

¿ES COMÚN EL SENTIDO COMÚN?

Oscar Brenifier
Institut de Pratiques Philosophiques (Paris)

[Nota del traductor: A través de un discurso sencillo, transparente y directo, Brenifier nos invita en su texto a hacernos cargo de la revalorización del tan vilipendiado “sentido común” (*bon sens*) como estrategia para defender la solidez y practicidad de la razón frente a la desmesura del absoluto. El sentido común, universalmente accesible y cuya naturaleza eminentemente práctica resulta provechosa tanto en el ámbito teórico como en el del conocimiento de uno mismo, opera fundamentalmente obligando a introducir el pensamiento en un desarrollo riguroso (que tiene su base en una lógica bipolar cuya fuente es el respeto de ciertos principios —sobre todo, los de no contradicción y causalidad). El ejercicio del sentido común impide al pensador singular dejarse seducir por el ansia de diferenciación, germen del elitismo intelectual que es precisamente la causa de desprestigio de esta razón cotidiana y certera en pro de su sola glorificación. Esta puesta en juego de una lógica propia (“original”) y supuestamente superior conlleva un problema epistemológico y uno social-humano: priva a la razón de su capacidad crítica, impidiendo a la vez un desarrollo consistente del conocimiento científico y de la razón ética, y establece una jerarquía social en relación con la cercanía a la verdad o la capacidad de producirla, lo cual acaba minando los fundamentos de la democracia y el entendimiento común. No obstante, esa defensa del sentido común no implica la apuesta por una razón inamovible, sino la obligación de conocer sus modos lícitos de funcionamiento y transformación (entre los cuales la dialéctica posee un papel protagonista).

Óscar Brenifier desarrolla a nivel internacional una incansable actividad filosófica en talleres, conferencias y cursos. En Granada, invitado por el Departamento de Filosofía II en el contexto de las actividades del Máster de Formación del Profesorado de Enseñanza Secundaria, impartió un taller de práctica filosófica en enero de 2011. Óscar Brenifier es uno de los representantes más destacados de la práctica filosófica, es decir, de una idea de filosofía que, en conexión con la concepción antigua

de la filosofía como *ethos* o modo de vida, entiende que, más que una mera doctrina o discurso teórico, la filosofía es actividad y puesta en obra. Filosofía que debe habitar, como Sócrates entendió, en el medio de la ciudad.]

La razón común, o sentido común, es concepto no muy halagüeño, sobre todo para las personas que hacen gala de intelectualismo, originalidad o particularidad. Cuando es evocado parece anticuado, banal o desprovisto de toda legitimidad. Se muestra sin embargo muy útil en la práctica filosófica. Para empezar porque obliga a una comprensión mutua: en tanto el sentido no es compartido no hay lugar para la discusión. Pues si se puede no compartir opiniones pudiendo sin embargo discutir, constituyendo esta diferencia incluso la sustancia viva de la discusión, el sentido, como referencia común, debe ser compartido, sin lo cual ninguna discusión es posible: ésta será inexistente o absurda.

1. PARADOJA DEL SENTIDO COMÚN

Voltaire planteaba una paradoja a propósito del sentido común. Señalaba que decir de un hombre: "No tiene sentido común, es una injuria, ya que así es tachado de locura", pero al mismo tiempo, decir de un hombre que tiene sentido común "es injuria también; esto quiere decir que no es del todo estúpido, y que carece de eso que se llama espíritu". Concluye sobre el sentido común que: "simplemente significa buen sentido, razón grosera, razón apenas comenzada, primera noción de cosas ordinarias, estado intermedio entre la estupidez y el ingenio". El sentido común sería en efecto una simple barrera de protección, una puesta a prueba de un pensamiento particular, pero carecería de la chispa del genio, la audacia que caracteriza la singularidad. Sin embargo, al enunciar el ser humano más a menudo absurdos que palabras geniales, comenzando por aquellos que hacen profesión de intelectualismo, quizás el sentido común pueda jugar un rol positivo de censor de cara a las aberraciones del pensamiento antes que un rol negativo de rechazo de la innovación. En nuestra práctica nos parece que es así, aunque admitimos también que los esquemas establecidos, los de la moral u otra norma fuertemente anclada socialmente, impiden frecuentemente a los unos

y a los otros atreverse a pronunciar en voz alta aquello que piensan, y por tanto atreverse a pensar lo que piensan. Pues el sentido común es también lo normativo, el rechazo de la alteridad. Sea dicho rechazo el de la realidad del mundo que de repente nos golpea en su dimensión trágica y que nos negamos a ver. Sea el rechazo a aquel que piensa de un modo diferente, otro o nosotros mismos, que no nos atrevemos a escuchar cuando lo rehusamos brutalmente. O sea nuestro ser mismo, que en su transcendencia nos interpela, pues sufre de estas contradicciones o aberraciones que mantenemos sin atrevernos a nombrarlas ni incluso a vislumbrarlas.

En la Antigüedad, el sentido común reenviaba a la unidad de las percepciones, a la sensibilidad: para Aristóteles era una suerte de sexto sentido que unificaba los otros cinco, operación de síntesis de las diferentes percepciones. En el animal es, en cierto modo, la unidad del ser. El concepto de sensible común constituía lo que es perceptible por varios sentidos, por ejemplo el tamaño, el número, la forma, etc.

El deslizamiento hacia la intelectualización era por lo tanto fácil, y el sentido común viene entonces a tomar un sentido de razón, sobre todo práctica, y por ese giro, una connotación ética. El sentido común guía nuestras acciones, al modo de la prudencia, pues Aristóteles comprende esta cualidad como una intuición práctica inmediata, una inspiración que guía nuestros actos sin siquiera tener que reflexionar. Bergson, pensador por excelencia de la acción, retoma esta misma idea: “La acción y el pensamiento me parecen tener una fuente común, que no es ni pura voluntad, ni pura inteligencia, y esta fuente es el sentido común. ¿El sentido común no es, en efecto, aquello que da a la acción su carácter razonable y al pensamiento su carácter práctico?” Pues es verdad que el sentido común contiene más bien una inteligencia práctica, cotidiana, revela más un cuidado común que una especulación abstracta y metafísica, aunque nada impide al sentido común aventurarse en estas regiones etéreas, en particular bajo la forma de la lógica. Se trata de un saber “económico”, en un sentido no crítico por naturaleza, ya que no es examinado, y aparece más bien como natural o innato. La idea de evidencia o de intuición que se encuentra en Descartes, suerte de altar del pensamiento, percepción interna con la que tropezamos y sobre la cual podemos apoyarnos, sería del mismo orden.

El sentido común es sin embargo capaz de crítica, he ahí su utilidad como contrapeso de cara a los excesos de la subjetividad o del intelecto-

tualismo. Como la prudencia, permite limitar, admitiendo no obstante que esta acción de limitación no es en sí una actividad autosuficiente sino dependiente. La prudencia por sí sola no produce nada, ella restringe, incluso inmoviliza, no cumple su papel más que cara al riesgo de desbordamiento y al exceso. En este sentido, a través de una lógica universal, de una norma aceptada, el sentido común actúa como la moral, sirve para regular nuestras acciones y nuestros pensamientos, lo útil y lo inútil, lo verdadero y lo falso, u otro concepto transcendental. Intenta sin duda evitar, según la expresión de Goya, que "El sueño de la razón engendre monstruos". Ya sea que la razón, según un esquema racionalista, provenga de una suerte de luz interior que nos hace conocer las ideas *a priori*, o que según un esquema empirista, provenga de la experiencia y de las informaciones que se imprimen *a posteriori* sobre una "tabla rasa", a partir de la sensación, del hábito, de la creencia o de la asociación de ideas, su principio es que todo hombre tiene acceso a ella. Y esta comunidad de razón constituye nuestra humanidad. El problema queda abierto a la decisión de si escucharemos o no esta razón común, y debemos sin duda concluir que hay momentos para el sentido común y momentos para la ruptura. En cualquier caso, el sentido común debe siempre estar despierto y no aceptar desaparecer en nombre de un intelectualismo cualquiera o de una pretendida originalidad. En efecto, hay momentos para la palabra profética, la palabra que hace callar a la razón y se opone al sentido común, pero guardémonos, como lo aconsejaba Hegel, de invitarnos demasiado rápido a la mesa de lo divino.

2. DESACUERDO E INCOMPRENSIÓN

No es posible que alguien dé exactamente el mismo sentido que su vecino a una afirmación determinada, como se evidencia cuando se pide a unos y a otros explicitar aquello que han comprendido de una palabra cualquiera: se descubrirán siempre ciertas diferencias de análisis o de interpretación, a menudo mayores. Ahora bien, para que haya discusión debe haber un acuerdo mínimo de sentido, incluso no explícito. La incomprensión momentánea puede alimentar la discusión en la medida en que esta incomprensión es consciente, lo cual significa otra vez que el sentido es compartido, incluso cuando se trata del sentido de un

no-sentido, la percepción de una absurdidad. Es asimismo sobre este desajuste como operan las reglas del espíritu, los juegos de palabras, la ironía, todo lo que llamamos el sentido implícito, que funciona indirectamente, por ausencia o ruptura.

En cualquier caso, toda comprensión es siempre aproximativa, pues es imposible a la mayor parte de entre nosotros, si no a todos, definir precisamente cada uno de los términos que utilizamos. Y de un momento a otro, si se toma la molestia, cada uno de nosotros descubrirá ciertos desplazamientos de sentido subrepticio y original, ciertas flagrantes o discretas contradicciones en las ideas que expresa o que escucha. Lo que nos lleva a concluir la naturaleza flotante de la comprensión: ella opera "para todo fin útil", toscamente, y no con una extrema precisión. Dicha dimensión aproximativa es aplicable a nuestras propias palabras, o más incluso con las nuestras, en la medida en que nos creemos libres de modificar el sentido a nuestra guisa. Nos atreveremos menos naturalmente a tachar, añadir o transformar de una forma cualquiera el discurso de otro, pues siendo "otro" comporta de hecho una cierta objetividad e irreductibilidad, e impone en consecuencia un mayor respeto, una mayor objetividad. Por esta razón, afirmaremos que la diferencia entre personas no se encuentra entre aquellas que se contradicen a sí mismas y aquellas que no se contradicen, sino entre aquellas que se contradicen y lo saben, y aquellas que se contradicen y no lo saben. Incluso esta afirmación será sin duda considerada vejatoria cuando se dirija directamente a uno de nuestros congéneres.

En la mayor parte de las discusiones, encontramos un problema mayor, que muestra la falta de consciencia de lo que esta cuestión pone en juego: la ausencia de la distinción entre no comprender y no estar de acuerdo. Estas dos expresiones son a menudo utilizadas de forma indiferenciada: se utiliza la una por la otra. Ahora bien, ¿cómo se puede estar en desacuerdo con una idea que no se comprende? La misma cuestión puede también ser planteada en relación al acuerdo y la incompreensión, pero el problema es más visible y se plantea menos, al menos de manera teórica. Pues en la realidad de los hechos, personas que no se comprenden en absoluto se declaran de acuerdo con la misma ausencia de escrúpulos con la que se dicen en desacuerdo cuando no se comprenden.

El ejemplo más flagrante y corriente de esta aberración se encuentra en aquellos debates donde lo que se considera como un desacuerdo es de

hecho un cambio de tema. Por ejemplo una persona afirma que la mesa es cuadrada, mientras que otra pretende estar en desacuerdo afirmando que es de madera, y los dos pueden continuar argumentando sin tomar conciencia de que no hablan de la misma cosa, ya que uno trata de la forma mientras que el otro trata de la materia, pretendiendo no obstante participar de la misma discusión puesto que hablan ambos de la mesa. Por supuesto, el problema es aquí bastante visible; en la realidad puede ser mucho más sutil. Al mismo tiempo, el debate subyacente puede residir en el hecho de saber si hay que hablar de la forma de la mesa o de su materia, en cuyo caso habría que clarificar el asunto más bien que confinarse en un debate que es falso debido a su aspecto reductor y parcial. La comprensión debe condicionar tanto el acuerdo como el desacuerdo, la adhesión o el rechazo no pueden excluir la comprensión. Pero las formas corrientes de expresarse reflejan en ello la ausencia de reflexión que implica su naturaleza ya establecida, muestran bien el problema. ¿Con qué derecho se dice que no se comprende alguna cosa, o que alguna cosa está desprovista de sentido, cuando en realidad se está simplemente en desacuerdo? Estas modalidades de la expresión reenvían a maneras de ser, a hábitos de pensamiento. Nos precipitamos más que reflexionamos: reaccionamos, rebotamos, para emplear expresiones a la moda. Falta la distancia necesaria para la metarreflexión, el intersticio crítico necesario al filosofar. No distinguimos lo singular y lo universal, los confundimos alegremente.

Dicho esto, no siempre es fácil determinar si se piensa que el otro dice algo absurdo o si se está en desacuerdo. Por ejemplo, mi vecino declara que la tierra es plana, ¿debo decir que eso no tiene sentido, o que no estoy de acuerdo? En tanto que tal, esta proposición es clara, y debo decir que hay sentido en ella. Según criterios científicos establecidos, puedo decir que no tiene sentido. Se puede considerar que los dos comentarios son aceptables, constatando la única diferencia sobre los presupuestos que implican, de la que se trata de tomar conciencia. Por ejemplo, determinando si los criterios son filosóficos o científicos. Se distinguirán estos criterios avanzando el principio de que la libertad de interpretación es mayor en filosofía que sobre el plano científico, o bien que la filosofía se interesa por la coherencia interna del propósito más que por su validez objetiva.

Para concluir con el problema de la confusión entre desacuerdo e incompreensión o absurdidad, detengámonos un instante en la diferen-

cia entre dos formas corrientes de expresar la propia incomprensión: "No comprendo" y "Es incomprendible". La primera habla del sujeto, lo cual implica que la incomprensión es quizás fallo mío. La segunda habla del objeto: es incomprendible, es decir en sí mismo desprovisto de sentido. El sujeto no se posiciona en absoluto de la misma manera. Lo primero parece más humilde o más matizado, pero no asume o niega su capacidad de acceder a la razón común, al menos duda de ello, lo cual le basta para impedir que se autorice a hacer lo que le parece una prueba de fuerza; a causa de ello está muy centrado sobre sí mismo y no sobre el objeto estudiado, no asume riesgos. El segundo, más categórico, se concede un derecho de acceso a la razón común, se declara objetivo, pues está centrado sobre el objeto y no sobre sí mismo, su juicio es por tanto un criterio válido, se podría decir científico; pero de hecho ya no se cuestiona, su propio juicio no es un objeto de reflexión, su razonamiento no forma parte del proceso de análisis, está privado de la vuelta sobre sí mismo que constituye el pensamiento dialéctico.

Sin embargo, en los dos ejemplos, no se trata de saber si las opiniones divergen o no, sino de poner en común la comprensión de lo que se explica, sin cuidarse de los desacuerdos de perspectiva. Ahora bien, es precisamente este abandono momentáneo de los "desacuerdos", el dejar de lado la visión personal, lo que plantea a menudo el problema al pensamiento individual, pues quedamos generalmente atados a nuestras "ideas", a lo que ellas afirman, a su contenido, más que a la comprensión de su contenido. Reaccionamos ante aquello que el otro dice, en el primer nivel de discurso, antes que examinar la naturaleza de la discusión y los asuntos del discurso. El acto de fe prima en general sobre el trabajo de la razón, lo personal sobre lo común. Preocupados por nuestra existencia propia y por todo aquello que se le asocia, deseamos batirnos contra todo aquel que se enfrente a nuestro sentimiento o a nuestra opinión negándolo o contradiciéndolo. Y extrañamente, lo que es común, más que presentar un pensamiento menor, un pensamiento mínimo, es al contrario más exigente, pues exige escapar a la opinión para trabajar el entendimiento. Aquello que es común trasciende la particularidad. Aquello que es común atañe a las condiciones de posibilidad de la discusión. En cada una de estas dos formulaciones, vemos que lo que es común es de orden *meta*, de un nivel superior.

3. ESTATUTO DEL GRUPO

Queda el problema de saber cuál es esa comunidad a la cual tenemos acceso, saber cómo tenemos acceso, y cómo ésta modalidad de pensamiento general se distingue de nuestras opiniones particulares. Separaremos el problema en dos. Por una parte el sentido común expresado por los otros, por el grupo, por otra parte el sentido común al cual cada uno de entre nosotros tiene potencialmente acceso invocándolo de manera singular.

Comencemos por el sentido común representado por el grupo y expresado por él. Durante la animación de un debate o de una discusión, utilizamos la opinión común como interlocutor: le hacemos expresar su opinión y presentar juicios como cualquier otro participante singular. Por ejemplo levantado la mano para decidir si un argumento es pertinente o no, si una hipótesis es aceptable o no. Ahora bien, es una observación recurrente de parte de los recién llegados a un ejercicio tal, sobre todo si uno de entre ellos se encuentra a sí mismo en una situación embarazosa de cara al grupo: "¡Pero eso no quiere decir nada!", o bien "¡Eso no quiere decir que yo esté equivocado!". Si se trata además de una persona con una identidad intelectual, tendremos como añadido el derecho a algo del tipo: "La masa o la opinión común no es en absoluto una garantía de verdad!". Lo gracioso es que no se dirá tal cosa de una opinión singular, para quien a pesar de su desacuerdo concedemos un mínimo de crédito o de derecho de existir, en tanto que la opinión común se reencuentra periódicamente amenazada por una suspicacia *a priori*, incluso sometida a una crítica de principio. Esta injusticia flagrante, que desacredita de golpe lo común a favor de lo singular, nos parece, por poco que se piense en ello, un fenómeno sorprendente y divertido. En efecto, ¿por qué el conjunto de los pensamientos singulares dignos de interés sería menos digno de interés que cada uno de estos pensamientos singulares? Probemos dos hipótesis en relación con este tema. La primera es que, de hecho, no es la opinión personal la que tiene valor, sino la mía: "mi opinión personal". Pero para concederle un estatuto, es necesario que yo conceda también un estatuto al otro, por simple acto reflejo. Se trata del principio del derecho a la expresión, que nadie puede reivindicar para sí solo. La segunda razón está ligada al concepto de "masa", que vehicula una connotación casi inhumana o deshumanizante. La masa es informe, es sin rostro, de una terrible brutalidad, difícilmente se puede

discutir con ella. Su reputación pretende que ella no puede razonar, y que sólo los rétores, aquellos que la adulan manipulándola a través de las emociones, pueden modificarla. Dicho de otro modo, es inaccesible a la razón, es impermeable al filosofar. Como toda acusación, sin duda no es totalmente falsa, pero desearíamos aquí añadir un pequeño detalle que tiene toda su importancia. En efecto, la masa es ingrata, es pesada, es espesa, es de difícil acceso, pero al mismo tiempo, representa por eso un interlocutor privilegiado. Pues el riesgo que acecha en todo momento al pensador singular, en particular al intelectual, es el solipsismo, incluido el solipsismo colectivo. Los intelectuales hablan a los intelectuales, o bien los fieles hablan a los fieles: quedémonos entre nosotros. En tanto que la masa es siempre extranjera, siempre extraña. En efecto ella es, en un sentido, previsible pero permanece también imprevisible, aunque sólo sea por sus excesos, los de sus cambios bruscos o sus reacciones.

El papel del coro en la tragedia griega es un ejemplo interesante de los giros permanentes de la multitud. Alternativamente el coro es el interlocutor que anima al héroe en sus empresas de justicia, o que intenta desalentarlo en sus gestos más osados, que representa a veces la voz de la templanza, a veces la del coraje; esta voz oscila entre el sentido común y los prejuicios, entre los sentimientos y la razón. En la tragedia, el coro representa un eco necesario, pues pone de relieve al héroe, es la caja de resonancia de los asuntos del drama, da cuerpo a la pieza. Cara al héroe, a los malvados, a los dioses, está la humanidad, entidad grosera e imprecisa, modelada por sus contradicciones y sus movimientos internos, a medio camino entre el corazón y la razón, entre la grandeza y la mediocridad. El coro es el intermediario, la tercera persona entre el héroe y sus adversarios, el término medio que oscila entre la providencia y la adversidad. A veces sus bases son arcaicas, a veces tienen sentido común, a veces vienen de la moral establecida. Esto es muy útil al espectador, que a menudo se reconocerá en ello, a veces para irritarse contra ello. Nos parece que el coro da a la obra esta dimensión de realidad, su cuerpo y su presencia.

Otro ejemplo elocuente, esperemos, para aquellos que tienen todavía problemas con la legitimidad del grupo: el concepto de tribunal popular. En cierta manera, en justicia, es el guardián de la verdad y del bien, pero a fin de explicitar su postura, debemos distinguirlo de dos entidades "semejantes": el voto democrático y el tribunal de especialistas. El voto democrático de la mayoría directa representa la voluntad popular. Si

es indirecto, representa la elección de ciertas personas que se supone que encarnan la voluntad popular o el bien público. Estas últimas son escogidas teóricamente por su competencia y/o su conformidad con la voluntad popular. Estos dos criterios pueden sin embargo chocar, pues las competencias pueden entrar en conflicto con la voluntad popular. Esta diferencia entre "voluntad popular" y "bien público" (esta última asemejaría a la voluntad general de Rousseau) es en resumen aquello que constituye la diferencia tradicional entre democracia y república. Desde el punto de vista de las competencias, llegamos por otra parte al tribunal de especialistas, que no tiene en principio ningún cuidado de ser popular, pero tiene que operar únicamente en función de sus competencias, porque únicamente sobre esta base ha sido escogido.

Regresemos al tribunal popular. Su elección es relativamente arbitraria: no es por su competencia por lo que es reclutado. No es tampoco para expresar la voluntad general: ésta esquivaría el proceso, y se debe hacer todo para no dejar al tribunal ser influenciado por su entorno. Es elegido únicamente para representar el pensamiento común: verdad común o bien común. Y una vez que se haya decidido, esta decisión en principio cumplirá una función de precedente, de referencia sobre el plano de la verdad y del bien. Presentamos este contexto para poner en escena el lado "escandaloso" del concepto de tribunal popular. En efecto, puede preguntarse cuál es la legitimidad de este grupo restringido de personas. Ellas no pueden reivindicar una pericia particular, ni reivindicar tampoco una representatividad expresión de la mayoría, pero sin embargo, son las garantes del bien y de la verdad. ¿Con qué derecho lo son? Es aquí donde podremos reencontrar la idea de Descartes, según la cual "El sentido común es la cosa mejor repartida del mundo". Esta cita es famosa, numerosos comentarios han sido escritos sobre ella, pero no ha sido tan pensada en su aspecto práctico, seguramente porque se olvida muy a menudo la dimensión pragmática del pensamiento cartesiano. Puede haber una razón para ello: la visión igualitaria del pensamiento no es la más difundida entre los filósofos, que adoptan más bien la postura aristocrática, aquella que va de Platón y Aristóteles hasta Kant, Hegel y Heidegger, quienes oponen de una manera o de otra el pensamiento común y banal, la opinión, al del filósofo. Aquellos se apresurarán en citar otra parte del texto de Descartes, que les conviene mejor, cuando explica la diferencia y la desigualdad de pensamiento en estos términos: "Pues no es suficiente tener un buen espíritu, sino que lo principal es

aplicarlo bien”. Todo el asunto reposa sobre la distinción entre lo posible y la actualización de dicho posible: cualquiera puede pensar bien, pero algunos lo realizan mejor que otros.

4. LA FRACTURA INTELECTUAL

Pensar el sentido común no revela un relativismo radical o extenuado, en el que todas las opiniones se validan, sino que intenta, sea como sea, reabsorber un poco la fractura “intelectual”, lo que en cierta manera es conforme al ideal de Platón, cuando nos muestra en el *Menón* a un esclavo que descubre la raíz cuadrada de dos. Por supuesto, este esclavo sigue las instrucciones del maestro Sócrates, pero lo importante es mostrar que él tiene todo lo necesario para hacer este descubrimiento importante, puesto que no hace más que responder a preguntas y no tiene necesidad de ninguna aportación de conocimientos: tiene en sí todo aquello que es necesario para la resolución del problema.

Si volvemos de nuevo a nuestro tribunal popular, la apuesta es la siguiente: cualquier ciudadano normalmente constituido es por tanto tan capaz como cualquier otro de llegar a la verdad y al bien. La cuestión simplemente es verificar que el procedimiento utilizado permita llevar a buen fin el trabajo a realizar, lo cual es asegurado a la vez por reglas de funcionamiento y por profesionales que pondrán en obra este procedimiento. Por lo tanto, se podría considerar que el buen juicio casi se impone a la razón común, aunque por supuesto cierto trabajo queda todavía por realizar en el espíritu de cada uno. Por lo que la última etapa, que consistirá en debatir entre los diferentes miembros del tribunal a fin de llegar a un acuerdo no siempre posible, sería a causa de las diferencias de sensibilidad. Ahora bien, ¿por qué confiar en un tribunal antes que en un experto? Para responder, inspirémonos en Platón, quien nos pone en guardia contra la subjetividad, incluida —o sobre todo incluida— la del sabio, demasiado propensa a la complacencia del saber y del poder. Él nos explica en *El político* que toda cualidad acarrea necesariamente un defecto, y que la barrera que nos protege de esta parcialidad de carácter es la pluralidad de los defectos y de sus caracteres: es el grupo, la multiplicidad, la mejor aproximación a la verdad, en ausencia de un ser superior que sería el garante. Pues Platón considera la idea del sabio que trasciende esta multiplicidad, pero éste

último, hombre excepcional, debería tener en sí todas las cualidades: ya casi no sería un hombre sino poco menos que un dios, nos explica. Estamos por tanto en las antípodas del sabio que puede imponer su saber y su objetividad sobre un grupo bajo el pretexto de pertenecer a una élite erudita. Esta última representa por otro lado casi el enemigo, el sofista, el experto erigido en las certezas, el charlatán que quiere antes que nada convencer y tomar el poder, sin cuestionar o problematizar su propio discurso. Entre el filósofo y el sofista, uno se asemeja al otro como el perro al lobo, escribe en *El sofista*, con toda la ambigüedad de determinar quién es el perro y quién es el lobo.

Así el grupo, sin representar cualquier garantía absoluta de verdad, sigue siendo un interlocutor válido e importante, precisamente porque trasciende las singularidades. No olvidemos que el mínimo denominador común es una naturaleza de doble filo, dotado de una función de doble filo. Puede ser percibida bajo dos ángulos: un ángulo maximizante y un ángulo minimizante. Esto se explica por el hecho de que hay dos modos de concebir el principio del mínimo denominador común. Lo más clásico entre los filósofos, que tienden a valorizar lo singular, lo que son ellos mismos, es el grupo como encarnación de la mínima razón. De la misma manera que el cuerpo, otra entidad de masa, es concebido como el lugar de mínima razón. El cuerpo no piensa, la masa no piensa. Sólo el espíritu, lo singular, lo sutil, piensa. La ciencia es "ruptura epistemológica", nos dice Bachelard, y esta ruptura se efectúa a través de la élite, de lo singular, siendo la masa aquella que, opaca y llena de prejuicios, resiste a esas rupturas. Como el cuerpo, ella parece sensible únicamente a la emoción, a la pulsión del momento, hasta el punto de que puede parecer inhumana y deshumanizante. Al contrario, se encuentra en la obra de Hegel, gran enemigo de lo subjetivo, la idea de que el progreso se realiza sobrepasando el conjunto de las subjetividades, incluso ignorándolas. Si se observan los límites de la élite, sus mediocridades, se puede estar sorprendido de lo que se lleva a cabo a pesar de todo sobre el plano intelectual. Encontramos de nuevo la idea de un todo que es más que el conjunto de sus partes. Y en efecto, el grupo puede también producir un efecto movilizador o crítico sobre el individuo, que sin él sería abandonado a su simple subjetividad solipsista y frágil. Es también la idea de Marx, por la cual la conciencia es antes que nada conciencia social, pues el grupo impone la exigencia ética de manera más profunda y apremiante que el singular. Para Nietzsche,

la gran razón es el cuerpo, precisamente porque él no razona. Él es la conciencia misma: es uno consigo mismo. El cuerpo no miente porque no piensa: es, eso es todo.

A través de nuestra experiencia de práctico-filósofo (*praticien philosophe*), nos hemos sorprendido de señalar hasta qué punto el juicio del grupo era a menudo fiable, sin no obstante querer glorificarlo. Una de las excepciones de esta fiabilidad se da, entre otras, cuando el juicio colectivo se encuentra contaminado por querellas internas, luchas entre subgrupos, lo que justamente impide al colectivo desempeñar su rol unificador y regulador. O incluso cuando existe una reivindicación ideológica o psicológica más o menos explícita. Por esta razón, una de las tareas principales del filósofo animador es precisamente impedir que se creen tales fracciones o que dominen tales preocupaciones específicas. No que el grupo sea incapaz de equivocarse, y de todos modos, según el principio de la construcción colectiva del saber, no estamos ya en un esquema de verdad *a priori* y transcendente. Pero cuando surge de lo singular, en la medida en que es operatorio, es decir pertinente y comprensible, un grupo es capaz de percibir el alcance y el interés, y acepta bastante naturalmente revisar su examen y cambiar de parecer. Mucho más que en el caso del "singular contra singular", donde se producen crispaciones, reacciones defensivas, debido principalmente a una falta de distancia, donde cuesta alinearse del lado de la argumentación más sensata. En un grupo, cada uno tiene mucho menos que perder y por lo tanto se crea más espacio para el despliegue de la razón. Fenómeno clásico de la psicología, donde el *ego* —la protección del sí mismo— es el obstáculo principal del pensamiento. Al respecto, a modo de crítica del singular contra el cual nos protege el grupo, mencionemos una expresión, o casi un tic del lenguaje, muy revelador del problema del pensamiento subjetivo en su oposición a la razón. La expresión "Para mí...", que sirve de preámbulo a tantos discursos. Como toda expresión de este género, no está desprovista de sentido ni de legitimidad: después de todo, alguien puede expresar su visión personal del mundo y distinguirse con ello de la visión común, incluida en el sentido dado a las palabras, lo cual sucede regularmente: se tiene el derecho de fabricar un léxico personal. El único problema, como todo automatismo, reside en su inconsciencia, es por tanto un lugar de no-pensamiento, lo que significa que paraliza el pensamiento. El pensamiento es un cuerpo vivo donde todo aquello que no tiene razón de ser parasita e impide ser. Y si

se observa atentamente la utilización del “Para mí...”, nos percatamos de que hay dos utilizaciones principales: minimizar el discurso que viene a continuación e introducir absurdos sin escrúpulos. Estas dos utilizaciones tienen por otro lado una comunidad de ser: yo no deseo confrontarme a la razón común, voy a achicar mi palabra, hablando únicamente por mí, o pretendiendo un habla sin consecuencias: “Yo decía eso por decirlo”, lo que me permite librarme de la exigencia racional y la puesta a prueba de lo común.

El postmodernismo circundante es una postura no menos legítima que otra, salvo si es utilizada para justificar el solipsismo y la ignorancia de otros; no un desacuerdo con lo común y lo universal, sino su negación. Pues si no tenemos que reconocer lo general o conceder un estatuto a lo que sobrepasa lo singular, ni tampoco estar de acuerdo con él, es muy aconsejado conocerlo, especialmente sobre el plano filosófico, el de la conciencia, a fin de confrontarse a él. Así, cuando deseo otorgar un sentido nuevo o particular a un término, tengo derecho, pero tengo de todos modos interés en conocer el —o los— sentidos habituales, sin lo cual me arriesgo a encontrarme en desajuste completo con los demás, y caer en la aberración del absurdo del diálogo de sordos que describíamos más arriba. Lo singular que no es consciente de su estatuto de singularidad ignora a la vez su propia naturaleza y la de los demás. Se encuentra ya en la aberración. Incluso si su idea tiene sentido, queda como mera opinión, pues no sabe evaluar su contenido: es incapaz de abordar una lectura crítica de su perspectiva, justifica su posición únicamente minimizándola, a fin de no asumir riesgos. La humildad —falsa o real— es su único argumento, argumento por defecto.

5. LA LÓGICA COMO PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN

Parémonos ahora en lo que nos parece un punto fuerte de la razón común: la lógica. La lógica es desde la Antigüedad una de las principales disciplinas de la filosofía, con la ética y la metafísica. Es el estudio de los principios formales que deben regular el discurso a fin de que sea acorde a la razón. Además, el término *logos* en griego significa tanto razón como discurso, lo que muestra en su origen la relación íntima entre la palabra y las reglas que la determinan. En efecto, la lógica no está a la moda, no casa con el contexto ideológico actual. El principio

mismo de la lógica no está demasiado de acuerdo con el pos-modernismo que nos rodea, relativista, mientras que la lógica es más bien categórica. La reflexión filosófica y científica ha socavado desde hace un siglo los cánones tradicionales de la lógica formal. Será a la vez erróneo pensar que conceptos como el de la "lógica difusa" o del "pensamiento complejo" vuelven a poner radicalmente en cuestión la lógica clásica. Se trata más bien de añadir nuevos conceptos. Para la "lógica difusa", el concepto de grado, que permite tratar casos específicos que la lógica binaria no permite tratar. Para el "pensamiento complejo" no se trata de eliminar la simplicidad, sino de completar sus carencias. No es nuestro propósito determinar si la lógica describe más adecuadamente lo real que el pensamiento singular, sino examinar de qué manera la lógica es un instrumento útil para ejercitar el pensamiento singular, condición del diálogo y del cambio de impresiones. Hipostasiar la lógica, otorgarle un valor ontológico, hacerla reinar sobre cualquier otro modo de conocimiento son también actitudes que causan su pérdida de crédito. Estas rigideces son en parte responsables del hecho de que la cultura ambiente intenta "tirar el bebé junto con el agua de la bañera". Intentaremos, entonces, a través de una visión instrumental de la lógica, hacer entrar esta última por la puerta pequeña: la de la utilidad. Subrayando además el hecho de que la crítica de la lógica, no su abandono, sino la percepción y la articulación de sus límites, es una preocupación que se encuentra permanentemente en la historia de la filosofía de Platón a Nicolás de Cusa, Kant, Hegel y Schopenhauer, por citar solamente algunas eminencias.

El interés de la lógica en la práctica filosófica es principalmente ser un instrumento de puesta a prueba del pensamiento singular a través de principios comunes. Permite problematizar el pensamiento examinando su estructura, su forma. Permite sobre todo problematizar el pensamiento a partir de él mismo: "crítica interna" diría Hegel. ¿Cómo lo hace? Principalmente a partir de las históricas tres reglas de base de la lógica. El principio de identidad: una cosa es la que es, no otra. El principio de no contradicción: una cosa no puede ser una cosa y su contraria. El principio del tercio excluido: entre dos proposiciones contrarias no existe medio, o bien, todo juicio debe ser verdadero o falso.

Como vemos en el conjunto de estas tres reglas, la lógica sirve sobre todo para excluir, para limitar, para prohibir. Esto explica sin duda su reputación subversiva, en una época en la que el término de exclusión

tiene malas connotaciones, contrariamente al de inclusión, que parece dotado de todas las cualidades. Ahora bien, ¿cuál es el interés de la prohibición y de la exclusión? Es antes que nada la experiencia de la finitud. Filosofar es aprender a morir, nos dice la tradición. Y la finitud encarna precisamente esta muerte simbólica: muerte del deseo, con sus pretensiones de totalidad, muerte de la aspiración a la omnipotencia, muerte de la opinión sin límites, muerte de la última y definitiva palabra, tantas aspiraciones desbocadas a las que tanto tendemos sin darnos cuenta, y que la lógica nos exige abandonar. Así, no puedo estar aquí y estar a la vez en otro lugar, físicamente al menos, no puedo simultáneamente afirmar una proposición y negarla, tengo que hacer elecciones. Es grande la tentación de aspirar a la ubicuidad o a la totalidad, de tomar sus deseos por realidades. Algunas tesis de inspiración *New age*, como "Hay que situarse más allá de lo mental", nos animan a ello racionalizando posturas totalitarias, en las que todo es uno, nada se opone, todo es complementario. Cada uno de nosotros llega a tomarse a sí mismo por Dios. Cuando somos niños, nos explica Platón, lo queremos todo a la vez, pero al crecer aprendemos a escoger. Ahora bien, la lógica nos enseña precisamente a escoger, para empezar porque nos obliga a afrontar el potencial contradictorio de nuestro discurso, luego porque nos fuerza a eliminar una de las posibilidades contrarias en una alternativa, incluso a eliminar la posibilidad que menos querríamos eliminar. Ella da buena cuenta de los "también", de los "sí, pero", de los "a pesar de", y otras numerosas expresiones por las que intentamos abarcar la totalidad por un rodeo cualquiera.

Por supuesto, en lo absoluto todo es posible, y su contrario también. Pero lo absoluto es una trampa, por la sencilla razón de que no es de este mundo: no es sino una perspectiva particular, un concepto transcendental, un ideal regulador. Pueden autorizarse en efecto numerosas transgresiones que nos están prohibidas: éste es su principal atractivo. Precisamente la lógica constituye una garantía contra la desmesura, contra la *hybris*, ese pecado natural del hombre, única criatura que puede concebir al dios, al infinito, a lo absoluto y creer en ello; por eso nos asemejamos a menudo a la rana de la fábula, que a fuerza de tutear al buey desea ser tan grande como él. La lógica nos impide tomar nuestros deseos por realidades. Se trata entonces, a título preventivo, terapéutico, curativo, higiénico, o simplemente por deseo de sobriedad o de clarificación, de obligarse a escoger, a establecer prioridades, a

jerarquizar los juicios. En efecto, en lo absoluto, la vida y la muerte van juntas, y no tengo que escoger entre las dos: estoy condenado a la dos, se dan sentido mutuamente. Pero en el instante presente, en todo momento, tengo que escoger entre vivir y morir, hasta el día en que ya no tendré elección. En efecto el deseo y el deber son ambos necesarios a la existencia, y pueden efectivamente converger a veces, pero muy a menudo se presenta el problema de su oposición, su relación conflictual que engendra periódicamente una tensión, a veces difícil de sostener.

6. LA LÓGICA EN OBRA

Ilustremos el interés de los tres principios de la lógica con algunos ejemplos. Comencemos por el principio de identidad. Éste nos permite captar el contenido de una idea o de un concepto, lo que él es, para distinguirlo de lo que no es. Por ejemplo, una persona enuncia la proposición siguiente: "Lo que me interesa de la gente son sus ideas", se le pregunta si por lo tanto se interesa por lo concreto o lo abstracto, y responde "Las ideas pueden también ser concretas". Por definición, las ideas revelan abstracción, y aquél que se interesa por la ideas se interesa por la abstracción. Responder con el "puede ser", antes que con el "es", revela una ruptura con la lógica. El "puede ser" problematiza, busca los límites, la excepción, lo contrario, quiere escapar a la realidad de lo inmediato, lo que sería útil si se tratase en efecto de examinar los límites de una proposición, de problematizarla. Pero se trata de acotar, de determinar su contenido, de conceptualizar su naturaleza, mientras la problematización es un contrasentido: ser no es poder ser, lo uno es un hecho establecido, lo otro una simple posibilidad. Convocar así el "poder ser" expresa un deseo de omnipotencia, un rechazo de la finitud y del límite: esta persona racionaliza a ultranza, quiere tener razón, está dispuesta a lo imposible por hacer que cuele su discurso. Evidentemente, cualquier cosa puede ser otra que ella misma y en cierta manera toda entidad puede devenir su propio contrario, pero si toda cosa es su contrario, entonces caemos en lo que Hegel llama "la noche donde todas los gatos son pardos". Ya nada se distingue: todo es todo y su contrario.

Aquí encontramos de nuevo otra forma del rechazo al principio de identidad: el relativismo radical. Se trata de aquél que, a la pregunta "¿Qué es lo bello?", responde "Eso depende del punto de vista de cada

uno" o "Eso varía con las culturas y las épocas". Desafortunadamente tal "definición" es válida también para lo "verdadero", el "bien", el "alimento", el "matrimonio" y todo lo que se quiera. Nada es propuesto en una respuesta tal que permitiera delimitar la naturaleza del concepto, al cual pues se preferiría tachar del diccionario por su ausencia de sustancia. Se ve muy bien que se trata de un no-compromiso intelectual, de un gesto de facilidad, que se esconde bajo un ligero barniz intelectual, y que nos muestra bien el interés del principio de identidad así como las consecuencias de un no reconocimiento de este principio. Añadamos que delimitar lo que es una entidad significa referir su *sentido* habitual, establecer lo que es para la mayoría de la gente, definirla de la manera más general posible, delimitar su esencia, más bien que refugiarse en casos particulares, mucho más subjetivos, maleables y personales. Pero constatamos que es más difícil definir la generalidad que considerar cada caso en particular, y que atarse al sentido común es una exigencia a menudo difícil de seguir. Por supuesto, no está prohibido personalizar una definición, ni pasar por ejemplos singulares para delimitar un concepto, a condición de que ese particularismo no sirva para eliminar la exigencia de la generalidad y la confrontación al sentido común.

Veamos ahora el principio de no contradicción. Una persona afirma: "Me interesan sobre todo las ideas de la gente", y un poco más tarde afirma: "La realidad son los hechos". Se le pregunta a esta persona si ve la contradicción entre estas dos proposiciones, y nos responde "No hay necesariamente contradicción". Por supuesto, se puede siempre conseguir combinar todos los conceptos entre ellos añadiendo conceptos intermedios que los ligan y los detallan; siempre es posible negarse a declarar una contradicción por un simple y ligero deslizamiento. Por ejemplo si afirmo "Pedro está ahí" y después "Pedro no está ahí", puedo concluir que no hay contradicción necesaria, explicando que "Pedro está ahí físicamente pero no lo está mentalmente". Pero si me siento obligado a explicar y producir una distinción conceptual entre "físico" y "mental", es evidentemente porque reconozco la contradicción y me siento obligado a resolverla. Ésta es, según Hegel, la esencia del proceso dialéctico, andadura que hace progresar el pensamiento produciendo conceptos para tratar o resolver problemas. Pero no hacerse a cargo de la contradicción, no señalándola, negándola u ocultándola, es paralizar el pensamiento en una serie de actos de fe gratuitos y desconectados,

abandonándolo a su estatuto de inconsciente, lo que se llama opinión en el sentido banal del término.

En el ejemplo dado, tenemos el máximo interés en percibir el alcance de la contradicción ente los términos “ideas” y “hechos”, entre “interés” y “realidad”. Por ejemplo, si admitimos que “idea” se opone a “hecho”, nos percatamos de que la persona en cuestión no se interesa por la “realidad”, sino más bien por otra cosa, que hay que determinar, sea el pensamiento, la imaginación u otro concepto. Por supuesto, si el hecho de no interesarse por la realidad no gusta a la persona en cuestión, ésta lo hará todo para intentar borrar el potencial contradictorio de las dos proposiciones. Una estrategia que intentará utilizar será por ejemplo decir “Una idea es también un hecho”. El “también” es típicamente el género de término aparentemente anodino —los adverbios son el mejor ejemplo— que falsea la situación efectuando deslizamientos de sentido imperceptibles, pero cargados de consecuencias. Pues si “Una idea es también un hecho”, ¿no es “primeramente” un hecho! Ahora bien, planteemos la cuestión a partir del sentido común: “Para el común de los mortales, ¿una idea es más bien un hecho o lo contrario de un hecho?”.

Esto nos lleva al tercer principio de la lógica: el principio del tercio excluso. Frente a la cuestión que acabamos de mencionar, nuestro interlocutor nos replicará periódicamente: “No me gusta este género de alternativa cerrada. ¿Por qué habría que escoger entre los dos? ¿Preferiría escoger otro término!”. Y si se deja producir ese famoso “otro término”, será a veces un término medio, uno entre dos, pero será más generalmente un concepto que opera sobre un registro muy diferente, permitiendo cortocircuitar completamente la tensión que acaba de producirse, uniendo los dos polos opuestos, situándolos en una categoría exterior y común. Por ejemplo, el término “sentido”: “Pues los dos tienen sentido”, o el término “real”: “Pues los dos son reales”. Incluso aquí la producción de un concepto “otro” no está desprovista de interés, todo lo contrario, sino posteriormente, en otro tiempo, en “otro tiempo” donde podrá jugar un rol apropiado, aquel de reunir más bien que de oponer. Por ejemplo, en este caso, el hecho de que “idea” y “hecho” participan los dos de lo “real” tiene sentido pero sería perjudicial olvidar que se ha producido una distinción, que precisamente estructura este real a través de la dualidad “hecho” e “idea”. Se puede concebir que el justo medio es un concepto operatorio interesante, incluso una realidad fundadora de ser, de acción y de pensamiento, como la entendía

Aristóteles. Pero se trata de no caer en la trayectoria de la facilidad: no percatarse de que si el término medio trasciende las diferencias, es también un ideal regulador, una aspiración óptima, una especie de absoluto que no pretende para nada borrar la tensión de lo real, sino simplemente proponer una posición del infinito donde dicha tensión pueda borrarse, tras un largo trabajo como resultado de una ascesis y no como una especie de burda evidencia.

En resumen, hay todo el interés de respetar lo que Hegel denomina los "momentos" del proceso de pensar. El momento de la identidad, en el que se trata de profundizar en la naturaleza de una entidad o de una proposición. El momento de la problematización, en el que se trata de pensar la negación, o el contrario, con la tensión que esta binariedad engendra. Y finalmente el momento sintético, aquél en que una fusión es posible, no para borrar la tensión, sino para aclararla, para proponerle una resolución, reconociendo a la vez la naturaleza problemática de la dualidad, o de la multiplicidad, sin la cual el tercer momento perdería su valor y su interés. Y en estos tres momentos, ya sean lógicos o dialécticos, ya sea que articulen contrarios o los resuelvan, seguimos el pensamiento común, lo respetamos y nos basamos sobre él, en lugar de aspirar a una falsa autonomía, a la libertad artificial de un pensamiento singular, inconsiderado.

Tenemos el derecho de estar en desajuste con el sentido común, pero como todo golpe de fuerza, se trata de ser conscientes de este desajuste, articulando, aprehendiendo las etapas de su construcción. En efecto, podemos aspirar al estatuto de Zaratustra, pretender el estatuto de un iluminado que ve directamente a través de las oposiciones formales y habla como un profeta, pero incluso entonces, a condición de saber lo que hacemos. Recordemos la crítica de Nietzsche hacia Sócrates, a quien trata de minucioso, de pensador laborioso: don nadie que no busca más que mermar aquello que es grande, bello o noble. ¡Por qué no, si se está preparado para asumir este estatuto aristocrático del pensamiento, en el que la generosidad despreja de pleno derecho la estrechez del espíritu del pensamiento común! Pero es demasiado fácil, en la confrontación a una oposición cualquiera, borrarla pretendiendo una "complementariedad" artificial que no serviría más que para borrar toda exigencia, para evitar todo alcance dramático del pensamiento.

7. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Hay un cuarto principio de la lógica que nos parece útil añadir, aunque no sea canónicamente reconocido como tal: el principio de causalidad. Se distingue de los otros tres, pues tiene más relación con el devenir o la producción que con el estado: es dinámico más que estático. Este principio establece que todo aquello que existe tiene una causa, todo aquello que es resulta ser por tanto el producto de una causa, es decir un efecto, y que en idénticas condiciones las mismas causas producirán los mismos efectos. La razón dispone entonces de un criterio de conocimiento y de juicio *a priori* del mundo y del pensamiento, lo que es la idea misma de la lógica. Leibniz formuló así lo que él llama "principio de razón suficiente", que permite justificar u ordenar las verdades contingentes, esas verdades de hecho que no son verdades por necesidad, siendo éstas últimas las más tratadas generalmente por la lógica. Desde el punto de vista de la práctica filosófica, en su aspecto más consecuente, el principio de causalidad nos obliga, incluso cuando no lo deseáramos, a comprender la razón de ser de nuestras propias palabras, sin poder borrar nuestros términos o expresiones, sin minimizarlas, sin intentar reproducir una coartada cualquiera accidental o reductora. Como prueba, mencionemos todos esos adverbios que utilizamos tan a menudo sin siquiera percatarnos, y que exponen nuestros propios pensamientos más a menudo de lo que querríamos, principalmente por su fragilidad. Por ejemplo, los "también" y los "a pesar de", que pretendemos utilizar como simples "y", pero que bosquejan una jerarquía muy marcada en el pensamiento, porque implican una estructuración entre lo primario y lo secundario, algo que no siempre estamos dispuestos a realizar. Por diversas razones, en particular las pretensiones de omnipotencia de nuestro pensamiento, rechazamos la idea de que haya una axiología tal en nosotros, una estructura preestablecida que obstaculizaría nuestra posibilidad de evocar igualmente cualquier concepto, que descubriría la manera de ser parcial y los rodeos de nuestro ser.

El principio de razón suficiente nos obliga por consiguiente a una suerte de arqueología del pensamiento, nos fuerza a sondear nuestra propia conciencia, a fin de examinar por qué razón afirmamos o enunciamos esto o aquello, negamos u olvidamos esto o aquello, mencionamos esto antes que esto otro, seleccionamos esto antes que aquello. Nos fuerza a exigir a nuestra razón singular que dé cuentas a

la razón general, lo cual es muy instructivo pero puede evidentemente disgustarnos. Aunque no fuese más que a causa del hiato entre aquello que somos y lo que queremos ser, entre lo que decimos y lo que deberíamos decir según los cánones inconscientes reguladores teóricos de nuestro pensamiento.

En esta perspectiva, todo aquello que afirmamos en particular, incluso sin quererlo, no es nunca más que el reflejo de ideas más generales, el producto de una génesis más substancial y significativa que el producto final del proceso, aquellas pobres palabras que nos son dadas a oír. Adherirse al principio de razón suficiente transforma la naturaleza del discurso, no ya para escuchar simplemente aquello que dice, sino para escuchar lo que no dice. Afirmar una cosa es negar otra, dice Spinoza. Se trata de tomar conciencia del golpe de fuerza de la palabra, de las opiniones azarosas y osadas que escogemos, simplemente para saber qué decimos. Nuestra posición en este asunto, el de la práctica filosófica, es postular que podemos escoger todas las opciones que deseemos, pero debemos simplemente tomar conciencia. Es así también como Spinoza define la libertad. Ser consciente de nuestras determinaciones, a fin de deliberar con toda legitimidad y no ser dependiente de graves postulados que vehicularíamos sin saberlo.

Uno de los aspectos más útiles de la lógica es justamente su capacidad de poner a la luz del día y clarificar la axiología de una persona para exponer su jerarquía de valores. Porque nos obliga a hacer elecciones, a excluir, no necesariamente de forma absoluta pero al menos de manera secuencial, según los momentos subsecuentes, como nos lo recomienda Hegel. Porque valores diferentes tienen necesariamente un potencial conflictual, nos es necesario determinar cuál prevalecerá sobre el otro cuando se dé el encuentro de dicha oposición. No se trata de conservar todo en el mismo nivel de igualdad, en una simultaneidad ficticia, en un simulacro de unidad; sería demasiado fácil. Nuestras elecciones revelan nuestro ser, lo expresan abiertamente. Toda palabra, como todo silencio, es reveladora de la persona, pues la palabra es la apertura del ser. Y si la elección que la lógica nos obliga a tomar nos parece una especie de traición de nuestras buenas intenciones, esta traición no es más que la exposición a la luz de nuestro ser, como del ser en general, que no puede expresarse más que a través de la parcialidad y la finitud.

8. LA FILOSOFÍA DEL SENTIDO COMÚN

Al final del siglo dieciocho nace en Escocia una escuela filosófica que se reivindica como del "Sentido común", en torno a Thomas Reid, quien inspiraría el pragmatismo americano. Esta corriente tendía a responder a la vez al idealismo y al escepticismo, eso que podría llamarse el intelectualismo que reinaba en filosofía. Preconizaba una suerte de sabiduría popular, más para guiar nuestras elecciones cotidianas que las elucubraciones sofisticadas y las manipulaciones de paradojas habituales de los filósofos reconocidos. El sentido común es una verdad elaborada colectivamente más que individualmente, y de ahí que mantenga una oposición relativamente conservadora, ya que se trata de resistir a las innovaciones atrevidas de unos y otros. Es ésta la idea que se encontrará de nuevo en Peirce, fundador del pragmatismo, para quien un largo consenso constituye la mejor aproximación a la objetividad. En esta perspectiva el sentido común no está fijado, está abierto a la verificación permanente, evoluciona colectivamente, está sometido a la práctica cotidiana, lo que lo aproxima al método científico. Uno de los argumentos de Reid era que incluso los intelectuales, en su vida cotidiana, utilizan los principios del sentido común para determinar sus elecciones y sus acciones. Evidentemente, esto se opone por ejemplo a la visión de Bachelard, quien opone diametralmente experiencia científica y experiencia común.

Un argumento interesante de esta escuela escocesa era afirmar que a pesar de todas las modas filosóficas, materialismo, idealismo, estoicismo o epicureísmo, ninguna de estas doctrinas ha permanecido de manera duradera, a pesar de partidarios ilustres que las habrían defendido. Todas ellas han ejercido cierta influencia, pero en definitiva la opinión común, la del género humano, no habrá seguido jamás estas diversas doctrinas. Aquélla seguirá siendo lo que siempre ha sido, mientras que cada una de estas escuelas no hace más que iluminar un aspecto particular del funcionamiento humano. Pero se podría también concluir que estas diversas escuelas han permitido al hombre tomar consciencia de las diferentes facetas de su pensamiento. E incluso si diversas épocas han sido marcadas por ciertos pensadores, se podría también decir que las filosofías específicas han sido engendradas por un lugar y por una época, que no han sido a fin de cuentas más que el simple reflejo de un momento y de una cultura ambiente, incluso de una moda. ¡Descartes

ha forjado el espíritu francés, o no es más que la encarnación particular o el reflejo amplificado del espíritu común francés? La cuestión permanece, y merece ser meditada.

De todas formas, la cuestión para nosotros, desde el punto de vista de la práctica filosófica, no es tanto la de escoger entre estas dos visiones del mundo, entre lo general y lo singular, lo abstracto y lo concreto, o entre estas dos culturas, pues este debate recorta en buena medida esquemas o tradiciones ligados a tradiciones culturales. Se trata preferentemente, como en nuestras diferentes relaciones con las múltiples escuelas de pensamiento y los innumbrables conceptos establecidos, de iniciar un debate en el grupo o en un individuo, entre estas diversas lógicas, pues el pensamiento no es otra cosa que una confrontación de perspectivas, colectivamente o en sí mismo. Es al filo de estos cambios como se hará posible establecer conclusiones que no sean exclusivamente tributarias de una escuela única de pensamiento. Pues este lado rígido, incluso ideológico, es a menudo inconsciente. Por ejemplo, cuando en Francia se deja a la colectividad que se exprese y ésta acomete contra una idea singular, la reacción es a menudo la siguiente: “¡Pero lo que piensa el grupo no quiere decir nada!”. Encontramos constantemente una sospecha constante hacia la comunidad, bajo el supuesto de que la opinión común no tiene ningún tipo de interés. Sólo el singular será digno de fe, si bien es igual de susceptible de ser desviado, e incluso aunque sólo lo fuera por la subjetividad contra la cual los filósofos idealistas nos ponen precisamente en guardia. Hegel se asombra incluso al constatar que las cosas grandes, el progreso colectivo, se realiza a pesar de la multiplicidad de las mezquindades y los reduccionismos individuales. Por otra parte, incluso para el gran promotor del pensamiento singular que es Descartes encontramos la idea de que “No es verosímil que todos se equivoquen”, aunque se le puede también atribuir a Descartes una cierta ironía a la vista de su crítica del pensamiento dominante. Pero si se toma lo que dice al pie de la letra, para él la razón está presente toda entera en cada hombre, al menos potencialmente, lo que no lleva nunca a esta forma de elitismo tajante tan corriente en ciertos pensadores. La expresión española “lugar común”, como aquella de “opinión común”, muestran claramente la tendencia elitista, donde sólo el singular ofrece una garantía válida de pensamiento. Incluso en Marx, este pensador de lo colectivo, se encuentra otra vez el presupuesto elitista, cuando afirma que el sentido común es “el perro guardián de la burguesía”.

Pues si la razón en acto, en el sentido riguroso del término, no es del todo equivalente al sentido común, queda la cuestión de saber si se trata de una distancia importante entre los dos, incluso de un divorcio o una oposición, o bien si se trata simplemente de un ligero desajuste, que una puede emanar fácilmente del otro, aunque hayan de encontrarse en conformidad una y otro tras un desacuerdo inicial. ¿Razón y sentido común son convergentes o antinómicos? Esta convergencia es el principio mismo de la mayéutica, que pretende que toda persona, poseedora de una chispa de fuego divino, puede con la ayuda de preguntas apropiadas hacer emerger grandes conceptos. La otra perspectiva, también presente en Platón, es que el pensamiento auténtico, aunque ignorante, o en virtud de esta ignorancia como lo muestra Sócrates, puede poner a prueba a un pensamiento sabio, es decir, el de la élite erudita y singular. Finalmente, encontramos en este autor una suerte de dialéctica permanente entre la ignorancia y el conocimiento, entre la élite y lo común.

9. LOS LÍMITES DEL SENTIDO COMÚN.

No podríamos terminar este trabajo sobre el sentido común sin examinar los límites de tal comunidad. Los límites del sentido común, los de la lógica, son evidentemente las rupturas epistemológicas, aquellas inversiones que presiden el desarrollo científico, que engendran los cambios radicales de paradigma, transformaciones que se efectúan teóricamente en el encuentro de esquemas establecidos y corrientes. Conversión que se efectuará quizás más fácilmente en los espíritus osados que marcan su época, pero que pueden también efectuarse en cada uno de nosotros. Conocemos todos en diversos momentos esta experiencia del pensamiento singular, de la inversión, de la innovación en lo que tiene de libre y de irrespetuoso, en su capacidad de trasgresión y de irrupción. La vida se encarga muy a menudo de hacernos revisar de nuevo nuestro examen, a veces duramente, y nuestra visión de la lógica acusa regularmente el golpe. Después de todo, ¿por qué conformarse a las reglas de la lógica y del sentido común? ¿Por qué habría que erigir este principio en una especie de absoluto? ¿No es el espíritu más libre y más poderoso que toda regla *a priori*? Ahora bien, hay diversas maneras legítimas por las que el pensamiento rechaza las reglas comunes. Examinemos algunas de ellas.

La pasión tumultuosa, el deseo desbocado, el amor que ciega, el trazado implacable de la voluntad, constituyen el primer polo de rechazo del sentido común, primero por excelencia o por banalidad. Por irracionales o imprevisibles que puedan ser esas pulsiones del cuerpo, estas fuerzas motrices del alma, estos arrebatos del espíritu, no constituyen menos una dimensión constitutiva crucial de nuestro ser. En estas situaciones, todo dominio del pensamiento por principios *a priori*, toda referencia a una comunidad cualquiera es abandonada. A lo sumo, lo colectivo servirá de contrapeso, más o menos eficaz, más o menos útil. Pues la direccionalidad que desde entonces es impuesta al funcionamiento mental, que se impone el espíritu, incluso tan maleable desde el interior, no deja ninguna libertad, ningún margen de maniobra, no permite solicitar una autorización cualquiera para una referencia exterior: el espíritu no conoce nada más que el fuego que lo anima y lo altera. Ya no es posible razonar, es difícil para el extraño comprender a una persona tal, a menos que se comparta ese mismo fuego sagrado, este mismo compromiso. O bien comprender tendrá únicamente un valor formal, del mismo modo en que el médico comprende al enfermo, sin compartir nada de su sufrimiento y su enfermedad. Conocimiento útil, en efecto, pero totalmente exterior. Contrariamente al sentido, que es común, la pasión, el sentimiento o la voluntad atañen más bien a la singularidad. Cuando incluso lo compartimos con otros, nadie puede adivinar la interioridad del vecino. Irónicamente, dos personas que se aman se aman raramente con el mismo amor.

Segundo polo del rechazo de la lógica y del sentido común: el conocimiento. Pues si la lógica nos obliga a ser ignorantes, no podemos serlo siempre, y nuestro conocimiento debe a veces hacer callar a la lógica, del mismo modo la lógica hace en ocasiones callar al conocimiento. Conocer es aceptar la evidencia de una información, tan profunda o superficial como sea, acompañada o no de comprensión. Pero los hechos, sea cual sea el tipo o el origen, no siempre tienen sentido, pueden a veces sorprendernos, incluso cuando constituyen para nosotros el fundamento real. Ya provenga de la percepción sensorial, de la reflexión personal o colectiva, de la experimentación, de la transmisión de informaciones por vía de otros, el conocimiento es la materia que alimenta el pensamiento, la sustancia a partir de la cual elaboramos nuestras ideas. Ahora bien, lo que conocemos, lo aceptamos, más o menos arbitrariamente, porque es necesario confiar, porque hay que basarse en algo, pero también porque

la razón que preside la lógica y el sentido común no es productora por sí misma de conocimiento. Éste es el caso del conocimiento empírico, pues no podemos imaginarnos por nuestros propios medios el mundo entero, pero le ocurre también lo mismo a la ciencia, incluso si emana de la razón. O bien habría que presuponer que cada uno de entre nosotros, por sí solo, puede recrear la totalidad de la ciencia heredada de sus predecesores. Pero el conocimiento no tiene necesariamente que ser sometido al sentido común, cuando incluso es él quien lo engendra: lo recibimos por aquello que es, aceptamos el don, lo tomamos como evidencia. Tan raro como sea, se trata aquí de un acto de fe, pues confiamos, de manera singular o colectiva en aquello que nos es dado. Y si se nos objeta que el conocimiento que nos es aportado emana muy a menudo de una suerte de opinión común, sea ésta científica o popular, no es siempre conforme al sentido común o a la lógica, porque su transmisión no pone siempre en obra las facultades críticas del espíritu.

Tercer polo de rechazo de la lógica y del sentido común: la creatividad, la invención. Los inmensos recursos creativos del hombre le hacen rechazar periódicamente lo que parecía hasta ese momento evidente. Imprevisible y a menudo no controlada, razón por la cual se asocian a menudo la creatividad y la pasión, la innovación choca, sorprende, puede seducir a algunos, pero provoca frecuentemente la resistencia y el rechazo. Abre nuevas perspectivas que convulsionan las visiones habituales, exige revisar lo que nos parece adquirido. Sea sobre el plan estético, científico, ideológico o existencial, provenga de nosotros o de algún otro, vuelve a poner en tela de juicio nuestra base personal o colectiva, desafía la razón y el hábito, en un primer tiempo, al menos. Si a continuación, con el tiempo o con las explicaciones adecuadas acabamos quizás por integrar esta novedad, nos sorprende en primer lugar porque choca con nuestros hábitos. Cuando la comprendemos o la interiorizamos, reintegramos la novedad en el sentido común, pero muy a menudo nos contentamos con racionalizarla, a fin de encajarla y no quedarnos en la disonancia cognitiva, demasiado penosa de vivir, o nos la ocultamos. Racionalizada, la novedad pasa al estatuto de conocimiento aceptado, nuevo acto de fe, cuando incluso choca con la lógica y el buen sentido, y caemos en el caso precedente de la opinión común, no siempre de acuerdo con el sentido común. Se señalará de paso que lo que para la lógica es una ruptura inadmisibile, es para la literatura un procedimiento estilístico, como por ejemplo cuando se remplaza el todo por la parte o cuando se

toma lo singular por universal. La licencia poética es un buen ejemplo de esta ruptura con los códigos lógicos comunes.

Cuarto polo de rechazo de la lógica y del sentido común: la dialéctica, proceso que sabe tan bien reírse de los contrarios, que se alimenta de ellos, que progresa moviéndose de las oposiciones, reconociéndolas para eliminarlas mejor o para volverlas productivas. Con razón, pues, la exclusión, productora de rigideces, a pesar de su utilidad, puede fácilmente volverse una regla estéril. Si la lógica, por sus procedimientos modelados sobre el silogismo, sus agregados de presupuestos, puede en efecto formar sistema, no hay que olvidar que por definición seguimos dentro de un marco determinado, y que en cierta manera sería ilusorio percibir ahí una producción cualquiera de nuevo conocimiento. La lógica analiza y extrapola, pero queda en el interior de conceptos dados, de su sentido y de su implicación. La dialéctica obliga al concepto a salir de sí mismo obligándolo a referirse a lo que no es, incluso a confrontarse a su origen, lo que nos fuerza a engendrar nuevos conceptos. La dialéctica nos obliga a pensar lo impensable, se funda en el tipo de esquema que afirma por ejemplo que la luz ciega tanto como ilumina, contradicción, paradoja o ambigüedad que no se adecua bien a la lógica, para quien las afirmaciones contradictorias ya no son bienvenidas. Pero forzando relaciones improbables o chocantes, la dialéctica nos obliga a producir nuevos conceptos, susceptibles de aclarar o de resolver diversos problemas voluntaria o accidentalmente producidos. Pero la dialéctica, con sus inversiones, a menudo aleja al sujeto pensante, al que no agrada el verse obligado a abandonar sus trincheras, posicionamiento que caracteriza el sentido común, con sus hábitos y sus lugares comunes. ¡Pero qué nos queda entonces, si los contrarios se asocian! Todo deviene negociable, la puerta está abierta a todos los abusos contra los que precisamente la lógica y el sentido común intentan prevenirnos. Pero extrañamente, en un segundo tiempo, la operación dialéctica debe rendir cuentas a la lógica: una vez pasada la conmoción, debemos verificar si la operación es sensata, si la ruptura puede reintegrarse en el sistema general de razón. Igual que en la música, los incidentes, aunque en ruptura inicial, deben ser recuperados por reglas armónicas. Y las grandes verdades, reveladas a seres de excepción, surgen en general bajo la forma de paradojas.

Hay un quinto polo de inversión del sentido común, que aunque tiene un estatuto particular nos parece que merece ser mencionado: las conversiones provocadas por la vida. En efecto, periódicamente, en el

curso de la existencia, a menudo a causa de acontecimientos trágicos tales como la enfermedad y la muerte, llegamos a cambiar radicalmente de rumbo en la dirección de nuestra vida o por lo menos en la consciencia que tenemos de ella. Llevamos hasta entonces una vida que nos parece normal, lógica, casi idéntica a la de cualquier otra persona, y he aquí que de repente, por una suerte de iluminación experimentada y repentina, nos parece que lo que tenía todo su sentido ya no lo tiene, que el mundo ordinario nos parece absurdo o sin interés, y nos vemos entonces transformados. Nuestros allegados ya no nos reconocen, les parecemos extraños, a menos que, al contrario, estén encantados del cambio. Entre los esquemas clásicos, encontraremos la persona obnubilada por su trabajo que de repente decide que la vida de familia es más importante, la persona ansiosa que hasta entonces se preocupaba por todo, que de repente deja venir las cosas naturalmente hasta ella, la persona hiperactiva que un día decide dejarse vivir o volverse epicúrea, o la persona materialista que descubre "por fin" la espiritualidad. La paradoja de esta transformación es que la persona así convertida a una "nueva filosofía" se encuentra ella misma a partir de entonces más sabia. Incluso si está en ruptura con lo que observa en torno de sí, tiene la impresión de tocar una verdad más profunda, de alcanzar la sabiduría. Pretende pasar de un sentido común banal a un sentido común profundo. O sin incluso aspirar a tal progresión del alma, lo experimenta así: tiene la impresión de sentirse mejor o de ser ella misma, de estar al nivel con la realidad constitutiva de las cosas y del mundo. Está ahora en "el verdadero sentido común", el que es ignorado por el común de los mortales. Esta conversión puede llevarle a tomar una apariencia de profeta o de iniciado en la que la vocación es a partir de entonces convertir al "bien" a una humanidad deshumanizada.

En estos diferentes casos expuestos, el sentido común está invertido, problematizado, confrontado, transformado, y cada uno según sus convicciones o las circunstancias encontrará justificado efectuar tal ruptura. En cualquier caso, nos parece primordial conocer a la vez el sentido común y la lógica, sentir su peso, tanto como ser capaz de transgredir sus formas, conocer la experiencia de la singularidad, de la originalidad, incluso si esta experiencia no podría en un sentido ser más banal. Experiencia fundamental porque banal. La banalidad radicaría principalmente en la pretensión de no ser banal, la particularidad se encuentra de nuevo en el abandono de la idea de ser particular. Ilusión de ser un

ÓSCAR BRENIFIER

individuo diferente y descubrirse como el simple caso específico de una multiplicidad creciente. Ser banal sería entonces creer ser especial, ser especial se sostendría precisamente en la experiencia de la banalidad. Por otra parte, sobre el plano filosófico, ¡no gastemos nuestro tiempo en repetir lo que ya ha sido dicho! En redactar enjutos códigos sobre algunos grandes escritos, en añadir notas a pie de página a los célebres textos antiguos. Quizás en esta herencia común, por muy ignorada que sea, se encarne el sentido común.

Trad. Juan José Gómez Falcón