

Takt des Urteils o el Juicio del Tacto: el sentido común como condición de posibilidad de un juicio objetivo

Takt des Urteils or the judgment of touch: common sense as a condition of possibility of an objective judgment

Pablo Peñaloza Aragonés*

Investigador Centro de Estudios Estratégicos de la Academia de Guerra, Ejército de Chile

Resumen: El texto que sigue, procura revisar el concepto de sentido común desde una perspectiva filológica y filosófica, dando cuenta de las perspectivas más relevantes o bien de los autores clásicos que se han preocupado de esta noción, centrando la atención en la utilización del concepto *Takt des Urteils* o el “Juicio del Tacto” en la obra de Clausewitz vinculándolo con el sentido común, no como una validación externa al juicio, sino como un elemento propio de su naturaleza. Se pretende ofrecer perspectivas opuestas al concepto de sentido común y finalmente proyectar algunas líneas problemáticas al quehacer de quien pretenda oficiar de decidor.

Palabras claves: Sentido común – Juicio del tacto – Clausewitz

Abstract: This article attempts to review the concept of common sense from a philological and philosophical perspective, giving an account of the most relevant perspectives or of the classical authors who have been concerned with this notion, focusing attention on the use of the concept *Takt des Urteils* in Clausewitz's work linking it with common sense, not as an external validation of the judgment, but as an element of its nature. It is intended to offer opposing perspectives to the concept of common sense and finally to project some problematic lines to the work of those who intend to act as decider.

Key words: Common sense – Judgment of touch – Clausewitz

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 21 de noviembre de 2020

* Profesor de Castellano, Magíster en Educación, Magíster en Comunicación Política y candidato a Doctor en Filosofía, Universidad de Chile. Académico del Departamento de Castellano, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Profesor Civil de la Academia de Guerra, Ejército de Chile. ppeñalozaa@acague.cl

Introducción

*No basta, en efecto, tener el ingenio bueno;
lo principal es aplicarlo bien.*

René Descartes, Discurso del Método, 1637.

La rápida propagación mundial del virus H1N1 durante el 2009, incrementó un imaginario cinematográfico que venía configurándose desde que Robert Wise, con *The Andromeda Strain* y David Cronenberg, con *Rabid*, utilizaron la amenaza sanitaria como motivo central de sus films durante la década del 70. Para el 2009, el imaginario de la amenaza viral había transitado desde la ciencia ficción o el terror al género del drama o el suspenso, en los que la posibilidad de un virus letal corresponde más bien a un elemento contextual que a uno argumental y más a una situación potencial e inquietantemente próxima que a un escenario ficcional. Lo que el H1N1, como hecho real, le adiciona a esa colección de imágenes es la velocidad y la imposibilidad de control del contagio que la globalización, con su profusa interconexión comercial y con su acelerado desarrollo tecnológico, ha hecho devenir cotidiano los vuelos transoceánicos y el tránsito permanente de personas de un lugar a otro del globo.

126

Así es posible entender *Contagion* de David Soderbergh, film de 2011, en el que un virus de Hong Kong logra ser trasladado en unas pocas horas al otro lado del mundo, haciendo imposible su control. Ese escenario del siglo XXI es muy distinto al que plantea Wolfgang Petersen en *Outbreak* de 1995, en la que un virus demora unos treinta años en cruzar de un continente a otro y en el momento en que, por un mal manejo de muestras médicas, se expande el contagio, este puede ser controlado territorialmente, confinando a un pequeño pueblo estadounidense. Así, la problemática del film de 1995 se sitúa, desde el orden, en un dilema moral territorializado: sacrificar o no a esa pequeña localidad para salvar al resto del territorio; mientras que el film del 2011 ofrece una perspectiva, desde el caos, de una constatación ética desterritorializada: vivimos en una situación de tal complejidad que no somos capaces de controlar una amenaza de ese tipo.

A partir de esa constatación podemos entender la profusa producción de un imaginario cinematográfico de zombis veloces y voraces que destruyen el globo en un par de días, pero también podemos entender la elegancia y la sutileza de las imágenes que sugiere Alfonso Cuarón en *Children of Men*, film de 2006, que plantea un escenario situado en 2027, dieciocho años después

de que una enfermedad desconocida azotase al planeta y arrastrase un único síntoma global: la infertilidad de la especie humana.

Hoy, a casi un año de la expansión mundial del Covid-19, es fácil encontrar en los rankings de revistas especializadas, o bien, en simples notas de prensa evaluaciones y especulaciones en torno a cuál de esas “películas de virus” logró vaticinar con mayor precisión –o suerte– la situación de emergencia sanitaria global. Seguramente, en esos *rankings* no aparecerá Perfect Sence que David Mackenzie estrenara durante el 2011, también el contexto de la gripe porcina. Seguramente no aparecerá porque, a diferencia de las otras películas de Mackenzie, no fue ampliamente premiada, o porque se trata de un drama romántico, o en definitiva porque simplemente es un film menor. Sin embargo, Perfect Sence acierta en dos síntomas poco relevantes del coronavirus, la anosmia y la ageusia, es decir, en la pérdida brusca y total del olfato y del gusto. El virus que el realizador escocés imagina para la devastación del planeta es un virus que, tras episodios críticos agudos y breves, despoja progresivamente los sentidos de las personas. Así, por ejemplo, luego de una intensa crisis de angustia, tristeza y desolación los sujetos contagiados sufren un *shock* orgánico que los priva del olfato, la justificación argumental de esta pérdida se basa en la estrecha relación sistémica entre la actividad sináptica y el sentido del olfato en cuanto a lo relativo a la retención de información, de este modo, perder el olfato implicaría perder progresivamente la memoria.

De esta manera, el film va relacionando el despojo progresivo de los sentidos con elementos relacionales o situacionales, así es como relaciona la ira con el sentido del tacto o la angustia con el sentido del gusto. No es difícil interpretar que esta privación paulatina de los sentidos y su consecuencia en la capacidad de establecer relación con el contexto, conduce a jugar con el carácter polisémico de la palabra sentido: entendida como aparato perceptivo, dirección y significado. Así, la pérdida del sentido, además del caos que conlleva la sustracción de los aparatos perceptores, significaría indefectiblemente el extravío total de los sujetos, la disolución del componente social o cultural y la incapacidad de pensar.

En estos últimos dos puntos quizá sea pertinente detenerse. Primero, la capacidad o facultad de pensar, lejos de obedecer a un procedimiento inmaterial, abstracto y universal –en consecuencia metafísico–, corresponde a un proceso en principio material, porque esta capacidad se basa en un proceso electroquímico en donde un impulso eléctrico recorre ciertas conexiones químicas en la red neuronal, y luego a un proceso de construcción de

imágenes complejas que permiten aprehender el mundo para luego representarlo desde el entendimiento.

Hay, al menos, dos perspectivas clásicas de comprender este proceso, las que evidentemente difieren en lo específico, pero coinciden en lo general. Primero, el método trascendental kantiano, que llama a este proceso imaginación (*Einbildungskraft*) y que correspondería a una etapa intermedia que posibilita la puesta en relación entre el mundo y su entendimiento por parte del sujeto, Kant precisa la función de la imaginación con la posibilidad del enlace en general en el contexto de la deducción de los conceptos puros del entendimiento. La imaginación es así, respecto de las formas de la representación y las formas del pensamiento, un momento previo y necesario para las funciones lógicas del entendimiento (Álvarez Ramírez, 2015). Por otra parte, el empirismo de John Locke niega la existencia de ideas innatas, por lo que todo conocimiento humano surge necesariamente de la experiencia sensible y tiene su origen en los sentidos y a partir de aquello podemos comprender el concepto de impresiones sensibles (*impressions*) que utiliza Hume para llamar al lugar desde el que surgen todas nuestras ideas (Pérez Carreño, 2000, p. 35).

El sentido común

En cuanto a la relación de los sentidos y el componente social (además de Kant y su apelación al sentido común en el juicio estético), un referente paradigmático es Anthony Ashley Cooper, el conde de Shaftesbury, quien en su obra *Sensus communis*, ensayo acerca de la libertad de ingenio y humor, publicado en 1709, otorga a una comunidad de iguales una relevancia determinante para el arribo a la verdad, esto debido a que —desde su perspectiva— la verdad tiene carácter intersubjetivo, por lo que el ejercicio conversacional opera como una condición de posibilidad de acceso a lo verdadero. Shaftesbury, siguiendo el método dialógico mayéutico de la filosofía clásica, supone que esta comunidad de iguales ofrecerá una garantía a la verdad mediante el sometimiento al ridículo de aquello que se entiende por verdadero. Así, todo comentarista serio de la obra de Shaftesbury destacará las siguientes líneas de aquella carta¹ de 1709: “Hay que suponer que la verdad puede soportar todas

¹ El ensayo *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, está formulado en un estilo epistolar, en la que a su vez se relata a su destinatario una conversación escuchada en un club de

las luces; y una de esas principales luces o medios naturales a cuya luz hay que ver las cosas para verificar un reconocimiento completo es el ridículo, o sea, ese modo de prueba mediante el cual discernimos cuanto en un asunto está expuesto a la justa chanza” (Shaftesbury).

La apelación de Shaftesbury al sentido del humor y al sentido común como garantía de la verdad, pareciese desanclar la noción del sentido de un aparato perceptivo natural de carácter individual y elevarlo a un marco moral de dirección y significado. La dificultad que es posible atender en esta propuesta es el breve horizonte comunitario que confiere Shaftesbury a esa “comunidad de iguales”, no es complejo reconocer en esa igualdad a una clase social determinada que además se arroga el deber de educar a todo aquel cuyo sentido no goce del suficiente refinamiento (Pérez Carreño, 2000, p. 35). La comunidad a la que el conde apela es una comunidad de caballeros que asisten a clubes privados y pertenecen a pequeñas sociedades que defienden grupos de interés.

Un ejemplo de aquel tipo de comunidad es el que, en su texto de 2009, el doctor en filología alemana y profesor de la Universidad Complutense de Madrid, Germán García Miñambres nos da de dos sociedades, grupos de interés o “comunidad de iguales” en los que el poeta Heinrich von Kleist y, el por aquel entonces tutor militar del príncipe Federico Guillermo, Carl von Clausewitz se encontraron entre el verano y el otoño berlinés de 1810. García Miñambres nos ofrece un rico panorama de la Christlich-deutsche Tischgesellschaft, una asociación cultural de vocación nacionalista, cuyos estatutos excluían mujeres, judíos y filisteos, y, que principalmente se dedicaba a la gastronomía, la lectura satírica y las proclamas patrióticas antiliberales. Si bien Kleist y Clausewitz eran asiduos a esta asociación cultural, García Miñambres sitúa con mayor seguridad el encuentro en el prestigioso salón de la Condesa de Voß, protectora de Kleist e íntima amiga de Marie von Brühl.

Que de estos encuentros Clausewitz haya obtenido la metáfora que condujo a su concepto de “centro de gravedad” es una especulación demasiado arriesgada. Sin embargo, lo cierto es que Heinrich von Kleist, el 12 y el 15 de diciembre del mismo año en que se produce el encuentro con el tutor militar del príncipe y cinco años antes que este comenzase a esbozar *Vom Kriege*, publicó el ensayo *Über das Marionettentheater* en el que es posible leer:

caballeros. Con esta forma, el ensayo es dialógico y, al mismo tiempo, contiene otro diálogo. Lo que operaría como una doble garantía veritativa.

Pregunté por el mecanismo de estas figuras ¿Cómo era posible gobernar los diferentes miembros de ellas y sus puntos según lo requiriera el ritmo de los movimientos o de la danza, sin tener miríadas de hilos en los dedos?

Me respondió que no debía pensar que cada miembro era colocado y tirado separadamente por el maquinista durante los diferentes momentos de la danza. Cada movimiento, dijo, tiene un centro de gravedad; basta gobernar, en el interior de la figura, a este. Los miembros, que no son sino péndulos, lo siguen sin más por sí mismos de una manera mecánica.

Agregó que este movimiento era muy simple: bastaba mover el centro de gravedad en línea recta para que los miembros describieran curvas; y a menudo, sacudido de un modo puramente casual, el conjunto entraba entero en una suerte de movimiento rítmico parecido al baile (Kleist, *Über das Marionettentheater*, en la traducción de Carla Cordua).

130 Para el propósito que se exige en este texto, la utilización de Clausewitz de este concepto es fundamental, no tan solo por la definición que hace de centro de gravedad y su cercanía a la metáfora de Kleist, sino por el giro que esta definición implica para el campo reflexivo de la estrategia, transitando desde una metáfora geométrica a una perspectiva física. Sobre ese giro o ese tránsito, Peter Paret, en su texto de 1986, *Makers of modern strategy: from Machiavelli to the nuclear age*, destaca el primer artículo publicado por Clausewitz: *Bemerkungen über die reine und angewandte strategie des Herrn von Billow*, en 1805, en este artículo temprano refuta la concepción abstracta, geométrica y matemática –que es lo mismo que decir metafísica– que Heinrich Dietrich von Bülow, el especialista más influyente de la época, había propiciado para comprender la naturaleza de la guerra. Clausewitz, por su parte, utiliza un léxico situado por completo en el campo de la mecánica vectorial (velocidad, fuerza, gravedad), es decir, es el imaginario de la física newtoniana el que media en su entendimiento de la naturaleza de la guerra.

Los oficiales de Marina Leopoldo Díaz Fadic y Mauricio Arenas Menares coinciden, en sendos artículos publicados en la *Revista de Marina* de 2005 y 2011, correspondientemente, que la adopción por parte de Clausewitz de este imaginario mecánico vectorial, provendría de varias conferencias presentadas por el físico alemán Paul Herman, con quien coincidió en el “Allgemeine Kriegsschule” prusiano [el uso de las comillas es textual en los dos artículos] (Díaz Fadic, 2005, p. 572) (Arenas Menares, 2011, p. 529). Sin embargo, ninguno de los dos autores referencia o datan este encuentro y

este investigador, lamentablemente, tampoco ha logrado dar con el mentado físico alemán, razón por la que, para efectos de este artículo, se supondrá válida la propuesta del profesor García Miñambres, en la que, en lugar de una influencia directa e intelectual situada en un espacio académico y propio de un proceso de formación formal, el roce social, las amistades en común y el cruce de intereses entre Kleist y Clausewitz ha causado mayor impacto en la obra de este último, reafirmando intuiciones anteriores, refutando percepciones o confirmando ideas. En síntesis, construyendo un *sensus communis* al decir de Shaftesbury.

En esa misma dirección, nos atrevemos a decir que el mismo Clausewitz le otorga un lugar importante al sentido común en el desarrollo de su obra principal: *Vom Kriege*. La lectura convencional que se hace de esta obra se sustenta principalmente en oposiciones binarias como arte/ciencia, táctica/estrategia, genio/multitud, etc. Sin embargo, quizá, para el problema que nos interesa, sea pertinente detenerse en una oposición en particular, la del entendimiento/intuición, en esa oposición podemos situar la facultad de comprender la situación y planificar la acción de manera metódica y sistemática, frente a la capacidad especial que tendría el genio de decidir la acción con la velocidad de un rayo a partir de una “ojeada” o *coup d’oeil*. En esa oposición pareciese abrirse un “entre” que sería interesante observar.

Clausewitz, a lo largo de *Vom Kriege*, utiliza en seis ocasiones (libro III, cap. 7; libro III, cap. 14; libro VI, cap. 9; libro VI, cap. 25; libro VII, cap. 5 y libro VIII, cap. 3b) la noción *Takt des Urteils*, un concepto que ha sido muy difícil de estabilizar en otras lenguas. Por ejemplo, García Miñambres, utiliza el concepto para dar cuenta de un tipo de razón intuitiva que, desde su perspectiva, puede relacionarse con el *logischer Takt* de Kant: un pensamiento en forma de relámpago que no se deja descomponer en partes, una mezcla de sentimiento (*Gefühl*) y razón (*Verstand*), lo traduce como “tacto del juicio” (Garrido Miñambres: 2010, p.126). Sin embargo, basta revisar los distintos usos que el *Takt des Urteils* tiene a lo largo de *Vom Kriege* para reconocer que estamos frente a una problemática de mayor envergadura, así, por ejemplo, este “tacto del juicio” en el contexto de la audacia (VK Libro III, cap. 2), corresponde a la habilidad para una veloz integración del cálculo a la acción; en el contexto del punto culminante del ataque (VK. Libro VII, cap. 5), se entiende como un tipo de conocimiento que –a partir de la experiencia– nos permite discriminar; en el contexto de la retirada al interior del país (VK. Libro VI, cap. 25) frente a una ocupación inminente por parte del enemigo, el tacto del juicio se reduce simplemente a un problema de opiniones.

En un intento de estabilización del concepto se ha revisado algunas de las ediciones de *Vom Kriege*² disponibles y ha sido posible encontrar el *Takt des Urteils* expresado en español como “juicio instintivo”, “capacidad instintiva del juicio”, “razonamiento intuitivo” “cuestión de opiniones”, “juicio discriminativo”, “facultad de utilizar nuestro juicio”, “capacidad de juicio” y “la tenue trama de la imaginación”³. Coinciden todas las versiones en marcar este tipo de juicio como una capacidad o como una facultad, es decir, como una potestad que todos los sujetos podemos ejercer y no como una habilidad o un don circunscrito a la figura del genio, pareciese que en la formulación de la traducción del concepto como “facultad de utilizar nuestro juicio” comporta un nuestro amplio y ya no a una estrecha comunidad de iguales como expresábamos más arriba con Shaftesbury. Es posible constatar, además, que todas las versiones procuran manifestar en su traducción, que en el “tacto del juicio” se evidencia la síntesis del extremo racional y abstracto, con el extremo intuitivo e instintivo.

Pareciera pertinente en este punto revisar lo que Kant entiende por sentido común, de más está indicar la larga lista de estudiosos que establecen vínculos (positivos o negativos de Clausewitz con Kant) quienes llegan al extremo de leer en *Vom Kriege* una crítica de la razón estratégica (Ansaldi, 2009, p. 36), en su *Crítica del Juicio* podemos encontrar: por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón

132

² Para el desarrollo de este trabajo se ha tenido a la vista las siguientes ediciones del texto de Clausewitz:

- La versión digital de *Vom Kriege* proporcionada por la Clausewitz-Gesellschaft y por el Internationale Clausewitz-Zentrum an der Führungsakademie der Bundeswehr. Esta versión digital corresponde a la transcripción de la primera edición de 1832 a 1834 disponible en la Bibliothèque Nationale de France. Es posible recuperar este documento en: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Clausewitz/cla_kri0.html.
- La edición de *On War*, publicado por la Princeton University Press en 1984. New Jersey, EEUU.
- La edición de *De la Guerra*, publicado por la Editorial de Ciencias Sociales del el Instituto del Libro en 1969, La Habana, Cuba.
- La edición de “De la Guerra”, publicada por el Ministerio de Defensa de España en 1999 (versión en español de la edición de la Princeton University Press).
- La edición de “De la Guerra”, publicada por Ediciones Mar Océano en 1960. Buenos Aires, Argentina.

³ Esta amplitud conceptual en español se debe a que los textos utilizan distintas estrategias de traducción: mientras la del Instituto del Libro de La Habana y la de Ediciones Mar Océano utilizan un método más literal (normalmente utilizan juicio instintivo), la versión de la Princeton University Press corresponde a una traducción interpretativa-comunicativa, procurando cuidar más el *sentido* del texto que el valor semántico del concepto.

total humana y así evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. [...] Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirla a la facultad que llamamos sentido común, pero es que lo parece así solo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más naturales en sí que hacer abstracción de encanto y emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal (Kant: 2014, p. 234). Si más arriba procurábamos delinear que el aparato perceptivo operaba como una condición de posibilidad del entendimiento mediante la imaginación, aquí debiésemos transferir esa afirmación al sentido común y el juicio objetivo o la regla universal. Pachilla, en su texto de 2018, complementa esa idea con una afirmación de Hanna Arendt en el contexto de su curso de filosofía política kantiana: cuando uno juzga, lo hace como miembro de una comunidad. Y continúa, sentido común es sentido comunitario (*community sense*), este *sensus communis* es aquello a lo que el juicio apela a todos, y es esa apelación lo que le da a los juicios su validez especial (Pachilla, 2018, p. 46).

Procurando seguir esa línea de ampliación de la comunidad del “nuestro al todos”, e intentando comprender el sentido comunitario que comporta la noción de “juicio del tacto”, llama la atención, al menos en español, la utilización del concepto tacto por parte de Clausewitz para localizar el lugar de la síntesis entre lo abstracto y lo instintivo. Ha elegido, por ejemplo, la vista para localizar lo puramente intuitivo y esto lo podemos comprender fácilmente con la distinción táctica y estrategia, pero el tacto no nos refiere a una imagen claramente distinguible. En esa dirección, en una búsqueda vulgar (circunscrita a los diccionarios prácticos), podemos encontrar que el tacto posee dos grandes acepciones: una referida al aparato perceptivo que nos permite identificar sensaciones de contacto, presión y temperatura, y la segunda referida a una cierta habilidad o competencia relacional determinada por la prudencia para proceder en un asunto delicado, una búsqueda más exhaustiva ofrece una perspectiva más acabada de la utilización del tacto en su vinculación con el juicio, es posible identificar cierto consenso científico en el vínculo entre la estimulación de la piel –como aparato sensorial del tacto– y el desempeño de los sistemas neuroendocrino e inmunológico, con consecuencias biopsicocomportamentales esenciales a la calidad de la existencia y a las posibilidades de supervivencia (Caromano, 2018). Visto así el tacto refiere a un sentido que es en sí una síntesis del individuo y su comunidad, pues determina el desempeño biológico, psicológico y social, por lo que podrá ser entendida como una facultad o una capacidad de emitir un juicio

individual y objetivo a la vez, respaldado en una comunidad de sentido. Es por aquello que es posible entenderlo como una integración de experiencias, como la capacidad de discriminar, o como una oposición crítica de opiniones porque opera como un juicio colectivo conducido individualmente.

En contra del sentido común

Si hemos de buscar, en cuanto a esta noción de sentido común, un opuesto radical, encontraremos fácilmente a René Descartes, quien procura separar el buen sentido (la razón) del sentido común, llegando a denostar el saber de las multitudes:

“hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que más son la costumbre y el ejemplo los que nos persuaden que un conocimiento cierto; y que, sin embargo la multitud de votos no es una prueba que valga para las verdades algo más difíciles de descubrir, porque más verosímil es que un hombre solo dé con ellas que no todo un pueblo” (Descartes, 2010, p. 45).

Para Descartes el buen sentido corresponde a un proceso individual, la duda metódica y la sistematicidad del pensamiento pareciesen separarlo del mundo, haciendo más productivo su trabajo encerrado en un cuarto que en una tertulia literaria. Por lo cual no es de extrañar entonces que la propia escritura del “Discurso” fuese solo posible en la lejanía, donde ha podido vivir tan solitario y retirado como en el más lejano desierto (Descartes, 2010, p. 29) Descartes ha elegido Lieden para reflexionar sobre un método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias, una ciudad que le asegura la tranquilidad de un pueblo que –en sus palabras– está más atento en sus negocios que curioso de los ajenos, característica que asegura –además de la diferencia idiomática– la posibilidad de desarrollar sus meditaciones metafísicas.

Un camino inverso al de Descartes es el que podemos encontrar en Maquiavelo, a propósito de métodos. Pues en la carta que el florentino escribe a Francesco Vettori en diciembre de 1513, explica su propio método de producción intelectual que, si bien coincide en la individualidad del método cartesiano, no lo hace del todo con la soledad como principio. Maquiavelo cuenta en su carta que luego de ser encerrado y torturado por una falsa

acusación de conjura contra los Medici ha pasado el resto del año en el campo y se limita a relatar un día común en esa lejanía:

Me levanto en la mañana con el sol y me dirijo a mi bosque que estoy haciendo cortar; ahí me quedo un par de horas revisando el trabajo del día anterior y pasando el tiempo con los cortadores, que siempre algún pleito tienen entre manos [...] Al salir del bosque, camino hacia una fuente, y de ahí a cazar pájaros. [...] Me voy luego a la calle, a la taberna; hablo con los que pasan, les pregunto noticias de sus aldeas, me entero de muchas cosas, observo los diferentes gustos y las diferentes fantasías de los hombres. Mientras tanto, llega la hora de almorzar y con mi comitiva tomo los alimentos que esta pobre villa y el escaso patrimonio me ofrecen. Después de comer, vuelvo a la taberna: allí está el tabernero y, por lo general, el carnicero, un molinero, dos panaderos. Con ellos me encanallo todo el día jugando a “cricca”, o “trich tach”, y de ahí nacen pleitos, peticiones y palabras injuriosas; casi siempre se disputa por un centavo, pero se nos oye gritar desde San Casciano. Así revuelto entre estos piojos, desenmohezco el cerebro y desahogo la malignidad de esta mi suerte, dejándome pisotear de tal manera, para ver si ella no se avergüenza. Cuando llega la noche, regreso a casa, entro— a mi escritorio y en la puerta me despojo del traje cotidiano, lleno de tierra y lodo, y visto regias y solemnes galas; y así adecuadamente revestido, me introduzco en las antiguas cortes de los antiguos hombres que me reciben amorosamente, y me nutro de ese alimento que solo a mí me pertenece, y para el cual nací, y no me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles la razón de sus acciones. Y ellos con gran humanidad me responden; y durante cuatro horas no siento tedio alguno, olvido toda angustia, no temo la pobreza, no me asusta la muerte: me les entrego entero. Y, como dice Dante que no hay ciencia, si no se retiene lo que se ha entendido, yo he ido anotando todo ese caudal recabado de su conversación y he compuesto un opúsculo De Principatibus, donde ahondo todo lo posible en las reflexiones sobre este tema, discurriendo sobre qué es un principado, de qué especie son, como se adquieren, cómo se conservan y por qué se pierden⁴.

Es interesante reconocer como los procesos de individuación de estos autores y la valoración de su trabajo son radicalmente distintos. Mientras

⁴ Esta traducción corresponde a Alaíde Foppa y está disponible en: <https://www.revistadelauiversidad.mx/download/bdd6ef96-a90c-4754-9b9f-1be8f37a5187?filename=carta-de-maquiavelo-a-francesco-vettori-embajador-de-la-republica-florentina-en-roma>. Para una reversión íntegra de la correspondencia, esta puede ser encontrada en el epistolario 1512-1527 de Maquiavelo, editada por el Fondo de Cultura de México.

Descartes ha desechado los viajes, se ha desinteresado por las tertulias y pretende que su trabajo intelectual individual es tan metafísico y tan fuera de lo común que quizá no gusten a todo el mundo (Descartes, 2010, p. 59), Maquiavelo pareciese requerir de la tierra, el pueblo y el bullicio para desmenuhacer el cerebro, y si bien marca muy claramente la diferencia entre su deambular diurno y su trabajo nocturno, reconoce que ambos espacios corresponden, sin más, a una amable conversación humana. Una posible justificación para esta diferencia de perspectiva ha de encontrarse en la materia misma de sus trabajos, mientras Descartes busca la validez del pensamiento abstracto y su ajuste a la rectitud moral, Maquiavelo está pensando en la naturaleza del poder, por lo que ha de requerir siempre de la tierra y el lodo.

Una certera objeción al sentido común viene desde la filosofía contemporánea, Deleuze y Guattari en su obra *Mil mesetas* de 1980 escriben:

El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue notoriamente la gran operación de la “crítica” kantiana, retomada y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha dejado de criticar los malos usos para bendecir mejor la función. No hay que sorprenderse de que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está decidido desde que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento (Deleuze y Guattari, 1980, p. 466).

Desde esta perspectiva el sentido común debe ser leído como una política del consenso, es decir, como la generación y administración de un sentido unívoco preestablecido y totalizante. Según Pachilla, lo que se juega en la crítica de estos autores es la idea de autonomía del sujeto, una autonomía determinada por la sujeción en lugar de la emancipación, porque cuanto más nos creemos libres y autodeterminados, tanto más nos ajustamos al patrón mayoritario impuesto por los poderes “obedezcan siempre, ya que, cuando más obedezcan, más serán amos, puesto que no obedecerán sino a la razón pura, es decir a ustedes mismos” (Pachilla, 2018, p. 53).

Quizá para comprender aquello sea necesario observar el concepto de consenso, pues están asimilando la noción de común a una comunidad homogénea y consensuada. En torno al consenso y su implicancia política, uno de los filósofos que ha dedicado su empeño en comprender sus alcances es Jacques Ranciere, quien en su conferencia el viraje ético de la estética y la política de 2005, nos decía:

Consenso es una de las palabras clave de nuestro tiempo. Pero se tiende a minimizar su sentido. Algunos la reducen al acuerdo global de los partidos del gobierno y la oposición sobre los grandes intereses nacionales. Otros ven en ella, más ampliamente, un estilo de nuevo gobierno, que da preferencia a la discusión y la negociación para resolver el conflicto. Ahora bien, el consenso quiere decir mucho más: significa propiamente un modo de estructuración simbólica de la comunidad que evacúa lo que constituye el corazón de la política, es decir, el disenso. Una comunidad política es, en efecto, una comunidad estructuralmente dividida, no solamente dividida en grupos de intereses u opiniones divergentes, sino dividida en relación consigo misma. Un pueblo político no es nunca lo mismo que la suma de una población. Es siempre una forma de simbolización suplementaria en relación a toda cuenta de la población y sus partes. Y esta forma de simbolización siempre es una forma litigiosa.

Ranciere, desde una perspectiva realista, comprende que una comunidad política no puede ser una comunidad homogénea, pues requiere para existir la configuración agonal del adversario, sin esa constitución estaríamos frente a una totalidad que no aceptaría, sino enemigos radicales que se sitúan por fuera de esa totalidad. Una población podría ser totalizada pero una comunidad política no, por lo que el sentido común no podría ser comprendido desde la homogeneidad. La síntesis individualidad-colectivo, entonces, requeriría del reconocimiento agonal⁵.

137

Conclusiones

Se ha procurado delinear el concepto de sentido común, entendiendo por aquello un sentido (significado y dirección) comunitario, concibiendo a esa comunidad como una comunidad política constituida adversarialmente. Hemos intentado acompañar la ampliación del concepto de comunidad que acompaña esta noción de sentido: de una comunidad de iguales, a un nosotros y desde allí a “un todos”, entendiendo que esa noción “todos” no obliga a una homogeneidad totalitaria, sino a un reconocimiento mutuo, es decir, del individuo a la comunidad y de la comunidad al individuo. A partir de ese reconocimiento podemos identificar las fronteras de nuestra comunidad, es decir, hasta donde llega nuestro significado y donde nos conduce nuestra

⁵ Acerca de esto, ya se ha trabajado en otro texto la referencia a *Stasis* de Giorgio Agamben.

dirección. Para lograr aquello, es posible que requiramos nuestros sentidos pues la individualidad radical pareciese conducir al extravío.

Esta noción de sentido común nos lleva a mayores dudas que certezas, sin embargo, nos asegura que no estamos confundiendo el sentido común con las nociones de ideología o hegemonía. La relación con el sentido común que nos interesa es la que se establece con la posibilidad de decidir objetivamente, pues la constitución adversarial de la comunidad política no implica la defensa irracional de los intereses propios, sino el reconocimiento racional y objetivo de la diferencia.

La relevancia de ese ejercicio decisional objetivo es la relación que se puede establecer con la noción de pensamiento estratégico. Pues por más dudosa que sean las ficciones etimológicas utilizadas en los artículos especializados, tienden a reconocer en la suma de *stratos* y *agein* el vínculo entre una comunidad y un individuo para definir el concepto de estrategia (es posible encontrar interpretaciones etimológicas referidas al vínculo ejército/general, conjunto de gente/yo, ejército/conducción, etc.). La dificultad radica –y de ahí el posible aporte del sentido común– en la noción de pensamiento que acompaña el sintagma *stratos/agein*, pues los mismos artículos especializados en el pensamiento estratégico le confieren un estatuto instrumental.

138

En una revisión documental circunscrita a la producción académica nacional relativa al pensamiento estratégico⁶ es posible identificar un relativo acuerdo en torno a la dimensión pragmática, práctica o aplicada del pensamiento estratégico. De esta forma, no es difícil observar una asociación entre el concepto de “pensamiento” y la noción de instrumento para el cumplimiento de un objetivo determinado. En consecuencia, podríamos interpretar que las definiciones de pensamiento estratégico revisadas consideran al pensamiento un atributo de lo estratégico y no a la inversa. O bien que habría una relación de dependencia entre el pensamiento y la estrategia, volviendo estratégico al pensamiento toda vez que este es instrumentalizado y dirigido a la resolución de un problema complejo o al arribo de un fin previamente determinado.

Esta relación de determinación se vuelve problemática al revisar las definiciones en torno al pensamiento de dos referentes de la filosofía contemporánea que han marcado indefectiblemente lo que hoy entendemos por pensamiento: Heidegger y Adorno (rector de la Universidad nazi de Friburgo,

⁶ En esta revisión se ha tenido a la vista los artículos de Román Muñoz (2010), Gallardo y Faundez (2014), Bolívar y Ortega (2015) y Arteaga (2018).

el primero; judío alemán prófugo y refugiado en Estados Unidos, el segundo) para hallar la ausencia total del pensamiento en el nivel instrumental. Ambos, a pesar de sus diferencias radicales, reconocen en el devenir del cálculo al pensamiento, la degradación de una condición humana fundamental.

Primero Heidegger, en la clase inaugural del curso centrado en la pregunta ¿Qué significa pensar? dictado entre 1951 y 1952, abre este problema con dos grandes sentencias:

la ciencia no piensa y el hombre todavía no piensa. Frente a eso la ciencia y nosotros calculamos. Así refiriéndose a la brecha entre pensamiento y ciencia podemos leer, lo que se abre con ella no se deja nunca demostrar, si demostrar significa esto: deducir proposiciones sobre un estado de cosas desde presupuestos adecuados y por medio de una cadena de conclusiones. Aquel que a lo que solo se manifiesta en tanto que aparece desde sí ocultándose al mismo tiempo, aquel que esto solo lo quiere demostrar y solo lo quiere ver demostrado, este en modo alguno juzgará según un módulo superior y riguroso de saber. Solo calcula con un módulo, y además con un módulo inadecuado (Heidegger, 1952).

Luego Adorno, en su texto *Dialéctica de la ilustración*, publicado originalmente en una edición breve en 1944, identifica en el concepto de razón instrumental una cierta lógica argumental afirmativa centrada en el procedimiento pero desafectada radicalmente de la verdad, lo importante de este nivel instrumental es la efectividad de su procedimiento y no su dimensión veritativa. Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz [...] No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación. [...] En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad (Horkeimer y Adorno, 1998, p. 61)

En consecuencia, tanto para Heidegger como para Adorno, el pensamiento se presenta como una falta o una ausencia actual, pues el pensamiento es siempre el pensamiento por venir y siempre en una dimensión crítica (o negativa al decir adorniano). Entonces, si bien la estrategia puede ser concebida de manera general en la adecuación de medios a fines, el pensamiento que lo piensa no puede estar atrapado en esa lógica afirmativa lineal, el pensamiento que lo piensa no puede ser devenido cálculo, sino por el contrario debiese estar situado en lo abierto. Desde esta mirada, una racionalidad devenida cálculo, no constituirá pensamiento.

El pensamiento estratégico, desde esta perspectiva, debiese situarse en la brecha colectiva/individual que el propio concepto de estrategia comporta. Aquí, el sentido común, el juicio del tacto y el potencial juicio colectivo individual devenido de la constitución de una comunidad de sentido podrán configurar un pensamiento genuino.

Así la relación establecida entre el pensamiento y la estrategia es de inter-determinación, es decir, se requieren mutuamente, sin embargo, es necesario reconocer el énfasis que esa relación comporta, porque el pensamiento surge como una posibilidad, mientras que la estrategia se presenta como un atributo. No es posible que la estrategia, como una función instrumental, sea la que determine al pensamiento y lo instrumentalice, sino a la inversa, que el pensamiento abra las posibilidades ante el requerimiento del logro de un objetivo. Así, este pensamiento deviene estratégico en el sentido de construir un consenso que reconoce la diferencia, pero que a su vez aúna a los sujetos en una comunidad que puede ser conducida a un fin determinado y no a la inversa.

Finalmente, el desafío para quien pretende officiar de decidor o conductor ha de reconocer en el tacto (y su juicio) un medio para reconocer al otro y para construir, en amable conversación, un conocimiento nuevo o una respuesta satisfactoria a un problema complejo. Quienes piensen estratégicamente podrán conducir reflexivamente a la comunidad de sentido que conducen, pero no todos quienes conducen lo harán pensando estratégicamente. He ahí el énfasis de esta relación problemática.

140

Referencias

- Acevedo, Jorge (2010). La frase de Heidegger “la ciencia no piensa”, en el contexto de su meditación sobre la era técnica. *Revista de filosofía*, 66, 5-23. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602010000100001>
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración, fragmentos filosóficos*. Valladolid, España: Editorial Trotta.
- Álvarez, William (2015). Las formas de la imaginación en Kant. *Praxis Filosófica Nueva serie*, (40), pp. 35- 62. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n40/n40a02.pdf>
- Anzaldi, P (2009). Clausewitz y la teoría de las relaciones internacionales. *Estudios Internacionales*, (164). ISSN 0716-0240 • 31-54 Instituto de Estudios Internacionales - Universidad de Chile

- Arteaga, M. (2018). Pensamiento estratégico para enfrentar la incertidumbre, Santiago de Chile. CEEAG. Disponible en: https://www.ceeag.cl/?page_id=392
- Bolívar, C y Ortega, R. (2015) Historia militar y pensamiento estratégico. MILITARY REVIEW Septiembre-Octubre 2015 disponible en: https://www.armyupress.army.mil/Portals/7/military-review/Archives/Spanish/MilitaryReview_20151031_art009SPA.pdf
- Caromano, Fátima (2018). El valor real del tacto. Fisioterapia e Pesquisa. 25 (2), p. 124. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/1809-2950/00000025022018>
- Clausewitz, C. (1832) Vom Kriege. Bibliothèque Nationale de France. Disponible en: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Clausewitz/cla_kri0.html.
- Clausewitz, C. (1984). *On War*. Princeton University Press New Jersey, EEUU.
- Clausewitz, C. (1960). *De la Guerra*. Ediciones Mar Océano en 1960. Buenos Aires Argentina.
- Clausewitz, C. (1969). *De la Guerra*. Editorial de Ciencias Sociales del el Instituto del Libro, La Habana, Cuba.
- Clausewitz, C. (1999) *De la Guerra*, Ministerio de Defensa de España (versión en español de la edición de la Princeton University Press).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010) *Mil mesetas, entre capitalismo y esquizofrenia*. España. Editorial Pre-Textos.
- Descartes, R. (2010). *El discurso del Método*. Madrid, España. Colección Austral Espasa-Calpe.
- Díaz, L. (2015). Los conceptos de “centro de gravedad” y “centro del esfuerzo” y su empleo en la determinación de objetivos en la estrategia conjunta. *Revismar* N° 6 disponible en: <http://revistamarina.cl/revistas/2005/6/diaz.pdf>
- García, G. (2010). El arte de la guerra y la guerra del arte: literatura patriótica y estrategia militar en Über das Marionettentheater. *Revista de Filología Alemana*, 18, pp. 121-134.
- Garrido, G. (2005). La percepción táctil: consideraciones anatómicas, psico-fisiología y trastornos relacionados. *Revista de Especialidades Médico-Quirúrgicas*. 10, (1).
- Gniesko, C. (2017) El centro de gravedad, su evolución y el estado del arte en los Estados Unidos de América. *Military Review*. Disponible en: <https://www.armyupress.army.mil/Portals/7/military-review/Archives/Spanish/Online-Exclusives/Gniesko-a.pdf>

- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Valladolid, España. Editorial Trotta.
- Kant, I. (2017). *Crítica del juicio*. Barcelona, España. Editorial Espasa Libros.
- Kleist, H. (1810). Sobre el teatro de marionetas. Traducción de Carla Cordua. Disponible en: <http://smjegupr.net/newsite/wp-content/uploads/2020/03/03-Sobre-el-teatro-de-marionetas-por-Heinrich-Von-Kleist.pdf>
- Maquiavelo, N. (1513). Carta a Francesco Vettori, Embajador de la República Florentina en Roma. Traducción de Alaíde Foppa. Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/bdd6ef96-a90c-4754-9b9f-1be8f37a5187?filename=carta-de-maquiavelo-a-francesco-vettori-embajador-de-la-republica-florentina-en-roma>
- Pachilla, P. (2018) Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIV, (1), pp. 41-58. ISSN: 1136-4076 Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España).
- 142 Paret. P. (1992). *Creadores de la estrategia moderna, Desde Maquiavelo a la Era Nuclear*. Ministerio de Defensa de España.
- Pérez, F. (2000). “La estética empirista”. En *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*. Madrid, España, Editorial La balsa de medusa.
- Rancière, J. (2005). *El viraje ético de la estética y la política*. Edición Palidonia, Santiago de Chile.
- Román, O. (2010). El pensamiento estratégico. Una integración de los sentidos con la razón. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 8, (2), pp. 23-36. Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia
- Shaftesbury. (2017). *Carta sobre el entusiasmo & «Sensus communis»*. *Ensayo sobre la libertad de ingenio y el humor*. Barcelona, España. Editorial Acantilado.