

## EL SENTIDO COMUN ECOLOGICO

Por JACINTO CHOZA

En este estudio se pretende señalar el lugar que ocupa el medio ambiente en la conciencia social y la valoración de que es objeto por parte de dicha conciencia. La utilidad de tal análisis se estima que consiste en que, una vez realizado, permitiría averiguar en qué posición o en qué contexto dentro de esa conciencia el medio ambiente es más intensa o más débilmente valorado y, eventualmente, cuándo y cómo se produce una u otra valoración.

La valoración de lo que es bueno, conveniente o útil para un grupo social se atribuye a lo que se denomina *sensus communis* en la tradición filosófica romana, es decir, en las escuelas de retórica en que se reelabora y desarrolla la concepción aristotélica de la *phrónesis*, particularmente en la estoa. El *sensus communis* posee y expresa un saber de índole práctica y no un saber teórico; intuitivo y no deductivo. Un saber que posee de un modo bastante firme la certeza de su contenido, pero no su verdad, es decir, no puede formularse en términos de *apo-deixis*, de necesidad en la conclusión resultante a partir de unos determinados principios. Se trata de un saber que no puede dar cuenta de sí mismo en último término.

Un saber con estas características no contaba con muchos atractivos para ser cultivado y apreciado en el nacimiento de la modernidad, cuando hace eclosión el racionalismo y se inicia el gran desarrollo de la razón técnica vinculada a una ciencia que se ejerce como voluntad de dominio.

Sin embargo, la Ilustración cuenta con hombres que recogen esa tradición romana y llevan adelante los análisis del *sensus communis*. Cabe señalar a Vico, Montesquieu, Reid y Kant.

Vico define el *sensus communis* como «un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano» (1). El juicio versa sobre lo que se considera

---

(1) GIAMBATTISTA VICO: «Principi di scienza nuova», en *Opere Filosofiche*. Sansoni Editrice, Firenze, 1971, pág. 434.

bueno y útil para el grupo social, y, consiguientemente, tiene como condición de posibilidad la constitución del grupo en cuestión y la consolidación de un lenguaje con lo que esto implica, a saber: la atribución de significados comprensibles por todos, que lleva consigo una valoración asimismo compartida y que arranca de una percepción común. Desde este punto de vista, el *sensus communis*, en su sentido prudencial y «político», arranca de la *collatio sensibilis* y del «sentido común» en cuanto *koiné aisthésis*, o sea, arranca de la estructura de la psique individual.

Vico, que desarrolla una amplia teoría del *sensus communis* y de su evolución e involución históricas, no presta atención especial al tema de su conexión con el medio ambiente. Montesquieu, por su parte, que considera el medio ambiente como un factor de primordial importancia tanto psicológica como sociológica y política, no habla propiamente del *sensus communis*. En su lugar habla de *l'esprit général*, y lo define como la unidad característica de un grupo social resultante de las varias cosas que gobiernan a los hombres: el clima, la región, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos (2).

El «espíritu general» de Montesquieu no es una facultad ni un acto, como pueden serlo la *koiné aisthésis* de Aristóteles o el *sensus communis* de la tradición romana, pero tiene múltiples afinidades con este último concepto, y, en concreto, una del mayor interés para el tema que nos ocupa: tiene que ver con los juicios morales de una colectividad porque equivale al *ethos* de la colectividad. No es una facultad ni un acto; es un sistema de hábitos, o sea, la configuración o la hiperformalización que le adviene a una facultad o a un conjunto de ellas a resultas de sus actividades. El «espíritu general» es el carácter de un pueblo, que se puede desglosar en elementos o rasgos, y que Montesquieu hace llamándoles cualidades y virtudes.

Pero ningún carácter, ni de individuos ni de colectividades, resulta sólo de lo que se hace, porque la configuración orgánica y otros factores capacitan más para unas actividades que para otras y para apreciar más unas cosas que otras. Pues bien: desde el punto de vista de Montesquieu, el primer factor determinante de las apreciaciones, de las acciones y del *esprit général* de las colectividades es el medio ambiente, que él desglosa en dos factores: el clima y el suelo. El clima y el suelo determinan el modo de ser de los pueblos en el orden psicológico y las formas de constituirse la propiedad en el plano sociológico. A su vez, esos factores hacen más viables o menos, más adecuadas o menos, unas leyes que otras en el plano político. La política, la actividad

---

(2) Cfr. MONTESQUIEU: *De l'esprit des lois*, libro XIX, cap. IV.

que procura lo que es bueno y útil para la comunidad, se ejerce desde unas instituciones que tienen cierta autonomía, pero a beneficio de la colectividad, que es un bloque formado por un conjunto de individuos y su medio ambiente.

No pretendo ni siquiera sugerir que en el pensamiento de Montesquieu se encuentre algo como lo que hoy llamamos conciencia ecológica. Lo que se encuentra es una consideración del medio ambiente como determinante de las actitudes éticas, no como contenido de la conciencia. El *esprit général*, como el *sensus communis*, no puede dar cuenta de sí mismo ni de sus contenidos. Pero lo que también se encuentra en Montesquieu (al igual que en Vico) es un estudio del modo en que esa comunión o consenso de las conciencias individuales se debilita o se desintegra.

En el plano político esa desintegración aparece como debilitamiento de los regímenes de gobierno; en el plano sociológico, como incomunicación entre los individuos y grupos sociales, y en el plano gnoseológico, como escepticismo. Cuando eso ocurre, suele buscarse el restablecimiento de la unidad de diversos modos. El modo en que Thomas Reid intenta superar el escepticismo de un historiador como David Hume, que ha analizado suficientes cambios en la Europa del siglo XVIII y de los anteriores, es apelar de nuevo al sentido común.

Reid intenta fundar el consenso y la comunicación sobre el sentido común, pero a la vez pretende mantener el sentido común a cubierto de los procesos históricos que lo descomponen. No es que intente una fundamentación trascendental del sentido común: más bien siente que «es humillante para la razón comprobar que no puede dar cuenta de la mayor parte de ella misma» (3). Lo que intenta es apelar a una naturaleza para la que postula una inmunidad trascendental, que es la naturaleza del lenguaje. Las distinciones y supuestos básicos que se encuentran en todas las lenguas y que las constituye en cuanto tales, inmunes a los avatares históricos, expresan y ponen de manifiesto la consistencia del *Common sense*. Por eso, si un filósofo opera contra ellos, y mantiene «that distinctions found in the structure of all languages, have no foundation in nature, this, surely, is too fastidious a way of treating the common sense of mankind» (4).

La naturaleza a la que apela Reid no es, por supuesto, la *physis*, pero tampoco es el *logos* en el sentido de conjunto o fundamento del conjunto de las leyes lógicas. No lo es porque el *Common sense* contiene los primeros principios de la metafísica, la lógica, la ética y la estética, es decir, parece

---

(3) THOMAS REID: *Essay on intellectual powers*, The Bobbs-Merrill Company, Indianápolis, 1975, pág. 205.

(4) THOMAS REID: *Essay on intellectual powers*, cit., pág. 141.

tener como contenido lo que Vico llamaba la *verità seconde*, o bien un plano trascendental pluralizado, y, por consiguiente, no puede identificarse reducitivamente con ninguno de esos ámbitos.

Reid dedica, pues, una esmeradísima atención al sentido común y al grado de certeza con que valora lo verdadero, bueno y útil para el grupo social, pero no analiza particularmente la relación del sentido común con la naturaleza física, ni como contenido suyo ni como determinante de su actividad.

Los primeros principios del *Common sense* de Reid pueden corresponder a las categorías *a priori* de la *Crítica de la razón pura*, de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Crítica del juicio*. En la deducción trascendental kantiana se pueden encontrar conectados entre sí los primeros principios del *Common sense*, y fundados de una manera en que Reid no lo hizo (5).

Pero además en la obra de Kant puede encontrarse una consideración del *sensus communis* fundado en el orden trascendental y referido a la naturaleza física. Puede decirse que Kant habla ya de un sentido común, fundamento trascendental del grupo social, y que tiene o puede tener como uno de sus contenidos lo que actualmente se denomina medio ambiente.

En los párrafos 40 y 41 de la *Crítica del juicio*, Kant señala que el juicio de gusto puede llamarse *sensus communis* con más derecho que el entendimiento sano, y que el juicio estético puede llevar el nombre de sentido común mejor que el intelectual, si se define el gusto como «facultad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de concepto» (6).

El juicio de gusto, o el sentimiento de gusto, es la señal de que lo dado en el plano de la *koiné aisthêsis*, de la percepción sensible, puede ser comunicado a los demás en cuanto que los demás pueden percibirlo y valorarlo de la misma manera que uno mismo. Incluso la posibilidad de comunicación y de acuerdo puede dar lugar a un juicio o un sentimiento de gusto más grato que el producido por la realidad sensible percibida, si es que la inclinación natural de los hombres es a comunicarse entre sí y a constituirse en sociedad, y en ello puede encontrarse un gozo superior al proporcionado por el conocimiento y la contemplación de la naturaleza física.

El gozo de la comunicación con otros seres humanos puede, en efecto, ser superior al de la percepción en solitario, pero sólo en el caso de que haya

---

(5) Es la tesis sugerida por Alexander Broadie, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Glasgow (comunicación personal).

(6) I. KANT: *Crítica del juicio*, párrafo 40; traducción de García Morente, Porrúa, México, 1973, pág. 271.

algo que comunicar, y sólo hay algo que comunicar cuando se posee algo, en el nivel de la simple percepción y en otros niveles. Se pueden comunicar desde percepciones hasta propósitos o finalidades de la propia acción, pero solamente si hay cosas que hacer y si se poseen los medios para hacerlas. En este sentido, la naturaleza es el elemento para el arte humano: lo que brota de la naturaleza es acogido y traspuesto en las cosas que brotan de la libertad, en los artefactos técnicos y en las obras de arte.

La naturaleza no manifiesta inmediatamente y en sí misma finalidades, o al menos el hombre no las percibe como percibe en sí mismo la inclinación a comunicarse con los demás ni como percibe la coincidencia con los demás en la apreciación de lo que es bueno y útil para todos. Estas cosas para el hombre sí constituyen finalidades, tanto en el sentido de meras posibilidades como en el de conveniencias, deberes o necesidades. Y en esta apreciación de finalidades se funda la acción humana, que resulta comprensible por todos; la acción humana, que es cooperación. Desde esta perspectiva, el *sensus communis* es fundamento para la acción común.

Pero, por otra parte, a medida que la comunidad se amplía y se diversifican sus sectores, lo apreciado como bueno y útil empieza a no ser lo mismo para cada sector, y asimismo las finalidades que se proponen y las acciones subsiguientes empiezan a diversificarse también. No sólo en el sentido de que en distintos marcos medioambientales las apreciaciones y los proyectos comunes son diferentes, como Montesquieu señalara. También en el sentido de que en unos sectores de la sociedad la referencia a la naturaleza, tanto en lo que atañe a la percepción de ella como en lo que atañe a la acción sobre ella, no es inmediata, sino que está mediada por la percepción y la acción de otros sectores.

A lo largo del siglo XVIII, la sociedad y el conjunto de las actividades humanas ha alcanzado el grado de complejidad suficiente como para que la economía deje de considerarse sólo en tanto que actividad del *oikos*, de la casa, y pase a ser considerada como una actividad de la *polis*. Ello implica que pase de ser economía doméstica, o arte de la casa, a ser economía política, o ciencia de la sociedad. La complejidad significa que las actividades humanas están las unas condicionadas por las otras, y todas mediadas por un conectivo social de universalidad máxima y máximamente homogeneizante, que permite la comensurabilidad entre todas ellas, a saber: el dinero.

El nacimiento de la economía política, en tanto que ciencia, expresa que la sociedad ha alcanzado un grado de complejidad tal como para que el conjunto de sus actividades se autonomicen y se puedan designar en abstracto con el nombre de trabajo; el conjunto de finalidades proponibles y la voluntad de lograrlas se autonomicen y pueda designarse con el nombre de capital, y

el conjunto de las apreciaciones sobre lo que se estima bueno y útil para el sentido común pueda objetivarse en un sistema de precios.

No se trata de que Vico y Montesquieu no tuvieran conciencia de la diferenciación del sentido común según las clases sociales, o incluso en función del uso generalizado de la moneda, pues eran bien conscientes de todo ello. De lo que no eran muy conscientes, como tampoco Reid ni Kant, era del modo en que la naturaleza, la tierra, se convertía también en una entidad abstracta en relación con el capital y el trabajo, ni del modo en que la tierra quedaba referida al *sensus communis* de los diversos sectores sociales, en cuanto contenido o en cuanto determinante de su forma.

A la altura de 1805 y 1806, cuando dictaba en Jena sus lecciones sobre el sistema de la ciencia, Hegel tenía ya una cierta conciencia de esto. Por eso puede hablar ya de la clase de los campesinos como de aquellos que, utilizando para su trabajo sobre la naturaleza la mediación de elementos también naturales, como la lluvia, el sol, etc., confían sobre todo en la naturaleza misma, mientras que se muestran desconfiados e inseguros respecto del derecho positivo, y puede hablar de la clase de los comerciantes como de aquella que, tratando con la entidad máximamente abstracta, a saber: el dinero, está alejada de lo natural particular y se caracteriza sobre todo por la dureza de corazón (7).

Hegel no habla en concreto del *sensus communis* de las clases sociales ni tampoco de su *esprit général*, pero sí habla de los juicios inmediatos y de las valoraciones sobre lo bueno y útil que lleva a cabo cada grupo social, y también de su *ethos*, del carácter o del talante moral de todos ellos. El modo de ser de quienes se encuentran en inmediato contacto con la naturaleza, de modo que lo que perciben y aquello sobre lo que actúan es naturaleza, se diferencia del modo de ser de quienes perciben y actúan inmediatamente sobre acciones de otros hombres y no sobre la naturaleza, o perciben y actúan sobre objetividades abstractas como dinero, libros de contabilidad, de literatura o de cualquier otra temática.

El *sensus communis* de cada uno de estos sectores de la sociedad es diferente y sus apreciaciones sobre lo valioso también. Si acaso hay un punto donde la diferencia es más tenue o tal vez nula es en la valoración de la tierra: los diferentes sectores tienden a considerar que la tierra no tiene ningún valor (por eso no hay protestas cuando se explota, y por eso Marx considera contradictorio que se le ponga un precio).

---

(7) Cfr. G. W. F. HEGEL: *Filosofía real*, parte II: «Filosofía del espíritu», cap. III, A; traducción de José María Ripalda, F.C.E., Madrid, 1984, págs. 218-219.

Sobre la diferenciación hegeliana de la mentalidad de los diferentes sectores de la sociedad elabora Marx su concepción de la ideología, que es desarrollada con diversos matices según las diversas corrientes del marxismo, y que en una de ellas pasa a ser designada con el nombre de sentido común por Gramsci. Sentido común pasa a designar, en esta corriente, el modo de apreciar y valorar lo real propio del grupo que detenta el poder en cuanto que es compartido por el resto de la sociedad.

Pero el poder es una realidad más difusa, menos compartida y menos manejable que el dinero. A lo largo del siglo XIX prosigue el proceso de incremento de la complejidad social y económica, y con ello el proceso de monetarización, de tal manera que a comienzos del siglo XX Simmel y Weber pueden hablar de una mentalidad monetarista, de un *sensus communis* que tiene como uno de los determinantes de sus apreciaciones y valoraciones el dinero.

No se trata de que el dinero no sea uno de los contenidos del *sensus communis*, que lo es; se trata de que también determina su forma, su modo de proceder, de enjuiciar y proyectar.

Las certezas del *sensus communis*, tal como señalaran Vico, Reid y Kant son inmediatas; son las certezas de un saber práctico, las certezas que provienen de las acciones realizadas, las cuales, precisamente por haber sido realizadas, proporcionan una seguridad bastante firme en que podrán volverse a realizar de nuevo, y por eso proporcionan también seguridad en todo aquello que estaba implicado en la realización de la acción. Como de todo esto no hay, obviamente, un conocimiento reflexivo del que la conciencia racional pueda dar cuenta puntualmente, a esas seguridades se les puede llamar, como hace Arnold Gehlen, *certezas irracionales* (8). Como se dijo al principio, éstas son las características del saber práctico, del saber propio y específico del *sensus communis*.

En una sociedad en la que todo el mundo posee dinero y maneja dinero hay un tipo de acciones económicas, sociales y políticas que todo el mundo puede realizar, y que dan lugar a un peculiar *sensus communis*. Es más problemático hablar de un sentido común de los que poseen la tierra o de los que detentan el poder, porque en ambos casos se trata de un número pequeño de individuos en comparación con el conjunto de la sociedad, por grande que se estime el influjo ejercido por ellos sobre todos los demás.

Ciertamente, ser propietario, y en concreto propietario de tierra, abría y abre unas posibilidades de acción que no se abren de ningún otro modo. Pero el desarrollo y evolución de los procesos socioeconómicos y de las doctrinas

---

(8) Cfr. ARNOLD GEHLEN: *Der Mensch*, Athenaeon Verlag, Frankfurt, 1974, cap. 36.

capitalistas y socialistas a lo largo del siglo xx ha dado como resultado una configuración de la propiedad inmobiliaria cada vez más parecida a la del antiguo régimen y cada vez menos parecida al concepto burgués-capitalista de propiedad.

La tierra no es ya una propiedad de la que se dispone libremente según el arbitrio individual. Ciertamente no está vinculada a la sangre, como en el antiguo régimen, pero las hipotecas jurídicas y sociales que pesan sobre ella hace que sus vinculaciones no sean menores que en el siglo xvii. Por lo demás, sus propietarios siguen siendo un número reducido, insuficiente para generar un *sensus communis*, excepto en el caso de que la tierra sea propiedad común.

No obstante, el número de propietarios en otro sentido ha crecido tanto como para englobar bajo ese título prácticamente a todos los miembros de la sociedad, al menos en el mundo occidental: todos los miembros de la sociedad son propietarios de dinero, una propiedad que no tiene vinculaciones y que es de libre disposición según el arbitrio individual. Este tipo de propiedad da lugar a un tipo de acciones protagonizables y protagonizadas por un número suficientemente elevado de individuos como para fundar un *sensus communis*, una mentalidad y un modo de valorar y de proponerse fines que puede ser caracterizado como monetarista.

Pues bien, la cuestión con que se iniciaron estas consideraciones puede ser formulada ahora en la siguiente pregunta: ¿qué lugar ocupa el medio ambiente entre los contenidos de una conciencia social como la nuestra?, ¿cómo es valorado por el *sensus communis* de una sociedad monetarista?

Desde el punto de vista del que tiene dinero para comprar, podría decirse que el medio ambiente es un bien de consumo o que la naturaleza es un producto manufacturado. Si todo el mundo puede obtener eso con dinero, y lo ha hecho, entonces se trata de una certeza inmediata, o, si se quiere, irracional, pero no por eso menos cierta. Incluso el producto aparece diversificado en una pluralidad de ofertas y con un variado despliegue de envases, según provenga de una empresa «manufacturera» o de otra.

La conclusión, con todo, resulta chocante: la naturaleza, el medio ambiente, no puede ser el último y más sofisticado producto que la sociedad industrial saca a circulación en el mercado.

Sin embargo, aunque esto no sea toda, o no sea la única conclusión del análisis, al menos sí parece una conclusión pertinente. El hecho de que la tierra haya sido explotada desconsideradamente sin protestas, como si nadie se sintiera propietario ni responsable de ella, y el hecho de que el medio ambiente pueda ser visto como una moda ideológica y como una moda del mercado avalan esta interpretación.

Es difícil pensar que el medio ambiente, la naturaleza, pueda estar operando como determinante del sentido común, al modo en que lo hace, por ejemplo, el dinero. Porque el dinero es algo que se percibe y sobre lo que se actúa inmediatamente; se maneja sin cesar. Pero la naturaleza no. Como si con respecto a la naturaleza la sociedad entera mantuviese la misma distancia que Hegel señalaba entre los comerciantes y lo natural particular y se hubiera producido en la sociedad, globalmente, aquella misma dureza de corazón.

Algunos movimientos ecologistas parece como si expresaran una violenta reacción sentimental contra eso, y pusieran de manifiesto algún tipo de vinculación inmediata o primordial entre sus militantes y la naturaleza, alguna conexión religiosa entre el hombre y el cosmos. Incluso las autoridades de casi todas las religiones han dejado oír su voz para señalar los deberes morales y religiosos del hombre para con la naturaleza.

Pero el que las autoridades religiosas alcen su voz para señalar el valor religioso y moral de algo puede ser un indicio de que el *sensus communis* precisamente no está realizando sus valoraciones en ese sentido. No es frecuente que se alce la voz para señalar lo que aparece como obvio en las apreciaciones de todos o en las actividades que realizan todos.

También el hecho de que la valoración del medio ambiente y de la naturaleza aparezca como distintivo de algunos de los más nuevos movimientos políticos es indicio de que el lugar que ambos temas ocupan en el *sensus communis* no es suficientemente extenso ni suficientemente firme.

Tampoco es frecuente que se levante una bandera política nueva para ganar adeptos a algo que todo el mundo valora y respeta en la teoría y en la práctica.

Parece, pues, que el medio ambiente y la naturaleza no están inmediatamente dados en ningún caso para el sentido común, sino que está mediado por el dinero, y entonces aparecen como un bien de consumo. En otros casos aparecen como mediados por la autoridad religiosa o por las asociaciones políticas, pero entonces no son determinantes del sentido común, sino valores o contenidos que aparecen en niveles particulares de la vida social, y así es como aparecen también en cuanto temas de la ciencia o de las artes.

No parece viable que la naturaleza sea venerada por todos los seres humanos como objeto de culto religioso, en el sentido en que lo era en las religiones naturales del pasado, es decir, en las religiones en que la naturaleza era vista como una fuerza sagrada o un conjunto de ellas frente a las cuales el hombre no se diferenciaba a sí mismo como subjetividad personal. No es probable la reaparición de las religiones de la magia, el animismo, el panteísmo cósmico o el politeísmo naturalista, porque en una sociedad tan compleja como la

nuestra la naturaleza no puede en ningún caso volver a ser para el hombre tan inmediata como entonces (9).

Podría volver a ser un valor religioso para todos los hombres, pero tal vez no según las formas de la religión inmediata, sino según otras. Y podría quizá también ser un determinante de *sensus communis* en la medida en que el desarrollo y la generalización de las formas de propiedad solidaria diera lugar a vínculos entre los integrantes de una sociedad y la tierra tales que ésta pudiera ser experimentada solidariamente como propia.

(9) Es decir, no puede ser tan inmediata al hombre como lo era, por ejemplo, en todas esas formas religiosas que Hegel engloba bajo la denominación «La religión inmediata o religión de la naturaleza» en las lecciones de 1827. Cfr. G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*; traducción de Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid, 1987, vol. 2, págs. 363 y sigs.