

EL ATROPELLO A LA RAZÓN

DARÍO
VILLANUEVA




ESPASA

DARÍO VILLANUEVA

EL ATROPELLO A LA RAZÓN



© Darío Villanueva, 2024
© Editorial Planeta, S. A., 2024
Espasa es un sello de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona
www.planetadelibros.com
www.espasa.es

Diseño de cubierta: Planeta Arte & Diseño
Fotografía de la cubierta: © Chema Madoz, VEGAP. Barcelona, 2024

ISBN: 978-84-670-7335-5
Depósito legal: B.7.185-2024

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.

Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas reproducir algún fragmento de esta obra.

Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Impreso en España / *Printed in Spain*

Impresión: Black Print



ÍNDICE GENERAL

PREÁMBULO. DE SHAKESPEARE AL TANGO	13
CAPÍTULO PRIMERO. RAZÓN Y SENTIDO COMÚN	35
Descartes y Kant	37
Derechos humanos	42
Contra la Ilustración	44
Nietzsche	49
Filosofía y política del <i>sensus communis</i>	53
CAPÍTULO SEGUNDO. VERDAD, POSMODERNISMO Y DECONSTRUCCIÓN	61
Foucault	63
Vattimo y Bunge	67
Arendt y Steiner	70
Derrida y Bauman	75
Pensamiento débil, pensamiento fuerte	76
CAPÍTULO TERCERO. IDENTIDAD Y AUTODETERMINACIONES	
LÍQUIDAS	81
Quilombo identitario	84
Apropiación cultural	87
Autodeterminaciones	92
Cuir	95

Transexualidad	99
CAPÍTULO CUARTO. NARCISISMO, VICTIMISMO Y ESTUPIDEZ	105
Redes	108
Cultura de la queja	113
Memoriales de agravios	117
Empoderamiento de la estulticia	121
Erasmus, Flaubert, Musil	124
CAPÍTULO QUINTO. RELATIVISMO, NEGACIONISMO CIENTÍFICO Y CONSPIRANOIA	129
Anarquismo epistémico	131
No a la ciencia	135
Terraplanismo y cambio climático	139
Pandemias	141
Conspiraciones	143
CAPÍTULO SEXTO. POSEDUCACIÓN, MEMORIA Y TECNOLOGÍA	153
Nuevas pedagogías	157
Escuelas comprensivas	161
Enseñanza e ignorancia	166
Aprendizaje integral	172
Utilidad, tecnología y humanidades	174
CAPÍTULO SÉPTIMO. POSUNIVERSIDAD, ESPACIOS SEGUROS Y LIBERTAD DE CÁTEDRA	181
Teoría crítica	185
«French Theory»	188
Espacios seguros	191
Factorías y clientes	197
Funciones universitarias	201
CAPÍTULO OCTAVO. JUSTICIA SOCIAL, CANCELACIÓN Y MALA CONCIENCIA	205
Multiculturalismo y poscolonialismo	207
<i>Woke</i> : ¡despierta!	214
Cancelación	219

Manifiestos y novelas	225
Iconoclastia y revisionismo	229

CAPÍTULO NOVENO. GALAXIA POST. POSDEMOCRACIA Y

POSHUMANISMO	235
Neologismos post-	237
Separación de poderes	241
Trump y Putin	249
Infocracia e infodemia	253
Contra el humanismo	257

ALGUNOS DE LOS LIBROS LEÍDOS	265
------------------------------------	-----

CAPÍTULO PRIMERO

RAZÓN Y SENTIDO COMÚN

Los atropellos a la razón con minúscula, del que ya apuntamos algunos ejemplos en el preámbulo, tiene lógicamente mucho que ver con la enemiga que la Razón ilustrada se granjeó desde el propio Siglo de las Luces y que se ha prolongado hasta la Posmodernidad. Dado que en la Ilustración se puede referenciar el nacimiento de la Modernidad, la manifestación más comprensiva de lo que bien podríamos denominar la actual «galaxia Post» —esto es, el Posmodernismo— vendría a representar no tanto lo que aparece después de ella sino el desmontaje, descrédito y sustitución de todos y cada uno de sus supuestos fundamentales.

Cumple relacionar, si no contraponer, dos figuras filosóficas fundamentales. Immanuel Kant, que falleció en su ciudad natal de Königsberg en 1804, encarna la quintaesencia del pensamiento ilustrado, al que contribuyeron a lo largo del siglo XVIII las mentes más lúcidas de Europa. Friedrich Nietzsche, muerto en Weimar un siglo más tarde, en 1900, fue, por su parte, el gran debelador de aquel legado, el filósofo más influyente en quienes han sostenido y propagado hasta el presente el programa deconstructivo de la Posmodernidad.

La expresión que señala al XVIII como *Siècle des Lumières* fue debida, poco antes de la Revolución francesa, al fisiócrata Pierre-Paul Lemercier de la Rivière. Al acuñarla en 1782 se inspiró en la mejor síntesis iconográfica de lo que aquel momento crucial en la historia de la humanidad significó. Me refiero al grabado que abre el primer tomo de la *Encyclopédie*, presentada en 1751 como un «Diccionario

razonado de las ciencias, las artes y los oficios» por sus directores Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert. Se trata de una alegoría que representa triunfante en su templo a la Verdad, expuesta a la luz del Saber, de la Razón y de la Filosofía, y beneficiada por los aportes que todas las ciencias le ofrecen.

El punto de inflexión que representó para el Iluminismo el pensamiento francés articulado en torno a esa magna enciclopedia conectó inmediatamente con el poderoso corpus filosófico de Kant, quien después de la publicación en 1781 de su *Crítica de la razón pura* daba dos años más tarde respuesta a la pregunta ¿qué es Ilustración? (*Was ist Aufklärung?*). Pero los propios *philosophes* de la *Encyclopédie* —Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot—, por voz del autor de su «discurso preliminar» Jean le Rond d'Alembert, reconocían otras valiosas aportaciones de pensadores ingleses como Francis Bacon, «el más grande, el más universal y el más elocuente de los filósofos (...) nacido en el seno de la noche más profunda».

Porque, efectivamente, los precedentes más inmediatos de «les Lumières» estuvieron en un precoz «Enlightenment» británico que contó además con referencias racionalistas y empiristas tan determinantes como las de John Locke, David Hume, Thomas Hobbes o Isaac Newton. Al primero y al último de los que acabo de mencionar d'Alembert los considera los creadores de las modernas metafísica y física, respectivamente, por lo que no podía más que reconocer «que l'Angleterre nous douit la naissance de cette Philosophie [el *Enlightenment*, por supuesto] que nous avons reçue d'elle».

Pero, asimismo, hemos de atender a la influencia que en el siglo de la Razón dejaría la impronta de otras dos figuras igualmente muy destacadas de la filosofía francesa. La primera de ellas, la de René Descartes, a título de precursor; la otra, Auguste Comte, por la nueva dimensión que su positivismo aportó a la revolución ilustrada.

Lo que d'Alembert calificaba, a propósito de la época en que vivió Francis Bacon (1561-1626), como «le sein de la nuit la plus profonde» corresponde a los últimos vagidos del «estado teológico o ficticio» definido por Auguste Comte en su *Cours de philosophie positive*, cuyo primer volumen se publicó en 1830. Comte, nacido en el filo de los dos siglos, identifica dicho estado con la filosofía escolástica y con la explicación de los fenómenos por «la acción directa y continuada de agentes sobrenaturales» frente al tercer estado «científico o positivo», en el cual, «con el uso bien combinado del

razonamiento y de la observación», se descubren las auténticas leyes lógicas del espíritu humano. Se trataba, también, de superar el estado intermedio —«metafísico o abstracto»— que correspondería precisamente a la Ilustración. Con ella se había logrado al menos sustituir la teleología de los agentes sobrenaturales por fuerzas ni naturales ni divinas, sino entes de razón o de imaginación.

En todo caso, el positivismo de Comte es una filosofía de la Razón y a la vez del sentido común, cuyas obligadas conexiones hemos apuntado ya, y sobre ellas volveremos. Positivismo que impone la obligatoriedad de atenerse a los hechos, a la realidad, ante cualquier proyecto especulativo, siempre en busca de la verdad que se persigue, llamamiento que tendrá amplio eco en filosofías posteriores hasta, por caso, la fenomenología de Husserl, cuyo lema era «zu den Sachen selbst», «a las cosas mismas».

Comte, «el demente genial», según lo calificaría Ortega y Gasset, tomaba como su imperativo categórico fundar todo conocimiento en la observación, basculando siempre de los hechos a los principios y de los principios a los hechos. Y abogaba por la necesidad de reemplazar la educación europea, que consideraba todavía, ya en pleno siglo XIX, teológica, metafísica y literaria, por otra que fuese fundamentalmente positiva, conforme a lo que él consideraba el espíritu de su época, y que se adaptase a las necesidades de la civilización moderna, cuyas bases había sentado la Ilustración.

Porque el «desorden de las inteligencias» que Comte denunciaba procedía del empleo simultáneo de aquellas tres metodologías «radicalmente incompatibles». La positiva, por otra parte, permitiría a las mentes individuales adherirse «con un sentimiento unánime» a un cierto número de ideas generales, capaces de formar una doctrina social común.

DESCARTES Y KANT

Si Auguste Comte encarna la continuidad y la proyección actualizada del racionalismo dieciochesco, entre los precedentes más inmediatos de este destaca René Descartes, a quien el propio autor del *Curso de filosofía positiva* reivindicaba también, junto con Francis Bacon, para fundamentar su positivismo. Lo mismo que por su parte había hecho d'Alembert en el discurso preliminar de la *Encyclo-*

pédie, donde no escatima elogios a Descartes, al definirlo como un sabio rebosante de coraje «pour combattre les préjugés les plus généralement reçus». Su absoluta independencia de criterio le granjeó numerosos enemigos entre algunos europeos que lo calumniaron sin que sus compatriotas lo amparasen y defendiesen, desdeñando el «succès brillant que ses opinions auraient un jour».

No cabe duda de que el Renacimiento, que entre otros aspectos significó la revitalización de la herencia clásica de latinos y griegos y de su filosofía que los ilustrados asimismo veneraron, es la antesala de las Luces, siglo quizá no demasiado brillante en lo que se refiere a la creación artística, dominada por el Neoclasicismo. Y en aquel contexto renacentista, fue René Descartes la figura más destacada en cuanto precursor de la filosofía moderna con la publicación en 1637 de su *Discurso del método*. A él y a Francis Bacon les cupo el mérito de aprovechar en la filosofía el legado de Lutero y Calvino que habían sometido ya algunos de los dogmas de la fe cristiana al escrutinio de la razón individual. Es coherente, por tanto, la secuencia constituida por el Renacimiento, la Reforma religiosa, la Revolución científica del siglo XVII, Descartes, la Ilustración inmediatamente posterior y el positivismo del siglo XIX.

Desde su mismo prefacio, el filósofo que practicará una rigurosa duda metódica se acoge a una directriz diáfana: «Para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias». Verdad y razón a las que enseguida añadirá lo que, a partir de la escuela escocesa de Thomas Reid, ya en el Siglo de las Luces se conocerá como «sentido común». Según Descartes (2022) coincide con «el buen sentido», «la cosa mejor repartida del mundo». Su fundamento descansa en que «las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas», porque no es verosímil que todos, al coincidir, nos engañemos. Razón, Verdad y buen sentido o «common sense» van de la mano ya en la primera página del *Discurso del método*: «La facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres». En esta última afirmación va inserta una de las ideas centrales que la Ilustración nos ha dejado y sus enemigos posmodernos intentan desacreditar: el universalismo de la condición humana.

Si Descartes está en los orígenes de la Modernidad ilustrada, sus ideas nos amparan en contra de los más agresivos embates deconstruccionistas de la Posmodernidad, como tendré ocasión de mostrar

a lo largo de mi ensayo. Si nuestras argumentaciones están ajustadas «al nivel de la razón», la verdad aflorará como consecuencia de «los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer». Nos ofrece en tal intento su propio ejemplo, pues el filósofo de La Haya se declara entregado sin reservas a «aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y a adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad» según el método quintaesenciado en la máxima *co-gito ergo sum* que se había dado a sí mismo, directriz consistente en no contentarse con opiniones ajenas, sino servirse exclusivamente del propio juicio.

Era el suyo, pues, un humanismo fundamental y fundamentador, adoptado por un joven filósofo «resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo y en el gran libro del mundo». No lo alentaba el más mínimo propósito de hacer proselitismo de su método para que los demás dirigieran bien su razón, sino simplemente el deseo de explicar el modo como él había procurado dirigir la suya. Decidido a no admitir como verdadera cosa alguna «como no supiese con evidencia que lo es», adopta una moral provisional que en cierto modo prelude lo que será consagrado como «imperativo categórico» por Immanuel Kant un siglo más tarde.

Con esta coincidencia, el pensamiento de ambos, Descartes y Kant, se revela muy próximo, por otra parte, a la noción estoica de virtud. Del mismo modo, el principio de la sociabilidad basado en que la naturaleza humana pertenece a todos por igual, que había sido prescrito por uno de los precursores de la Ilustración en Alemania, Samuel Pufendorf, está basado en *De Beneficiis* de Séneca. Pero la duda metódica cartesiana nace sin el menor atisbo de connivencia con los filósofos escépticos del pasado. Muy al contrario, René Descartes buscaba «afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla».

Comprendida ampliamente entre los márgenes cronológicos de finales del siglo XVII hasta el primer decenio del XIX, con los antecedentes y primeros consecuentes ya apuntados y la suma de las aportaciones filosóficas, científicas y politológicas fundamentalmente británicas, francesas, alemanas (e italianas, con el precursor Giambattista Vico y juristas ilustrados como Cesare Beccaria), la Ilustración promovió las aspiraciones más nobles del mundo moderno, liberal, tolerante, secular y cosmopolita, en términos de uno de sus más activos defensores en la actualidad, Anthony Pagden (2015). Y en el terreno

de la política, favoreció la evolución del régimen monárquico absolutista hacia el despotismo ilustrado, que promovía la mejora de las condiciones del pueblo, pero sin cederle ni un ápice de soberanía, hasta que los principios ilustrados provocaran inexorablemente la Revolución norteamericana de 1776 y la Revolución francesa de 1789; esto es, el final de la dependencia de las trece colonias británicas en América del Norte y la caída del Antiguo Régimen en Francia.

Immanuel Kant, súbdito disciplinado de Federico el Grande de Prusia, consideraba, sin embargo, que un gobierno concebido sobre el principio de benevolencia hacia el pueblo implicaba el mayor despotismo imaginable, pues trataba a sus súbditos como niños; cuando el filósofo predicaba el *sapere aude*, instaba a que los individuos se atrevieran a saber por sí mismos sin ningún tipo de tutela, abandonando definitivamente un estado de ofensivo infantilismo. También Diderot no dudó en afirmar ante Catalina la Grande de Rusia que no existía más soberanía que la de la nación y que el pueblo era el único legislador legítimo. En la misma línea, el ilustrado suizo Emer de Vattel, por ejemplo, publica en 1755 una obra que ejerció considerable influencia en los revolucionarios norteamericanos Jefferson, Washington y Franklin: el *Derecho de gentes o principios de ley natural aplicado a la conducta y a los asuntos de las naciones y los soberanos*.

Las ideas ilustradas de la bondad natural de los seres humanos y del poder del raciocinio para promover su superación y perfección, así como el progreso general, inspiraron, por caso, al marqués de Condorcet —víctima, sin embargo, en 1794 del Terror revolucionario— para anunciar el triunfo de un mundo de personas libres, que no reconocerían más dueño que su propia razón en la misma línea del pensamiento cartesiano. Porque un principio básico de la Ilustración es la universalidad de la naturaleza humana. Todos los hombres y mujeres compartimos una misma identidad y pertenecemos a una sola comunidad mundial, participamos del cosmopolitismo formulado ya en el siglo V antes de Cristo por Diógenes el Cínico y asumido por los estoicos griegos. Zenón de Citio, fundador de esta escuela, sostenía también que todos los hombres eran ciudadanos de un mismo *demos*. De ahí proceden propuestas de tanta vigencia y actualidad como la justicia universal, el gobierno mundial, la sociedad civil global o el patriotismo constitucional.

Igualmente, cumple recordar lo que representó el Cristianismo para el reconocimiento de la igualdad esencial de todos y cada uno

de los seres humanos ante Dios, que los habría creado y que los juzgaría al final de sus días para integrarlos en su seno o rechazarlos. Esa fue la inspiración fundamental del vasto corpus de legislación que desde Isabel la Católica España fue promulgando, y en 1680 se publicó bajo el título de *Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias*. Resulta, sin duda, muy significativo que precisamente se reeditara tres veces en pleno siglo XVIII: 1756, 1774 y 1791, así como en dos ocasiones en la centuria de las independencias, la última en fecha tan tardía como 1889.

No se puede ignorar, sin embargo, que los abusos de todo tipo cometidos por los colonizadores con los nativos, objeto de denuncia por voces españolas como, entre otras, la de fray Bartolomé de las Casas, nacían de la codicia e inhumanidad de quienes negaban la propia condición humana a sus víctimas. También entre los propios ilustrados europeos se daría esta misma pulsión antihumanística, presente por igual en la propia democracia ateniense que no reconocía a todo el mundo la condición plena de persona y de ciudadano. Pero tanto la brutalidad deshumanizadora de nuestros encomendados como la de los negreros anglosajones, franceses, belgas u holandeses, y la propia negación del rango humano a amplios sectores de la humanidad por parte de pensadores de las Luces no invalidan la verdad de que un principio básico de la Ilustración es la universalidad de la condición humana, como se plasma en los términos tantas veces citados de la declaración de independencia de los Estados Unidos de América en 1776: «Sostenemos como evidentes estas verdades: que los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad».

La Ilustración trató de humanizar la teoría social despiadada de Hobbes profundizando en las bases de un derecho internacional, de fundamento universalista y cosmopolita, que habían sido sentadas por Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, y fueron secundadas por el holandés Hugo Grocio en obras como *De iure belli ac pacis* de 1625. El triunfo de la Razón permite reforzar el concepto idealista de una humanidad unida y fundamentalmente benévola en un contexto globalizador al margen de cualquier consideración teológica basada en la intervención del Ser Supremo.

El mismo Kant no tenía recelo en bajar de las altas cumbres metafísicas al terreno embarrado de la filosofía y la praxis política haciendo

suya la idea de Voltaire de que un «buen patriota» nacionalista acababa siempre convirtiéndose en un enemigo del resto de la humanidad, y abogaba al contrario por un auténtico «patriotismo mundial». Se manifestaba, así, en su *Metafísica de la moral* de 1793, decididamente en contra de «los separatistas y los sectarios de cualquier clase», por su indiferencia hacia la universalidad del género humano que inhibía el triunfo de la buena voluntad general y la cooperación entre todos.

Semejantes ideas favorecían un movimiento generalizado entre los ilustrados a favor de la paz mundial. En 1789 el filósofo utilitarista inglés Jeremy Bentham publicaba un *Proyecto de paz universal y perpetua*, antecedente del texto que Kant edita en 1795 bajo el título de *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*. Rechazará, sin embargo, el encargo que le hace Napoleón para que redactara la nueva Constitución francesa. Tanto su concepto de república como la propuesta kantiana de un derecho cosmopolita eran construcciones de razón sobre las que el filósofo reflexionaba, pero que otros debían llevar a la práctica. Mas su aportación está en el origen de cualquier programa para un futuro «orden mundial» y para la paz entre los pueblos del mundo. Su propuesta de una «Liga de las Naciones» se ha visto realizada, al menos parcialmente, por la creación de la Unión Europea, conformada hoy por veintisiete miembros, varios de los cuales protagonizaron encarnizadas batallas entre sí hasta hace menos de un siglo. Su derecho cosmopolita abogaba por una humanidad libre de conflictos y hostilidades, el hábitat ideal, fruto natural del proyecto ilustrado, para que todos los seres humanos pudieran centrarse en sus propias vidas y en el logro de la felicidad, objetivo este que aparece ya expresamente mencionado en la «Declaración unánime de los trece Estados Unidos de América», que proclamó en 1776 su independencia de la Corona británica: «Sostenemos como evidentes en sí mismas estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad».

DERECHOS HUMANOS

Antropocentrismo, racionalismo, idealismo y universalismo definen el nuevo escenario del que las ideas ilustradas dotan a la humanidad

en el siglo XVIII a base de una verdadera revolución que afecta tanto a cada uno de los individuos como a la sociedad en su conjunto. De esas fuentes nace la declaración de independencia a la que me acabo de referir, la Constitución de los Estados Unidos de América de 1787, dos años anterior a la Revolución francesa, y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que la Asamblea Nacional proclamó aquel mismo año de 1789. También hemos de pensar a este respecto en los avances que, ya en el siglo XX, significaron para la gobernanza y el entendimiento mundiales la Liga o Sociedad de las Naciones (SDN) creada por el Tratado de Versalles en 1919, y la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que acordó el 10 de diciembre de 1948 la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» (Resolución 217 A III).

Se proclama en ella que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», que son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Que la soberanía reside en la nación y no en ningún otro cuerpo o individuo. Que la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a los demás. Que la ley solo posee la prerrogativa de prohibir los actos perjudiciales para el conjunto de la comunidad, de cuya voluntad general es la máxima expresión. Se afirma también la libertad de pensamiento y de expresión, y que toda sociedad carece de Constitución si no están establecidas la garantía de los derechos ciudadanos y la separación de los poderes.

Con los precedentes reivindicativos por parte de las mujeres que históricamente se han dado, en la Francia del XIX el término *feminismo* identifica ya la acción de sufragistas como Hubertine Auclert y otras precursoras atendidas por Carmen Blanco (1997) en su historia del movimiento. La exigencia del voto femenino cobra ya a principios del siglo XX un intenso protagonismo en las sociedades anglosajonas, con el resultado del reconocimiento de este derecho en Gran Bretaña y los Estados Unidos a partir de 1918.

Pero no se debe olvidar que las primeras formulaciones explícitas del feminismo se hacen a las luces de la Ilustración racionalista, no sin la oposición de destacados «iluministas», como Kant o Rousseau, reacción contrarrestada por el apoyo a la causa por parte de otras figuras notables como Nicolás de Condorcet o, ya en el siglo XIX, John Stuart Mill.

Complementariamente, hemos de recordar que la Revolución francesa ignoró a la mujer en la trascendental *Declaración de los de-*

rechos del hombre y del ciudadano. Pero también es cierto que en 1871 Olympe de Gouges salió al paso ante la Asamblea Nacional constituyente con su propia *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, valerosa proposición que tuvo consecuencias fatales para ella.

Asimismo, a finales de ese mismo Siglo de las Luces, en 1792, la inglesa Mary Wollstonecraft adquirió singular protagonismo proactivo y militante con su *Vindicación de los derechos de la mujer*. España no estuvo tampoco a la zaga, gracias a la iniciativa de otra ilustrada, Josefa Amar y Borbón, cuya aportación de 1786 al movimiento feminista se tituló ni más ni menos *Discurso en defensa del talento de las mujeres y de su aptitud para el gobierno y otros cargos en que se emplean los hombres*.

Al igual, es reconocida internacionalmente por los historiadores la contribución a los ideales ilustrados, y en particular al protofeminismo, realizada por el beneditino español Benito Jerónimo Feijoo, quien, como «ciudadano libre de la República de las Letras», declaraba su voluntad constante de escuchar «siempre con preferencia a toda autoridad privada lo que me dicten la experiencia y la razón». Su discurso «Defensa de las mujeres», de 1726, comienza afirmando «su aptitud para todo género de ciencias y conocimientos sublimes», de modo que la aparente irrelevancia de sus logros en este terreno no era resultado de sus limitaciones, sino a causa de las cortapisas de todo tipo a que se habían visto sometidas por parte de los hombres. Por lo tanto, es un hecho cierto que entre los frutos más granados del Siglo de las Luces está la primera formulación consistente del feminismo, que acabará convirtiéndose en la revolución más trascendental e incruenta de la humanidad en el transcurso de los siglos posteriores, desde la Modernidad que la Ilustración quintaesencia hasta la Posmodernidad de entre milenios.

El trágico final de Olympe de Gouges y, entre otros ilustrados, del marqués de Condorcet —partidario del voto femenino y autor en 1790 de un panfleto *Sobre la admisión de las mujeres en el derecho de ciudadanía*—, víctimas todos del *Terreur* en que incurrió la Revolución francesa bajo la égida de Robespierre, avisa de cómo los principios racionalistas, humanistas y filantrópicos de la Ilustración no bastaban por sí mismos para poner coto a los desmanes de la condición humana más feroz, al comportamiento animal del hombre para con el hombre que Hobbes había descrito en su *Leviatán* de 1651:

Homo homini lupus. Siglo y medio más tarde de los crímenes cometidos por la revolución en la Francia de las Luces, otro de los países europeos que había sido faro y guía de la Ilustración, y que brillaba por el desarrollo de su filosofía, su literatura, su música, su ciencia y su tecnología, se transmutaba fatalmente en la «Deutschland über alles» del Tercer Reich, al que Adolf Hitler prometió mil años de imperio y que en realidad tan solo duró tres legislaturas.

Ello nos da pie para abordar un tema que ya ha sido objeto de cumplidos estudios: el de los enemigos de la Ilustración. Que empezaron a movilizarse muy pronto, pero que en nuestra Posmodernidad siguen enarbolando la bandera del atropello a la Razón. Con la sorprendente paradoja de que lo que en principio fue oposición enérgica por parte de instancias reaccionarias finalmente ha sido asumido también por sedicentes movimientos «progresistas».

CONTRA LA ILUSTRACIÓN

En los orígenes de esta oposición a las Luces está la crítica sistemática que contra la *Encyclopédie* se hace desde la influyente publicación periódica de los jesuitas franceses *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts* o *Mémoires de Trévoux*, editada desde el colegio de Louis-le-Grand. Frente a las ideas ilustradas de los *philosophes* se contraponen una cerrada defensa de los pilares del Ancien Régime, anclado en la ortodoxia católica y la monarquía absoluta. En todo caso, su reduccionismo religioso centraba exclusivamente en la teología todo método de conocimiento fiable. Desde tales supuestos, atacaban las propuestas políticas, educativas, literarias y sociales de Montesquieu, Rousseau o Diderot (con Voltaire adoptaron, en principio, una actitud más cautelosa) con acrimonia creciente, sobre todo después de la publicación en la *Encyclopédie* del artículo dedicado al «Collège», muy crítico con el sistema pedagógico de la Compañía, que hizo abandonar definitivamente a los redactores de las *Mémoires* la relativa ecuanimidad con que habían estado actuando. Desde entonces menudearán sus denuncias de plagio contra los enciclopedistas, en ciertos casos fundamentadas, que se extienden, incluso, al saqueo intelectual del *Novum Organum* de Francis Bacon.

En esta tarea secundará a la publicación jesuítica el director del periódico conservador *Le Censeur Hebdomadaire*, que no da tregua a

los *philosophes* por considerarlos peligrosos enemigos de la teología cristiana y resume sus *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire* en ocho volúmenes publicados en 1758 y 1759. Como nuestros ilustrados redactores del primer diccionario de la Real Academia Española elaborado entre 1726 y 1739, Abraham de Chaumeix era fiel seguidor del principio de las *autoridades*, convencido de que las fuentes de todo conocimiento se encontraban en la tradición, frente al ejercicio incondicionado de la razón y de la observación de los hechos que caracterizaba a los *philosophes*.

Asimismo, un correoso enemigo de Voltaire, Élie Fréron, dirigirá entre 1754 y 1790 otra publicación periódica, *L'Année Littéraire*, que continúa firme en la defensa de la religión y la monarquía, pero distinguiendo el «vrai despotisme», el ilustrado y filantrópico, frente a la tiranía egoísta, salvaguarda de los intereses de una minoría y no del bien común y de la felicidad de los pueblos.

La conexión directa entre los aportes ilustrados y las dos revoluciones políticas que instauran la independencia de los Estados Unidos y el final del Ancien Régime en Francia exacerbará aquella oposición en principio tradicionalista y jesuítica, dotándola de un componente ideológico que encuentra destacados voceros en personajes como De Maistre o el vizconde de Bonald, al que muy pronto se suma la nueva perspectiva cultural y artística del Romanticismo, dotada a su vez de ideología.

Fue determinante a estos efectos la ya mencionada mutación de la «república virtuosa» propugnada por los *philosophes*, prudentes reformistas, en una auténtica revolución alimentada por el terror. Joseph-Marie de Maistre se ocupa especialmente en vincular la Ilustración con la sangre y la destrucción no solo de la religión, sino también de toda civilización y orden establecido. Gustaba de manifestar su negación del universalismo humanista e ilustrado afirmando irónicamente que había conocido a rusos, franceses, alemanes, italianos, etc., pero confesaba que, en cuanto al *hombre*, no se había encontrado con ninguno en toda su vida.

Y de tal modo, frente a aquellos «apacibles legisladores de la razón» que fueron los ilustrados europeos de la época, venerados hoy por Alain Finkielkraut, se intensifica el coro de voces totalmente opuestas, cuyos ecos llegan hasta nuestro presente, y explican varias de las miserias intelectuales que nos agobian. Por ejemplo, el pensamiento de Johan Gottfried Herder, en la antítesis de Immanuel Kant.

Herder hizo condenar por el tribunal presidido por la diosa Diversidad todos los valores universales proclamados por el autor de la *Crítica de la razón pura* y asumidos por las revoluciones políticas e intelectuales que dieron paso a la Modernidad. Diversidad que está en todas las bocas que entonan las melodías de la Posmodernidad.

En los albores posmodernistas, Alain Finkielkraut (1987) reconocía como precedente inexcusable de lo que para él llevaba a «la derrota del pensamiento» el prerromanticismo del alemán Herder y del contrarrevolucionario francés Joseph-Marie de Maistre. En contra de la concepción amplia de identidad defendida por Kant, Herder expresa de manera clara que las identidades había que concretarlas en comunidades más abarcables, más «negociables», más comprensibles y no desde la universalidad. De aquellos polvos vienen estos lodos, como reza el refrán: la problemática de las identidades tiene hoy por hoy para nosotros un protagonismo tal que deberemos abordarla monográficamente en nuestro próximo capítulo.

De todos modos, Herder no era un relativista radical, un antiilustrado irreductible. El pensamiento *herderiano*, su idea del *Volksgeist* —el espíritu del pueblo—, fue manipulado en Alemania por el nazismo, que era una ideología de diferenciación agresiva, de marcación de fronteras, de esos «muros» que desafortunadamente siguen persiguiéndonos como una fatal némesis posmoderna para suscitar confrontaciones entre razas, lenguas, sexos, creencias y culturas. La lectura nazi de Herder omitía todas sus referencias a lo que él denominaba *Humanitat*, palabra que solía escribir con letras mayúsculas. La humanidad ilustrada era, en Kant, un universal que a todos alcanzaba e incluía por encima de sus singularidades.

No obstante, es cierto que desde pleno siglo XVIII —las *Ideen zur Philosophie des Geschichte der Menschheit* son de 1784— Herder alienta los postulados particularistas. Las cualidades que son comunes a la condición humana asumen necesariamente diferentes manifestaciones en las distintas sociedades y los individuos que las integran. Entre los cuales, son factores evidentes de diferenciación las emociones, lo que nos llevaría hasta la actual consideración muy positiva que se tiene de la llamada «inteligencia emocional». El propio concepto y valor de la felicidad no tiene el mismo significado aquí y allá. Dudando de que esta sea una norma universal —lo que los griegos denominaban *eudaimonia* como un objetivo irrenuncia-

ble de la humanidad—, Herder ponía también en entredicho la existencia de la propia «naturaleza humana» unitaria.

Desafortunadamente, pervive todavía, e incluso está creciendo en Europa y no solo en ella, una interpretación de la identidad muy reductiva y beligerante que contradice esa otra concepción de humanidad, que fue en la que se basó al final de la segunda gran guerra la Declaración Universal de los Derechos Humanos; concepción unitaria en lo esencial, aunque hablemos lenguas distintas, tengamos un color de piel diferente o nuestra historia e intrahistoria sean también disímiles. La concepción opuesta alienta en la base de los nacionalismos supremacistas que, por caso, intentan minar esa utopía razonable, nacida de la hecatombe de la segunda gran guerra, que es la Unión Europea. Pero también está perfectamente estudiado el resurgimiento de esas ideas en el ámbito universitario, en el que, a partir de los años sesenta, fue gestándose la cultura del Poshumanismo con sus ínfulas deconstructivas como analizaremos en un capítulo aparte. Lo sorprendente del caso es que ahora ese particularismo identitario se asimila, si bien no exclusivamente, a ciertas posiciones intelectualmente progresistas, por no hablar de opciones políticas a la izquierda.

Habrà ocasión de volver sobre ello, pero frente al cosmopolitismo ilustrado, opuesto al *Volksgeist* inspirador de los nacionalismos románticos y los actualmente vigentes, se ha abierto con la Posmodernidad otro campo de batalla, el del llamado comunitarismo, partícipe del populismo sectorial, fragmentado, suma de «demandas» particulares que está detrás del posfundacionalismo y la «razón populista» de un Ernesto Laclau.

Aquel comunitarismo tradicionalista, heredero directo de Herder, tiene en el escocés Alasdair MacIntyre (1982) su pensador de referencia. Para él, el concepto de humanidad y por ende la «condición humana» son entidades ilusorias. En su obra de 1981 *After Virtue*, critica que la primacía de la Razón haya desterrado el principal soporte del espíritu humano en sus manifestaciones morales, intelectuales y políticas: la Virtud. Lejos de lograr, como Kant proponía, que la Razón rescatase a las personas de un estado de conciencia infantil y culposa, haciéndolas dueñas de sí mismas, se debe atribuir a la Ilustración todos los males de la Modernidad, y la imposición del imperialismo cultural eurocéntrico. La Razón como una forma genuinamente europea de tiranía. Conclusión posmoderna: la Ilustración, lejos de representar el gran momento del triunfo de la Ra-

zón y el alba de un nuevo régimen basado en la libertad y la igualdad, fue el caballo de Troya de una interpretación hegemónica y eurocéntrica de la historia, que, so capa del mito del progreso, en realidad dio alas al colonialismo, el imperialismo, el esclavismo y la explotación.

Porque en la herencia antiilustrada, nuestra identidad moral no es compatible con nadie más que con los más próximos a nuestro entorno (de ahí viene, como en su momento veremos, la «apropiación cultural» posmoderna). Se la debemos exclusivamente a la comunidad a la que pertenecemos, en modo alguno a ninguna otra instancia conceptual más integradora. La Ilustración menoscabó la idea de la comunidad próxima frente al desiderátum de un universo más cosmopolita. Y otro tanto se puede decir a propósito de la racionalidad, que, como la felicidad, en Herder no es una categoría universal, porque en definitiva el hombre no es una criatura racional sino un *homo fabulans*. Vivimos de generar y recibir relatos de los nuestros. Y las creencias religiosas o políticas son también relatos. Repárese en la coincidencia de presupuestos entre estas ideas del comunitarismo y las que definen al Posmodernismo según Jean-François Lyotard. Los seres humanos somos fundamentalmente criaturas narradoras. La Ilustración resulta, así, ser el «metarrelato» que lastra modernamente la historia del pensamiento occidental, pues, en el fondo, no pretende someter la personalidad humana, diversa y aleatoria, a la Razón, sino imponer el concepto erróneo de una identidad humana universal. Precisamente lo que denuncian Alasdair MacIntyre y los comunitaristas.

El Posmodernismo en sus múltiples expresiones, entre las que destaca la deconstrucción y en general las propuestas de lo que en inglés se conoce como la «French Theory», representa el último empuje hasta la fecha contra el racionalismo ilustrado y sus valores cosmopolitas acordes con la identidad universal de la naturaleza humana, y a ello dedicaré mi próximo capítulo. Pero después de los ejemplos mencionados a propósito del antirracionalismo ultraconservador, identitario y romántico, hemos de abrir otra línea para dibujar el mapa de lo que el filósofo español Manuel Cruz (2022) ha definido como *El Gran Apagón*, el eclipse de la Razón en el mundo actual, que tiene en Friedrich Nietzsche el promotor del «pensamiento más cruel con la razón», en palabras de otro de nuestros pensadores, Patricio Peñalver (Jarauta, 1986).

NIETZSCHE

Nietzsche incluye su famosa frase «Dios ha muerto» —*Gott ist tot*— en varios aforismos de su obra *Die fröhliche Wissenschaft*, y lo reitera inmediatamente, incluso con mayor pugnacidad, en una de sus obras principales, *Así habló Zaratustra*: «Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios».

Con esta formulación, más metafórica que argumentativa, al finar Dios se está anunciando también la muerte de todas las imágenes e ideaciones que le son correlativas, entre las cuales se encuentra, lógicamente, el propio hombre, y por ende la preeminencia de la Razón como la suprema facultad humana.

El asunto reclamó ya mi atención en una página de *Morderse la lengua*. Como secuela de tan ostentosa proclama, el estandarte de la *muerte del hombre* pasará a ser enarbolado por Michel Foucault, uno de los pensadores más influyentes de la segunda mitad del siglo XX que ha profundizado en la línea destructiva (o «deconstructiva», como veremos en el próximo capítulo) de Friedrich Nietzsche y de Martin Heidegger. En 1966, en un artículo de la revista *Arts* publicado en junio, formulaba desde el propio título la siguiente pregunta: «L'homme est-il mort?». Y enseguida la desarrolló en un capítulo, ya aseverativo sin reservas, en *Les mots et les choses* (1966), en donde se afirma que «el hombre es una invención de la que la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente su datación reciente. Y quizá su próximo fin».

Tan rotunda proclamación, no menos provocativa que la de Nietzsche a propósito de Dios, puede dar lugar, y de hecho lo ha dado, a muchas interpretaciones. Entre ellas, la de que abogaba por una destrucción radical de todo humanismo, condenaba la filosofía a una negatividad sin escapatoria y negaba el sentido a toda construcción epistemológica, pero también moral o política. Foucault anuncia la muerte del hombre como sujeto autónomo, convertido ahora en una especie de campo de acción, de fuerzas, de pulsiones y de estructuras que superan con mucho su control consciente. Y lo que incluso es más importante: el concepto unitario del hombre, con alcance universal, cede paso a la diversidad de las identidades culturales, rasgo característico de la sociedad y la cultura posmodernas.

Foucault, que dedicó en 1984 todo un seminario a comentar el texto de Kant titulado «¿Qué es la Ilustración?», protagoniza la de-

nuncia de la crisis de la racionalidad clásica dado que tal racionalidad no es algo natural, necesario y apriorístico, sino el resultado de determinadas funciones de dominación. A la luz de sus razonamientos incluso el imperativo categórico suena a crueldad. Pero ya estaba en Nietzsche el diagnóstico de que la Razón es opresora. Y en la suspicacia profunda contra ella, Martin Heidegger prolonga esa misma línea radical, y proyecta el influjo de su *destruktion* sobre la *deconstrucción* de Jacques Derrida. Los deconstruccionistas posmodernos encuentran en el autor de *Ser y tiempo* la enfatización de la diferencia y el escepticismo nihilista que no le reconoce a la Razón ninguna capacidad para descubrir esquemas explicativos totalizadores. Es evidente que el racionalismo va por el camino totalmente contrario a las propuestas posmodernas que niegan la realidad objetiva y quieren hacérsola confundir con meras construcciones culturales.

Pero entre medias —entre el pensamiento reaccionario y el posmoderno—, se produce una pareja diatriba contra el racionalismo ilustrado desde el ámbito marxista de la Escuela de Frankfurt. Recién concluida la Segunda Guerra Mundial, Theodor W. Adorno (2007) publica junto a Max Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración*. En sus páginas, esta es descrita como un sistema creado por la burguesía para dominar al proletariado. Las propuestas de libertad y de progreso emanadas de las Luces, no siendo sometidas a autocritica y entregadas al servicio de poderes espurios acabarán derivando en nuevos despotismos, como los que los dos autores identifican con el nazismo. Convertida en un mito más, ha traicionado su origen como instrumento debelador de los antiguos mitos de las eras teológica y metafísica. En consecuencia, la Ilustración es totalitaria «como ningún otro sistema», y sus doctrinas morales —por ejemplo, el imperativo categórico de Kant— parecen pretender sustituir el yugo de la religión por una cortada intelectual urdida para sustentar el dominio. La conjuración de los poderosos contra el pueblo parte del impulso ilustrado y lleva hasta la república burguesa. Traicionando el espíritu del imperativo categórico, trata a los seres humanos como cosas, contribuyendo a su alienación. Si Nietzsche se proponía sustituir a Dios por el superhombre —el *Übermensch*—, su voluntad no resulta menos despótica que el imperativo categórico, porque ambos principios apuntan a la anulación de la salida del hombre de su minoría de edad culpable que Kant repudiaba.

Por otra parte, no menos engañoso es el principio ilustrado de la universalidad, que se desmorona ante el escepticismo y relativismo nietzscheano. El mantenimiento de este discurso universalista es un índice más de la prepotencia racionalista, pues su soporte reside en una especie que se considera superior a las otras, una cultura que igualmente así se sobrevalora, y dentro de ella en una minoría que se unge como depositaria de los valores morales «universales». En el contexto del Posmodernismo general, se acogerán a este asalto a la Razón los movimientos multiculturalistas y poscolonialistas, con marcado sesgo antieurocéntrico.

Mas, a propósito de la *Dialéctica de la Ilustración*, no han faltado reacciones contrarias desde la filosofía, y en concreto desde el pensamiento marxista. Por ejemplo, entre nosotros, Francisco Erice (2020) y Miguel A. Quintanilla (1981) han escrito tanto a favor como en defensa de la Razón, respectivamente. El segundo de ellos admite que se podría hablar del marxismo como «heredero y superador de la Ilustración», al igual que la ciencia como fruto aquilatado del racionalismo se contrapone claramente a la mera barbarie. Erice recuerda la pervivencia del materialismo pluralista, no monista, de un Gustavo Bueno, cuyos aportes marxistas son de «signo racionalista y dialéctico» a la vez. Coincide, así, con Merleau Ponty en que renunciar al marxismo equivale a cavar la tumba de la Razón. En la dirección totalmente opuesta, dos pensadores reaccionarios, Nietzsche y Heidegger, habían preludiado la crítica radical posmodernista a la herencia de las Luces favoreciendo lo que se ha configurado finalmente como un antihumanismo y un antirracionalismo, promotor de la discontinuidad, la diferencia y la desestabilidad significativa del lenguaje. Su deconstrucción.

Igualmente, Jürgen Habermas, apadrinado por Adorno para su ingreso en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, pero luego relegado por su director Max Horkheimer al atribuirle radicalidad izquierdista, se fue alejando de su postura derrotista contra la Ilustración. Para él, desde su *Historia y crítica de la opinión pública*, que es de 1962, se trataba en todo caso de un proyecto inacabado en su loable propósito de emancipar al hombre, que, en algunos casos, habría dado paso exactamente a lo contrario, a una nueva forma de poder opresor y alienante. Su propuesta y defensa de la democracia deliberativa significa el reconocimiento de que la Ilustración toma cuerpo día a día en el ejercicio de la comunicación dialéctica entre

ciudadanos libres e iguales, más allá de sus diferencias de credo, raza, ideología, sexo u opción sexual. La razón pública se cuenta como uno de los grandes logros de las Luces, posmodernamente acosada por la manipulación comunicativa y la tiranía de las nuevas formas reticulares de comunicación social. La Razón que sustenta la democracia deliberativa es lo contrario a lo que los posfundacionistas —posmarxistas— definen como «razón populista», emocional, «líquida», impregnada de «pensiero debole».

Desde el «pensamiento fuerte» marxista, pocos años después del libro de Adorno y Horkheimer y bajo el impacto imborrable de lo que el nazismo había representado antes de su derrota en 1945, Georg Lukács escribe también *El asalto a la Razón*, obra en la que acusa vivamente toda la problemática de la llamada «guerra fría».

Achaca a Nietzsche su «genial arbitrariedad y superficialidad» y lo erige en «modelo y guía de la reacción filosófica irracionalista», en la que lo secundaría Martin Heidegger. Nada extraña, pues, la filiación nazi del que fue rector de Friburgo, porque para Lukács el régimen de Hitler se identificaba totalmente con el irracionalismo por el desprecio de la Razón, la mitomanía, la glorificación de la emocionalidad y las pulsiones intuitivas, y por la repulsa al progreso social.

Desde su militancia intelectual comunista, Lukács no considera la oposición entre racionalismo e irracionalismo como un problema filosófico inmanente, sino como resultado de los condicionamientos de la infraestructura material y de la lucha de clases, de modo que aunque Nietzsche no hubiese leído una línea de Marx y Engels, su filosofía representaba una diatriba constante contra el marxismo hasta hacer de su irracionalismo el puntal filosófico del imperialismo, al que Lenin definía como la fase superior del capitalismo. En la misma dirección va Heidegger, que junto con Jaspers resucita la «filosofía existencial» de Kierkegaard «nacida de las simas profundas de la desesperación de un subjetivismo extremo» concorde con las ruinas de la primera gran guerra imperialista.

Georg Lukács presenta al marxismo y al comunismo como los grandes defensores de la Razón en el siglo XX frente al irracionalismo capitalista. Y apunta que la defensa activa de la Razón por parte de las masas se está objetivando en el movimiento por la paz en el que desempeñaban un papel muy destacado los partidos comunistas. El principio común del que participan, junto a sus militantes, cristianos y mahometanos, cuáqueros y pacifistas, liberales y socialistas, era la

defensa de la razón humana, y no solo de su mera existencia, sino también de su eficacia e intervención decisiva en la historia.

Tras un siglo de sostenido imperio del irracionalismo, Lukács daba por iniciada una «cruzada triunfal» entre las masas en defensa de la Razón y, según sus propias palabras, para «la restauración de la *razón atropellada*» (énfasis mío). Bien es cierto que el filósofo húngaro cierra su última página, fechada en enero de 1953 en Budapest, afirmando que la gran batalla decisiva entre la razón y la antirrazón, entre la dialéctica materialista y el irracionalismo, solo llegaría a su desenlace «final y victorioso» con el triunfo del proletariado sobre la burguesía.

FILOSOFÍA Y POLÍTICA DEL *SENSUS COMMUNIS*

Como ya quedó reflejado en páginas anteriores, el «sentido común» es una manifestación democrática y cotidiana, por así decirlo, del ejercicio de la Razón como principio rector de la conducta inteligente de las personas en relación con todo lo que las rodea. De su universalidad da buena cuenta la existencia de la forma compuesta que lo designa en casi todas las lenguas: *common sense*, *bonsenso*, *buonsenso*, *sens commun*, *gesunder Menschenverstand*. Para los daneses es el *sunde fornuft* y los gallegos lo llamamos, sencillamente, *sentidinho*. Lo mismo que en chino se escribe 常識 y se pronuncia, aproximadamente, *cháng shí*. Pero la noción ya estaba en el tratado sobre la mente de Aristóteles bajo el rubro de *koiné aisthesis*, que deviene en la Roma de Cicerón, Séneca o Quintiliano en el *sensus communis*, la suma de pautas de conducta y pensamiento compartidas espontáneamente por la comunidad.

Descartes identificaba con el buen sentido o razón, igual en todos los hombres, la facultad de juzgar y distinguir, podríamos decir que «ingenuamente», lo verdadero de lo falso, pero le achacaba al *bon sense* una falta de rigor que lo incapacitaba para lograr el verdadero conocimiento científico. También para los ilustrados el *sensus communis* no consistía en otra cosa que en una suma de principios que permitirían el entendimiento «doméstico» y mundano entre todos los seres humanos más allá de sus especificidades y particularidades. Gustave Flaubert recoge en su *Estupidario* —el *Sottisier* de Bouvard et Pécuchet— una afirmación totalmente opuesta del reaccionario

dieciochesco Joseph-Marie de Maistre: «Cada vez que la razón se halle opuesta al sentido común, tenemos que rechazarla como a una envenenadora». A la que cabe añadir otras perlas del mismo autor como, por ejemplo, la de que «la *religión* es el más gran vehículo de la ciencia».

Muy al contrario, soy de la opinión de que los primeros avisos de cualquier atropello a la Razón que se puedan percibir nos los da justamente nuestro sentido común. Entre los últimos artículos que Umberto Eco (2010) publicó en el diario *La Repubblica* figura precisamente el titulado «Ilustración y sentido común» en el que defendía que hay, en efecto, un modo razonable de razonar. Y «si se tienen los pies en el suelo», sería normal que todos coincidiésemos en muchas cosas, porque «incluso en filosofía hay que hacer caso al sentido común».

Precisamente como reacción al atropello a la Razón que representa el relativismo epistemológico de la Posmodernidad, la negación de la Verdad, el constructivismo de todas las supuestas realidades ontológicas y la deconstrucción del significado, un grupo de jóvenes pensadores levantaron su voz a favor de una filosofía del sentido común que uno de ellos, Maurizio Ferraris (2013), plasmó en su *Manifiesto del nuevo realismo*, el rubro que acabó por identificarlos.

A este respecto, son sumamente esclarecedoras las consideraciones del propio Immanuel Kant. Ciertamente es que, en su *Crítica de la razón pura*, ciclópeo tratado de filosofía trascendental, se desdeña el sentido común, fiado de la experiencia, en cuanto a su operatividad como instrumento para elaborar los conceptos filosóficos más alambicados y sutiles. Pero en el parágrafo §40 de la *Crítica del juicio* su posición es parcialmente distinta. Se afirma ahora que el *entendimiento común humano*, que Kant considera «meramente sano» o ingenuo, es decir, aún no cultivado, recibe «el humillante honor» de verse cubierto con el nombre de «sentido común», *sensus communis*. Y según el filósofo, por la palabra *común* podía interpretarse como *vulgar*, algo que se encuentra por todas partes y cuya posesión no constituye ningún mérito especial.

En desacuerdo con esta falta de consideración, en la *Crítica del juicio* se defiende que por *sensus communis* había que entender la idea de una facultad «que es común a todos», condición de gran dignidad epistemológica, pues incluye por parte del individuo un comportamiento reflexivo que se produce después de tener en cuen-

ta «el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio».

En consecuencia, las máximas que Kant atribuye al «entendimiento común humano», con transparente resonancia cartesiana, se resumen en tres: pensar por sí mismo; pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro; y pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La segunda de ellas consiste, ni más ni menos, en reflexionar sobre el propio juicio *desde un punto de vista universal*, lo que solo se logrará acomodándose al punto de vista de los demás. En la *Crítica del juicio* (§21) se afirma también que los conocimientos y juicios, junto con la convicción que debe acompañarlos, tienen que poder comunicarse universalmente, y precisamente esa universal comunicabilidad de un pensamiento o sentimiento presupone un sentido común. En esa misma clave kantiana, siglos adelante, George Orwell lo considerará el fundamento sensible de nuestra pertenencia al mundo, más determinante que el saber institucionalizado; algo perceptible a través de lo que denominaba *common decency*, la presencia compartida de una serie de valores y evidencias que sostienen la posibilidad de vivir en sociedad.

A través de Diderot encontramos también el *sentido común* ya en la *Encyclopédie*, y en el mismo Siglo de las Luces un inglés partidario de la independencia norteamericana, Thomas Paine (2015), justifica en 1776, a partir del *common sense* de los ciudadanos, la inexorabilidad de la secesión, por ser la salida más razonable a la guerra entre la metrópoli y las colonias, habida cuenta, además, de que el régimen de dominio colonial por parte de la Corona británica «repugna a la razón, al orden natural de las cosas». La fuerza de convicción de sus argumentos nace de atender a «la simple voz de la naturaleza y de la razón», de presentar «nada más que hechos simples, argumentos que saltan a la vista y al sentido común».

Esta incursión en el terreno político de la defensa ilustrada a favor del vínculo necesario entre Razón y sentido común por parte de un súbdito de su graciosa majestad es rigurosamente coetánea de la «Escuela del sentido común» encuadrable en la Ilustración escocesa, que se desarrolló, paradójicamente, después del tratado de unión de Escocia con Inglaterra suscrito en 1707. En debate, sobre todo, con las ideas de Hobbes, Locke y Hume, Thomas Reid, cabeza visible de la

Aberdeen Philosophical Society, publica en 1764 su *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense*, obra que ejerció una considerable influencia filosófica y social pero también política.

Reid define el sentido común como «aquella luz o sentido interior», la facultad mental que le es dada en diferentes grados a todas las personas de sano juicio que las capacita para decidir correctamente acerca de sus propios actos en función de sus derechos y de sus obligaciones para los demás. Se llama sentido común precisamente porque es común a todas las personas, pero también porque incluye los principios comunes que están en el origen de todo razonamiento y de toda ciencia. Los principios del sentido común resultan, así, evidentes, universales, indemostrables y adquiridos sin necesidad de conocimientos previos. Porque en torno a ellos hay consenso.

Cierto es que semejante planteamiento puede ser objeto de debate. Así sucede, por ejemplo, con Antonio Gramsci (1977), quien en su obra sobre *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* sostiene que no hay un solo sentido común, pero que cuando las ideas defendidas por determinados sectores sociales alcanzan la hegemonía, entonces se convierten en sentido común mayoritario. Justamente a propósito de este marxista italiano, Zygmunt Bauman (2021), que declara seguir orientando su trabajo con muchas de las aportaciones de Marx, define a Gramsci como «uno de los filósofos más humanos que conozco y con más sentido del humor» y confirma que su punto de partida «era la filosofía hegemónica, conocida, por lo general, como sentido común». Desde una perspectiva opuesta, se le ha atribuido a Margaret Thatcher el intento de promover un «nuevo sentido común británico» resultante de fundir el conservadurismo moral inglés y la ideología del neoliberalismo más radical.

Pero no ha de identificarse necesariamente el sentido común con una sabiduría innata, sino como una prerrogativa personal y universal a la vez que se consolida y perfecciona por la pertenencia a una comunidad, a una colectividad de seres humanos. El sentido común se fundamenta en la solidaridad ética y ciudadana que nace en el seno de la sociedad en la que cada hombre o mujer de recto juicio vive. Se trata, en última instancia, de participar de las evidencias compartidas con los demás.

Pero es innegable la dimensión política que desde estos supuestos adquiere la teoría de Thomas Reid. Frente al individualismo hispido de Thomas Hobbes, el escocés vincula el sentido común con la

humanidad personal en el sentido de empatía, receptividad hacia los demás, incluso el buen humor. El legítimo amor propio se compadece, así, con una simpatía universal por la que, asimismo, el interés particular se acomoda al general.

Vienen a coincidir en este dominio de lo político las ideas de Reid con las de otras de las figuras, junto a David Hume, de la Ilustración escocesa, Adam Smith, que había publicado poco antes de *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense* su *Theory of Moral Sentiments*, que es de 1759. El buen gobierno debe descansar sobre el sentir compartido de la conveniencia y utilidad general de lo ordenado. Esto es, en la opinión generalizada a partir del ejercicio por parte de los ciudadanos del sentido común. Calidad que debe acompañar también, lógicamente, al imperante. El político con sentido común es aquel capaz de comprender los sentimientos y convicciones que se expresan mediante la opinión pública, y de articular desde ellos las leyes y reglamentos que promulga en beneficio del procomún.

Otro tanto cabe afirmar a propósito de la aplicación de las leyes por parte del poder judicial. La regla de oro del derecho inglés, el *rule of law*, se basa no tanto en la literalidad del código escrito y su hermenéutica a cargo de los jueces, sino en la dilucidación por parte de los magistrados de si el comportamiento del encausado fue acorde o no con las normas consideradas consuetudinariamente válidas por todos. El sistema judicial cree, pues, en la capacidad de enjuiciamiento que concede el sentido común. La justicia, en definitiva, debe asentarse en una convención basada en el sentir común —una verdadera *common law*—, compartido por todos los que aceptan un sistema de gobierno con utilidad pública.

En España ha sido reconocido como «juez del sentido común» el magistrado de menores de la audiencia provincial de Granada Emilio Calatayud por sus sentencias creativas y sensatas. Por ejemplo, el veredicto de imponer a un jáquer la condena de impartir cien horas de clase de informática, o la de que un joven que robó ropa interior femenina trabajara cuarenta horas empaquetando regalos para niños desfavorecidos en un centro comercial. Javier Vilanova Arias (2021), por su parte, nos da cuenta en sentido contrario de una sentencia sudanesa de 2006 que repugna al sentido común: el reo Charles Tombe fue obligado a contraer nupcias con una cabra a la que había seducido o violado.

Pero por lo mismo podemos hablar también de un «sentido común lingüístico» que Gregorio Salvador (1992) abordó a propósito de las llamadas políticas de normalización en la España posterior a la constitución de 1978. Otro de nuestros destacados lingüistas, Francisco Moreno Fernández (2018), escribiendo sobre la naturaleza social del lenguaje, afirma con acierto que en cada lengua existen principios comunes a las demás porque todas se asientan sobre «la naturaleza de las cosas y la constitución del corazón humano». Es decir, sobre aquellos universales que la Ilustración postulaba y el Poshumanismo posmoderno niega.

Ya he tenido otras ocasiones para indicar cómo la pulsión censora hacia palabras de cualquier idioma supuestamente sexistas, o incluso machistas, da lugar a propuestas extemporáneas que el «sentido común lingüístico» de los hablantes rechaza como tales. En inglés es el caso, por ejemplo, de la sustitución de *history* por *herstory*, sobre el supuesto de que el *his-* es el artículo posesivo masculino, y *her-* el femenino, aunque esas sílabas —que no prefijos— en el vocablo en cuestión no tengan nada que ver con tal origen. Con esa refacción de la palabra, que lógicamente no puede hacerse en español, se designaría, pues, la historia vista desde la perspectiva, preterida, de las mujeres. Por el mismo criterio, *eMANcipated* pasa a ser *eFEMcipated*. Y uno de los ejemplos más comentados de este «léxico alternativo» reñido con el sentido común lingüístico, consistente en la amputación sistemática de la sílaba *man* por sus resonancias masculinas, es el aportado por el neologismo feminista *wimmin* en vez de *women*. Del inglés viene también una sugerencia que podría dar paso entre nosotros a la sustitución del vocablo *seminario* por *ovulario*, en el inglés políticamente correcto *ovular*, o también *ovarium*.

Jakob Bronowski (1978) fue un gran defensor de la importancia del sentido común en la ciencia. Esta supone, en contra una vez más del nihilismo epistemológico y el negacionismo científico de la Posmodernidad, la existencia de un mundo real y compartido, y el universo está «lleno de sentido común», que no es algo que nosotros introduzcamos en él, sino que es lo que encontramos en su seno. En el sentido contrario, Peter Burke (1996) denunciaba los intentos de Derrida de «poner patas arriba el sentido común», propósito coherente con su enemiga para con la racionalidad ilustrada. La definición de sentido común en nuestra lengua como capacidad de entender o juzgar de forma razonable apunta sin embargo en esa dirección.

El mexicano Eduardo Manuel González de Luna (2004) ha estudiado cómo también establecieron relaciones semejantes entre el conocimiento científico y el sentido común Thomas Reid y Karl Popper.

Este último, en el prefacio de su libro *Conocimiento objetivo* (1974), se confiesa «gran admirador del sentido común que considero sin duda como esencialmente autocrítico». Pero al igual que está dispuesto «a defender hasta el final la verdad esencial del *realismo de sentido común*» estima que la «*teoría del conocimiento de sentido común* es un desatino subjetivista», razón por la cual está dispuesto a proponer como alternativa una *teoría objetiva del conocimiento esencialmente conjetural*.

Entre nosotros, un ingeniero de formación inglesa, Melitón Martín, fue autor en 1872 de una filosofía del sentido común, título compartido por Javier Vilanova Arias (2021) para un ensayo escrito ya en plena Posmodernidad (o incluso Transmodernidad). Lo define acertadamente como «una propiedad de algunos hechos, dichos o pensamientos humanos que se distinguen por su obviedad, su carácter implícito, su familiaridad, su no necesidad de prueba y su orientación práctica».

E, igualmente, me resultaría imposible discrepar de esta terminante afirmación de este mismo autor, que da pie para entrar en el tema de mi segundo capítulo que tratará sobre la Verdad, el Posmodernismo y la deconstrucción. Estas son sus palabras:

Seguramente en pocos momentos de su historia viaja la filosofía tan a espaldas del sentido común como hoy en día. Parece como si, instalada en ese principio de sospecha sobre la opinión común que inició la reflexión filosófica allí en la antigua Grecia, pero desencantada del proyecto para alcanzar el verdadero ser de las cosas, el objetivo del filósofo ahora es, simple y llanamente, desmentir, contradecir y, si es posible, escandalizar al hombre corriente.