consiguiente, necesariamente excluyente en cierto grado (Rawls, 1996: 56-57).

Aparte de estas seis fuentes de desacuerdo entre personas razonables, añade Rawls, habría que considerar que los prejuicios y las predisposiciones, los intereses personales y de grupo, la ceguera ideológica y la voluntariedad juegan siempre un importante papel en la vida política de toda sociedad (1996: 58). Tales serían fuentes de desacuerdo irrazonable, que acaso nos remitan a concepciones del mundo o doctrinas comprensivas "irrazonables", que también las hay. Sin embargo, sería necio suponer que la mayoría de concepciones del mundo, especialmente aquéllas diferentes a las que sostenemos en lo personal, son sencillamente irrazonables y se fundan exclusivamente en la ignorancia o la perversidad, o

Incluso en deformadoras situaciones de poder, estatus o ganancia económica. Las personas razonables, sostiene Rawls, suscriben *doctrinas comprensivas razonables* que se nos presentan con tres rasgos principales (1996: 58-59). En primer lugar, una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica que cubre los aspectos filosóficos, morales y religiosos fundamentales de la vida humana, de forma más o menos coherente. En segundo lugar, toda doctrina comprensiva razonable organiza un conjunto más o menos amplio de valores, los cuales expresan y hacen inteligible al mundo; desde luego, las doctrinas le otorgan mayor importancia a ciertos valores que a otros. En este segundo sentido, ellas son ejercicios de la razón práctica y no sólo de la teórica. Finalmente, un tercer rasgo de las doctrinas comprensivas es que no son necesariamente fijas o inmutables, sino que se asocian a alguna más amplia tradición o corriente de pensamiento y, aunque estables en el tiempo, tienden a evolucionar en virtud de lo que consideran mejores y suficientes razones para ello.

Esta descripción de las doctrinas comprensivas razonables es deliberadamente laxa, admite Rawls. Con ella evitamos sancionar a diversas doctrinas como irrazonables y que se mostrarían como tales a la luz de criterios más estrechos y estrictos. Pero la consecuencia evidente de las cargas del juicio o de las fuentes de desacuerdo razonable, es que *las personas razonables no suscriben todas las mismas doctrinas comprensivas*. Más aún, esas personas reconocen que inclusive ellas mismas están sujetas a tales cargas, de manera tal que distintas doctrinas comprensivas son reivindicadas por distintas personas, pero no todas ellas son verdaderas; de hecho, es incluso posible que ninguna lo sea. Asimismo, es factible que cierta doctrina razonable sea suscrita de manera irrazonable, por personas irrazonables, lo que no le quita a esa doctrina su carácter de razonable. Adicionalmente, las personas razonables juzgarán irrazonable la utilización del poder político para reprimir doctrinas comprensivas razonables, diferentes a las que ellas mismas sostienen. Quienes insisten en que tan sólo sus creencias son verdaderas, tienden a imponerlas a quienes no las reivindican, pero este es un reclamo que todos pudieran hacer al respecto de sus respectivas creencias, y que jamás beneficiará a los ciudadanos en general. Si acaso se lo hacemos a otros, ellos podrán tacharnos, justa y razonablemente, de irrazonables. Lo procedente es, pues, *utilizar el poder político de los ciudadanos libres e iguales para garantizar que subsistan y coexistan diferentes doctrinas comprensivas razonables suscritas por los ciudadanos*, en lo que se reconoce como un *pluralismo razonable*, propio de la idea fundamental de una sociedad democrática y justa.

Las consideraciones precedentes conducen a Rawls a esta importante conclusión:

“El liberalismo político no cuestiona que muchos juicios políticos y morales de ciertos tipos específicos sean correctos y las perspectivas de muchos de ellos, razonables. Tampoco cuestiona la posible verdad de las afirmaciones de fe. Sobre todo, no discute que debemos dudar o que nos sepamos inciertos, y mucho menos nos hagamos escépticos, sobre nuestras propias creencias. Más bien hemos de reconocer la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y operable cuando juzgamos la verdad de las doctrinas comprensivas, y especialmente un acuerdo que pueda ser de utilidad al propósito político, digamos, de conseguir la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por las diferencias religiosas y políticas... Un régimen constitucional no requiere de un acuerdo al respecto de una doctrina comprensiva: la base de su unidad social yace en otra parte” (1996: 63).

No es de sorprender, en efecto, que las sociedades democráticas modernas estén marcadas por el pluralismo, es decir, por la coexistencia de numerosas concepciones y doctrinas de muy diversos tipos; inclusive, en ellas aparecerán muchos puntos de vista irrazonables. Algo más difícil de aceptar —señala Rawls—, en virtud de que solemos creer y razonar en el sentido de que la verdad sólo puede ser siempre una, es que existan, efectivamente, muchas doctrinas comprensivas razonables. El asunto de la estabilidad y la supervivencia de toda sociedad democrática requiere de un *consenso coincidente* (*overlapping consensus*) entre esas doctrinas razonables, y se requiere, entonces, que la “concepción política de la justicia” —o que los acuerdos fundamentales para que la sociedad logre operar— quede apoyada en una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables que persisten en el tiempo y que mantienen un número significativo de adherentes. Pero “ninguna doctrina comprensiva es apropiada como concepción política [de la justicia] para un régimen constitucional”, destaca Rawls al inicio de la cuarta lección —“La idea de un consenso coincidente”— de su *Political Liberalism* (1996: 135). Desde luego, liberalismos razonables como los de Kant o Mill fueron doctrinas particularmente influyentes para la construcción histórica de las democracias constitucionales modernas, y que desarrollaron ideas muy importantes para la justificación y defensa de esas democracias, pero, finalmente, ellas también son doctrinas comprensivas al igual que las demás, y ni siquiera estas doctrinas pudieran erigirse en “concepción pública de la justicia” para una sociedad que quisiera ser justa (1996: 135). El poder político de los ciudadanos como cuerpo colectivo se ejerce adecuadamente cuando lo hace de acuerdo con una Constitución de principios extremadamente generales que la totalidad de los ciudadanos están dispuestos a aceptar, debido a que son coherentes con

ideales aceptables para la razón humana común de esos ciudadanos y, sobre todo, con las doctrinas comprensivas razonables que suscribe cada uno de ellos.

La clave está en reivindicar en dicha Constitución valores exclusivamente públicos o políticos, dice Rawls, sustentados desde una visión sostenible por sí misma (*a freestanding view*). Los ciudadanos pueden establecer, individualmente y a partir de su libertad de conciencia, cuáles son los valores del terreno político que se relacionan con los de su propia doctrina comprensiva o con otras. Es común que los ciudadanos desarrollen siempre dos puntos de vista, a saber, el de su respectiva doctrina comprensiva y el del acuerdo público que les permite reivindicar su propia doctrina. La historia de las religiones y de la filosofía muestra que hay muchos modos razonables de entender el amplio mundo de los valores, y también que suscribir determinados valores no necesariamente contradice a otros de carácter político. La historia habla de una pluralidad de doctrinas comprensivas no irrazonables, susceptibles de propiciar posibles consensos coincidentes que reduzcan los conflictos entre valores políticos y de otras clases (1996: 140). En una democracia constitucional moderna, la concepción pública de la justicia puede perfilarse como independiente de doctrinas comprensivas de carácter religioso, filosófico o moral. La justicia como equidad se puede entender, en principio, como una concepción sostenible por sí misma que no reivindica ni se compromete con cierta doctrina religiosa, filosófica o moral específica. Esa concepción pública de la justicia es, quizás –piensa Rawls– como un módulo acomodable en diferentes doctrinas comprensivas razonables, capaces de persistir y de coexistir en la sociedad democrática gracias a él. “Desde luego, en la sociedad bien ordenada con justicia como equidad los ciudadanos comparten un objetivo común, y uno que tiene gran prioridad, a saber, el de asegurar que las instituciones políticas y sociales sean justas y procuren justicia para las personas en general, tal como lo necesitan los ciudadanos al respecto de sí mismos y lo quieren para los demás” (Rawls, 1996: 146).

Piénsese en los católicos y protestantes del siglo XVI en Europa occidental. Ellos tuvieron que conformar un consenso coincidente, entonces inexistente en sus sociedades, alrededor del principio de tolerancia y no para posponer un enfrentamiento a muerte, sino para hallar una fórmula de convivencia conveniente y deseable para ambos grupos. Si en un principio dicho consenso fue un simple *modus vivendi* de los involucrados en él, impulsado por sus intereses más inmediatos, a la larga tendría que reconocerse en cada doctrina religiosa que la tolerancia y la libertad de credos hacían factible la persistencia y coexistencia de todas las concepciones religiosas –y comprensivas razonables– en una misma sociedad justa. Finalmente, pudiera hablarse de “la profundidad y el alcance de un consenso coincidente”

(1996: 149-150), o de qué tan lejos llega ese consenso en cuanto a sus valores o principios; qué tan numerosas son las instituciones que lo aplican y qué tan específica es la concepción sobre la cual existe el acuerdo. Existen ocasiones en que el consenso coincidente no es muy profundo y posee un alcance limitado, pero ya indiscutible, que se expresa en una Constitución política funcional. En esos casos ocurrirá un *consenso constitucional* (*constitutional consensus*), el cual sería la fase previa de un consenso coincidente plenamente desarrollado.

Pero en resumidas cuentas, Rawls propone que “la concepción política de la justicia más razonable para un régimen democrático será, *en un sentido amplio, liberal*” (1996: 156; las cursivas son nuestras), debido a que ella tiene que ser una que proteja los derechos básicos que les son más familiares y relevantes a las personas y a los que la sociedad, en su conjunto, ha de concederles una prioridad especial. Cuando se alcanza un consenso coincidente, la concepción pública o política resultante de lo que es justo no se considera incompatible con los valores religiosos, filosóficos y morales más fundamentales y, por lo tanto, con los contenidos de la mayoría de doctrinas comprensivas razonables existentes en la sociedad de marras. Esa concepción pública de la justicia en una sociedad de personas libres *necesita incorporar las libertades de opinión, diferencia y creencia, asociación o movimiento de todos los ciudadanos, en tanto que libertades políticas que presuponen –agregamos nosotros– la libertad moral de cada persona* como capacidad de influir en sus propias decisiones para dar lugar, con ello, a acciones eficaces “debidas” o “indebidas”. *Pero como esta libertad moral se encuentra afinada en principios del sentido común “común”, nos parece claro, entonces, que el consenso coincidente indispensable en sociedades democráticas dotadas de pluralismo razonable, y que pretenden ser justas, se articula –ese consenso coincidente– con los “primeros principios” requeridos para juzgar de manera adecuada, y por lo tanto, para resolver las situaciones que ponen a prueba la justicia que se persigue.* Los acuerdos esenciales para que una sociedad de personas libres opere y logre la justicia, no pueden ser sino compatibles y coincidentes, algunos de ellos, con los “primeros principios” del sentido común “común”. Un ejemplo más que ostensible pudiera serlo el principio moral de no hacer a otros lo que no queremos que nos hagan, o bien no tratar a los otros como no queremos que nos traten a nosotros.

En contraste. cuando una sociedad que ya se propone ser democrática falla en la consecución de la justicia o el bien común, y no logra asumirse completamente como una sociedad compuesta de personas iguales entre sí y formalmente libres, entonces parece que

dicha sociedad se ha alejado de los principios del sentido común y ha extraviado la sensatez, ésa cuya recuperación no podrá darse de un modo aparte de la propia consecución de la justicia o el bien común. Es decir, *sólo con sensatez –por parte de gobernantes y gobernados y en el estricto sentido conferido a este término por la presente investigación, es decir, como buen juicio fundado en los principios adecuados– es asequible la justicia en las sociedades formalmente democráticas*. Pero si los miembros de semejantes sociedades insisten en desconocer los “principios” del sentido común y en concebirse como una colectividad de personas desiguales y carentes de libertad moral –como de hecho ocurrió en México durante el Porfiriato, por ejemplo–, entonces el extravío mencionado será difícil de remover y la consecución de la justicia, perfectamente improbable. La recuperación de la sensatez no producirá inmediatamente la justicia, pero no hay duda de que será el primer paso en su ulterior realización, y esa recuperación deberá iniciar siempre con una asunción parcial, cuando menos, del marco de “principios” que la haga posible. Esta asunción fue la que inició en el México porfiriano José María Vigil y la que continuaría, posteriormente, Antonio Caso. Ahora estamos en condiciones de abordar a este autor.

6. Antonio Caso, el continuador

Antonio Caso nació en la ciudad de México el 19 de diciembre de 1883. Ingresó a la Escuela Nacional Preparatoria en 1895 y a la Escuela Nacional de Jurisprudencia en 1900. En 1907 presentó su examen profesional y fundó junto con Alfonso Reyes (1889-1959) y José Vasconcelos (1881-1959), entre otros jóvenes intelectuales, una Sociedad de Conferencias que promovería las ideas antipositivistas y espiritualistas en el ambiente cultural del México porfiriano. Organizó en su domicilio tertulias filosófico-literarias a las que sumó el dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) y el 28 de octubre de 1909 instituyó con sus compañeros el Ateneo de la Juventud, del que fue primer presidente. Esta asociación cultural sustituiría su nombre en 1912 por el de Ateneo de México, para extinguirse de manera informal en 1914 –los anteriores datos biográficos sobre Antonio Caso y aquellos otros que figuran en los siguientes párrafos, pueden ampliarse, principalmente, en Cardiel Reyes (1986: 13-41); Garrido (1961); Krauze de Koltieniuk (1985: xxvii-xxxviii y 1990: 11-49) y Romanell (1954: 68-83)–.

En 1910 Antonio Caso fue el secretario fundador de la Universidad Nacional de México y, desde entonces, profesor de estética y otras asignaturas filosóficas en la Escuela de Altos Estudios, antecesora de la actual Facultad de Filosofía y Letras. Antes de ello, se le nombró en 1909 profesor de sociología en la Escuela Nacional de Jurisprudencia donde, por cierto,

tuvo entre sus alumnos –algún tiempo después– a Daniel Cosío Villegas (1898-1976). En 1913 ocupó por primera vez la dirección de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional y en 1915 impartiría en la denominada Universidad Popular, creada en 1912, las conferencias de las que surgiría su libro más personal y representativo: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. De 1919 a junio de 1921 fue nuevamente director de la Escuela de Altos Estudios y del 7 al 11 de mayo de 1920, rector interino de la Universidad Nacional.

En enero de 1921 Antonio Caso ingresó a la Academia Mexicana de la Lengua y entre los meses de junio y noviembre de ese mismo año, cumplió misiones diplomáticas culturales en Perú, Chile, Uruguay, Argentina y Brasil. De diciembre de 1921 a agosto de 1923 fue rector de la Universidad Nacional. En septiembre de este último año, al salir abruptamente de la rectoría universitaria por problemas de gestión institucional con su amigo José Vasconcelos, entonces Secretario de Educación Pública, se le comisionó la elaboración de un libro de texto sobre estética (véase Vasconcelos, 1984: 141-164). En enero de 1924 sería ratificado como profesor de historia de la filosofía, ética y estética en la Escuela de Altos Estudios y como profesor de sociología en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. En 1927, las críticas que su exalumno Samuel Ramos (1897-1959) planteara a su pensamiento y su enseñanza de la filosofía, lo llevaron a guardar un prolongado silencio autoral que persistió hasta 1933. El 11 de agosto de este año la Facultad de Filosofía y Letras le otorgó por aclamación el doctorado *Honoris Causa* de la ya Universidad Nacional Autónoma de México, y el 13 de septiembre participaría en un célebre Congreso de Universitarios Mexicanos, en donde defendió brillantemente la improcedencia de las doctrinas “oficiales” en las instituciones educativas y políticas y el principio de la libertad de cátedra frente a la “educación socialista”, promovida, entre otros profesores, por su exalumno Vicente Lombardo Toledano (1894-1968). En 1942 Caso se convertiría en miembro fundador de El Colegio Nacional y el 25 de febrero de 1946, en Profesor Emérito de la Universidad Nacional Autónoma. Murió en la ciudad de México a los pocos días de recibir esta última distinción, el 6 de marzo de 1946.

Merecidamente fue Antonio Caso el más afamado crítico del positivismo porfiriano. Sus objeciones filosóficas a los puntos de vista y los modos de pensar de los positivistas mexicanos y europeos de finales del siglo XIX y principios del XX –compartidas por sus compañeros ateneístas– alcanzarían niveles discursivos nunca antes igualados en México, con el libro *Problemas filosóficos*, de 1915, el cual sugería ya un original y articulado pensamiento espiritualista –por antimaterialista o antirreduccionista hacia la materia medible

y sensible, y por promotor, también, de la disciplina metafísica–, que se haría explícito en la mencionada obra de Caso sobre la existencia humana, eje de su pensamiento integral, aparecida en 1916 con el título de *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo*, y luego en 1919 y 1943, respectivamente –en versiones corregidas y aumentadas–, con el de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*.

En efecto, Caso lograría asumirse como un profesional de la filosofía o, de plano, como un filósofo, y no propiamente como un hombre de letras interesado en los estudios filosóficos, entre otras disciplinas intelectuales y prácticas –por ejemplo, la política, el periodismo, la literatura o la crítica literaria–. Su familiaridad con la historia intelectual mexicana era, sin duda, limitada –*verbi gratia*, nunca ponderó debidamente a José María Vigil como su antecesor filosófico más relevante en cuanto a la crítica al positivismo–, pero él mismo sería un sofisticado producto de esa historia, en tanto que conocedor solvente de numerosas corrientes filosóficas antiguas y modernas de Occidente y reivindicador bien equipado de tesis previamente expuestas en nuestro país, aunque nunca antes explicadas con semejante solidez, detenimiento y elocuencia. Un claro ejemplo de dichas tesis sería la de la libertad moral de las personas humanas, que hizo de Caso un inequívoco liberal filosófico, ciertamente velado al principio de su obra, pero declarado y contundente hacia el final de la misma. Antonio Caso, sin embargo, no escribiría solamente para colegas académicos o especialistas en filosofía, sino para un creciente público mexicano con preocupaciones existenciales diversas, de orden moral, político, cultural y filosófico. Es bien sabido, así, que a sus libros los armaba generalmente con pequeños escritos publicados primero en periódicos y revistas –*El Imparcial*, *Excelsior*, *El Universal Gráfico*, etcétera–, y estructurados después en obras más o menos temáticas o misceláneas, y más o menos especializadas o destinadas, sencillamente, al enriquecimiento intelectual y moral de sus lectores.

Caso reinstaló personalmente la enseñanza de la filosofía –con la riqueza de las reflexiones metafísicas– en la vida universitaria mexicana, pero su antipositivismo no impediría que formas de pensar poco o nada liberales se impusiesen en los ámbitos político e intelectual mexicanos de los años posteriores a la Revolución de 1910. Tampoco saldría Caso indemne del predominio de dichas formas y especialmente de aquéllas que buscaban interpretar el mundo político y social mexicano posterior al Porfiriato. Por ejemplo, la tesis más famosa de Antonio Caso sobre la realidad política nacional, la del llamado “bovarismo” propio de nuestra idiosincracia (Zea, 1976: vii) –la facultad de concebirse de un modo diferente de

cómo se es; véase el siguiente subapartado 6.1–, era claramente deudora de esa otra tesis de Justo Sierra sobre la imposibilidad de hacer valer en México una Constitución política de esencia liberal, debido a que la realidad económica, política, social y cultural del país era completamente divergente de lo propuesto por semejante Constitución. Sin embargo, no obstante que Caso se sumaría –según lo veremos pronto– a ciertos lugares comunes de la cultura política mexicana de la primera mitad del siglo XX, la médula de sus concepciones lo llevaría a romper con esos lugares comunes y a desarrollar reflexiones que nos lo presentan ahora como un propugnador del liberalismo filosófico y un distinguido representante de ese esfuerzo por lograr una mexicana recuperación de la sensatez, misma que cobró forma en el propio siglo XIX, con interesados en la filosofía como José María Vigil.

Las ideas de Antonio Caso sobre la circunstancia socio-política mexicana que le tocó vivir, pueden rastreadse en ciertos libros publicados por él entre 1915 y 1943. Esas obras son, principalmente, *Filósofos y doctrinas morales*, de 1915; *Discursos a la nación mexicana*, de 1922. *El problema de México y la ideología nacional*, de 1924; los *Nuevos discursos a la nación mexicana*, de 1934 y *México (apuntamientos de cultura patria)*, del año 1943. Desde luego, las tesis apreciables en estos libros buscaban ser acordes con aquéllas otras expuestas en las obras donde Caso debatía con el pensamiento positivista y, en general, con las concepciones “naturalistas” que perseguían una reducción de la cultura humana a la naturaleza animada e inanimada y una extensión de los criterios del pensamiento científico-natural a otros órdenes legítimos del conocimiento. Así sería como Antonio Caso discutía con el kantismo y el marxismo, primordialmente, además de con su denostado positivismo –apoyado en una personal interpretación de las metafísicas bergsoniana y después de la aristotelista, así como de la fenomenología husserliana– en libros tales como el mencionado *Problemas filosóficos*, de 1915; *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, de 1923 y 1933 –publicado en este último año con la parte relativa a la filosofía de los valores–; *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, de 1936; *Meyerson y la física moderna*, de 1939; *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, de 1941; *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo*, de 1945; *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, de 1946 –editados por separado, ambos títulos, en 1934–, y *Evocación de Aristóteles*, de 1946.

Sobre todo la interpretación casiana definitiva del ámbito socio-político de México, tendría relación con los planteamientos referentes al liberalismo filosófico del autor, patentes en los textos que componen dos libros capitales del período final de su vida, y que son el sorprendente *La persona humana y el Estado totalitario*, de 1941 y *El peligro del hombre*,

de 1942. En estas obras, Caso desarrollaría sus concepciones sobre la libertad humana y sus expresiones socio-políticas, de un modo esencialmente coherente con su amable filosofía de la existencia humana, delineada –como ya se anotó– en *La existencia como economía y como caridad* y luego en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*.

Las líneas principales de esta filosofía pudieran esbozarse en unos cuantos renglones. De acuerdo con ella, los seres humanos vivimos en principio una existencia “como economía”, regida por el interés material y por el principio económico-biológico de obtener el máximo provecho con el mínimo esfuerzo, a lo cual contribuye nuestra inteligencia o razón y uno de sus productos más característicos, la ciencia, misma que posibilita nuestro dominio de la naturaleza mediante las económicas leyes universales que descubre aquella razón y que rigen los fenómenos o hechos particulares. En tanto que animales inteligentes o racionales, los seres humanos somos capaces del juego, que es un *surplus* de energía vital que nos prepara para la vida o para la existencia como economía, si bien a diferencia de los demás animales, los humanos podemos derrochar nuestra energía sobrante de un modo desinteresado o desvinculado de la economía de la vida, en un “juego” muy singular que es el arte, como capacidad humana inencontrable en otros seres vivos que revela, adicionalmente, la contemplación desinteresada o la intuición de entidades particulares en eso que, justamente, no tienen de general. El arte y la contemplación estética separan, pues, a los seres humanos de la economía de la vida y los proyectan hasta una esfera superior de la existencia humana, la existencia “como desinterés”, mediante la cual logran desentenderse de sus propios intereses materiales y entregarse a ideales intuibiles que se materializan en las auténticas obras de arte y en los objetos naturales bellos.

Pero los seres humanos no sólo somos capaces de desafianarnos de lo que nos conviene, como hacen los verdaderos artistas y las personas con sensibilidad; inclusive, podemos *sacrificar* nuestro interés propio por aquél de otros semejantes que tienen dificultades para hacer valer sus intereses respectivos; podemos ir en pos de algún bien que no sea el nuestro, sino el de otros seres humanos y, por lo tanto, el bien del que hablan la moral y las grandes religiones de la humanidad, especialmente la cristiana. Se trata de la existencia “como caridad”, asequible a los seres humanos que han experimentado en sí mismos dicha caridad, el sacrificio y el bien, y asequible, igualmente, en virtud de la figura histórica de Jesús de Nazaret, quien personificaría aquello que pueden llegar a ser todos los humanos. Aparte del pensamiento moral en su conjunto, la filosofía se puede sintetizar integralmente en estas tres palabras, según Antonio Caso: “imitad a Jesús”, las cuales confieren sentido a la existencia humana y le proponen que quizás haya algo más que la mera realidad espacio-temporal de

la existencia como economía, debido a que también hay un orden del bien, probablemente intemporal o eterno, el cual es factible vislumbrar, particularmente, a través de la existencia como caridad (véase, además de Caso, 1972a y 1972b, Krauze de Kolteniuk, 1990: 77-104 y Hernández Prado, 1994: 181-211).

A esta doctrina de la existencia como economía, desinterés y caridad la desarrolló Antonio Caso en sus polémicas con el positivismo –que exaltaba la ciencia y la técnica modernas y reducía la naturaleza humana a leyes universales descubribles por medio de la ciencia positiva y sus métodos empírico-rationales–. Esa doctrina empujaba a su autor a los terrenos del “espiritualismo” filosófico, en el doble sentido de reivindicar otras realidades –espirituales– además de las señaladas por la investigación de las ciencias positivas, “exactas” y “naturales”, y de reivindicar, asimismo, la “metafísica” como saber intuitivo y racional en una acepción mucho más amplia que la meramente inferencial y argumentativa. Caso se alinearía, entonces, con las críticas históricas de José María Vigil a la visión del mundo que se desprendía de los positivismos nacionales y extranjeros, y terminaría reivindicando junto con él, la libertad moral de las personas humanas que sustenta aquello que hemos llamado el liberalismo filosófico. Sin embargo, Caso nunca sería demasiado consciente de su acercamiento a Vigil, pues, concretamente, jamás identificó con claridad su deuda con él, según lo demuestran las referencias al viejo espiritualista mexicano que pueden hallarse en sus escritos.

Para comenzar, repárese en el hecho de que Caso no fue alumno de Vigil en la cátedra de “Lógica, ideología y moral” de la Preparatoria nacional, sino tan sólo en la de literatura española y patria, que Vigil impartiría entre 1892 y 1905. En *Filósofos y doctrinas morales*, del año 1915, Caso se referió a Vigil, escuetamente, como “traductor de Persio y profundo hablista” (1973b: 197). De *México (apuntamientos de cultura patria)*, de 1943, pueden extraerse estas dos citas:

“...Don José María Vigil –reacio al positivismo–, en su enseñanza de la retórica, nos evocaba a los poetas latinos, que sabía traducir preciosamente, y se complacía en darnos elementos de la estética krausista, cuyo sistema conocía a la perfección” (1976d: 184).

“Don José María Vigil, importante como historiador, humanista y filósofo. La guerra de Reforma fue el objeto de su predilección histórica. Las letras latinas honran en Vigil al eminente traductor de Persio: la evolución de las ideas en México, le debe el capítulo del florecimiento del krausismo, opuesto a la dirección positivista de don Gabino Barreda y sus

adeptos. Vigil, por sus diversos títulos de humanista y filósofo, es una noble figura, que honra a las letras patrias” (1976d: 212).

Es obvio que para Antonio Caso, Vigil sería, ante todo, un gran latinista y escritor liberal que, como tal, se opondría a los positivistas que despreciaban las humanidades y a los cuales enfrentó, básicamente, como un “krausista”. Pero Caso nunca destacó explícitamente las consecuencias y los alcances filosóficos del liberalismo de José María Vigil, ni reconocería en él a un claro anticipador o al primer expositor que fue de muchas de las tesis que el ateneísta desarrollaría en sus textos. Según podrá apreciarse en los subapartados que siguen, Caso no recuperó expresamente lo dicho por Vigil en sus propias interpretaciones de la realidad socio-política mexicana de las primeras décadas del siglo XX, ni vinculó sus reflexiones sobre la libertad moral y política con las meditaciones que había asentado el jalisciense desde los inicios y la consolidación del Porfiriato. Esto no invalida, sin embargo, la pertinencia de hacer ostensible qué tan cercanos estuvieron los señalamientos de ambos autores, a los que la presente investigación ha querido presentar como responsables de una genuina “recuperación de la sensatez” en el México de fines del siglo XIX y buena parte del XX.

6.1. Liberalismo casiano versus gradualismo serrano

En uno de sus primeros libros, *Filósofos y doctrinas morales*, de 1915, Antonio Caso abordaría ya el asunto de la política nacional e internacional en los tiempos en que iniciaba la Revolución Mexicana. La sección final del texto se denominaba “El bovarismo de la ley (cuestiones de política constitucional)” (Caso, 1973b: 181-198) y estaba compuesta de tres fragmentos escritos entre 1913 y 1915. En el primero de ellos, “El conflicto interno de nuestra democracia” –publicado originalmente en *El Imparcial*, el 24 de abril de 1913–, Antonio Caso comenzaba señalando que el mundo contemporáneo se gobierna a sí mismo de manera democrática, o bien tiende a hacerlo así “en virtud de que no puede gobernarse de otro modo” (1973b: 181). Al paso de los siglos, todos los fundamentos de la fuerza pública y los sostenes de las instituciones políticas ensayados, terminaron por confluir en la soberanía del pueblo. Pero no es que la democracia, el “gobierno del pueblo por el pueblo”, valga ahora en todas partes, y menos aún que haya alcanzado su perfección. Muy probablemente, jamás se logrará una democracia perfecta, sin embargo, agregaba Caso, siempre deberá pugnarse por mejorar las formas de gobierno y la situación de los gobernados, y por ello es que esa democracia se ha convertido en “una necesidad ingente y un ideal insuperable”. Ella es “algo que brota de las condiciones mismas de la civilización

contemporánea (y) algo que (...) responde a la noción más alta de justicia" (1973b: 182), escribiría en 1913 un joven Antonio Caso imbuido de modernidad.

En el continente americano ya no hay más reyes, pero aún abunda allí el caudillo, ese "rey temporal generalmente más autoritario y pujante que muchos monarcas (que en no pocas ocasiones) gobierna fuera de la ley, sobre la ley, contra la ley misma" (1973b: 182). Los pueblos del mundo han aceptado a veces a los caudillos, pero también han llegado a abominarlos, desacatando y condenando su dictadura. Esto es así porque los humanos somos hoy, en general, conscientes de nuestra autonomía "circunstanciada y relativa". "Todos sabemos que esencialmente somos libres y dueños de nosotros mismos —escribió Caso—, y rechazamos por ende el gobierno tradicional como hemos rechazado otras muchas tradiciones políticas, civiles y religiosas" (1973b: 182-183). Por ello "el gobierno tiende a ser democrático aun cuando fuere imperfecto. Nuestra libertad sólo se subordina a la libertad de todos, nuestra personalidad, que se sentiría menoscabada al inclinarse ante un hombre, no se lastima cuando se somete a la voluntad del conjunto. Por eso habremos de ser demócratas; porque si el gobierno debe existir, sólo puede basarse en el consentimiento mutuo, en la cooperación dentro de la ley, en el convencimiento de que al someternos a un régimen, a un poder, somos parte de ese régimen y reside en nosotros una partícula de esa fuerza" (1973b: 183). Caso concluía su elocuente reivindicación de la democracia moderna apuntando que "pretender oponerse a tal ímpetu evolutivo es desconocer profundamente las grandes corrientes sociales; empeñarse en constreñir el empuje avasallador de la historia" (1973b: 183).

A partir de estos señalamientos, el ateneísta advertía que el "conflicto interno de todas las democracias" consiste en que, "aun cuando no sea concebible otra forma de gobierno, todavía están lejos los hombres de poder vivir como tienen que vivir y como deben vivir políticamente; todavía la pobreza, la ignorancia y la injusticia impiden el advenimiento de la era de las democracias perfectas" (1973b: 183). En otras palabras, prosperan aún las condiciones sociales y culturales que impiden el desarrollo democrático de la humanidad, las cuales contradicen los ideales y los procedimientos de la democracia. Esa contradicción es particularmente grave en un país como el nuestro, indicaba Caso. "La Constitución del 57 proclama que México es una República democrática, representativa, federal; es decir, que nuestra nación ha de regirse por un gobierno idealmente perfecto. Puede afirmarse que desde el año de 1857 hasta éste de 1913, la Constitución ha regido soberanamente en el papel venerable en que está escrita, pero ni media hora ha sido, como debe ser, la ley

fundamental de nuestros gobernantes, la norma suprema de nuestras actividades nacionales” (1973b: 183-184).

¿Pero la culpa de ello había sido de nuestros gobiernos, o lo era de una Constitución “irrealizable”? se preguntaba Caso. ¿Es México una nación inapta para la democracia que exige la civilización moderna, o esa supuesta ineptitud es compartida por todos los pueblos de la tierra? Sorprendentemente, Caso escribiría en este momento la siguiente contestación: “la respuesta se impone: hay que adaptar las prescripciones de la Constitución al ambiente histórico y moral, y practicar, después de la reforma, la firme voluntad de cumplir los preceptos modificados y formulados. La ley es siempre un *bovarismo*, un ensayo de sanción del bien social; pero el *bovarismo* que desconoce por completo las condiciones de la realidad es un mal... Es necio declarar que la democracia no puede proponerse a nuestro pueblo para su forma de gobierno; pero es demencia querer alcanzar la perfección sin el esfuerzo combinado de las generaciones” (1973b: 184). Sin duda alguna, México tenía una democracia “trágicamente imperfecta; pero así y todo, (...) no es una excepción entre los pueblos ni un monstruo entre las naciones”. Su problema es que vive de un modo muy agudo el conflicto de todas las democracias, pues en él predominan las “condiciones contrariantes del ideal político que ansiosamente busca” como nación.

Es interesante observar en los párrafos precedentes que Caso mostraba su acuerdo con lo que pudiera llamarse el fundamento filosófico de los gobiernos democráticos, la libertad moral de las personas humanas –dotada ella de sus consecuentes expresiones civiles–, y que hacía extensiva esta libertad a todos los mexicanos. Inclusive, después de señalar el “conflicto interno de las democracias”, reconocía que este conflicto era incapaz de invalidar la tendencia global de la historia y que los impedimentos a la modernidad democrática debían ser removidos antes que cultivados, para obstaculizar una forma de gobierno considerada deseable por justa. Desde luego, Antonio Caso se percataba de que el conflicto de la democracia mexicana era extremadamente agudo, pero de manera curiosa declarararía en principio que “la culpa” de ese conflicto no la llevaban los gobiernos y gobernantes nacionales, sino una Constitución que el propio Caso reconocía que jamás había sido puesta en práctica, aparentemente por su utopismo liberal y sus desatinos organizacionales. Sorprende, pues, que dadas las premisas liberales asentadas por el filósofo, éste no hubiera explorado de un modo expreso la posibilidad contraria a aquélla por la cual se pronunciaba: la probabilidad de que dicha “culpa” fuese –en buena medida– de los gobernantes y ciudadanos de México, y no de una Constitución que de seguro fallaba en cuanto a procedimientos institucionales y énfasis individualistas, pero no en cuanto a los principios

democráticos que enarbolaba. Muy posiblemente, Caso no efectuaría aquella exploración explícita porque para 1913 y 1915, gracias a personajes de gran influencia intelectual como Justo Sierra o Emilio Rabasa –véase el inciso 2 de la Segunda Parte de este trabajo– e incluso al éxito pacificador temporal de la autocracia porfirista, había cobrado enorme fuerza en México la tesis de la impertinencia de la Constitución de 1857, contemplada como la presunta gran culpable del prolongado Porfiriato y su crisis.

El texto de “El conflicto interno de nuestra democracia” continuaba diciendo que para impulsar nuestra democracia mexicana era menester satisfacer tres necesidades esenciales: una económica, otra jurídica y otra intelectual. Riqueza, justicia –es decir, igualdad ante una ley efectiva y buen desempeño jurídico y moral de los tribunales–, así como ilustración, aparecen como las “virtudes cardinales” de la democracia que requerimos, y como aquello que poseen en abundancia naciones democráticas al estilo de Francia, Suiza o los Estados Unidos. Claro que para desarrollar estas virtudes, se precisaba del “ambiente propicio de la libertad” (1973b: 185). “El error de Porfirio Díaz –escribió Antonio Caso– consistió en preferir sistemáticamente el desarrollo de los factores económicos, en creer que la riqueza es el solo asiento de los gobiernos fuertes, y sobre todo, en pensar que el bienestar nacional exigía la supresión de las prácticas democráticas; por eso su gobierno, que aconsejaba (...) ‘poca política y mucha administración’, cayó vencido” (1973b: 186). El gran acierto de Francisco I. Madero había sido preconizar la libertad de sufragio y la auténtica democracia, pero sus errores políticos dieron al traste con su intención. Luego de la revolución maderista, nuestro pueblo debía exigir a sus gobernantes “la práctica de las instituciones liberales”, a fin de ir superando, poco a poco, “el conflicto interno de nuestra democracia”.

Bien se ve, entonces, que, en el fondo, la alternativa final que ofrecía Antonio Caso ante lo que llamaba el conflicto de nuestra democracia, discordaba tanto de la que renegaba expresamente de la democracia misma, como de la que materializaba lo que pudiera denominarse el “gradualismo serrano” –es decir, aquél reivindicado por Justo Sierra–: la idea de que México sería eventualmente democrático gracias a una evolución histórica y a partir de libertades, derechos y obligaciones con las que nadie cuenta por el mero hecho de ser persona humana, sino que acaso se conquistan de un modo histórico, al igual que las condiciones socio-culturales determinantes para alcanzar la democracia. Caso se mostraría claramente como un demócrata en esta segunda década del siglo XX, pero también como un peculiar y hasta como un curioso y reacio seguidor –pero seguidor al fin– del extendido “gradualismo serrano” y de sus objeciones al carácter utópico e inconveniente de la Constitución de 1857.

Puede proponerse, entonces, cierta *tensión* entre el liberalismo político y filosófico casiano esbozado en los textos aquí evocados –liberalismo que revisaremos puntualmente en el siguiente subapartado 6.2– y el mencionado “gradualismo serrano”. Caso retomaría expresa e inicialmente este gradualismo, a través de la difundida tesis de la impertinencia de una Constitución de esencia liberal, al tiempo que esbozaría cada vez con mayor claridad su propio liberalismo, *pero sus escritos y tesis dispartan poco a poco y a la larga la fuerte tensión planteada, para adoptar al final un liberalismo filosófico y político triunfante y coincidente con el de su principal antecesor filosófico, no debidamente reconocido por Caso mismo: José María Vigil*. El siguiente apartado de “El bovarismo de la ley...”, “La doctrina Wilson sin Wilson”, publicado por primera vez el 22 de agosto de 1914, representa un buen ejemplo de la tensión destacada, además de que ofrece una explicación inicial de la mencionada noción casiana del bovarismo nacional.

La doctrina Wilson, señalaba Caso en este inciso de la parte final de *Filósofos y doctrinas morales*, es básicamente la idea de que los Estados Unidos sólo reconocerán a los gobiernos latinoamericanos que se ajusten a sus propias leyes constitucionales. Habría que tomar en cuenta que “los pueblos españoles de América no se organizaron políticamente llevando a sus constituciones oficiales escritas, atributos privativos de la realidad nacional... La Constitución no brotó en México como expresión genuina de lo que hay en casa, sino que (ella) se pidió al extranjero, como los útiles de nuestras industrias, como las modas encargadas a París o a Nueva York” (1973b: 188). Es decir, que “nos dimos Constitución democrática por imitación. El prestigio de los Estados Unidos y la Revolución Francesa son las causas de nuestra legislación fundamental. Por esta razón es fácil demostrar que la Constitución de 1857 no ha estado vigente nunca en nuestro medio político, a pesar del tiempo que lleva de haberse redactado y promulgado” (1973b: 188). Lo cierto es que en México rige al respecto de cuestiones políticas y constitucionales un bovarismo, señalaba Caso, definido por Jules de Gaultier, el estudioso de Flaubert, como la facultad de concebirse de un modo diferente de como realmente se es. Si el presidente Wilson quiere ser coherente con su doctrina, deberá desconocer a muchísimos países del mundo, “porque difícilmente habrá entre nosotros un gobierno constitucional absoluto; porque en ninguna nación es absolutamente constitucional el gobierno” (1973b: 188-189). De cualquier forma, pudiéramos cumplir los mexicanos con la doctrina Wilson reformando “nuestra Carta Magna para hacerla adaptable a las condiciones de nuestra sociedad moral y política”. Y “una vez reformada (esta Constitución), cumplámosla, con constante y decidido ánimo de vivir dentro del derecho y sus formas prescritas” (1973b: 190). La tutela de los Estados

Unidos sobre países como los nuestros “es (pues) injustificable, pero el deseo que expresa la *Doctrina Wilson* nos favorece. Seamos leales con nosotros mismos”, concluía Antonio Caso

Llama la atención en estas reflexiones de 1914 que simultáneamente al hecho de que Caso insistiera en el carácter utópico e irrealizable de las constituciones políticas latinoamericanas y, especialmente, de la mexicana, reconocía que todos los pueblos -con México entre ellos- deben modelarse constructivamente a sí mismos mediante leyes justas. No obstante que la Constitución política mexicana imitó simplista y declaradamente a otras extranjeras, era lamentable que esa Constitución no se hubiese respetado jamás. El gobierno norteamericano hacía mal en juzgar y sancionar regímenes inconstitucionales como el mexicano, pero no era ciertamente insensato proponernos cumplir con nuestras máximas leyes. Resulta tremendamente ostensible en “La doctrina Wilson sin Wilson”, por lo tanto, la tensión planteada entre el ideario liberal defendido por Caso y las tesis tradicionales sobre la Constitución que heredara del Porfiriato. Sobre todo, sorprende que no reconociera en ese momento que si México había “imitado” ciertos principios democráticos y liberales, y buscaba vivir conforme a ellos como hasta entonces jamás lo había hecho, ello se debía, sencillamente, a que *otros pueblos -mas no el nuestro- habían descubierto tales principios, lo que no significaba, necesariamente, que esos principios fuesen inútiles para todos las demás naciones*. De cualquier modo, Caso comenzaba a hablar acerca de “adaptar” los principios de la democracia moderna a la realidad del país, y desde luego, hacía explícito por primera ocasión, en este escrito de 1914, el significado del “bovarismo de la ley”, que como lo veremos un poco más adelante, no implica por fuerza algo puramente negativo.

El tercer apartado de la parte final de *Filósofos y doctrinas morales*, escrito en 1915, emprendía una reflexión que pudiera colocarse en la base de la tesis del bovarismo. El inciso se denominaba “Jacobinismo y positivismo” y comenzaba por proponer que no existen pueblos o razas idealistas o materialistas en sí mismos. “Todo hombre aspira a la consecución de *algo mejor*. . . Sólo los imbéciles no interrumpen su miserable felicidad orgánica con desilusiones del presente ni esperanzas del porvenir... La humanidad es siempre, en todo lugar y tiempo, depositaria imprescindible del ideal” (1973b: 190). El pueblo mexicano ha sido idealista, pero también presa de un terrible realismo, “nutrido de la densa, de la homogénea y doliente masa de indios analfabetos” (1973b: 191). Prevalecen entre nosotros “el realismo ingenuo de la baja satisfacción de las necesidades biológicas (...) y el irrealismo español” (1973b: 192), o bien el “donquijotismo” que en España ha

mostrado su genio, pero aquí no. En efecto, el jacobinismo de los liberales mexicanos decimonónicos fue un claro ejemplo de “donquijotismo”, de irrealismo español. A través de este rasgo de España, esos liberales importaron el ideario político republicano francés, pero nunca consideraron, con el realismo propio de un Sancho Panza, que “no se ganó Zamora en una hora”. Así fue que le dieron al pueblo mexicano las libertades, los derechos y el gobierno del hombre en general, pero no las que mejor le correspondían en tanto que pueblo mexicano. “...Sin acordarse de que no legislaban para la eternidad, ni para los arquetipos incorruptibles de Platón, sino para los mexicanos, decidieron que: ‘es voluntad del pueblo de México erigirse en República democrática, representativa y federal’; y la tradición, el pasado colonial español, la realidad incomprendida, en suma, hizo que la Constitución del 57, redactada para el hombre absoluto de Platón, no rigiera la vida política de México” (1973b: 194).

Para colmo, continuaba diciendo Caso, “nuestro realismo ingénito, tropical, perezoso, halló en la filosofía positiva su sanción” (1973b: 195). El positivismo impulsado por Barreda y sus colegas y alumnos “ahorraba el pensar (y) legitimaba la idiosincracia nacional”. Más aún, la “jerarquización despótica” que planteaba “convenía a un pueblo que nada ha tenido de cristiano y sí mucho de idólatra”. El calculador hombre positivista, indiferente a su entorno y autocomplaciente en sus logros y metas, “fue el director de la vida de México en el senado, en la cátedra, en el foro, en la magistratura, en la clínica, durante la dictadura pacífica de Porfirio Díaz” (1973b: 196). Pero “contra el positivismo porfirista se levantó la Revolución” (1973b: 197), y aunque tanto el jacobinismo como el positivismo decimonónicos probaron estar equivocados y ser ineficaces, al “irrealismo de los constituyentes lo recordará siempre el pueblo, a causa de su amplia generosidad quijotesca (...) en tanto que la obra del positivismo, la obra de la indiferencia por el ideal, la obra de la educación fundada sólo en la ciencia... jamás logrará reunir los sufragios de las generaciones venideras” (1973b: 197y 198).

La conclusión de Caso en este inciso final de “El bovarismo de la ley...”, indicaba que “*ni jacobinismo ni positivismo. Ni donquijotismo irrealista, ni sanchismo positivista. Ni ideales irrealizables, ni subordinación indiscreta a la realidad imperfecta, sino alas y plomo, como quería Bacon; fuerza para vencer las causas contrariantes del ideal e ideales amplios y humanos que no se vean negados al ponerse en contacto con la vida*” (1973b: 198; cursivas de Antonio Caso). La pregunta, sin embargo, era de dónde obtener aquella “fuerza para vencer las causas contrariantes del ideal”, sino de los propios “ideales amplios y humanos”.

La interrogante que aquí se le pudiera plantear a un Antonio Caso presa de la tensión aludida, es si los ideales que buscaban hacer de México una república democrática, representativa e incluso federal, eran, sencillamente, “irrealizables”, o si eran más bien los que había que impulsar, no obstante todas las dificultades imaginables, a través de medios o procedimientos –ellos sí– realizables y articulados de modo tal que “no se (vieran) negados al ponerse en contacto con el ideal”. Y una pregunta adicional para el filósofo sería la de si los mexicanos acaso no formamos parte –desde luego que a nuestros peculiares modos, culturales e históricos– de aquel “hombre absoluto de Platón”, de ese ser humano “en general” que ha accedido a la conclusión histórica de que la menos defectuosa de las formas de gobierno que es posible adoptar es la democracia de ciudadanos dotados de ciertas libertades, derechos y obligaciones. *Nos parece que Antonio Caso concordaría paulatinamente, y a final de cuentas, con las respuestas aquí sugeridas para estas dos preguntas.*

Caso hablaría en el inciso “Jacobinismo y positivismo” de ciertos “alas y plomo” para referirse a la singular relación entre las leyes capaces de modificar los hechos, y los hechos modelables por medio de leyes justas, y es sintomático que en esta fórmula antepusiera a las “alas” frente al “plomo”. Empero, haría relevantes abundamientos sobre este asunto en un texto de los *Discursos a la nación mexicana*, de 1922, intitulado, precisamente, “El bovarismo nacional” (1976a: 22-24), publicado por primera vez en *El Universal Ilustrado* del 8 de junio de 1917. Allí explicaba Caso que Jules de Gaultier se refirió a un curioso mal simbolizado por ciertos personajes del novelista Gustave Flaubert, pero especialmente el de Emma Bovary, consistente en “la facultad de concebirse diferente de como se es” (1976a: 22). Tal es el “bovarismo”, que hace de todo ser humano, en el fondo, “un discípulo inconsciente de la célebre heroína francesa”. Y es que cualquier persona concibe ideales y puede sacrificarse por su consecución. Los héroes realizan esos ideales a pesar de todas las adversidades, pero las personas comunes y corrientes somos, por lo regular, incapaces de ello “Nos creemos pensadores y no lo somos; poetas, tal vez, y no somos poetas, mártires sublimes o santos redentores, y sólo en el delirio de nuestra fantasía redimimos y nos santificamos” (1976a: 23).

La tragedia del bovarismo estriba en que vamos por la vida creyendo ser lo que no somos y descuidando aquello que poseemos y que realmente somos. Sin embargo, agregaba Caso, “los hombres que han logrado modificar las condiciones de la historia, imponiendo a las masas su sueño, fueron bovaristas... Niños, mujeres, hombres, héroes, mártires, todos vamos

imponiendo a la vida nuestro ideal” (1976a: 23-24). Al igual que los individuos, los pueblos son bovaristas y piensan que son distintos de como son. “Pero si se creen libres, llegarán a serlo algún día. México busca su libertad a través de su historia. La vida es, en suma, más tolerable con bovarismo que sin él” (1976a: 24). Es curioso, de esta suerte, que en el fragmento de su obra en que Caso se refiriera expresamente al bovarismo, dejara perfectamente en claro que para él este “principio universal de la existencia” (1976a: 23) no es un síndrome propiamente negativo, que como tal sancione la futilidad, por ejemplo, de una Constitución política que reivindique los principios fundamentales de la democracia, es decir, las propuestas centrales del liberalismo filosófico y político. Antonio Caso pensaba, por el contrario, que los seres humanos de todos los contextos espacio-temporales somos capaces de medrar y superarnos a nosotros mismos, moral y políticamente, a través de mejores leyes, sustentadas en principios más y más defendibles. Su concepto del bovarismo podía llevarlo, entonces, a sumar filas con los detractores de las constituciones supuestamente “irrealizables” –con su querido maestro Justo Sierra y la vieja tesis “científica” a la cabeza–, pero también –y más bien– le permitiría *separarse de tales filas y resolver la tensión inicialmente planteada entre “gradualismo” y “liberalismo”, cargándose en dirección de este último, en una operación en la que el gradualismo se convertiría, por lo tanto, en mera cuestión de medios y procedimientos, y no en una de fines y principios*. Es decir, que lo “gradual” del “gradualismo” se tenía que referir, en rigor, al establecimiento de los medios o los procedimientos más adecuados, en determinado momento, para alcanzar determinados fines democrático-liberales que, sencillamente, o eran tales o no eran nada.

“México: ¡alas y plomo!” era precisamente el título de uno de los fragmentos de *El problema de México y la ideología nacional*, de 1924. El artículo (1976b: 69-71) se publicó original, aunque parcialmente en *Revista de Revistas*, el 10 de febrero de 1924. Allí abordaba Caso el problema de la “imitación” de principios constitucionales, revelando una vez más la tensión mencionada entre liberalismo y gradualismo y efectuando algunas observaciones capaces de ayudar a resolver progresivamente dicha tensión. Una ley fundamental de la vida social y también de la psicológica, comenzaba apuntando Caso, es la imitación. Es más frecuente imitar que inventar, pero cuando se inventa, tampoco deja de imitarse. Así como hay individuos inventores, hay pueblos inventores y pueblos imitadores. México, por ejemplo, no ha sido uno inventor, aunque sus antepasados prehispánicos sí lo fueron. Luego de esta interesante observación, Caso evidenciaba, una vez más, las tensiones a las que estaba sometido su liberalismo, el cual pugnaba por abrirse camino en medio del gradualismo dominante:

“Nuestras formas sociales y políticas proceden de Europa y los Estados Unidos de América. Así tenía que ser, en mucha parte, dado el corto lapso de nuestra vida independiente; pero urge ya, por la felicidad de nuestro pueblo, que cesemos de imitar los regímenes político-sociales de Europa y nos apliquemos a desentrañar de las condiciones geográficas, políticas, artísticas, etcétera, de nuestra nación, los moldes mismos de nuestras leyes: la forma de nuestra convivencia; el ideal de nuestra actividad. No podemos seguir asimilando los atributos de otras vidas ajenas, Nuestra miseria contemporánea, nuestras revoluciones inveteradas, nuestra anarquía trágica, son los frutos acerbos de la imitación inflexiva. Seamos, en buena hora, demócratas, socialistas o fascistas; pero recordemos que nuestra democracia no puede ser la de los Gracos ni la de Lincoln; que nuestro socialismo no podría calcarse sobre la pauta asiática y mística de Lenin, ni nuestro espíritu conservador, revertir la indumentaria pintoresca de los súbditos del dictador Mussolini” (1976b: 86).

Por supuesto que lo que Caso reivindicaba, en estricto sentido, era la conveniencia del descubrimiento de un modo mexicano de ser demócratas, y no sencillamente el de otras fórmulas que sustituyesen la importantísima invención de los franceses o los norteamericanos, entre otros. Si no era factible hacer más cosa que imitar, concluía Antonio Caso, entonces al imitar era preciso inventar, o en una sola palabra, *adaptar*. Caso hallaba así un término, un concepto que le permitiría entender más adecuadamente el “problema de México y la ideología nacional”, a saber, *aquella sabia adaptación, a tierras mexicanas, de invenciones políticas desarrolladas en otras latitudes del mundo*. Con esa adaptación, por supuesto, se reconocía la pertinencia universal de las invenciones democráticas de Europa y Norteamérica, a la vez que la necesidad de encontrar los modos singulares de darles una vigencia en este atribulado país. La tensión entre liberalismo y gradualismo comenzaba a resolverse, declaradamente, en favor del primero de los términos.

Un párrafo interesante de los *Nuevos discursos a la nación mexicana*, del año 1934, en su apartado denominado “Nacionalismo y humanidad” (1976c: 123-126), hace patente hasta qué punto comprendía Antonio Caso en los años treinta del siglo XX la cuestión de los ideales democráticos globales en vinculación con las características nacionales locales. Es admirable que un pensador mexicano reivindicase en aquellos años la reflexión siguiente, volcada en un contexto mundial que comenzaba a ser tan peligrosamente proclive a sostener exactamente lo contrario:

“...No es hacia una unidad incolora, fusión y confusión de todos los pueblos, hacia donde parece encaminarse la evolución histórica de la humanidad, sino, más bien, hacia una síntesis en que la armonía se produzca por la diversidad de los componentes y la solidaridad de la agrupación total; esto es, el ideal consiste, no en suprimir las características de las naciones, sino en sumarlas o combinarlas, armoniosamente. En vez de una unidad pobre, una varia, diversa, riquísima unidad. Este parece ser el secreto de la historia” (1976c: 124).

Desde luego, más que describir aquí una tendencia identificable como objetiva, Caso presentaba un ideal a perseguir por todas las personas del mundo, pero uno que inclusive pareciera ser más diáfano en los años finales del siglo XX, que hacia su cuarta década, cuando fue evocado por Caso, quien desarrolló las bases filosóficas de esa tendencia o este ideal –consistentes no en otra cosa que en el liberalismo filosófico casiano– principalmente en el libro que publicara en 1941, *La persona humana y el Estado totalitario*. Antes de abordar la revisión de este texto en el siguiente subapartado, debemos recordar, finalmente, algunas ideas adicionales de Antonio Caso planteadas en los años de 1924 y 1925, acerca del bovarismo nacional y la democracia mexicana y universal, las cuales sirven como preámbulo adecuado para la revisión anunciada del liberalismo filosófico casiano. A las primeras de estas ideas las encontramos en el fragmento intitulado “El problema social y político. Las fuerzas sociales de México y la Constitución”, del libro *México (apuntamientos de cultura patria)*, de 1943, fragmento que aparecería como artículo en *Excelsior* el 10 de mayo de 1924. Allí decía nuestro autor, todavía atrapado claramente en la tensión entre liberalismo y gradualismo, que la misión de la ley es doble. Ella debe imponerse sobre la realidad y “mirar hacia el ideal”: “una disposición legislativa que se contrae a sancionar los aspectos actuales de la vida social, y no tiende a introducir la mejoría de la convivencia humana, es mala, por deficiente; pero un derecho que de tal modo se eleva sobre las condiciones del momento histórico, pregonando síntesis inasequibles, es, cuando más, una utopía sin sentido, y puede convertirse en rémora o estorbo del movimiento realmente progresivo” (1976d: 161).

Pero ¿cómo pudiera un derecho elevarse “sobre las condiciones del momento histórico, pregonando síntesis inasequibles”? La respuesta no sería, ciertamente, desechando el ideal de justicia que persigue ese “derecho”, sino planteando procedimientos equivocados, “idealistas” o sin el más mínimo fundamento o sustento en las costumbres de la colectividad en donde intenta hacerse válido el ideal en cuestión. Por ejemplo, una disposición sobre la elección democrática de los gobernantes jamás se equivocará al plantear la elección misma, sino al disponer un procedimiento de elección directa cuando exista una

ciudadanía impreparada, fácilmente manipulable y desacosuumbada a la vida democrática –como sucedió, irónicamente, en el México de la Constitución de 1917, e inclusive el posterior a ella, pero no en el de la Constitución de 1857, asimismo irónicamente–, o uno de elección indirecta entre ciudadanos bien informados y perfectamente capaces de participar en elecciones directas. El propio Caso daría muestras, sin embargo, de percibir estos problemas, según es posible apreciar en lo que continuaba apuntando en el fragmento ahora tratado. Los legisladores, decía Antonio Caso, deben ir materializando “paulatinamente” los ideales perseguidos. Ellos pueden caer en el absurdo jurídico si carecen de “arraigo en la vida”, pero también se equivocarán si “se ciñen sin discrepancia a lo existente”. La ley ejemplar estimula el mejoramiento y desabsolutiza el presente. “Ni Sancho ni Quijote. Ni grillete que impida andar, ni explosivo que desbarate... La victoria verdadera se alcanza si se pone plomo a las alas” (1976d: 161), o bien si se le ponen alas fuertes al plomo, convendría agregar para completar cuanto sugiere la fórmula casiana de “alas y plomo”.

De cualquier modo, Caso concluiría en “En el problema social y político...” que las constituciones mexicanas –y ahora ya se contaba con la de 1917– nunca han expresado a cabalidad el sentir de *todos* los mexicanos, sino tan sólo el de algún partido triunfante. Ello había sucedido en todas partes del mundo, advertía Caso, pero en México con una contundencia tan especial, que el resultado final había sido “la inobediencia sistemática del precepto (y) la tragedia de la revolución” (1976d: 161). Por una ocasión más se lamentaba Caso de que México nunca se hubiera conformado como un país de leyes y de que una y otra vez hubiese caído en el marasmo. Por otra parte, si bien Caso reconocía que las leyes podían reflejar primordialmente el punto de vista de una clase o sector social, también reconocía que no eran imposibles constituciones cabalmente justas o adecuadas desde el punto de vista del bien común, que promovieran un desenvolvimiento aceptable, en todos los niveles, de la sociedad en su conjunto.

En un artículo del 26 de julio de 1924, no compilado en algún libro específico, llamado “Los problemas de nuestra incultura”, Antonio Caso se quejaría de los grandes obstáculos a enfrentar por la democracia mexicana en su incipiente desarrollo. Caso destacaba dos problemas, sobre todo, que eran el caciquismo y la inexistencia de una sólida, amplia e informada opinión pública. Escribió así que “el cacique minúsculo es otro de los perfiles de nuestra cultura política, otra lepra vergonzosa y pujante que prepara las tiranías y organiza el despotismo. En ningún país civilizado del mundo hay caciques [*sic*]. Estos son no más nuestros; hongos de nuestra flora, ponzoñosas alimañas de nuestra fama. Mientras no los desbaratemos en cada pueblo y cortijo, es inútil pensar en formas superiores de la

democracia mexicana" (1976e: 273-274). Quizás el problema de fondo era, desde luego, que los gobernantes de todo el país nunca se habían comportado de un modo esencialmente diferente –por poco democrático e institucional– de como lo habían hecho estos caciques de "cada pueblo y cortijo", y el propio Caso se percataba de ello.

Tampoco existe país civilizado de la Tierra, añadiría Caso, que tenga los analfabetos que tenemos nosotros, los cuales ni siquiera hablan todos la misma lengua. Sin una uniformización lingüística mínima y un mejoramiento cultural, sentenciaba Caso, será imposible nuestra democracia. "Hace un siglo venimos dando tumbos sobre nuestra vida nacional, fascinados con sueños que no podemos realizar, y que, no obstante, son los ideales del siglo, activos y enérgicos en todas partes... Nuestra tragedia interior es, pues, inevitable. Así hemos vivido y así hemos de seguir viviendo" (1976e: 274). Pero la pesimista conclusión anterior no aplastaba las intenciones de Antonio Caso acerca de una rectificación nacional, intenciones que no eran, forzosamente, ingenuas e irrealizables: "lo más urgente es formar la opinión pública, formarla de verdad y con verdades. Destruir, en cuanto fuere posible, la alianza nefasta de la maldad y la estupidez... Sólo una fuerte opinión pública, integrada en las conciencias con el respeto de los valores más altos del país, (podrá) engendrar el principio de nuestra redención..." (1976e: 275).

Por último, en el artículo también "suelto", "La esencia del periodismo", publicado en *Excelsior* el 18 de abril de 1925, Caso expresaba ciertas reflexiones sobre la opinión pública en el mundo y en México y acerca también de la enorme importancia del periodismo y la libertad de expresión e imprenta en las democracias. "Una democracia es inconcebible sin escepticismo, sin actitud crítica, sin opinión pública. Durante la Edad Media las audacias del pensamiento libre se refugiaron en el claustro [universitario y no sólo clerical, habría que precisar]. Los verdaderos librepensadores de aquella edad son monjes como Abelardo o San Anselmo, como Escoto o Bacon" (1976e: 306). Desde luego, en el Medioevo la opinión pública aún no existía. Esta se formó en Europa y América "con la libertad misma" y "ambas (la libertad y la opinión pública) se constituyen mutuamente. Son causa y efecto, dentro de las actividades democráticas. Una opinión pública débil, entroniza al déspota, y éste, a su vez, convertido en tirano, viola y asesina la libertad" (1976e: 307). Las anteriores palabras de Caso inducen a pensar que quizás tenía en mente a Porfirio Díaz, y que tal vez las formulaba buscando conjurar un mal que, sin él saberlo, se acentuaría paulatinamente con los regímenes posrevolucionarios, hasta corregirse apenas en años recientes, ya en vísperas de un nuevo cambio de siglo.

Es significativo que Caso escribiese en 1925 que “la única conquista definitiva de la Revolución Mexicana es la libertad de imprenta. Todas las demás reivindicaciones se siguen discutiendo y aún no se formulan en definitiva” (1976e: 307). Aunque no comentaremos la pertinencia de esta aseveración, ella nos interesa en el contexto de la tesis de Caso en el sentido de que la opinión pública moderna se nutre siempre de un periodismo democrático, que es por definición un periodismo crítico, un “periodismo de oposición”. Desde luego, agregaba Caso, nos referimos a...

“... La oposición que completa toda idea humana y la hace práctica y perfecta; no (al) ánimo de censura inveterado que es una pasión vituperable como cualquier otra. Los colaboradores del gobierno somos quienes discutimos con libertad sus actos, no los perpetuos conformes con las disposiciones de las autoridades, que, gracias al veneno miserable de la adulación, han hecho de cada presidente de la República Mexicana un reyezuelo absurdo. Pensar con libertad no es malo frente a las gentes que tienen en sus manos la fuerza. Lo malo es corromper la libertad de imprenta convirtiéndola en instrumento de *chantage* y vergüenza” (1976e: 308).

Pero la entusiasta conclusión de Caso en el artículo “La esencia del periodismo” era que “algún día será adulta y grande la opinión pública mexicana, y esto se habrá logrado, principalmente, por la única conquista revolucionaria verdadera: la libertad de imprenta” (1976e: 308). Tan sorprendentes palabras de Antonio Caso no hacían otra cosa que reconocer, tácitamente, que México todavía no vivía en 1925 un régimen genuinamente democrático, y no exactamente por las leyes constitucionales vigentes, sino por los usos y los modos de los gobernantes en turno. Por supuesto, reconocían esas palabras que la nueva Constitución reivindicaba ideales que aún no rendían todos sus frutos posibles y deseables. Probablemente, Caso estaba sugiriendo, sin extremada conciencia de ello, que el problema de los mexicanos no era vivir bajo una Constitución “irrealizable” –que ahora podía ser indistintamente la de 1824, 1857 o 1917–, sino eludir o acaso dejar incompleto un intenso esfuerzo político y ciudadano que consolidase las instituciones liberales previstas por sus constituciones democráticas. Como esto mismo habría hecho José María Vigil en pleno Porfiriato –cuestionar la “culpa” de la legislación constitucional en los fracasos de la sociedad mexicana por conseguir una justicia aceptable–, sería plausible decir que ambos autores tomaron clara y definitiva distancia del gradualismo sostenido por Sierra y sus epígonos porfirianos, y se aproximaron hasta un liberalismo político fundado en el liberalismo filosófico. En el subinciso presentado a continuación, por lo tanto, examinaremos el liberalismo filosófico de Antonio Caso, el cual termina por resolver la tensión entre liberalismo y gradualismo que planteó este subapartado.

6.2. Libertad, democracia y persona en Antonio Caso

La tesis que sostendrá este subapartado final propone que Antonio Caso contradujo final y claramente lo que nuestro trabajo ha denominado las dos razones argumentales del histórico extravío nacional de la sensatez ocurrido durante el Porfiriato. Al igual que José María Vigil –aunque sin ser aparentemente consciente de que Vigil habría efectuado las mismas reivindicaciones–, Caso defendió el principio de la libertad moral de las personas humanas –así como las expresiones civiles o político-sociales de dicho principio– y pondría en duda, además, una posible unidad u homogeneidad absoluta entre los mexicanos, al respecto de sus perspectivas y cosmovisiones ideológico-político-sociales, especialmente como forma de alcanzar una sociedad democrática justa. Sostendría Caso que la sociedad mexicana, como el resto de las colectividades humanas, no puede ser sino heterogénea en su composición e ideas, y por lo tanto, la consecución de relaciones y situaciones justas en ella puede articularse únicamente a partir de la heterogeneidad mencionada. Pero esta suscripción de las ideas contrarias a los presupuestos filosóficos que hemos identificado con las razones argumentales del reiterado extravío mexicano de la sensatez, solucionan finalmente en Antonio Caso la tensión planteada entre “liberalismo casiano” y “gradualismo serrano” por el lado del primero. Recuérdese que a dicho gradualismo lo hemos entendido como la tesis de que México sólo sería capaz de alcanzar una vida democrática satisfactoria –probable condición de otras mejores en todos los planos de la vida social–, luego de un prolongado e intencionado desarrollo político, económico y social, a manera de un estadio peculiar de este desarrollo. La suscripción específica de la libertad humana y de la heterogeneidad ideológico-social, si bien es apreciable a lo largo de la obra del filósofo mexicano, se haría particularmente ostensible en un texto correspondiente a la etapa final de su vida y sus escritos, denominado *La persona humana y el Estado totalitario*, del año 1941.

En el séptimo inciso, “La libertad metafísica”, del capítulo VII –“La persona y el Estado”– de este libro (1975: 130-132), Antonio Caso escribiría que las personas humanas *nos sentimos y nos sabemos libres*, porque nuestra propia conciencia nos confirma en dicha libertad y *nos convence de ella*. Al pensamiento de que nuestra libertad es ilusoria lo sugiere la razón, que es quien puede persuadirnos de que tal vez nada es libre y/o azaroso en el universo y de que todo suceso ha de contar con ciertas causas que no son sino las que pueden ser. Por consiguiente, de acuerdo con algunas orientaciones de la razón, en vez de libertad hay quizás pura necesidad o puro determinismo. Sin embargo, aunque nuestra razón refute –en ocasiones– a la libertad, nuestra conciencia e inclusive nuestra voluntad

humana consciente y racional habrán de reafirmarla. De hecho, esa razón es capaz de rendirse en este punto ante la conciencia y la voluntad humanas y sugerirnos que nuestra libertad no es absoluta, sino relativa, pues ella implica una subordinación a reglas de conducta y su sujeción a condiciones específicas. Por consiguiente, es una libertad con limitaciones, tanto subjetivas –las mencionadas reglas– como objetivas –las condiciones bajo las cuales nos desenvolvemos como personas libres–. Nadie, entonces, es libre por que haga exacta y completamente lo que quiere y la libertad no consiste en eso. Ser libre es, sencillamente, poder realizar ciertas cosas; es tener una capacidad activa que produzca acciones y objetos a los que llamamos, precisamente, buenos o malos– mucho, poco o casi nada buenos, y mucho, poco o casi nada malos–.

De un modo asombrosamente reidiano, Caso señalaría que “la misma noción de causa, por medio de la cual se inspira el determinismo, es noción derivada, probablemente, de nuestra conciencia que se siente activa en el mundo, que se siente ser causa. Si no tuviéramos la experiencia constante de actuar sobre nuestro propio cuerpo, y con él mismo, sobre las demás cosas. ¿cómo tendríamos en nuestra mente la idea de causa?” (1975a: 132). Compárense estas líneas con aquellas otras de Thomas Reid –para constatar que son prácticamente idénticas–, provenientes de la misma obra –los *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*– y el mismo capítulo –“De las palabras causa y efecto y acción y capacidad activa”– que José María Vigil citara implícitamente 56 años atrás ante los profesores de la Preparatoria positivista, en su defensa de la noción de causalidad como primer principio metafísico inherente a la naturaleza humana –véase el subinciso 4.2 de esta Segunda Parte–: “es muy probable que las concepciones o ideas de la capacidad activa y de las causas eficientes se deriven de nuestros ejercicios voluntarios para producir efectos, ya que si no fuésemos conscientes de tal ejercicio, careceríamos de concepción alguna de la causalidad y de la capacidad activa, y por consiguiente, de la convicción en la necesidad de una causa para cualquier cambio que observemos en la naturaleza” (Reid, 1983: 333, y 1998a: 328) –véase también el apartado 5 de la Segunda Parte de nuestra investigación, donde se hizo referencia a la causalidad y la capacidad activa de los seres humanos según Reid–.

En última instancia, Caso sostendría que “la libertad que la conciencia afirma debe concordar, en una metafísica verdadera, con el determinismo capaz de hacerla eficaz” (1975a 132), o más que con semejante determinismo, con una concepción de la causalidad universal que incluya la libertad humana, aunque no exclusivamente a ésta, sino además a otras formas de la espontaneidad en el universo, que en las personas humanas adquiere la

modalidad de una libertad para actuar bien o hacer el mal, o en pocas palabras, la forma de una libertad moral. En el mundo real del que somos conscientes ocurren “la espontaneidad del átomo, la entropía del universo, la movilidad de la vida y, al fin, la espontaneidad de la conciencia (humana)” (1975a: 131). Quizás nuestra razón no encuentre o no acepte espontaneidad alguna en dicho mundo, pero es que ella, aducía Caso, con su férrea lógica y las ciencias que desarrolla, “fija” el mundo, lo “esquematiza” e inclusive lo “mata”, pues dicha razón afirma, por ejemplo, que “las aves son cantoras”, mientras que la conciencia y la vida de la que se es consciente dicen: “las aves cantan”.

Pero entonces, si la persona humana es libre y sabe de su libertad y la siente, en virtud de su conciencia y de su voluntad racional y consciente, es preciso asumir que “las libertades políticas y civiles [aquéllas de pensamiento, expresión, asociación, etcétera] son meros corolarios de nuestra personalidad humana. El determinista absoluto debe negarlas, como las negaron los estoicos —escribió Caso— que no reconocieron espontaneidad alguna en la persona humana” (1975a: 130). Si no se es libre para actuar, para decidir qué hacer —en una palabra, si no se tiene aquella libertad moral de la que habló Thomas Reid y que defendieron tanto Vigil como también Caso, según nos es posible apreciarlo en este subinciso—, no vale la pena reivindicar nuestra libertad para pensar; para decir públicamente; para defender ciertas ideas; para asociarse con quienes piensan o no como nosotros, etcétera. No vale la pena sacrificarse, pues, por los *derechos* a estas libertades. Sería factible concebir las libertades civiles o políticas —o los derechos a las mismas— como una característica de un simple momento o una mera etapa de cierto plan histórico necesario, completamente determinado, pero entonces resultaría incomprensible e inaceptable la libertad que han podido clamar personas *fuera* del contexto histórico conveniente para ello, como la del científico reprimido por el tribunal inquisitorial o la de la sufragista perseguida por un régimen electoral tan establecido como excluyente —los ejemplos son nuestros; no de Antonio Caso—.

El derecho a la autonomía de la conciencia, es decir, a una subordinación de la última hacia deberes más que a intereses y a leyes morales más que a simples leyes naturales, es el primero de los fundamentos de la libertad civil humana, explicaba Caso en el inciso 7 del quinto capítulo de *La persona humana y el Estado totalitario* (1975a: 86-89). Los otros dos fundamentos de esa libertad serían la propiedad individual y la facultad de asociación política —o bien el derecho a esta asociación política y el derecho a la propiedad—. Estos tres derechos conforman juntos los “fundamentos de la libertad” civil y también “los puntales de la sociedad”, según proponía el título de aquel séptimo inciso. En relación con el primer

fundamento de la libertad, el derecho a autodeterminarse como persona, Antonio Caso reiteraba la idea de que la verdadera libertad humana está vinculada a leyes racionales. “Una libertad absolutamente irracional es ininteligible” (1975a: 87), ya que tal libertad sería propiamente una que “se torna esclava del poder o del placer, (que) abdica de sí propia (y) que ya no es libre, en suma”. En efecto, la verdadera libertad supera los motivos del egoísmo y establece sus propias leyes que hacen posible esa superación. Una libertad sometida al egoísmo o a los impulsos naturales más o menos ostensibles, es mala y es una falsa libertad, es la libertad que, por cierto, reivindicara en gran parte el “liberalismo clásico” del siglo XIX con su “radicalismo liberal”. Los seres humanos tenemos siempre el derecho de determinar nuestra conducta consciente y voluntaria con leyes racionales que hagan verdadera y buena nuestra libertad. Si creemos usar esta libertad para hacer lo que reconocemos que es malo, en realidad no nos determinamos a nosotros mismos y actuamos conforme a leyes que invalidan, a final de cuentas, dicha libertad y la hacen “falsa”.

El segundo fundamento de la libertad civil y puntal de la sociedad era, según Caso, el derecho a poseer cosas; el derecho a la propiedad. La propiedad es necesaria para realizar a los seres humanos. “No hay vida humana que no necesite de cosas para la integración de la persona” (1975a: 87). Desde luego, “el error del liberalismo clásico consistió en exaltar la idea de propiedad hasta volverla absurda (e) inmoral”, pero los límites de nuestra libertad para poseer, o bien de la propiedad en general, están marcados por los derechos de otros, y esos límites son tan relevantes como la propiedad misma. Sin derecho a posesiones personales y sin autonomía de nuestra voluntad consciente, los humanos no somos cabalmente libres. Pero hay que añadir un tercer fundamento de la libertad civil humana, que es el derecho a asociarse de muy diversas maneras, no solamente en el llamado Estado político, sino asimismo en comunidades y asociaciones distintas. Aquí destacaba Caso un rasgo importantísimo del mencionado tercer puntal de la sociedad, o bien de este tercer fundamento de nuestra libre existencia social, a saber, la libertad o el derecho a disentir, a diferir. Escribió Antonio Caso que “diferir es ser. Quien no respeta las diferencias, pretende unificar todas las esencias, niega el ser, sobre todo el ser personal. El Estado que niega el ser personal –por ejemplo–, al negar la libertad de asociación política, se convierte en un absoluto falso, en un fetiche imposible” (1975a: 88). He aquí una lúcida declaración en contra del principio de la homogeneidad de las conciencias, defendido por el positivismo barradiano.

La conclusión de Caso en el apartado 7 del capítulo V de *La persona humana y el Estado totalitario*, afirmaba que quizás pudiera expulsarse de todas las constituciones políticas del

mundo al liberalismo económico y político de los siglos XVII a XIX, pero no negar “los principios de la libertad, porque estos son eternos. *El liberalismo es falso, pero la libertad es verdadera*” (1975a: 88; cursivas del propio Caso). Estos principios de la libertad no son otros que los tres fundamentos aludidos de la misma, al final de cuya presentación tiene lugar la reivindicación de la diferencia de concepciones y pensamientos entre los seres humanos, en virtud de la libertad moral o el carácter personal libre de aquellos seres. Con esto, Antonio Caso esbozaba su adhesión a la tesis de la imposibilidad de una total homogeneidad ideológica y social entre los personas en general y los mexicanos en particular, pues si estos mexicanos son libres, entonces conforman una entidad colectiva heterogénea de puntos de vista y de pensamientos. Con la suscripción de esta tesis Antonio Caso se alejaba, como antes lo hiciera José María Vigil, de lo que hemos denominado la segunda razón argumental del político extraviado de la sensatez en el México porfiriano, y le abriría la puerta, además, a la noción capital de *consenso coincidente*, desarrollada por John Rawls –véase el apartado 5 de la Segunda Parte de este trabajo–. Vigil y Caso son con claridad y por tanto, autores apoyados en el liberalismo filosófico expuesto de un modo nítido por Thomas Reid, liberalismo que apunta hacia el reconocimiento de ciertos principios de sentido común –históricamente rectificables y formulables– en virtud de los cuales resultan factibles mejores relaciones justas entre los heterogéneos ciudadanos y ámbitos de los Estados políticos en general.

Como es factible constatar, Antonio Caso quería deslindarse del concepto que tenía del liberalismo político y económico decimonónico, al tiempo que también defendería la libertad en calidad de rasgo inherente a la naturaleza de la especie humana. Para Caso, los seres humanos somos o podemos ser libres por el simple hecho de ser humanos. Esto conduciría a nuestro autor al llano señalamiento de que no nacemos, sencillamente, para ser libres o para la obtención de nuestra libertad –debido a que, en buena medida y sobre todo en los tiempos actuales, ya contamos con ella o ya tenemos plena conciencia de ella–; más bien nacemos para una realización cabal de la libertad humana en lo que es posible llamar la cultura. La libertad es, pues, medio y no fin, aunque para que resulte un medio eficaz que nos haga cultivados o civilizados, ella necesita, a su vez, de un medio cultural específico, que es la democracia. Caso se referiría, pues, a la libertad y la democracia como medios de una plena realización cultural humana. Ello ocurrió en los apartados 5, 6 y 7 del capítulo primero –“Conciencia de la libertad”– de *La persona humana y el Estado totalitario*, denominados, respectivamente, “Libertad, autoridad y ley”, “La democracia como medio y como fin” y “Palabra de admonición”.

Caso apuntaba en el primero de estos apartados que la vida social o civil humana es inconcebible sin dos elementos, que son la ley y la libertad, o para ser más exactos, ciertas leyes justas y una mayor o menor libertad civil entre los miembros formales de la sociedad de mairas. Obviamente, una sociedad sin ley se resquebraja a gran velocidad, como también una en la que falte una mínima libertad para quienes la componen, u otra en la que dicha libertad sea exagerada, en forma tal que prive allí lo que se conoce habitualmente como libertinaje. Entre estos dos elementos iniciales fundamentales de toda vida social humana, que son la libertad civil y la ley, necesita haber, sin embargo, un tercer elemento mediador que es la autoridad o el poder político, el cual carece de sentido por sí mismo y lo posee solamente por su finalidad, consistente en “*la libertad dentro de la ley*” (1975a: 14; cursivas de Caso), o bien en el hecho de la libertad de los ciudadanos o de los miembros de la sociedad opere dentro de un marco legal que debiera ser lo más justo posible. Los principales trastornos del orden social, recordaba Caso, se relacionan siempre con alguno de los tres elementos aludidos. La *anarquía*, por ejemplo, es la “apoteósis de la libertad caótica, que niega todo poder y abomina de la ley” (1975a: 15); el *despotismo* es “la apoteósis del poder y de la ley, pero sin libertad”, y la *barbarie* equivale a la supresión de la ley y de la libertad y, por lo tanto, de la cultura humana. El perfecto equilibrio de la ley, la libertad y la autoridad es la “república culta” que dijera Kant, y que equivale a un “poder con libertad y con ley” (1975a: 16).

En el apartado “La democracia como medio y como fin”, Antonio Caso señalaba que la civilización lleva a los seres humanos a plantearse y perseguir más y más fines, de modo tal que las instituciones políticas que construyen implican fines determinados. Empero, esas instituciones políticas no son las que encierran los más altos fines posibles; ellas sencillamente organizan con mayor o menor eficacia la sociedad, para que prospere la cultura en todas sus formas. Por ejemplo, la democracia “es sólo un medio político para garantizar la libertad de las personas” (1975a: 17) –aunque también pudiera decirse que es el medio idóneo para lograr un mejor desempeño de la “república culta” o del “poder con libertad y con ley”–. Pero no es la democracia, por consiguiente, el fin en sí mismo que proponen quienes han sucumbido al embrujo del “sofisma democrático” o la “falacia de las democracias” modernas. La democracia y la libertad son, rigurosamente hablando, *medios* para la realización de la cultura y sus valores –especialmente la *verdad* y el *bien* en el ámbito del poder o la autoridad–. La libertad por la libertad misma y la democracia por la democracia misma son insensatas. Claro está que estos medios culturales nos parecen tan nobles y tan valiosos que “nuestros mayores”, los liberales mexicanos e internacionales del siglo XIX, los juzgaron fines de la vida social, pero a ellos hay que subordinarlos a fines

humanos más elevados que son los identificables con la existencia humana como caridad, es decir, la bondad, la justicia, la verdad, la belleza, etcétera. “¿No estribaría el remedio de nuestras democracias imperfectas –se preguntaba Caso adoptando una actitud a la vez cosmopolita y extremadamente sincera– en su alianza íntima con la verdad cristiana?” (1975a: 19).

De cualquier modo, en el inciso denominado “La palabra de admonición” –redactado, según es posible adivinarlo, en memoria de Max Scheler (1874-1928)–, Caso destacaba que durante el siglo XX aparecieron en el mundo terribles sistemas políticos contrarios a la democracia –recordemos que los textos de Caso aquí examinados se publicaron en 1941 y fueron escritos durante los años treinta e inicios de los cuarenta–. Scheler dijo con razón que la condición requerida para la cultura humana es “la espontaneidad del centro espiritual del hombre” (1975a: 20), o en una palabra, la libertad. Si el ser humano tiene entre sus rasgos esenciales la capacidad de pensar, y de esta capacidad se desprenden en buena medida todos sus logros culturales, resulta que para pensar es necesario ser libre; resulta que la libertad humana es una condición indispensable del pensamiento y que éste sólo puede desplegarse en un ambiente de libertad. La cultura humana requiere, en consecuencia, de la libertad. Esa cultura “es el sublime porqué del hombre” (1975a: 20) y consiste en la integración de todos los valores humanos, en especial de los más elevados, como la bondad, la justicia, la verdad o la belleza. Las incontables sociedades humanas no son otra cosa que “laboratorios del ideal”; laboratorios de la cultura humana. Pero en este contexto, conviene insistir en que la libertad humana y la democracia política son los medios por excelencia para la consecución de la cultura. Si la cultura humana puede coronarse con el bien, entonces es claro que “no nacimos para ser libres, sino para ser buenos” (1975a: 21).

Caso planteaba en este apartado del capítulo inicial de *La persona humana y el Estado totalitario*, que si desconocemos la naturaleza “mediática” de la libertad y la democracia, caeremos, muy probablemente, en el despotismo. Cuando una democracia se excede y promueve el libertinaje –aquí pueden hallarse ecos de lo que quizás habría sucedido durante el México inmediatamente anterior al Porfiriato–, ella promueve también la dictadura, la tiranía, la cual, sin embargo –y aquí aparecen ideas de Caso incompatibles con el pensamiento “científico” porfiriano– “va contra la esencia de la cultura, porque la libertad es la primera y fundamental condición que la hace posible” (1975a: 22). En otras palabras, toda dictadura es bárbara porque aplasta la libertad. El ser humano, a diferencia de los animales, sugirió Caso, tiene libertad y pensamiento en “unidad sintética”. Si se atenta contra la libertad humana se atenta contra el pensamiento y viceversa, y sólo un pensamiento

libre se encuentra en condiciones de llegar hasta la verdad. En este siglo XX, destacó Caso, se ha atentado contra el pensamiento, la cultura y, sobre todo, contra la libertad.

Pero hay una verdad que se impone: “la historia de la humanidad es un progreso en la conciencia de la libertad” (1975a: 19), sentenció Antonio Caso adjudicándole el aforismo a Hegel, pero rectificando con él, de manera esencial y muy particular, sus afamadas críticas a la noción positivista barrediana y comteana de un progreso humano integral afincado en la ciencia positiva (véase Hernández Prado, 1994: 249-266). Caso se opondría expresa y permanentemente, a lo largo de su vida, a la idea positivista del progreso humano y social, pues consideraría que éste sólo era indiscutible en el ámbito científico y tecnológico, si bien aceptó en los años finales de su obra que, en efecto, *es posible hablar de un progreso de la humanidad como desarrollo paulatino –y accidental– de la conciencia de la libertad inherente a los seres humanos*. En su libro *El peligro del hombre*, de 1942, Caso admitiría que si la historia humana tiene algún sentido, éste consiste “en la realización de la libertad” (1975b: 214). Se trata de la libertad –tanto moral como civil– de la que hablaron y por la cual lucharon los seres humanos especialmente a partir del moderno liberalismo económico, político y filosófico, y cuya conciencia es “una consecuencia de la evolución histórica de la humanidad” (1975b: 214). La conciencia de esta libertad pareciera declinar ante regímenes políticos violentos, como los que surgieron en este siglo XX, pero en verdad se fortifica en secreto, para después emerger llena de energía, como el índice que es de la problemática y paulatina realización cultural del género humano, cuya esencia es una personalidad libre y creadora de valores.

Este señalamiento nos lleva, por último, a examinar el concepto de persona en Antonio Caso, así como ciertas consecuencias de este concepto. Dos apartados del Capítulo VII, “La persona y el Estado”, de *La persona humana y el Estado totalitario*, abordaban el punto en cuestión. El primero de ellos –e inicial del capítulo– se llamaba “Persona, individuo y cosa” (1975a: 116-118), y allí señalaba Caso que puede hablarse de tres grados del ser, que son la cosa, el individuo y la persona. Las cosas son seres que si se rompen o fragmentan, nada perece con ello y generan más u otras cosas. Las cosas son de la esfera de lo físico y lo sin vida. Los individuos, en cambio, son seres que no pueden fragmentarse o dividirse sin dejar de ser ellos o sin incurrir en lo que llamamos “perecer”. Ellos son de la esfera de lo orgánico y viviente. Plantas y animales son individuos y los seres humanos, en tanto que animales, son individuos también. “El hombre es individuo, un admirable individuo biológico; pero es algo más que esto; es una persona” (1975a: 117), y lo es en virtud de su naturaleza “intelectual y moral”. En tanto que personas, los seres humanos son, asimismo,

entidades espirituales o creadoras de valores o ideales, de “ideas queridas”. La espiritualidad humana implica el carácter social y político de la persona humana. Sólo es posible crear valores en relación con los demás. Por cierto, las sociedades de individuos –una colmena o un hormiguero, por ejemplo– son individuos también, pero las sociedades de personas son personas en sí mismas; al igual que cada uno de los seres humanos, ellas tienen personalidad. Las personas generan sociedades personales y estas sociedades o personas sociales alientan o inhiben el desarrollo de las personas humanas. De hecho, las sociedades o personas sociales son el grado inferior del ser personal; luego viene la persona humana y al último, la persona más perfecta y libre de todas: Dios; la persona divina.

En el cuarto inciso del Capítulo VII, denominado “Amor y persona” (1975a: 123-125), Antonio Caso proponía que la esencia de toda persona es su personalidad, pero la personalidad es la esencia *sui generis* de ciertas entidades personales, que consiste en ser de un modo único o irrepetible. “Lo universal de la personalidad consiste en ser insustituible” (1975a: 123). Las cosas son, finalmente, intercambiables; incluso, los individuos son sustituibles, pero las personas son irremplazables porque son racionales, morales, espirituales y libres. Un gran defecto de algunas formas de la civilización contemporánea, explicaba Caso teniendo en mente especialmente los regímenes políticos totalitarios de la primera mitad del siglo XX, es su desprecio por la personalidad humana; por las personas en particular. Pero si en las sociedades –en las personas sociales– se reconoce la personalidad de cada ser humano, entonces es preciso descartar la homogeneidad, la uniformidad de todas las personas humanas que componen a dicha sociedad, y reconocer su “desigualdad”, o mejor, su heterogeneidad esencial en tanto que personas irrepetibles e insustituibles. Las sociedades humanas son heterogéneas principalmente porque están integradas con personas libres, que hacen del Estado la institución cultural coactiva por excelencia –aunque también coactiva en última instancia, ya que dicha institución no tiene por qué ser pura y simple coacción– que bien utilizada o bien conducida, puede “garantizar, a cada quien, la posibilidad de desarrollar su propia personalidad” (1975a: 125).

Del modo anterior refrendaba Antonio Caso la tesis de la imposibilidad de una homogeneidad de las personas y de sus puntos de vista en las sociedades humanas, y la articulaba con aquella otra referente a la libertad moral de las personas humanas. No sólo pensamos u opinamos diferente los seres humanos debido a las distintas posiciones que ocupamos en la estructura social que nos acoge, o en la cultura y la historia de esa misma persona social. Ante todo, pensamos y opinamos diferente porque somos seres libres; porque tenemos una libertad para poder hacer ello y cualquier intento por lograr que

pensemos de manera absolutamente igual u homogénea es insensato e indebido, en tanto que involucra necesariamente una entidad cultural coactiva –digamos el Estado, el partido o una comunidad en particular–, que nos obliga o nos impele a las personas humanas a renunciar a nuestra libertad para encontrar los modos de descubrir la verdad y de ejercer nuestras facultades de pensamiento. De esta suerte Antonio Caso se apartaba finalmente de las razones argumentales para el político extravío nacional de la sensatez que aniquiló la incipiente cultura política liberal en México desde el Porfiriato. Así se sumaba Caso, junto con José María Vigil, al esfuerzo en pos de una recuperación de la sensatez que ha comenzado a dibujarse apenas en nuestro país –sin afianzarse aún– en los tiempos que corren. Su convicción era que los seres humanos, y los mexicanos entre ellos, somos moralmente libres y somos todos diferentes, o bien que somos diferentes porque somos libres.

Lejos estuvo Antonio Caso de ser una figura políticamente relevante e influyente en el México posterior a la revolución de 1910. Es bien sabido que su vida pública transcurrió en los ámbitos académicos y universitarios desde 1909 hasta su muerte, en 1946 –véase el inciso 6 de esta Segunda Parte–. Sin embargo, conviene mencionar y comentar brevemente –para finalizar este subapartado– un acontecimiento relacionado con la vida de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el cual emergió tan clara como exitosamente el pensamiento liberal de Caso, no sólo en el aspecto filosófico, sino también en el político. Nos referimos al Congreso de Universitarios Mexicanos de septiembre de 1933, en el que fue discutida la posibilidad de que la institución universitaria mexicana adoptara una doctrina oficial –específicamente, la teoría marxista de la historia, con sus porciones científica y filosófica– y fuese restringido, además, el principio de libertad de cátedra. El gran crítico público y académico de la viabilidad de una doctrina oficial para las universidades mexicanas, así como del cuestionamiento de la libertad de cátedra, fue, precisamente, Antonio Caso.

En el mes anterior al establecimiento de la plena autonomía de la Universidad Nacional de México –el 19 de octubre de 1933–, concretamente del 7 al 14 de septiembre –según consignó Rafael Moreno en su ensayo, “La universidad de Antonio Caso: comunidad de cultura libre” (1997: 217-277)–, se celebró el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos con la participación de delegados de la propia Universidad Nacional y de las universidades de 19 estados de la República Mexicana. En la delegación de la futura UNAM figuraban su rector saliente y su secretario general, Roberto Medellín Ostos y Julio Jiménez Rueda, respectivamente, así como el director de la Escuela de Medicina, Ignacio

Chávez; el director de la Escuela Nacional Preparatoria, Vicente Lombardo Toledano, y un destacado profesor y miembro del Consejo Universitario: Antonio Caso (Moreno, 1997: 218-219). El Congreso discutiría asuntos administrativos y escolares relativos a la educación superior en México, aunque en su segunda comisión, dedicada a examinar la orientación ideológica de las universidades, su presidente, Vicente Lombardo Toledano, presentó una ponencia intitulada "Posición ideológica de la Universidad frente a los problemas del momento. Importancia de la Universidad en el mundo actual", la cual merecería la atención y respuesta de Antonio Caso. El Congreso de los universitarios aprobó la propuesta de Lombardo Toledano por veintidos votos contra siete, pero Caso desplazaría la discusión al periódico *Excelsior*, donde publicó seis artículos entre el 27 de septiembre y el 28 de octubre de 1933, frente a otros dos que publicara Lombardo en *El Universal*, en defensa de su propuesta triunfante en el Congreso (Moreno, 1997: 223-224).

Las ideas y expresiones contenidas en los artículos de Antonio Caso y otros más que escribiría en el futuro sobre la temática, fueron a parar a sus libros *Nuevos discursos a la nación mexicana*, de 1934; *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, de 1936, y el aquí revisado de *La persona humana y el Estado totalitario*. Caso declararía al rector Medellín, ante la inminente posibilidad de que la Universidad Nacional incluyera en su legislación las resoluciones del Congreso –cosa que, finalmente, no ocurrió–, que “si esto se aprueba [es decir, las resoluciones aludidas] el profesor Caso dejará de pertenecer a la Universidad. Os lo protesto de todo corazón, con toda mi alma” (Moreno, 1997: 226). Y es que Lombardo Toledano y Caso discutieron en el Congreso y en la prensa nacional de la época, no otra cosa que una tendencia educativa que comenzaba a despuntar en el México de aquel entonces, y que cobraría plena forma durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940): la educación socialista. Lombardo lograría que el Congreso de los universitarios aprobara que la educación superior de México debía apoyarse sobre –y asumir como principios suyos– ciertos frutos modernos del pensamiento universal, los cuales enseñaban la presunta evolución de las sociedades hasta una carente de clases sociales, con el propósito de dirigir las conciencias de los jóvenes ciudadanos mexicanos hacia la supresión de las condiciones económicas que promueven la injusticia social.

Por loables que fuesen las intenciones de esta propuesta lombardiana, Caso apreció que sus ideas sustentantes llevaban a la Universidad Nacional a asumir una “doctrina oficial” –el marxismo–, suprimían la libertad de pensamiento y de cátedra y comprometían a la institución con fines políticos que le eran ajenos. En su respuesta a las consideraciones de Lombardo Toledano, Caso argumentaría la idea de que la universidad es una comunidad en

la que conviven y trabajan los estudiantes, profesores e investigadores, para adquirir y perfeccionar juntos la verdad, en todos sus terrenos (Moreno, 1997: 227-231). Todos esos agentes del conocimiento desarrollan modos racionales, aunque diferentes, de encontrar la verdad, y deben aprender a conversar, convivir y discutir con quienes muy probablemente no piensan de igual modo que ellos, así como aprender también a convencerse unos a otros, no sólo de sus hipótesis y teorías específicas, sino sobre todo al respecto de ciertos principios generales en los que descansa la labor de los universitarios en su conjunto y aun las doctrinas que ellos profesan y cultivan. La universidad debe asentarse, entonces, sobre principios de pensamiento y convivencia sumamente generales, y está imposibilitada para suscribir una "doctrina oficial", porque ello significa convertir en *dogma* ciertas verdades, que el ulterior desarrollo del pensamiento pudiera modificar, perfeccionar, transformar o incluso descalificar. Adicionalmente, las doctrinas oficiales limitan, si es que no aniquilan en definitiva, la libertad que es al pensamiento lo que el aire a la vida. Sin una libertad para pensar y para expresarse no hay doctrinas sólidas de ninguna clase y sin libertad de pensamiento, tampoco puede haber libertad de cátedra, misma que, si de veras es tal, queda expuesta a la crítica racional que determina el grado exacto de su calidad.

Nos parece obvio que Antonio Caso delineó en este microcosmos que buscaba ser su concepto de comunidad universitaria, justo el modo de funcionamiento liberal que las sociedades modernas han logrado establecer paulatinamente, como el único capaz de garantizar una justicia mínimamente satisfactoria para todos sus miembros. Esas sociedades no se pueden basar en una doctrina oficial específica –ni siquiera la liberal, que obliga a todos los ciudadanos a considerarse plenamente libres y a actuar en radical consecuencia–; acaso ellas sólo pueden fundarse en ciertos principios muy generales de operación y de convivencia, que les permitan a los ciudadanos y a las distintas colectividades que integran reivindicar las diversas cosmovisiones razonables con las cuales interpretan y manejan su mundo. Así como todos los universitarios requieren estar de acuerdo, por ejemplo, en la libertad de cátedra, o bien en la posibilidad de alcanzar la verdad con respecto a determinadas materias, o en aquel otro principio de que los mejores argumentos han de suplantar a los menos satisfactorios, los ciudadanos necesitan reconocer el derecho de todos a suscribir sus propias creencias y a imponerse reglas y procedimientos que garanticen este derecho, o bien la posibilidad muy real de que otros ciudadanos piensen de modo diferente al de ellos, sin que por eso dejen de gozar de ciertos derechos básicos o de asumir las mismas responsabilidades reconocidas para todos los ciudadanos. Aunque mucho menos obvio, pareciera ser cierto también que los principios muy generales que Antonio Caso reivindicó directamente para los universitarios, e indirectamente para todas las personas

humanas integrantes de las personas sociales o sociedades personales, no son incompatibles y en ciertas condiciones hasta resultarían coincidentes con lo que esta investigación ha denominado, siguiendo a Thomas Reid, los “primeros principios” del sentido común; aquellos que permiten juzgar de un modo sensato cuando los juicios mismos se apoyan sobre tan inasibles, como imprescindibles principios.

7. *Recapitulación: hacia una actual recuperación de la sensatez en la política mexicana*

Al parecer, la única referencia explícita de Antonio Caso al sentido común tuvo lugar en el pequeño “Ensayo sobre la nada”, publicado originalmente en *El Universal Ilustrado* el 17 de agosto de 1917 y compilado en el libro *Doctrinas e ideas*, de 1924 (Caso, 1971: 79-81). Acerca del sentido común, Caso escribiría en este artículo “que es, en suma, una filosofía como las demás, no muy profunda acaso, pero sí muy clara y unánime”, y añadiría que, de acuerdo con aquel sentido, la nada –justamente el objeto del “Ensayo sobre la nada”– es lo contrario del ser o de cuanto existe. El lenguaje ordinario, “elaborado por el sentido común”, distingue con claridad entre términos tales como “todo”, “mucho”, “poco” o “nada”, pero la filosofía –y especialmente la moderna– estima que el significado de aquellos términos es mucho más difícil de elucidar. Hegel, por ejemplo –recordaría Caso– propuso que todo cambia y que las cosas son y dejan de ser al mismo tiempo, de tal modo que la existencia participa de la inexistencia o la nada y que ésta “no es tan absoluta, como lo piensa el sentido común”. Posteriormente Henri Bergson (1859-1941) sugeriría –agregaba Caso– que el concepto de nada es más complicado que el de ser, porque para intuirlo hay que concebir primeramente a éste último.

Caso les planteaba a cada uno de sus lectores la siguiente disyuntiva: o se concibe al ser como una especie de la nada y a la nada como lo que, en cierto modo, es, o se concibe que la nada es incomparable con el ser, porque es, precisamente, su ausencia. En la primera situación, el filósofo mexicano señalaba a su lector que “Hegel y su numerosa escuela aplaudirán tu audacia; te sostendrán en tu opinión y te darán buenas armas para la brega”, mientras que en la segunda, “estará contigo el filósofo cachazudo y molesto que se llama ‘sentido común’ o, por otro nombre, quizás ambicioso, ‘buen sentido’” (1971: 81). De esta forma, Caso se eximía de hacer él mismo la elección presentada y bromeaba con su público lector al respecto de que, en lo personal, él prefería refugiarse en una “ciudadela inexpugnable”: “tu me tacharás de cobarde, y yo, en cambio, veneraré tu osadía”.

El “Ensayo sobre la nada” era, desde luego, un simple *divertimento* del filósofo de la existencia como economía, como desinterés y como caridad, pero no cabe duda de que en él aparecen algunas pistas para comprender la manera en que Caso, exactamente en la época en que delineara su pensamiento sobre la existencia humana —ya que *La existencia como economía y como caridad* fue publicada un año antes, en 1916— concebiría al sentido común y determinaría su actitud frente a él. El sentido común era, ante todo, una filosofía o concepción del mundo espontánea, natural, poco sofisticada y nada artificiosa que suscriben universalmente los seres humanos. En conexión con esta filosofía se halla el lenguaje común o coudiano, que establece nítidas distinciones entre términos tales como “es” y “no es” y como “todo”, “poco” o “nada”. Quien razona o piensa con sentido común, lo hace “cachazudamente”, “con cachaza”, es decir, de un modo calmado, flemático e inclusive frío, lo que bien pudiera resultar poco atractivo, y a veces hasta incómodo o molesto para quien se aparta del sentido común. Pero semejante sentido no es absolutamente digno de crédito, ya que otro nombre suyo, aquél de “buen sentido”, si bien resulta legítimo, es un tanto pretencioso. Caso no invitaba entonces, a sus lectores, a sumar filas con el sentido común, pero tampoco los exhortaba a adherirse abiertamente y en toda circunstancia a los modos de pensar de la filosofía, específicamente de la moderna, divergentes de lo que frecuentemente se entiende por sentido común —pero que en realidad es pseudosentido común—. El mexicano adoptaba juguetonamente la postura de avalar y descalificar a la vez al sentido común y a la filosofía. Encontraba sensato no descarriarse en ocasiones por ciertos senderos especulativos y racionales, e igualmente no descansar, a veces, en la comodidad del sentido común y su lenguaje ordinario.

Claro que con estas consideraciones, Antonio Caso hacía patente su suscripción a la habitual concepción del sentido común como una visión elemental y más o menos engañosa del mundo —reivindicada, entre otros, por los positivistas de México y del mundo—, pletórica de saberes ordinarios a ser finalmente suplantados por conocimientos científicos o demostrativos —y por lo tanto, positivos, o inclusive filosóficos—. Pero no se atrevería Caso a desechar del todo esta visión elemental del mundo, este conocimiento ordinario, porque él tenía algo que decir en el terreno de las especulaciones humanas, de las reflexiones de los filósofos y demás personas, y lo que decía no se podía considerar *a priori* como lo más acertado o valioso, pero sí como algo pertinente y, a veces, incontestable. En suma, delineábase sutil e implícitamente en Antonio Caso la idea del sentido común como buen sentido o buena capacidad de juicio; como aquella sensatez instructiva tan difícilmente asible para el pensamiento científico y filosófico. Lo cierto es que el propio Caso representaría —según ha querido mostrarlo este trabajo— la voz de dicha sensatez en el contexto de

numerosas reflexiones sobre el tema de los esfuerzos y las dificultades de la colectividad integral mexicana para alcanzar la mejor organización política posible y, a través de ella, resolver sus problemas de prosperidad económica y cultural y sobre todo, de justicia para la totalidad de sus integrantes.

Una recapitulación de la Segunda Parte de este trabajo exige, pues, insistir en que hubo un extravío de la sensatez en algún momento de la historia de México, país que se esfuerza todavía, en el umbral del XXI, por operar políticamente de un modo democrático. La democracia moderna y contemporánea presupone un reconocimiento de la capacidad de decisión de los ciudadanos, los cuales se consideran a sí mismos como libres para actuar, pensar, juzgar, deliberar y elegir a gobernantes que adoptarán e instrumentarán decisiones que los electores deben sancionar positiva o negativamente, en su búsqueda de un bienestar económico, social y cultural que implique la justicia mayormente asequible para todos. *La posibilidad de comenzar a desarrollar una democracia cabal, posibilidad abierta para México durante la República Restaurada, fue cancelada durante el llamado Porfiriato*, no únicamente por las difíciles condiciones socio-culturales en las que dicha democracia intentaba iniciar su despegue, sino además en virtud de dos razones "argumentales" que fueron esgrimidas exitosamente y que adquirieron un lugar relevante y hegemónico durante el régimen de Díaz, las cuales fueron el cuestionamiento filosófico de la libertad moral de las personas humanas –es decir, de los ciudadanos en general y hasta de los gobernantes–, y por lo tanto de las libertades civiles o político-sociales de dichas personas, y en segundo término la asunción también filosófica de que la prosperidad económica y cultural de los mexicanos dependía de su homogeneidad ideológica. No obstante las enormes transformaciones socio-económicas que acarrió la Revolución Mexicana, estas dos razones argumentales apenas se verían afectadas por ella durante casi todo el siglo XX, y de ahí la relevancia de los dos autores mexicanos en los que se ha centrado esta investigación.

Podrá preguntarse qué habría, concretamente, de absurdo o de insensato en la reivindicación de las dos razones argumentales aludidas. La respuesta, quizás, no pudiera ser otra que el hecho de que *ellas se contraponen a ciertos "primeros principios" del sentido común o de lo que hemos llamado el sentido común "común" a todos los miembros de la especie humana*. Estos "primeros principios", a pesar de ser prácticamente imposibles de precisar enunciativamente y de estar dotados de un indiscutible carácter histórico y cultural, no por ello dejan de ser constatables y de marcar la pauta para hacer posible la sensatez o el sentido común "sensato", a través de lo que este trabajo ha denominado en su Primera Parte el "criterio pragmatista" o "de compatibilidad" para formular, justamente, buenos juicios del

sentido común "sensato" en contraste con los que serían "malos" juicios de ese mismo sentido o, de plano, prejuicios que clausuren el ejercicio de la capacidad de juzgar. Y aunque no faltará quien piense o diga que nunca hubo nada de insensato o absurdo al negar la libertad moral y civil de los mexicanos de la porción final del siglo XIX y de la mayor parte del XX, así como en el hecho de buscar la prosperidad y la justicia para esos mexicanos a través de la negación de sus libertades y de la declaración de su homogeneidad ideológica y cultural, lo sensato pareciera ser más bien, entonces como ahora, reivindicar la idea de que *los mexicanos siempre hemos sido, o mejor, siempre tuvimos o hemos tenido el derecho de considerarnos libres moral y civilmente* –aunque históricamente no hayamos reivindicado este derecho o esta libertad hasta hace poco tiempo–, y de que *siempre debemos buscar la consecución de una justicia y de la prosperidad de nuestro Estado nacional a partir del reconocimiento de nuestra heterogeneidad ideológica y cultural*, por medio de ciertos principios muy generales de convivencia política pacífica y constructiva –democrática–, no incompatibles, en última instancia, con el sentido común "común" y sus "primeros principios".

La Segunda Parte de nuestro trabajo de investigación ha intentado mostrar en sus incisos 2 y 3, echando mano de ciertas investigaciones consagradas de especialistas en las materias que tratan tales incisos –principalmente Daniel Cosío Villegas, Charles A. Hale y Leopoldo Zea–, que durante el México porfiriano se concretó el mencionado "extravío histórico de la sensatez". Encabezados como "Un liberalismo conservador mexicano" o "Historia de un 'fondo común de verdades'", buscaron hacer patente dicho extravío, para concluir, por ejemplo, que el notable Justo Sierra terminaría conduciéndose como un verdadero "aprendiz de brujo" que conjurara fuerzas políticas y sociales que no pudo controlar, al combinar su liberalismo con cierto positivismo que conformó con claridad la primera razón argumental del porfiriano extravío de la sensatez –aquella referente a la denegación de la libertad moral y civil–. Otra conclusión de esos apartados quiso ser que personajes tan relevantes como Gabino Barreda o Porfirio Parra soñaron con y trabajaron por una homogeneidad ideológica de los mexicanos –para conformar así la segunda razón argumental del histórico extravío de la sensatez propuesta por este trabajo–, la cual acabaría diluyéndose en sus estrictos términos al final del Porfiriato, tan sólo para ser sustituida por concepciones que acaso pugnan por imponerse en las nuevas circunstancias del mismo modo insensato, es decir, promotor de una imposible homogeneidad nacional –un ejemplo inexplorado de esas concepciones lo sería el marxismo o en general, las doctrinas socialistas que Antonio Caso combatió en la Universidad Nacional cuando ellas buscaron entronizarse como "doctrina oficial"–.

José María Vigil, según se afanaron en esclarecerlo el apartado 4 y los subincisos 4.1 y 4.2 de esta Segunda Parte, fue una nítida voz en contra de la destrucción de la embrionaria política liberal mexicana en tiempos del Porfiriato. Vigil pasó por ser uno de los liberales “dogmáticos”, “jacobinos”, “metafísicos” o “doctrinarios” que denunciara el liberalismo conservador mexicano, pero que enarbolaban también y en buena medida la sensata propuesta de no cesar de trabajar por la creación y el fortalecimiento de instituciones democráticas contra las que muy pocos parecen oponerse ahora en el México de las postrimerías del siglo XX. Particularmente, José María Vigil defendería la libertad de creencias, el principio de tolerancia y procedimientos de gobierno como el equilibrio de poderes y las perfectibles elecciones libres. Asimismo, sería el gran crítico porfiriano del positivismo, especialmente si se ubica a Antonio Caso como una figura perteneciente al México de la Revolución, más que al del régimen de “don Porfirio”. Del positivismo diría Vigil que era una doctrina difusa y multiforme, criticable por su empirismo y su materialismo y escepticismo, pero sobre todo por su velado carácter excluyente e intolerante y sus graves implicaciones políticas antiliberales. Es destacable que en su crítica al positivismo, además de apoyarse en ciertas corrientes espiritualistas europeas, Vigil se ayudara de la Escuela Escocesa de la filosofía del sentido común. En concreto, parece que fue el único antipositivista mexicano de finales del siglo XIX y principios del XX que aludiera expresamente en sus escritos a Thomas Reid –ni siquiera Antonio Caso lo hizo–. Reid le sería útil a Vigil en su vindicación de ciertos principios inherentes a la naturaleza humana, tanto teóricos como prácticos y de sello moral y político, que la presente investigación ha querido señalar como elementos de un sentido común “común” indispensable para juzgar y conducirse sensatamente en todas las materias humanas, inclusive la política.

En el apartado 5 de nuestra Segunda Parte tratamos de aclarar la naturaleza del liberalismo filosófico que le hemos adjudicado tanto a José María Vigil como a Antonio Caso, y lo hicimos a partir del autor que parece sentar más adecuadamente las bases del credo liberal de esos dos mexicanos y quien es precisamente el mismo que ha servido como eje para muchas de las reflexiones sobre el sentido común, expuestas y defendidas en la presente disertación, a saber, Thomas Reid. Este apartado 5 quiso explicar la concepción reidiana de la libertad humana como una capacidad indisputable sobre las decisiones de los seres humanos, la cual genera decisiones y acciones dotadas de un carácter moral, así como también articular dicha libertad moral con lo que Reid llamara los “primeros principios” del sentido común. Para decirlo brevemente, Reid juzgaba como un aserto de sentido

común, o fundado en principios del sentido común, aquél que indica que somos agentes moralmente libres, constituidos con una libertad moral, independientemente de que nos hallemos, además, subordinados a una "necesidad"; a un orden "natural", "objetivo" e "involuntario" que en tiempos de Reid recibía, específicamente, el nombre de "necesidad". Pero el inciso 5 también buscaba señalar que una sociedad de agentes o seres moralmente libres que persiga la justicia en sus relaciones y situaciones integrales, y que no sería sino lo que la filosofía antigua llamara el "bien común", requiere desarrollar un "consenso coincidente" entre sus miembros razonables, suscriptores de razonables visiones políticas, religiosas o culturales del mundo, en torno a una "concepción pública o política de la justicia" compuesta de nociones o principios que se pueden considerar en general liberales, a la vez que compatibles o coincidentes con los "primeros principios" —histórica y culturalmente variables y formulables— del sentido común. John Rawls es el pensador contemporáneo que, con sus importantes reflexiones sobre el "liberalismo político", le ha sugerido esta hipótesis a la presente investigación.

Por último, el apartado 6 y los subincisos finales 6.1 y 6.2 de la Segunda Parte de este trabajo, abordaron el liberalismo filosófico y político de Antonio Caso, un liberalismo que jamás se manifestaría extensa e influyentemente en la vida política de México cuando fue formulado por Caso en la primera mitad del siglo XX, pero que adquiriría de un modo paulatino una presencia indisputable en los escritos del filósofo mexicano e, inclusive, haría su inequívoca aparición pública en 1933, en el contexto de las discusiones universitarias y periodísticas sobre la libertad de cátedra y la educación socialista en la Universidad Nacional. Desde luego, el liberalismo de Antonio Caso estuvo obligado a abrirse camino en medio de la cultura política "antiliberal" heredada del Porfiriato y nunca corregida radicalmente por la Revolución Mexicana, y asimismo, en medio de tesis tales como la aquí denominada del "gradualismo serrano". Finalmente dicho liberalismo, sin embargo, alcanzaría a enunciarse con plena claridad en algunos de los últimos títulos de Caso, y especialmente en el relevante libro *La persona humana y el Estado totalitario*, de 1941. Nos parece, así, que la decidida tradición político-liberal que ha comenzado a consolidarse en el medio intelectual mexicano de los últimos años del siglo XX, todavía no reconoce en Antonio Caso a uno de sus promotores fundamentales y sus teóricos más lúcidos y profundos.

Pero esta tradición carece aún del peso que debiera poseer. La recuperación de la sensatez que iniciaron y promovieron José María Vigil y Antonio Caso, entre otros personajes que han dejado fuera las elucidaciones y reflexiones de esta investigación —por ejemplo Daniel

Cosfo Villegas o el recientemente fallecido Octavio Paz (1914-1998)–, permanece inconclusa hasta la actualidad. Basta abrir, a manera de ejercicio comprobatorio, las páginas de cualquier periódico de circulación nacional en los tiempos que corren –y adentrarse en su sección editorial– para percatarse de que continúan vivos ciertos juicios que refuerzan el extravío de la sensatez ponderado en nuestro trabajo. Pongamos un ejemplo establecido al azar, que corresponde al diario *Reforma* en su edición del 22 de marzo de 1999. El escritor Carlos Fuentes publicaría allí un artículo con el título de “México: revolución y democracia”, en el que se podía leer lo siguiente:

“...La Revolución fue un acto de autorreconocimiento cultural. México abandona la máscara europea del Porfiriato y emprende un esfuerzo muy grande por hacer coincidir el país legal con el país real (...) trascendiendo la simple copia de las constituciones europeas y norteamericanas que crearon, en toda Latinoamérica, imposibles democracias instantáneas, repúblicas Nescafé. Con razón, de la Constitución de Colombia dijo Víctor Hugo: ‘fue hecha para los ángeles, no para los hombres’.

“...Los gobiernos de la Revolución se fijan metas de desarrollo, justicia social y democracia, pero limitan la misma democracia en aras de la defensa de la Revolución contra los tres enemigos percibidos: los EE. UU., la antigua oligarquía y el clero. Limita los beneficios del desarrollo, después de la presidencia cardenista, a las nuevas clases medias y altas cuyo ascenso era detenido por el esclerótico aparato porfirista, y abandona la justicia social a partir de la presidencia alemanista... Se empieza a repetir la desgracia del porfirismo. El país progresa, pero la desigualdad crece... La diferencia con el Porfiriato, claro está, es que hoy no tenemos una dictadura personalista y perpetua. Estamos saliendo de la República Hereditaria (...) y nos encaminamos por los senderos de una democracia incipiente aún, segura en muchos aspectos, incierta en otros...” (Fuentes, 1999).

La pregunta inmediata que se les pudiera formular a estas consideraciones de Fuentes es por qué entonces no y ahora sí. Por qué hoy resulta factible y deseable plantearnos una vida democrática plena, y por qué no lo fue antes, en tiempos de “don Porfirio”, o inclusive en los del auge de una revolución social que no descartó en principio la democracia como método de instrumentación de nuevas concepciones político-sociales para el gobierno de nuestro país. Quizás las nuevas condiciones para el replanteamiento de la vida democrática en México tengan poco que ver –como señalaba Fuentes en su artículo– con la superación de las supuestas amenazas de los Estados Unidos, las oligarquías tradicionales y el clero, sino sencillamente y más bien con la disolución de la sociedad estamental y racista que

promoviera exitosamente el amplio y versátil ideario político-social de la Revolución Mexicana, el cual hizo posible que comenzara a hablarse de ciudadanos inconfundibles en el medio político mexicano. Fuentes reconoce que si bien la democracia pudiera ser más segura hoy de lo que llegó a serlo hace 120 años o hace 70, ella todavía es incierta porque recién nos hallamos escapando de la dictadura impersonal y presumiblemente temporal y no perpetua que representaron los gobiernos de la Revolución y su “República Hereditaria”. A pesar de lo que diga el laureado escritor mexicano, lo cierto es que continuamos en la lucha por reducir la brecha entre el país legal y el real, y por lo tanto, no hemos superado por completo nuestra condición de “imposible democracia instantánea”, la cual nos fue legada por los liberales del siglo XIX. Hoy, sin embargo, ya reconocemos que esta democracia no debiera considerarse instantánea, pero sobre todo, que no puede prescindir de ser una democracia seria y cabal. La clave de ello estaría en una recuperación de la sensatez, algunos de cuyos peldaños verdaderamente seguros fueron erigidos, en nuestra opinión, por Antonio Caso y José María Vigil.

El artículo de Fuentes pareciera seguir atrapado en las coordenadas generales del “liberalismo conservador” y del “gradualismo serrano”, y por supuesto que quienes coinciden con él son legión. Inclusive al recibir la medalla Belisario Domínguez, por parte del Senado de la República, el 7 de octubre de 1999, Fuentes declararía en su discurso de agradecimiento que con la Revolución Mexicana, “México creó su propia modernidad. No una simple imitación extralógica de modelos prestigiosos pero poco avenidos a nuestra realidad, sino una lógica identificación de lo que México era, lo que quería y lo que podía ser” (Fuentes, 1999b). Nuestra concepción de la libertad y de las libertades, según se deja ver, es todavía confusa y seguimos comprendiendo como copia o “imitación extralógica” –Caso *dixit*, mucho antes que el propio Fuentes– lo que tal vez debiera entenderse como indispensable adaptación de principios de convivencia social y operación política que los mexicanos no tuvimos el honor de descubrir para la humanidad, pero que tampoco nos podemos dar el lujo de desechar por el simple hecho de que no hayan surgido originalmente en estas tierras. Como lo dijera inmejorablemente Fuentes en su discurso recién mencionado, “la demanda ciudadana a favor de la democracia (...) fue, ha sido y seguirá siendo una cita concertada entre la voluntad política de un pueblo sabio y la voluntad política de gobernantes responsables” (Fuentes, 1999b). Este señalamiento reconoce que no podemos prescindir de la democracia y de que a ésta habremos de construirla los mexicanos con un esfuerzo deliberado en el que brille, por sobre todo, nuestro sentido común.

Hoy estamos en plena y por completo incierta construcción de un consenso constitucional y coincidente en términos de Rawls, y todavía nos es sumamente difícil reconocer ciertos acuerdos básicos e indispensables para hacer confluír nuestra pluralidad cultural e ideológica en un Estado nacional que busca ser próspero y justo. A juicio de este trabajo de investigación filosófica, dicho reconocimiento se producirá a un costo muy elevado en términos de discordia y violencia si tiene lugar bajo la simple inercia o el movimiento inconsciente e inintencionado de la historia; en cambio, quizás se genere menos traumáticamente por medio de una apelación exitosa al sentido común o buen sentido, o bien a través una consciente recuperación de la sensatez que contribuya a hacer hegemónicas las condiciones socio-culturales necesarias para la realización cabal de esa recuperación. Esto no creemos saberlo por simple sentido común. Ya hemos dicho que el sentido común no lo resuelve todo y que no puede suplantar las investigaciones efectuadas desde distintas disciplinas cognoscitivas, pero si a él se le pierde de vista en todo proceso de investigación o de reflexión, entonces es muy probable que dicho proceso no resulte lo redituable que pudiera ser. Ello nos parece sostenible ante el sencillo hecho de que cualquier intento de aproximación a una verdad en particular no encierra otra cosa que nuestro deseo de ser sensatos.

Bibliografía

Agraz García de Alba, Gabriel (1981), *Bibliografía general de don José María Vigil*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México.

Anglès, Misericòrdia (1998), *El pensament de F. Xavier Llorens i Barba i la filosofia escocesa*. Institut D'Estudis Catalans, Barcelona.

Aristóteles (1925), "Ethica Nicomachea", traducción al inglés de W. D. Ross, en *The Works of Aristotle*, publicadas bajo la coordinación editorial de W. D. Ross, volumen 9, Oxford University Press, Londres, pp. 1094a-1181b.

Arregui, Jorge V. (1998), "Estudio introductorio" a Thomas Reid, "Lecciones sobre las bellas artes", en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Volumen III, Universidad de Málaga, España, pp. 345-354.

Arendt, Hannah (1978), *The Life of the Mind*, editado por Mary McCarthy, Harcourt Brace & Company, Nueva York.

_____ (1989), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, editadas por Ronald Beiner. The University of Chicago Press, Chicago.

Baldwin, Thomas (1993), "Introduction" a *G. E. Moore Selected Writings*. Routledge, Londres y Nueva York, pp. vi-x.

Balmes, Jaime (1991), *El criterio*. Espasa-Calpe Mexicana, México, Colección Austral núm. 71.

_____ (1993), "Capítulo XXXII. Criterio del sentido común" ("Libro Primero, de la certeza", de la *Filosofía fundamental*, 1846), en *Obras completas* de José Gaos, volumen 5, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 226-224.

Ballard Perry, Laurens (1974), "El modelo liberal y la política práctica en la República Restaurada. 1867-1876", en *Historia Mexicana*, vol. XXIII, El Colegio de México, México, abril-junio, pp. 646-699.

Barcia, Roque (1961), *Sinónimos castellanos*. Editorial Sopena, Argentina, Buenos Aires.

Baumann, Peter (1999), "The Scottish Pragmatist. The Dilemma of Common Sense and the Pragmatist Way Out", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*. Volumen 2, núm. 2, Primavera, pp.47-58.

Beanblossom, Ronald E. (1983), "Introduction" a *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, pp. IX-LVII.

_____ (1998), "Reid and Hume: on the Nature of Belief", en *Reid Studies*, volumen 1, número 2, Primavera, pp. 17-32.

Beck, Lewis White (1961), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press, Chicago.

Benbaji, Hagit (1999), "Reid's View of Aesthetic and Secondary Qualities", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*. Volumen 2, núm. 2, Primavera, pp. 31-46.

Broadie, Alexander (1997a), "The Concept of Liberty in the Scottish Enlightenment", en *Escepticismo y sentido común*. Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 11-44.

_____ (1997b), "Thomas Reid on Moral Judgment", en *Escepticismo y sentido común*. Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 45-69.

- _____ (1998), "Reid Making Sense of Moral Sense", en *Reid Studies*, volumen 1, número 2, Primavera, pp. 5-16.
- Bronowski, Jacob (1951), *The Common Sense of Science*. Vintage Books, Random House, Nueva York.
- Cardiel Reyes, Raúl (1986), *Retorno a Caso*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Caso, Antonio (1971), "Doctrinas e ideas", en *Obras Completas*, volumen IV, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México.
- _____ (1972a), "La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo", en *Obras completas*, volumen III, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-22.
- _____ (1972b), "La existencia como economía, como desinterés y como caridad", en *Obras completas*, volumen III, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 23-120.
- _____ (1973a), "Problemas filosóficos", en *Obras completas*, volumen II, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-76.
- _____ (1973b), "Filósofos y doctrinas morales", en *Obras completas*, volumen II, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 77-198.
- _____ (1975a), "La persona humana y el Estado totalitario", en *Obras completas*, volumen VIII, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-175.
- _____ (1975b), "El peligro del hombre", en *Obras completas*, volumen VIII, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 177-242.
- _____ (1976a), "Discursos a la nación mexicana", en *Obras completas*, volumen IX, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-62.

_____ (1976b), "El problema de México y la ideología nacional", en *Obras completas*, volumen IX, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 65-96.

_____ (1976c), "Nuevos discursos a la nación mexicana", en *Obras completas*, volumen IX, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 99-155.

_____ (1976d), "México (apuntamientos de cultura patria)", en *Obras completas*, volumen IX, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 159-217.

_____ (1976e), "Apéndice" del volumen IX de la *Obras Completas*, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 221-361.

Cházaro García, Laura (1994), "El pensamiento sociológico y el positivismo a fines del siglo XIX en México", en *Sociológica*, año 9, número 26, septiembre-diciembre. Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, México, pp. 39-75.

_____ (1995), "Dos fuentes de la sociología: el caso de Porfirio Parra y Rafael de Zayas Enríquez", en *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*. FCPyS-UNAM y Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, México, pp. 3-28.

Cleve, James Van (1999), "Reid on the First Principles of Contingent Truths", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*. Volumen 3, núm. 1, Otoño, pp. 3-30.

Copleston, Frederick (1988), *Historia de la filosofía. Volumen 5, de Hobbes a Hume*. Traducción de Ana Doménech, Editorial Ariel, México.

Cosío Villegas, Daniel (1998), *La Constitución de 1857 y sus críticos*. Fondo de Cultura Económica, México.

De la Torre Villar, Ernesto (1979), "Segundo período presidencial de Díaz e inicio de su reelección hasta 1910", en *Historia de México*, Tomo 10, Salvat Mexicana de Ediciones, México.

Düring, Ingemar (1987), *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Traducción de Bernabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Durkheim, Émile (1988), *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción de Santiago González Noriega, Alianza Editorial, México.

Escalante Gonzalbo, Fernando (1998), *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana –Tratado de moral pública–*. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México.

Forguson, Lynd (1989), *Common Sense*. Routledge, Londres y Nueva York.

Fuentes, Carlos (1999a), “México: revolución y democracia”, en el diario *Reforma*, lunes 22 de marzo, México.

_____ (1999b), “Una globalización humana. Palabras pronunciadas con motivo del otorgamiento de la medalla “Belisario Domínguez” por el Senado de la República, y de manos del Presidente Ernesto Zedillo”, en el diario *Reforma*, viernes 8 de octubre, México.

Gadamer, Hans-Georg (1994), *Truth and Method*. Traducción al inglés de Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall. The Continuum Publishing Company, Nueva York.

Gardiner, Patrick (1961), *La naturaleza de la explicación histórica*. Traducción de José Luis González. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México.

Garrido, Luis (1961), *Antonio Caso, una vida profunda*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

González Navarro, Moisés (1982), “Tipología del liberalismo mexicano”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXII, El Colegio de México, México, octubre-diciembre, pp. 198-225.

Hale, Charles A. (1991), *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. traducción de Purificación Jiménez. Editorial Vuelta, México.

Hernández Prado, José (1994), *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*. Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.

_____ (1998), "Introducción" a *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. Versión española e introducción de José Hernández Prado. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Colección Ensayos, número 5, México.

Horton, Paul B., y Hunt, Chester L. (1986), *Sociología*, traducción de Rafael Moya, María Luisa Tarrés y Jorge de la Cruz. McGraw-Hill, México.

Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature, Books Two and Three*. Edited by Páll S. Ardal. Fontana/Collins, Londres y Glasgow.

James, William (1956), *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*. Dover Publications, Nueva York.

_____ (1992), "Pragmatism and Common Sense", en *Pragmatism in Focus*, editado por Doris Olin, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 86-98.

_____ (1995a), "What Pragmatism Means", en *Selected Writings*, editados por G. H. Bird, Everyman, Londres y Vermont, pp. 3-19.

_____ (1995b), "The Sentiment of Rationality", en *Selected Writings*, editados por G. H. Bird, Everyman, Londres y Vermont, pp. 20-53.

_____ (1995c) "The Dilemma of Determinism", en *Selected Writings*, editados por G. H. Bird, Everyman, Londres y Vermont, pp. 271-297.

Kant, Immanuel (1976), *Crítica de la razón pura*. Traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez. Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 203, México.

_____ (1978a), *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Traducción de Manuel Besteiro. Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 246, México, pp. 21-124.

_____ (1978b), *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 246, México, pp. 185-400.

_____ (1980a), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 212, México, pp. 15-67.

_____ (1980b), *Crítica de la razón práctica*. Traducción de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente. Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 212, México, pp. 91-202.

Krauze de Kolteniuk, Rosa (1985), *Antonio Caso. Antología Filosófica*. Dirección General de Publicaciones, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

_____ (1990), *La filosofía de Antonio Caso*. Dirección General de Publicaciones, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Laudan, Larry (1981), "Thomas Reid and the Newtonian Turn of the British Methodological Thought", en *Science and Hypothesis. Historical Essays on Scientific Methodology*. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Boston y Londres, pp. 86-110.

_____ (1990), *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Lehrer, Keith (1989), *Thomas Reid*. Routledge, Londres y Nueva York.

_____ (1998), "Reid, Hume and Common Sense", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*. Volumen 2, número 1, Otoño, pp. 15-26.

Levy, Sanford S. (1996), "Thomas Reid's Defense of Objectivist Intuitionism", tomado de la *Thomas Reid Page*, <http://www.abdn.ac.uk/u03cr/reid.html>, 1o. de agosto de 1996.

Livi, Antonio (1995), *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe*. Traducción de Tomás Melendo Granados. Ediciones Rialp, Madrid.

Maffesoli, Michel (1993), *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. Traducción de Mercedes Córdoba. Fondo de Cultura Económica, México.

mccosh, James (1996a), "XXVI. Thomas Reid", en *The Scottish Philosophy (1875)*. *The Internet Encyclopaedia of Philosophy*, <http://www.utm.edu/research/iep/text/mccosh/mc-26.htm>

_____ (1996b), "XXIX. James Beattie", en *The Scottish Philosophy (1875)*. *The Internet Encyclopaedia of Philosophy*, <http://www.utm.edu/research/iep/text/mccosh/mc-29.htm>

_____ (1996c), "Sir William Hamilton", en *The Scottish Philosophy (1875)*. *The Internet Encyclopaedia of Philosophy*, <http://www.utm.edu/research/iep/text/mccosh/mc-57.htm>

Mill, John Stuart (1985), *On Liberty*. Editado y con una introducción por Gertrude Himmelfarb. Penguin Books, Londres.

Moliner, María (1991), *Diccionario de uso del español*. Editorial Gredos, Madrid.

Moore, George E. (1993a), "A Defence of Common Sense", en *Selected Writings*, editados por Thomas Baldwin, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 106-133.

_____ (1993b), "The Refutation of Idealism", en *Selected Writings*, editados por Thomas Baldwin, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 23-44.

Moreno, Rafael (1997), "La universidad de Antonio Caso: comunidad de cultura libre", en *Rafael Moreno y su filosofar sobre la educación mexicana*. Universidad Autónoma de Sinaloa y Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Moya López, Laura Angélica (1999), "*México: su evolución social*. El carácter y la identidad nacionales bajo el realismo positivista". Tesis para optar por el grado de Maestra en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Murphy, John P. (1990), *Pragmatism, from Peirce to Davidson*. Westview Press, Boulder, San Francisco y Oxford.

Ortega y Medina, Juan A. (1970), *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Parsons, Talcott (1951), *The Social System*. Free Press, Glencoe, Illinois.

Peirce, Charles Sanders (1955a), "Critical Common-Sensism", en *Philosophical Writings of Peirce*, editados por Justus Buchler. Dover Publications, Nueva York, pp. 290-301.

_____ (1955b), "Pragmatism in Retrospect: A Last Formulation", en *Philosophical Writings of Peirce*, editados por Justus Buchler. Dover Publications, Nueva York, pp. 269-289.

_____ (1965), *Collected Papers*. Vol. V, "Pragmatism and Pragmaticism", editados por Charles Hartshorne y Paul Weiss. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Rabotnikof, Nora (1997), "Max Weber: el sentido de la ciencia y la tarea de los intelectuales", en Laura Baca e Isidro H. Cisneros, *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX*, Tomo I, Flacso-Triana Editores, México, pp. 101-121.

Rawls, John (1996), *Political Liberalism*. Columbia University Press, Nueva York.

Real Academia Española (1992), *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésimo primera edición. Madrid.

Redekop, Benjamin W. (1999), "Common Sense and Science: Reid Then and Now", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*, volumen 3, número 1, Otoño, pp. 31-47.

Reid, Thomas (1983), *Inquiry and Essays*, editados por Ronald E. Beanblossom y Keith Lehrer. Hackett Publishing Co., Indianapolis.

_____ (1997), *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*, editado por Derek R. Brookes, Edinburgh University Press, Edimburgo.

_____. (1998a), *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. Versión española e introducción de José Hernández Prado. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Colección Ensayos, número 5, México.

_____. (1998b), "Lecciones sobre las bellas artes". Traducción de Jorge V. Arregui, en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*. Volumen III, Universidad de Málaga, España, pp. 355-384.

Romanell, Patrick (1954), *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México*. Traducción de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México.

Rosenzweig, Fernando (1965), "El desarrollo económico de México de 1877 a 1911", en *El trimestre económico*. México, Fondo de Cultura Económica, núm. 27, julio-septiembre, pp. 405-454.

Russell, Bertrand (1973), *Los problemas de la filosofía*. Traducción de Joaquín Xirau. Editorial Labor, Barcelona.

Rysiew, Patrick (1999), "Reid's (Mis)Characterisation of Judgment", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*, volumen 3, número 1, Otoño, pp. 63-68.

Schulthess, Daniel (1999), "Reid in Europe", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*, volumen 2, número 2, Primavera, pp. 19-30.

Schutz, Alfred (1995), "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana", en *El problema de la realidad social*. Traducción de Néstor Míguez, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 35-70.

Sierra, Carlos J. (1963), *José María Vigil*. Club de Periodistas de México, México.

Stalley, R. F. (1998), "Hume and Reid on the Nature of Action", en *Reid Studies*, volumen 1, número 2, Primavera, pp. 33-48.

Tolkien, J. R. R. (1987), "La música de los Ainur", traducción de José Hernández Prado, en *Pauta, cuadernos de teoría y crítica musical*, volumen VI, número 23, julio-septiembre de 1987, CENIDIM-INBA, México, pp. 51-57.

Vasconcelos, José (1984), "El desastre", en *Memorias*, volumen II, Fondo de Cultura Económica, México.

Vigil, José María, editor y director (1882), *Revista Filosófica*. Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, México, Tomo I.

_____ (1963), "Artículos políticos" en Sierra, Carlos J., *José María Vigil*, Club de Periodistas de México, México, pp. 219-286.

_____ (1970), "Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria", en Ortega y Medina, Juan A., *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 265-278.

Vigil, José María y de la Peña, Rafael Angel (1885), *Discursos pronunciados por los profesores José M. Vigil y Rafael Angel de la Peña en las juntas de catedráticos celebradas en la Escuela Nacional Preparatoria, los días 27 y 31 de agosto y 1o. y 4 de septiembre del presente año, con motivo de la designación de texto para la clase de Lógica*. Imprenta del Gobierno en Palacio, México.

Weber, Max (1977), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Edición preparada por Johannes Winckelmann. Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1984a), "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*. Traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, pp. 180-231.

_____ (1984b), "La política como vocación", en *El político y el científico*. Traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, pp. 81-179.

Zabludovsky, Gina (1997), "Los intelectuales y la política en el pensamiento de Max Weber", en Laura Baca e Isidro H. Cisneros, *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX*, Tomo I, Flacso-Triana Editores, México, pp. 123-139.

Zagal Arreguín, Héctor (1993), *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. La teoría de la epagogé*. Universidad Panamericana y Publicaciones Cruz O, México.

Zea, Leopoldo (1976), "Prólogo" al volumen IX de las *Obras completas de Antonio Caso*, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. vii-xxvi.

_____ (1993), *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. Fondo de Cultura Económica, México.