

RAZÓN COMÚN*

Rafael Rodríguez Sáñez

“El verdadero hablar -dice Gadamer en un texto de 1998¹-, es un estar despierto, una vigilia que suscita vigilia. Estar despierto supone no aceptar someterse pasivamente a lo que se le viene a uno encima, sino a escuchar”.

Hablar es estar despierto y estar despierto es escuchar, y si terminamos el sencillo argumento, concluimos en que hablar es escuchar. En este dicho de Gadamer reconocemos la presencia de la sabiduría antigua, de la que es tan estudioso y en la que es tan experto. Reconocemos, por ejemplo, la actividad y la atención que se le pide a los que hablan y mantienen una conversación, la necesidad de que en ella los interlocutores estén ágiles y despiertos. Más, la imposibilidad de que no estén despiertos cuando la conversación es sincera y en ella se implican convenientemente los que la mantienen. Gadamer sabe que ésta fue una de las exigencias de la propuesta platónica de la conversación dialéctica como lengua propia de la filosofía, propuesta educativa también, presentada como alternativa a la manera ateniense de educar a los jóvenes mediante la repetición de los poemas homéricos hasta conseguir su fijación en la memoria. El procedimiento es muy parecido al que las personas más o menos de mi edad seguíamos en las escuelas de nuestra infancia cuando a la primera hora de la mañana repetíamos todos la descripción del mapa de España o en otras ocasiones el catecismo que, en párrafos breves y con una determinada musiquilla, iba recitando un alumno destacado. También aprendimos con este mismo procedimiento, tan denostado hoy por los didactas, la tabla de multiplicar y otros muchos saberes que todavía vienen a nuestra memoria como un eco lejanísimo que quiere ser oído. Lo que Platón sabía, igual que nosotros lo sabemos por ciencia propia, es que esa repetición produce, al ir avanzando los minutos de su duración, una dulce somnolencia en la masa de los repetidores que siguen al recitador principal hasta acabar algunos sujetos de esa masa profundamente dormidos, situación contraria a la que describe Gadamer en el texto que

hemos citado. Ese suscitar la vigilia es lo que pretende Platón con el sistema de preguntas y respuestas breves de la conversación dialéctica. En ella, no se trata de recibir un conjunto de informaciones que hay que grabar en la memoria mediante la repetición pasiva y somnolienta, sino lo contrario, un estar despierto, una vigilia tensa, una atención permanente a la palabra de quien pregunta, de quien refuta, de quien hace caer en la contradicción los discursos al menor descuido si no se vigilan con atención. Y la memoria es requerida no para almacenar pasivamente en ella los textos que se repiten sino para la tarea contraria de retener con fidelidad la argumentación ajena así como todos los pasos del proceso argumentativo, tarea en la que, como se ve, no es posible quedarse dormido.

Hay en el texto de Gadamer otro aspecto vinculado con la sabiduría de Heráclito, aspecto en el que me quiero detener. El fragmento 89 de Heráclito dice:

“...los despiertos comparten un mundo común, y cada hombre, cuando duerme, se vuelve a un mundo particular...”

Leído desde el texto de Gadamer, dice Heráclito que los que hablan comparten un mundo común y los que no hablan o dejan de hablar o no quieren hablar se vuelven a un mundo particular y que esa estancia en un mundo particular es precisamente en lo que consiste el sueño y el estar dormido. Pero, ¿qué es y en qué consiste este mundo que es común y se comparte y qué es y en que consiste el mundo, que también lo es, particular?

Piensa Heráclito que al mundo le viene su comunidad y también su orden y su estructura del ajuste y del acoplamiento de los elementos diversos así como de sus tensiones contrarias, y viene a ser el mundo el resultado de esa ensambladura que, aunque pueda aparecer como quietud, es el resultado de la inquietud de la tirantez y de la mezcla. Lo común del mundo común es, pues, en un primer sentido, la unidad de cada cosa con su contraria con la que forma esta comunidad indestructible. El intento de separar esta comunidad que forma la cosa con su negación es el intento de retirarse de lo común y no entenderlo es empezar a vivir en un mundo particular que no es el común. El segundo sentido de común es, a su vez, lo intersubjetivamente válido, lo válido para

cualquier sujeto que sepa mirar lo que hay, entenderlo y expresarlo. Y, sin embargo, el fragmento 2 de Heráclito dice:

“...es necesario seguir lo común, pero aunque la razón es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular...”

La oposición se plantea ahora entre una razón común que nos permite seguir lo común y una inteligencia (*phrónesis*) particular que nos degrada al mundo particular del sueño y del estar dormido. Por cierto, que la mayoría y su modo de vivir no garantiza el seguimiento de lo común, sino que y de modo parecido a como la voluntad general, por poner un ejemplo, no es la voluntad de la mayoría, la mayoría de que habla este texto representa lo particular y habrá que entender, aunque el fragmento no lo dice, que el que lo escribe, Heráclito, desde su orgullosa lejanía, desde el desprecio que siente por sus paisanos de Efeso, sí que habla de lo común y de la razón común. Unos cincuenta años después de la escritura de este fragmento, el ateniense que no salía nunca de la ciudad y que sin embargo parecía un forastero por el desconocimiento del que hacía gala de las costumbres sociales y políticas de la mayoría se proclamó a sí mismo, de modo parecido a este de Heráclito, el único ciudadano capaz de administrar los asuntos públicos con alguna competencia.

¿Cuál y qué es esta razón común, a la que hay que seguir y con la que hay que seguir lo que previamente a ella ya es común? En un trabajo de juventud lamentablemente inédito, el Profesor Frías Delgado, adelantándose a otras interpretaciones que ya se han hecho clásicas o muy conocidas, como la de A. García Calvo, cuya edición de los fragmentos de Heráclito lleva precisamente el título de *Razón común*, el Profesor Frías, digo, afirma que ese *logos* o razón común es el lenguaje, y lo fundamenta, entre otras razones, en que sólo el lenguaje ofrece a los humanos la posibilidad de ser y expresar la estructura inteligible de la realidad, así como en que la universalidad de su funcionamiento libera de la tentación pitagórica, con la que polemiza Heráclito, de reservar la complejidad de los saberes a la privacidad de los iniciados.

Aceptamos que es así pero hay que añadir enseguida que la presencia del lenguaje en los humanos no garantiza de suyo el seguimiento de lo común ni evita la

caída en el sueño y en lo particular y privado, sino que ha de haber algo que garantice o que al menos indique cuándo el uso del *logos* es correcto por seguir lo común y cuándo no lo es por evadirse de ello. Hay que señalar, además, que no usa Heráclito el término *logos* para referirse a lo que hacemos los hombres cuando abandonamos la razón común, sino que usa el término *phrónesis*, inteligencia, no necesariamente práctica como será en Aristóteles el uso de la palabra, como queriendo significar que en esa situación no se usa el lenguaje o se usa de manera inadecuada y por eso dice inteligencia particular y no logos particular pues el logos siempre es común.

Creo que el sentido del texto es que la mayoría vive como si sólo tuviera una inteligencia particular al no ser capaz de usar la razón común, pero, claro, esta *phrónesis* particular no está negada sino colocada en su lugar, que es siempre detrás de la razón común, del mismo modo que el sueño tiene un lugar imprescindible en la vida humana aunque no sea del mismo rango e importancia que la vigilia. Por eso a la mayoría hay que indicarle y hacerle saber que además del sueño, que esta muy bien y es muy agradable, hay vida de vigilia, despierta y consciente y que además de la inteligencia particular está la razón común que nos permite conocer las cosas en su conjunto, que es como hay que conocerlas.

Dos indicaciones de Heráclito ilustran las relaciones posibles entre razón común e inteligencia particular. La primera, cuando afirma² que el descanso, el reposo y la quietud pertenecen a la muerte y sólo a ella y que a ella hay que abandonárselos. No al sueño, como había sido hasta ahora la imagen, sino a la muerte, a la que alguna semejanza se le ha visto siempre con el sueño pero que es algo más que el sueño. Reposo y quietud son precisamente los caracteres opuestos a los de las cosas en su conjunto en el orden que llamamos cosmos. Hay una escala, estar muerto, estar dormido que es el estado de la inteligencia particular que no ve o no quiere ver lo común con la razón lingüística común, estado de desgajamiento de lo común y por tanto de desajuste con todo, y estar despierto, abierto a la inquietud del conjunto del mundo, acoplado con él y precisamente por ello entendiéndolo.

Platón que había sido en la juventud discípulo del heraclítico Crátilo da un paso más. El ajuste que rige la composición del mundo rige también la relación lingüística

con el otro de manera que si la cosa en su conjunto es la cosa con su contraria así también el yo, el cada uno, necesita y requiere siempre al otro como el contrario recíproco. Y como en el mito del andrógino que ha perdido la unidad primitiva así vamos los humanos necesitados de interlocutor para que la razón tenga actividad. Sócrates, dice Friedländer, no se realiza sin Calicles, si aceptamos que las dos figuras son arquetipos de un antagonismo brillantemente descrito por Platón en un diálogo memorable, y cuyo significado queda abierto para todo el que quiera comprender que ambas figuras han sido expuestas y escritas por la misma mano de Platón en una compleja demostración de acoplamiento con el otro en un caso extremo. “Reunidos³ - escribió Platón en otro lugar-, somos los hombres más hábiles para cualquier trabajo, palabra o plan”, es decir, para que el logos pueda actuar. La conversación dialéctica es el arquetipo del engarce con el otro en el uso de la razón común, un engarce difícil, los diálogos de Platón están llenos de referencias a las exigencias que el ensamblaje mutuo de la conversación requiere, un ajustamiento espinoso y lleno de dificultades que hay que saber vencer con paciencia y buena voluntad y mejor disposición. En alguna ocasión, el interlocutor que frívolamente cree que la conversación es pasar el rato o hacer dejación de las dificultades o conceder al contrario a la manera del *sí para que te calles* y que por todo ello no está dispuesto al esfuerzo de la dialéctica, el Sócrates platónico le invita a que vaya con otros contertulios, con los sofistas, sobre todo, le dice, o bien abandona él mismo el diálogo, pues éste es costoso y costosa es la marcha argumentativa común de la razón. El juego erístico y la vergonzosa oratoria popular son, por contrario, los modos repetidos de la inteligencia particular que no se acopla con el otro en el uso de la razón.

La erística se refugia en el juego de las palabras y renunciando a los significados comunes en los que los interlocutores pueden encontrarse, viene a ser, dice Platón, como los que gastan la broma de quitarle la silla a los que se van a sentar provocando así la caída⁴. No es extraño que en ella sea frecuente la apelación a lo que Platón considera que es la más soberbia expresión de la inteligencia particular, a saber, la del hombre singular entendido como medida de todas las cosas y fundamento de todas las opiniones, la de quien, como en el sueño de Heráclito, no está dispuesto a aceptar otra validez teórica y práctica que la de la propia percepción individual.

A los riesgos de la erística fue muy sensible Platón porque consideraba que si no se le distinguía bien, el arte socrático estaba muy cerca de este juego y a los que no estuvieran prevenidos podría parecerles el juego mismo. Pero aunque “sofística de noble estirpe”⁵, el arte del maestro eludió siempre el riesgo asentando los significados comunes y estimulando en sus amigos la confianza en la razón propia y en la ajena, una confianza que hay que depositar en la razón igual o parecida a la que los profanos cuando estamos enfermos depositamos en los médicos. La refutación es, en virtud de esta confianza, parte importante de la diligencia que requiere el estar despierto. Por ella se manifiesta que la razón común no es ni se obtiene por la mera agregación de opiniones diversas todas iguales en relevancia y en consistencia, ni menos por la imposición sutil de ideas y pareceres por el sagaz procedimiento de imponer como doctrina oficial que el rey va vestido y ay del que lo vea desnudo. Por el contrario, refutar es hacer ver que no todo vale igual, que no todo es lo mismo y que las opiniones diversas no se suman sin más, bajo el lema yo tengo mi opinión y tu la tuya y aquí no ha pasado nada.

No me resisto a recordar un texto muy conocido de Châtelet en el que dice que este estatuto de la opinión de yo tengo la mía y tu la tuya y todos contentos es el que justifica la aparición de la violencia como procedimiento y como criterio, de ahí que la intuición socrática que Platón desarrolla es que dialogar no es yuxtaponer opiniones, opiniones que se excluyen cuando quieren presentarse como únicas, sino que dialogar es justificar y dar razón, buscar el argumento que pueda satisfacer a todos⁶. La refutación está vinculada al conocimiento y busca, al manifestar la inconsistencia de un argumento, las dificultades de la razón común para encontrar el mejor discurso, el mas sólido y mejor construido, el que pueda lograr la adhesión de cualquiera. Y para ello el refutador se convierte luego en refutado y acepta la posición ajena cuando la encuentra irrefutable. Nada mas lejos del hombre medida recluido en su percepción individual que este hablante que reconoce su error al ser refutado con poderosas razones y argumentos que no necesitan invocar constantemente la racionalidad pues la ejercen y la practican en su propio ejercicio. A los lectores de Platón les puede parecer a veces afectación caprichosa, exceso de confianza en sí mismo el llamamiento socrático a ser refutado, el refútame, refútame, con que se dirige a sus más fuertes adversarios, no a los meros respondientes o a los contertulios fieles, no menos que el tono de insinceridad con que

puede sonar su afirmación de que el estado afectivo del que ha sido refutado es el de la gratitud al refutador y la alegre satisfacción personal. Yo creo que es la respuesta platónica a la cuestión de cómo podemos salir del sueño del mundo particular, planteada por Heráclito. Haber encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia privada e individual del mundo es lo que hace que algo sea una conversación, dice Gadamer en *Verdad y Método II*⁷.

La segunda indicación de Heráclito es una de sus conocidas alegorías, la alegoría del *kykeón*, que aparece en el fragmento 125. El fragmento dice:

“El *kykeón* se descompone si no se le está agitando.”

Kykeón es una bebida compuesta de vino, queso rallado y cebada, mezcla que ha de ser agitada y estar en movimiento hasta el momento de ser bebida; si no se le agita, no hay *kykeon* pues los ingredientes no se disuelven en el vino.

No puede haber reposo para esta bebida pues si lo hay deja de ser esta bebida. Del mismo modo, no puede haber reposo ni quietud en el mundo pues dejaría de ser el mundo ordenado que conocemos. El cosmos, que es la palabra que usa Heráclito, requiere este movimiento y esta agitación, de manera que si hay interrupción en este movimiento que son las cosas en su conjunto, las cosas con sus contrarios, habría interrupción general del universo.

Lo aplico ahora a lo que creo que es la lectura que Platón hace de estas indicaciones heraclitianas. La interrupción que venimos tratando desde el comienzo es la interrupción del sueño, la interrupción del mundo común que supone replegarse en la individualidad del mundo privado que representa el estar dormido. Es claro que hay un abandono, el mismo que el que con un vaso de *kykeon* en la mano dejara de agitarlo, y este abandono tiene como consecuencia la cesación del estado de cosas.

Pues bien, esto es lo que ocurre también, al igual que en la interrupción del sueño, en la interrupción del uso de la razón común en la conversación argumentativa. El evadirse del interlocutor supone la desaparición del estado de posibilidad de la razón

compartida del mismo modo que la cesación de la agitación para la bebida y la reciprocidad de los contrarios para el estado general del mundo.

Cada uno de los elementos de la bebida mantiene su propia individualidad de vino, cebada y queso rallado y no se disuelve ni queda diluido en un elemento que sea el principal, sino que tan sólo con la agitación del movimiento, del estar despierto y lejos de la pasiva somnolencia contribuye cada uno a que el resultado sea algo nuevo, una bebida nueva o cóctel como diríamos ahora y no mero vino con un poso de queso y cebada que, aun estando en su interior, no actúa en la totalidad.

Reparamos asimismo en la breve duración de la mezcla que constituye la bebida nueva, en la fugacidad del momento en que tras la preparación adecuada el bebedor puede decir que tiene el *kykeón*, en los brevísimos instantes de que éste dispone para su degustación y consumo, y reparamos en este brevísimo tiempo pues algo semejante ocurre en la conversación dialéctica cuando en ocasiones y tras el penoso esfuerzo argumentativo se puede compartir la razón en la concordia de la posición común y es algo que a pesar de la larga preparación de la conversación y del cumplimiento de los requisitos imprescindibles para su buena marcha, es algo, digo, que acontece de pronto como una luz, como la chispa que reluce de pronto y enciende algo con su resplandor, como se dice en el famoso *excursus* de la Carta Séptima, y algo que no siempre ocurre pues todos tenemos experiencia del fracaso en la conversación y todos sabemos que la mayoría de los diálogos platónicos que tratan de temas tan serios e importantes no suelen resolverse en una posición que podamos llamar conclusiva, sino en muy raras ocasiones. Cuando ocurre, ocurre como en la composición del *kykeon*, un acuerdo súbito entre sus elementos, frágil y a punto de desaparecer en el instante, tan breve, pero tan sólido y consistente, momento que a pesar de su inestabilidad y en cuanto que razón compartida y común tras el esfuerzo argumentativo es la experiencia humana de la verdad como la posición irrefutable aquí y ahora. En otras, sin embargo, aunque no haya sido posible llegar a una posición irrefutable y a la correcta ligazón de los elementos, sí que ha habido el intento y ha merecido la pena, como suelen reconocer los interlocutores, que saben que ya no regresan a lo privado como antes de la conversación estaban en lo privado.

La manera mas conocida y frecuente de la interrupción y de la huida a lo particular es, además del juego erístico, el uso de los largos discursos, la macrología, a la que tan aficionados son oradores y sofistas, admirable evasión de los vínculos comunes con el otro que pasa a ser considerado como objeto de adulación, o de burla, o de uso interesado cuando no engañoso, así como el uso de las técnicas de la seducción fácil y nunca es considerado el auditorio el término de un ajuste interesado en compartir la razón, maneras todas en las que se produce la cesación de la actividad que mantenía las ligaduras racionales entre los hablantes, como la agitación mantiene los componentes de la bebida analizada. A la crítica de esta actividad ha dedicado Platón muchas y muy memorables páginas de los diálogos y sigue siendo objeto recurrente de estudio e interpretación, por lo que no nos detenemos en ella. Quede para otra ocasión.

**El presente artículo procede de las palabras pronunciadas por el autor con motivo de su jubilación académica en la Universidad de Cádiz.*

¹ GADAMER, H. G. 'Sobre el oír', en *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid, Ed. Trotta, 2002.

² DK 22 A 6

³ *Protágoras*, 348d

⁴ *Eutidemo*, 278b

⁵ *Sofista*, 231b

⁶ CHÂTELET, F., *Platón*. Barcelona, Labor, 1969.

⁷ GADAMER, H. G., *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pág. 207.