

International Gramsci Journal

Volume 4
Issue 3 *Collective Will, Self-Consciousness,
Constitution of the Subject – in theory, and in
practice; Architecture, Professions and
Hegemony / Reviews*

Article 5

2021

Autoconciencia y sentido común

Caio Gontijo

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Gontijo, Caio, Autoconciencia y sentido común, *International Gramsci Journal*, 4(3), 2021, 22-39.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol4/iss3/5>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Autoconciencia y sentido común

Abstract

En este texto, tratamos de partir de la discusión sobre autoconciencia en Hegel para llegar al concepto de sentido común en Gramsci. Para ello, en un primer apartado, denominado Auto-conciencia, analizamos gran parte del Capítulo IV de la Fenomenología del espíritu junto a otros autores que comentaron o interpretaron esta misma discusión. En el segundo apartado, denominado Sentido común, lo comentamos desde los Cuadernos de la cárcel de Gramsci, y también proponemos una discusión sobre sus negaciones y algunas de sus implicaciones, como la dimensión de lo ridículo corrosivo. Argumentamos que el sentido común mezcla diversos elementos contrastantes en una proporción variable. Es, en una totalidad social, la autoconciencia momentáneamente imperante. Cuando la voluntad de superarlo se traduce en acción política con la intuición militante de que es suficiente criticarlo, uno se aleja del sentido común, se convierte en un 'otro'. Esto se debe a que en la búsqueda de un criterio para la crítica del sentido común se recurre intuitivamente al sentido común mismo. Pero, concretamente, se recurre a un lugar particular dentro de él, inhóspito. Lo que 'no' es el sentido común, lo que se presenta como su inmediata negación, está marcado por él con el signo negativo de lo ridículo corrosivo. Así, a través de la corrosión de su desviación, el sentido común mantiene su unidad consigo mismo. En conclusión, proponemos una breve síntesis para explicitar a los argumentos que ya se han desarrollado a lo largo del texto y hacemos algunas consideraciones sobre la disputa por los consensos sociales en la actualidad.

Keywords

Autoconciencia, sentido común, ridículo corrosivo, Hegel, Gramsci, filosofía política

Autoconciencia y sentido común

Caio Gontijo

Introducción

Antes de hablar de la ‘autoconciencia’, en la *Fenomenología del espíritu*, G. W. Hegel discute la ‘conciencia’ y la certeza de que ella tiene algo *otro* en relación con ella, algo marcado por la inmediatez sensible de un simple *esto*. La *experiencia* la lleva al punto de tener su objeto como movimiento propio o infinito. Su objeto no es, a priori, sino que se vuelve a medida que pasa de un objeto de la certidumbre sensible (o certeza sensible) a la percepción y al entendimiento. Sin embargo, este es el camino que también hace la conciencia misma, que, con él, establece una profunda dialéctica. A medida que lo recorre, hace explícito lo que había en ella solo implícitamente, es decir, que ella sea, también, autoconciencia.

Es a partir de este punto que comienza nuestra discusión. Aquí proponemos una aproximación teórica de lo que se llama ‘sentido común’ y cómo lo entendió Gramsci. El filósofo sardo tiene un universo de categorías necesariamente interrelacionadas, de modo que cuando hablamos de sentido común, por supuesto, también hablamos de la hegemonía alrededor de la cual orbita el sentido común. Cuando hablamos de hegemonía, presumiblemente también hablamos de una sociedad civil compleja, “occidental”, compuesta por fuerzas sociales en disputa por consensos, en relación con las cuales nos pareció útil, al final, hacer algunas consideraciones sobre su configuración actual.

Aprovechemos para aclarar algunos aspectos formales del texto. Para reducir el tamaño de la cita recurrente al Capítulo IV de la *Fenomenología*, daremos únicamente el número correspondiente al párrafo, precedido del signo “§”. Esto también se justifica porque estudiamos todo el tiempo la edición brasileña de Editora Vozes, traducida al portugués brasileño por Paulo Meneses (1992), cuya numeración de párrafos es idéntica a la utilizada por los comentaristas e intérpretes que leímos, pero que difiere un poco de la en español que tenemos, de Ediciones FCE ESPAÑA, S. A., traducción de Wenceslao Roces (1966), que solo utilizamos para algunas citas directas, aunque renunciando a su numeración.

También aclaramos que las citas de Gramsci, como de costumbre, también están numeradas: el número que procede de la letra “Q” (*Quaderno*) designa el cuaderno, y el signo “§” designa la nota.

Autoconciencia

Kojève entiende desde Hegel que el hombre es autoconciencia (1980, p. 3). Pero, antes de eso, se volvió consciente desde el momento en que dijo “yo”. Comprender el origen del hombre es comprender el origen del “yo” dicho. Es a través del *deseo* de este yo que se forma y se revela a sí mismo y a los otros. Es un “yo” esencialmente diferente y opuesto al “no-yo”, precisamente porque es un yo del deseo. El deseo lo pone en movimiento y, por tanto, lo impulsa a la *acción*. Esto lo satisface por la *negación* del objeto en relación con el cual se pone: por su destrucción o transformación. La acción es, por tanto, negativa a una ‘realidad objetiva’, lo que resulta en una ‘realidad subjetiva’. El yo del deseo no era nada ‘antes’ de recibir un contenido positivo a través de una acción negativa hacia el no-yo con el fin de satisfacerse a sí mismo. Por tanto, el contenido positivo del yo, constituido por la negación, es función del contenido positivo del no-yo negado.

Pero si el movimiento de esa conciencia cesa allí, tendrá la misma naturaleza cosificada (en el mejor de los casos, animalizada), por lo tanto, que las cosas que niega. Allí no habría una verdadera autoconciencia y tampoco habría ningún ‘hombre’. Es decir, sería solo una autoconciencia que sabe de sí misma como algo solo, sería la tautología sin movimiento del “yo soy yo” (§167). Para que haya autoconciencia, el deseo debe dirigirse a un objeto ‘no-natural’, para Kojève, debe dirigirse al propio deseo (1980, p. 5): deseo de deseo. Pues el deseo es una revelación de la ausencia de realidad, a diferencia de la cosa deseada, que sigue siendo cosa estática e igual a sí misma.

Deseo dirigido a otro deseo (y viceversa); que, entonces, lo negará con la acción que lo satisface, pudiendo crear un nuevo “yo”, esencialmente diferente a su anterior versión cosificada o animal. No será, por tanto, un yo estático, idéntico a sí mismo, sino un devenir (convertirse deseablemente en aquello que, evidentemente, todavía no es). Tenemos aquí una forma de ser que, en lo más universal, afirma la unidad de espacio y tiempo.

Solo el último yo es, para sí y para los demás, la verdadera autoconciencia. Kojève (1980, p. 6) propone que, si la realidad humana es una realidad social, entonces la sociedad es humana como un conjunto de deseos que se desean como tales. Pero observa, en esta dinámica, una especie de escasez (introduciendo la noción de valor a los deseos) que resulta lógica de la superposición de todos estos deseos de ser deseados. Por tanto, existe una situación conflictiva, necesariamente asimétrica, en la que sólo uno de los (inicialmente dos) lados de esta ‘ecuación’ tendrá el ‘valor’ de su deseo *reconocido* por el otro. Es una *lucha a vida o muerte* por reconocimiento.

Así planteada la situación en Hegel (§187), los dos oponentes entran en una lucha por reconocimiento que, aunque tiende a la muerte, necesita (para que un lado reconozca al otro) que ambos sigan vivos, con un claro vencedor y un claro perdedor quien le otorgará reconocimiento tras experimentar la proximidad a la muerte, a la que el vencedor se mostró indiferente.

Houlgate (2013, p. 90) propone comprender la autoconciencia, en tono de recapitulación, en tres momentos (de los que ella misma se vuelve consciente a medida se mueve a través de ellos):

Primero, la autoconciencia, como reminiscencia de la conciencia que le presupone, a pesar de haberse constituido simultáneamente y junto con ella, es un “yo” puro (tautología sin movimiento). En el segundo momento, la autoconciencia es deseo, lo que le da movimiento cuando se afirma a sí mismo a expensas de la negación de otros no-yoes (cosas). En el tercer momento, la autoconciencia es relación con otra autoconciencia (duplicación necesaria de la autoconciencia), donde comenzamos a ver la presencia del espíritu (*Geist*) en la unidad de todas estas autoconciencias *en* relación, es decir, “Yo que es Nosotros, y Nosotros que es yo” (§177).

Pero como hemos visto, este último momento no está exento de conflictos, por lo que Hegel (§189) utiliza la relación entre amo y esclavo como imagen de su dialéctica. En ella, amo y esclavo se conforman como tales en el resultado de la lucha a la muerte por reconocimiento (en Kojève, una lucha por puro *prestigio*). El esclavo, subordinado al amo, le otorga reconocimiento después de haber visto la muerte de cerca y valora la libertad humana que ve en él, precisamente porque no la encuentra en sí mismo, sino en su otro. El amo, sin embargo, evidentemente no reconocerá a este otro que

lo reconoce y sobre el que ha triunfado y, por lo tanto, se encuentra en un callejón casi sin salida.

Mientras el amo obliga al esclavo a trabajar y producir lo que el amo destruirá en su momento de consumo (creyendo también que allí su libertad, es decir, para negar), el esclavo sabe lo que es ser libre, sabe que no lo es, y puede querer volverse.

Al principio, el esclavo se convirtió en esclavo postrándose ante su *naturaleza* más inmediata, el instinto de preservación de su vida. A diferencia del amo, el esclavo experimentó y conoció su incapacidad de negar a la vida y las cosas (naturaleza) por la destrucción; pero las niega parcialmente, transformándolas con su trabajo forzado. Ahora, él trabaja la naturaleza y terminó dominándola. Para Kojève (1980, p. 25), por tanto, es el trabajo el que forma o educa al ser humano más allá de la cosa o de lo animal, haciéndole consciente de su realidad, haciéndole “espíritu encarnado”, parte del mundo histórico.

Tenemos, inicialmente, la situación en la que el amo se aprovecha de su sentido de libertad ilimitada, de su no-limitación por la naturaleza o la vida: es libre para negar, libre para no ser esto o aquello. Es decir, ser ‘pura negatividad’, por lo tanto, ser nada en particular. De hecho, si todavía Kojève tiene razón en que la historia humana es, después de todo, la historia de la dialéctica entre amo y esclavo (1980, p. 9), incluso hoy se puede ver en quienes niegan las cosas destruyéndolas en el momento del consumo. Una negatividad total reflejada, por ejemplo, en una estética mostrada con orgullo en las redes sociales en la que la ‘libertad’ (‘soy libre’) aparece como lema, eslogan.

Es, de hecho, algo mucho más sutil que el mero despliegue de una vida de consumo ostentoso. Pero una satisfacción disfrazada de ‘simple’: un simple día en la playa, estar satisfecho con la simple presencia de amigos (aunque, implícitamente, se perciba por la calidad de la imagen la cámara utilizada en la fotografía, las hermosas ropas, los gastos implícitos de viaje, alojamiento etc., que no es nada ‘simple’).

El amo está en condiciones de negar a las cosas, la vida y la naturaleza con su destructivo acto de consumo, por supuesto, pero también las niega pretendiendo renunciar a ellas, *como si* renunciara a sí mismo. El compromiso con las cosas y asuntos relacionados con la vida es, para él, de un ‘materialismo’ demasiado vil (contrario a su

supuesta espiritualidad), sólo tratado con la inmediatez de quien tiene algún apego a las cosas, la vida, la naturaleza – es decir, precisamente el esclavo. El hedonismo implícito de la satisfacción ‘simple’, disfrazado de espiritualidad y expuesto con orgullo como estética en las redes sociales, es la presentación actual del amo (por cierto, bastante *astuta*).

Sin embargo, la situación se complica aún más en Hegel. Tanto Kojève (1980, p. 29-30) como Houlgate (2013, p. 98) atribuyen al breve vistazo que el esclavo había tenido de su muerte (en el momento de la ‘lucha’) un miedo profundamente sentido y la conciencia de su insignificancia, de ser ‘nada’. La característica de ser ‘nada en particular’, por tanto, no es exclusiva del amo, sino también común al esclavo. Sin embargo, de manera diferente, el esclavo se vuelve retraído y callado al respecto.

Finalmente, el esclavo se ve a sí mismo positiva y objetivamente en el producto de su trabajo. De la combinación de su trabajo con su miedo a la muerte, el esclavo llega a la conclusión de que es esencialmente ‘libre’, a pesar de su condición de servidumbre.

El amo, a diferencia del esclavo, no tiene la misma positividad y objetividad en la experiencia de su libertad. El esclavo, sin embargo, es consciente de ser un ‘puro yo’, al igual que el amo, aunque lo ha incorporado por el miedo a la muerte. Como el esclavo se ve a sí mismo implícitamente en el objeto de su trabajo, la autoconciencia se ve a sí misma y, por lo tanto, *para nosotros*, escribe Hegel, los dos deben ser iguales (§197). En este punto, sin embargo, esta conciencia de esa identidad se convierte en explícita, es decir, también para él. De hecho, en este punto, él (esclavo) deja de ser exactamente él mismo y se convierte en una nueva forma de autoconciencia que Hegel describe como estoica, es decir, *estoicismo*. Esta nueva forma, señala Houlgate (2013, p. 103), no más significa una relación entre una autoconciencia y otra (como amo y esclavo), sino entre ella y las cosas.

En las cosas ve su propia sustancia. Es exactamente en el *pensamiento* que esta identidad está contenida. Entiende que un objeto (las cosas) está estructurado por *conceptos* que, (para el pensamiento) constituyen los objetos mismos. Y de ello resulta lógico que el pensamiento mismo sabe que está también estructurado por conceptos. En el estoicismo ocurre, por tanto, algo curioso: a diferencia de esa conciencia que representa las cosas

como ‘otras’ en relación con ella, el pensamiento, que las entiende sólo por conceptos, asume que tienen la misma forma que él mismo. En el pensamiento, por tanto, hay una completa coincidencia entre la autoconciencia y el objeto.

Por tanto, el pensamiento estoico nos recuerda una posible variación de *intelectuales*. Como es lógico, aquellos que equiparan conceptos y cosas – y evidentemente, también, ellos mismos y sus pensamientos. Pero antes de introducir adecuadamente esta nueva noción, específicamente gramsciana, sepamos que se refiere no solo a un ‘profesional del intelecto’, sino a un tipo más reciente, que se mueve entre el ‘pensamiento’ y la política, ejerciendo su influencia en la sociedad civil desde lugares privilegiados como la ultracomunicación de los canales de televisión, internet, redes sociales etc.

El pensamiento que encontramos en este punto, como lo señala Houlgate (2013, p. 105), continúa regido por el mismo principio que regía la autoconciencia a lo largo del *Capítulo IV*; es decir, que la conciencia es, para sí misma, la verdad (§166). A diferencia de la relación entre amo y esclavo, el pensamiento se mira a sí mismo en la búsqueda de sus conceptos como la verdad del objeto. Sin embargo, al mismo tiempo que lo hace, el pensamiento niega al objeto, porque al dirigirse a sí mismo (como pura universalidad), le da la espalda por completo. Se vuelve indiferente a la existencia natural (§200), se satisface con una libertad interior, independientemente de la condición de amo o esclavo, es decir, se *hace* estoicismo.

Bajo el estoicismo y su pensamiento, por lo tanto, el mundo se concibe como un ‘sistema de pensamiento’ – y este es un momento necesario e importante de la conciencia. El contenido (abstracto) que el pensamiento adquiere así “determina”, conceptualmente, a las cosas que él encuentra en el mundo. Pero lo hace *como si* no tuviera su origen en el pensamiento mismo; y *como si* fuera, de hecho, efecto de un elemento extraño al pensamiento pero que este lleva consigo (§200). Así, el estoicismo se ‘perpleja’ cuando se le exige un ‘criterio de verdad’ para el pensamiento mismo. La respuesta correspondiente implica evocar algún sentido de ‘razonabilidad’, ‘sabiduría’ o ‘virtud’; todas estas generalidades que, sin embargo, para Hegel, pronto se vuelven “tediosas” (hoy en día,

la tediosa respuesta puede contemplar los más abstractos sentimentalismos, clichés y juegos de palabras).

Lo curioso, sin embargo, es que este criterio, por tedioso que sea, es el del lugar común¹, es decir, vendrá inevitablemente de alguna parte del *sentido común*. El estoico, por tanto, no niega prácticamente a las cosas, destruyéndolas o transformándolas, sino sólo en el pensamiento.

La genialidad de la *Fenomenología*, sin embargo, consiste en hacer explícito lo que ya está implícito en cada uno de los momentos del mismo proceso dialéctico por el que pasa la conciencia. Viéndose tan definitivamente en el objeto y siendo consciente de ello, el pensamiento estoico no debería permitir que nada más se escape de esta relación y quede fuera de ella. Su negación a las cosas, por lo tanto, aún no es completa y nunca lo será mientras ese elemento extraño del pensamiento permanezca ileso. Esta negación, sólo implícita, se hace explícita en otra forma de pensamiento que finalmente propone negar a las cosas de manera absoluta. Esta forma de autoconciencia, en Hegel, toma el nombre de *escepticismo*.

Para el escéptico, absolutamente todo debe ser negado. En esto se acerca a la figura del amo, en su capacidad ilimitada de negar a las cosas; por lo tanto, es un ‘puro yo’. Pero a diferencia de él, aunque todavía similarmente al estoico, no las niega destruyéndolas, sino solo en el pensamiento, atribuyéndolas ninguna realidad externa al pensamiento. Ahora, sin embargo, a diferencia del estoicismo, el escepticismo sabe que su negación es tan grande que también lo abarca a sí mismo, a su autoconciencia, a su ‘puro yo’. Se niega al pensamiento mismo y, con él, cualquier reminiscencia o residuo, ya sea un elemento extraño o los ‘criterios’ de sentido común.

El mundo de los conceptos y su contenido abstracto quedan superados y, como tal, el escepticismo admite ser una conciencia empírica y que, sin embargo, se guía por lo que no tiene realidad para ella (§205). Con esto, sin embargo, el pensamiento escéptico vuelve a la pura libertad de negar, se convierte en una conciencia universal e idéntica a sí misma.

Esta libertad, sin embargo, no significa un mero retorno al ‘puro yo’, como puro pensamiento. Pero el escepticismo es una autoconciencia doblemente contradictoria, ya que es, para Hegel:

¹ Para el propio Marx, en los *Grundrisse*: “Nada hay más insulso que el *locus communis* puesto a fantasear.” (Marx, 2015, p. 28).

“conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas – y que es así la conciencia de su propia contradicción”. (1966, p. 79) (§205). Ahí radica su satisfacción, en una especie de celebración de su contradicción, que, sin embargo, no se ve perjudicada por la crítica de Hegel, en lo que él comenta irónicamente con relación al escepticismo:

Si se le indica la igualdad, ella indica la desigualdad; y cuando se le pone delante esta desigualdad, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la igualdad; su charla es, en realidad, una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquél dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos consigo mismo, se dan la satisfacción de permanecer en contradicción el uno con el otro. (Hegel, 1966, p. 79) (§205).

El escepticismo une en sí mismo, y sabe que lo hace, dos cualidades opuestas. Porque es mutable e inmutable, su conciencia tiene una experiencia internamente contradictoria (§206). Pero mientras salta de un extremo a otro de las contradicciones, todavía no está explícito en él que, de hecho, estén en unidad. Aquí, sin embargo, donde Hegel continúa aún más en este ya extenso proceso de la conciencia (en este caso, hacia una nueva forma: la *conciencia desventurada*), nos detenemos aquí, habiendo concluido la presentación de lo que es importante para nuestra particular discusión.

Sin embargo, algo se quedó implícito y solo se sugirió parcialmente, aquí y allá, a lo largo de nuestra discusión. Es decir, discutamos ahora explícitamente lo que ya hemos comenzado a introducir, sugiriendo la necesidad de un diálogo con Gramsci, a partir de la mención a los intelectuales y, lo que es más relevante, del ‘sentido común’.

Sentido Común

Brauer (2014) también observa desde Hegel que la conciencia necesita establecer un *criterio* para la distinción entre verdadero y falso. Sin embargo, Brauer recuerda que la “experiencia de la conciencia” implica una crítica inmanente de las *teorías implícitas* en lo que la conciencia tiene como ese criterio (lo que daría lugar a su revisión sin, sin embargo, modificación de su ‘estructura interna’; el paso de la conciencia la autoconciencia sólo implicaría un cambio

en lo que la conciencia ‘declara’, dice Brauer, en su interior como verdadero).

Hay teorías implícitas, es decir, hay filosofías implícitas en el criterio mismo que el pensamiento se impone a sí mismo para la distinción entre verdadero y falso. Volviendo a la discusión que habíamos introducido anteriormente, veamos cómo lo ve Gramsci y cómo podemos desarrollarlo:

Cada estrato social posee su “sentido común” que en el fondo es la concepción de la vida y la moral más difundida. Cada corriente filosófica deja una sedimentación de “sentido común”: es éste el documento de su realidad histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y opiniones filosóficas introducidas en las costumbres. El “sentido común” es el folklore de la “filosofía” y constituye el punto medio entre el “folklore” auténtico (tal como es entendido) y la filosofía, la ciencia, la economía de los científicos. El “sentido común” crea el futuro folklore, o sea una fase más o menos rígida de un cierto tiempo y lugar. (Gramsci, 1981, Q1§65, p. 140; Gramsci, 1975, p. 76).

Brauer (2014) enumera algunos sentidos de la noción de autoconciencia. Entre ellos, cabe destacar su observación de que la “experiencia” transforma a las teorías implícitas o explícitas que dan como resultado la imagen (reflejada) que la autoconciencia hace de sí misma y les atribuye certeza. En este punto, sin embargo, Brauer deja claro que esta transformación no se debe a una introspección de la autoconciencia, sino, precisamente, a la *acción*, y ese sería el aspecto novedoso de Hegel. Por ello, Brauer llega a afirmar que “En efecto, el pasaje de la conciencia a la autoconciencia es la transición de la conciencia teórica a la conciencia práctica.” (2014, p. 93). El ser humano, es decir, la autoconciencia, es pensante y activo.

Brauer señala a partir de esta situación que la discusión de la autoconciencia, en Hegel, establece, por tanto, una “ineludible relación” entre subjetividad e intersubjetividad. El reconocimiento mismo, débito de la lucha que lo generó, tiene al otro como una especie de objeto-espejo intersubjetivo.

En una primera aproximación, el sentido común también es un objeto reflexivo; inevitablemente intersubjetivo. Cuando el sentido común se ve en el espejo, naturalmente, se ve invertido en una imagen que al mismo tiempo es y no es idéntica a sí mismo. Esta visión le resulta cómica; y en el sentido común reflejado también ve

su sentido del humor. En la lucha a la muerte por el reconocimiento, el esclavo, al ver su absoluta negatividad, tuvo miedo de la muerte. Pero el sentido común, al ver lo que le parecía como su negativo, lo encontró cómico.

El sentido común no simplemente ‘corresponde’ a la conciencia del esclavo o del amo, sino que los mezcla en una proporción variable a lo largo de la historia. También mezcla heterogéneamente estoicismo y escepticismo (y posiblemente otras formas). No es la misma conciencia común a todos o algo así como la media aritmética de todos ellas. Es, en una totalidad social, la conciencia imperante, aunque variable, manifestada en un determinado lugar y en un determinado momento de la historia concreta; es decir, en el espacio-tiempo (por tanto, debe haber traducibilidad entre el sentido común y el espíritu mismo).

Como particularidad, volvamos nuestra mirada al sentido común a partir de sus elementos constitutivos que ‘comienzan’ en el estoicismo. Como ya hemos sugerido, el *criterio* estoico para su verdad vendrá inevitablemente de alguna parte del sentido común. Variando en intensidad mientras que la unidad bajo análisis varía (ciertamente casi todo el ‘mundo cristiano’, para dar un ejemplo), cuantos más clichés religiosos, más llenan el sentido común.

Como señaló Hegel, lo que estaba implícito en el estoicismo se hace explícito en la conciencia desventurada, es decir, más allá de los límites del pensamiento, se *siente*. La devoción es el movimiento *par excellence* del intento del ‘sentimiento’ de unirnos a lo Inmutable. Este último, que así nos habría dado las cosas del mundo como un regalo, es agradecido por esta forma de conciencia. Esta gratitud significa renunciar a uno mismo, negarse a sí mismo hasta el *ascetismo*. Todo esto también está contenido en el sentido común, así como todavía hay quienes hoy, no sin una motivación comprensible, incluso renuncian a la propia *voluntad*, para que puedan entrar en el reino de esta conciencia y, al afirmar a ambos como idénticos, afirman: ‘hágase Tu voluntad’.

Esta última conciencia, necesariamente, no puede ser entendida por el estoicismo. Al negar a las cosas en el pensamiento, el estoicismo, como gran parte de los ‘profesionales del intelecto’ (que, con sus teorías, afirman: “el sentido común está equivocado, yo estoy correcto”), no percibe retirar su criterio del mismo sentido común (sin antes, al menos, considerar volverse escéptico). No

entiende porque saca su criterio de un lugar ‘específico’ del sentido común, el lugar exacto donde él mismo está, redundantemente, y que el sentido común le reservaba, pero no sin antes salar el suelo para poder señalar a los potenciales desviados cómo la vida ‘fuera’ de sí es infértil.

Si quiere dejar el sentido común, se le cobrará que déjelo ‘por completo’ y conviértase en escéptico, así como incluso la crítica más trivial a la totalidad social actual se *corroe* insistentemente acusando al crítico de hipocresía por aprovecharse de esta misma totalidad para, muchas veces, simplemente sobrevivir.

Es decir, si bien es, en realidad, algo ‘soso’ el *locus communis*, sucede que su falsa negación es aún más tediosa cuando toma la forma de estoicismo o escepticismo, como señala Hegel. El sentido común está siempre ‘por debajo’ de quien se pone (es decir, pone su voluntad y, fundamentalmente, su *pensamiento*) ‘por encima’ de él. El sentido común no se ve afectado por esto. Pero cuando esta voluntad de superarlo se traduce en *acción* política con la intuición militante de que es suficiente criticarlo, uno se aleja del sentido común, se convierte en un *otro*, y se exilia en un lugar especial reservado para los desviados. Gramsci lo nota en la discusión sobre la “realidad del mundo exterior”, cuya verdad atestigua y se adhiere el sentido común. El que intenta negarla es él mismo *prácticamente* negado y condenado al ridículo corrosivo:

El público popular no cree ni siquiera que se pueda plantear semejante problema, de si el mundo externo, existe objetivamente. Basta enunciar así el problema para sentir un irrefrenable y pantagruélico estallido de hilaridad. El público “cree” que el mundo externo es objetivamente real, pero aquí nace precisamente la cuestión: ¿cuál es el origen de esta “creencia” y qué valor crítico tiene “objetivamente”? De hecho esta creencia es de origen religioso, aunque quien participe de ella sea religiosamente indiferente. Puesto que todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo ha sido creado por dios antes de la creación del hombre y por lo tanto el hombre ha encontrado el mundo ya listo y acabado, catalogado y definido de una vez por todas, esta creencia se ha convertido en un dato férreo del sentido común y vive con la misma solidez aunque el sentimiento religioso se haya apagado o adormecido. He ahí entonces que basarse en esta experiencia del sentido común para destruir con la “comicidad” la concepción subjetivista, tiene un significado más bien “reaccionario”, de retorno implícito al sentimiento religioso; en efecto, los escritores o los oradores católicos recurren al mismo medio para obtener el mismo efecto de ridículo corrosivo. (Gramsci, 1986, Q11§17, p. 273-274; Gramsci, 1975, p. 1411-1412).

Lo que ‘no’ es el sentido común, lo que se presenta como su aparente negación, está marcado por él con el signo negativo de lo ridículo corrosivo (Gontijo y Ramos, 2021). Hegel observó en la inmediatez del “yo soy yo” una tautología sin movimiento. En el sentido común, que también quiere ser idéntico a sí mismo y negar lo que no es él con lo ridículo corrosivo, sin embargo, hay movimiento. Esto, el sentido común no lo sabe (pero aún lo hace, es decir, hay *acción*) sino implícitamente, al observar las sucesiones generacionales en la familia, los conflictos de costumbres entre ellas, etc., como si solo tuvieran que ver con la vida natural, la realidad del mundo exterior natural, y de ella fuera un simple hecho. Lo ridículo corrosivo mantiene la “unidad de la autoconciencia consigo misma”.

Pero esto, por supuesto, no significa que no haya posibles cambios en el sentido común. Gramsci deja en claro que siempre está en movimiento. Mucho menos significa, aunque no cumple con muchas de las *voluntades* militantes, que el sentido común es en sí mismo algo que podemos valorar vulgarmente como bueno o malo en sí mismo. La ‘gente común’, *sencilla*, de la que también formamos parte, no es intrínsecamente ni héroes o santos, ni monstruos o bestias. La potencia de ser o no ser reside en la ‘gente común’ y, ciertamente, también reside en el sentido común.

Contraria a esta percepción, mismo que no lo sepa, surge una variación del pensamiento estoico, que fetichiza al sentido común, proyecta en él todo *su* ‘sistema de pensamiento’ como si fuera un bello sistema homeostático de sabidurías del propio sentido común. Lo trata con el respeto exagerado que pronto se desliza hacia la incómoda condescendencia que le quita a la ‘gente común’ toda su acción, mala o buena, toda su humanidad; y no se sienten avergonzados cuando dicen que saben muy bien “lo que la gente común quiere”.

Esta tendencia opera actualmente en la vida política, *reivindicando* el campo de la ‘izquierda’ política, heredera de todos los que también estuvieron allí, desde comunistas, socialistas, desarrollistas, socialdemócratas, populistas latinoamericanos, etc. *Sin embargo*, estos últimos, previos a una serie de cambios sociales, políticos, económicos e incluso culturales que se iniciaron entre las décadas de 1960 y 1980, precisamente *buscaban al sentido común* como punto de partida. Lo incorporaban para llevarlo a un punto de llegada *otro*,

y no al revés, es decir, partir de ese lugar imaginado, fruto de la libertad estoica de pensamiento, para creer que llegaron, con él, a la ‘gente común’.

Por un lado, estas voluntades militantes a la izquierda (en sus diversas variaciones: en el mundo euroatlántico, una ‘nueva’ izquierda liberal; en América Latina una izquierda romántica erróneamente llamada populista) pueden verse frustradas por la marcha demasiado lenta del sentido común hacia sus fines. Estas agrupaciones, en las últimas décadas, se han limitado a hacer llamados morales por una mayor justicia social cuando estaban en la oposición y, cuando estaban en el poder, en ausencia de un proyecto mínimo, terminaron adhiriendo a las mismas ideas y prácticas que sus oponentes. Sin embargo, sus ideas y acciones resultaron contrarias a lo que deseaban que fueran sus fines.

Por otro lado, contrariamente a lo que la frustración nos lleva a pensar, tampoco la aparente inercia del sentido común significa un movimiento en la dirección opuesta, de algún tipo de ultraconservadurismo popularmente arraigado (como el reciente surgimiento de la extrema derecha en el mundo euroatlántico y latinoamericano). Gramsci observa, en el fascismo hegeliano de Gentile, una concepción ahistórica de la ‘naturaleza humana’ y de supuesta “verdad del sentido común”, como si en el sentido común existiera un sólo sentido común, eterno e inmutable (Gramsci, 1975, Q8§175, p. 1047)².

Gramsci critica a Gentile por caer en una interpretación excesivamente abstracta de Hegel, amputando su parte más realista e historicista, manteniendo solo un ‘pseudohistoricismo’ mecanicista, cercano al evolucionismo vulgar, que elimina la *acción* por completo (Gramsci, 1975, Q10§41x, p. 1317). El sentido común conoce implícitamente a su acción, la sospecha. Por eso Gramsci se da cuenta de que la interpretación fascista de Gentile también: “es toda ella contraria al sentido común, bien sea que se entienda por éste la filosofía ingenua del pueblo, que detesta

² Esta crítica de la filosofía de Gentile también tiene sentido para el contenido ideológico promovido por el gurú intelectual del bolsonarismo, Olavo de Carvalho, un “místico” de *Tarifa*, astrólogo, creyente en su intuición trascendente y “ex-marxista”. Su teoría también es casi totalmente contraria al sentido común, aunque hay puntos de contacto, en los que su tesis sobre el “marxismo cultural” suena como música a los oídos de quienes desean creer que los cambios de comportamiento de las generaciones más jóvenes se deben a un “intervención” maliciosa y no a la totalidad misma en la que se encuentran.

cualquier forma de idealismo subjetivista, bien sea que se entienda como buen sentido, como actitud de desprecio por las cosas abstrusas, los artificios, las oscuridades de ciertas exposiciones científicas y filosóficas.” (Gramsci, 1986, Q11§13, p. 264; Gramsci, 1975, p. 1399).

Conclusión

Nuestra discusión, hasta ahora, puede haber dado la impresión de que el sentido común es casi inmutable o que hay pocas posibilidades de afectar su lento movimiento. Dijimos que sus aparentes negaciones, especialmente las intelectualizadas y redundantes en el mundo del pensamiento, son solo una especie de simulacro ‘intuitivo’ de lo que es su negación, a pesar de ser parte del mismo sentido común, y por eso son ellas mismas, en hecho, fácilmente negadas.

Como si el sentido común creara en sí mismo un lugar reservado al voluntarismo ingenuo, que sólo pretende expulsar de sí mismo para reproducirse, su verdadera negación no es evidente a los ojos, es decir, como una acción ‘intuitiva’ (así como no es suficiente reivindicarse revolucionario para serlo).

El sentido común y lo ridículo corrosivo nos llevan a otra discusión, que resulta de la dialéctica entre ambos y, por tanto, presenta un carácter de necesidad. Se trata de la *razón*, que ahora también debe pasar de lo implícito a lo explícito. Álvaro Vieira Pinto (1961, p. 22) atribuye a Hegel la consideración de que el contenido de la razón, en cada época, se sintetiza en un concepto presentado por un determinado sistema; pero esto presupone, ante el terreno específico de la ‘filosofía’, la *totalidad* de los actos y manifestaciones del espíritu.

Así, Vieira Pinto observa que el proceso de la razón no se encuentra solo en los conceptos de la filosofía, sino que: “Está en el concepto de filosofía como su flor suprema, dice Hegel. Cada filosofía refleja el espíritu de la época y, más que eso, el pueblo en que surge esta filosofía.” (1961, p. 22, traducción propia).

Aquí, donde este “reflejo” no tiende a la pasividad (como si fuera literal), refleja movimiento, por eso él mismo *crea* el futuro y *crea*, por así decirlo, el propio ‘pueblo’. La elección por la noción de ‘pueblo’ no es una casualidad, ya que también hay un entrelazamiento no fortuito entre Gramsci y Hegel en la elección

del término “astucia” (o su variación “ardid” en la literatura en español; aunque la misma palabra en portugués se mantiene para los dos: “astúcia”; y también en inglés “cunning”) como el mejor nombre para atribuir a algunos de los momentos en el proceso de ese mismo pueblo y que presupone acción, por tanto, *libertad* en un sentido particular.

Sería relevante un estudio que los analizara más profundamente sobre ese punto específico. Nos parece que en Gramsci se habla de “astucia de la naturaleza”³, cuyo término atribuye a Vico, para el curioso movimiento en el que se tiene una ‘ida al pueblo’ (‘retornar’ a las provincias, exaltar a las jerarquías y tradiciones populares; la sabiduría del pueblo, en nuestro caso hoy, principalmente los pueblos originarios etc.) de los filósofos realistas franceses, a finales del siglo XIX, tras la derrota de la *Primavera de los pueblos* de 1848, como un movimiento que quiere tender a una finalidad, pero que acaba involuntariamente afirmando su contrario. En Hegel, se habla del “ardid de la razón”⁴, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, como el proceso por el cual la idea se desgasta en lo más

³ “La tesis de Consiglio (más o menos explícita y consciente) es la siguiente: frente al crecimiento del poder político y social del proletariado y su ideología, algunos sectores de la intelectualidad francesa reaccionan a través de estos movimientos de “ida al pueblo”. La aproximación al pueblo significaría, pues, retomar el pensamiento burgués, que no quiere perder su hegemonía sobre las clases populares y que para ejercerla mejor incorpora una parte de la ideología proletaria. Sería un retorno a formas “democráticas” más substanciales que el “democratismo” formal y corriente. Habría que ver también si un fenómeno de este género es significativo e importante desde el punto de vista histórico, si representa una fase necesaria de transición, si es un episodio de la “educación popular” indirecta. Sería interesante una lista de “tendencias populistas” y un análisis de cada una de ellas: se podría “descubrir” un ejemplo de aquello que Vico denominaba “astucias de la naturaleza”, es decir, un impulso social que tiende hacia un fin y realiza su contrario” (Gramsci, 2014, Q6§168, p. 202, traducción propia; Gramsci, 1975, p. 821).

⁴ “El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ileña, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardid de la razón*; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces hartado mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos.” (Hegel, 2016, p. 46).

particular, se deforma, se cambia de ropa, incluso parece corromperse, sin embargo, esto es precisamente para que pueda realizarse como universal.

En un salto algo apresurado por las limitaciones del espacio, solo observo que éste debe ser el astuto movimiento de la filosofía (implícita) que “refleja el espíritu de *nuestro* tiempo”. Ni siempre afirma ser heredera del liberalismo, y aún menos que se ‘desvió’ de él. Pero ‘astutamente’, la totalidad que ella misma conformó pretende expulsar algo que no es ella como su negación, sólo para negarlo más fácilmente y sabotear la voluntad de los desviados. Es decir, estoicos y escépticos, mezclados en esta otra categoría de ‘intelectuales’, de los cuales representan una gran parte, aunque no el todo, se presentan hoy así como los franceses que describía Gramsci.

Si bien quieren negar algo, lo reafirman en todo momento con críticas estériles, a veces demasiado sentimentales, y otras demasiado ‘conceptuales’ (ininteligibles al sentido común) al *neoliberalismo*, que se regocija cuando se vulgariza su crítica y luego la destruye con lo ridículo corrosivo. Entonces, ¿cómo se parece lo que *no* se presenta como lo contrario del sentido común? No es sorprendente que se parezca al sentido común mismo, aunque no lo es.

Debido a que está tan orgánicamente conectado con él, sus palabras e ‘ideas’ dan la impresión al ‘pueblo’ de que se trata de algo que *él mismo* ya había pensado, aunque todavía no lo había formalizado y exteriorizado de manera coherente. Es decir, en esta manifestación real, se presenta al llamado ‘pueblo’ como una especie de ‘coincidencia’. No simplemente “refleja” un contenido sustancial preexistente a él, a saber, la supuesta ‘voluntad del pueblo’, sino que esta misma es *creada* (es decir, en una reversión retroactiva), mientras que el pueblo mismo también se recrea como un sujeto político unido, desde un ‘desorden’ de tendencias inconsistentes y solo aparentemente contrastantes.

El sentido común se confunde profundamente cuando ocurre esto, que es su *verdadera* negación. No sabe cómo etiquetarlo, cómo ofenderlo, cómo condenarlo a la corrosión ridícula. De ahí que, para él, la negación de este desarrollo deba pasar rápidamente de lo cómico a lo trágico, en un acto desesperado. De lo contrario, se

encuentra revolucionariamente transformado o destruido, dando paso a otro que lo ha *superado*.

La confusión, de hecho, parece ser necesaria para las sociedades de tipo “occidental”, como señaló Gramsci, que tienen una sociedad civil compleja y un predominio del consenso sobre la coerción, o de la hegemonía civil sobre las posibilidades de una irrupción frontal hacia el poder. Por ello, a menudo existen cesarismos progresivos (es decir, implícitamente progresivos, ya que para confirmarlo Gramsci recomienda la mediación intelectual del análisis del peso relativo de sus elementos de conservación y transformación) capaces de llevar a cabo transformaciones de mucho mayor alcance que las fuerzas que inmediatamente se presentan como más de izquierda o revolucionarias.

Bibliografía:

Brauer, D. *La conciencia como “microcosmos”. Acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento*, in “Cuadernos de filosofía”, ISSN 0590-1901 / E-ISSN 2362-485x, 2014, p. 83-95.

Gontijo, C. y L. Ramos. *Bolsonaro: A Ridiculous Caesar?*, «Notebooks: The Journal for Studies on Power», 1 (1), 2021, ISSN 2666-7177 / E-ISSN: 2666-7185 (DOI: 10.1163/26667185-01010008), p. 142-157.

Gramsci, A. *Quaderni del carcere*, Edición crítica del Instituto Gramsci, V. Gerratana (coord.), Torino, Einaudi, 1975.

_____. *Cuadernos de la cárcel*, Edición crítica del Instituto Gramsci, V. Gerratana (coord.), Tomo 1. Traducción de A. M. Palos. Revisada por J. L. González. Ciudad de México, Ediciones Era, 1981.

_____. *Cuadernos de la cárcel*, Edición crítica del Instituto Gramsci, V. Gerratana (coord.), Tomo 4. Traducción de A. M. Palos. Revisada por J. L. González. Ciudad de México, Ediciones Era, 1986.

_____. *Cadernos do cárcere: Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*, Vol. 1, Eds. de C. N. Coutinho, M. A. Nogueira e L.S. Henriques, 8.ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de W. Roces. México, Ediciones F.C.E. España, S. A., 1966.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Traducción de P. Meneses. Petrópolis, Vozes, 1992.

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Traducción de J. Gaos, Epublibre, 2016.

Houlgate, S. *Hegel's Phenomenology of Spirit: a Reader's Guide*, London, New Delhi, New York, and Sydney, Bloomsbury, 2013.

Kojève, A. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, A. Bloom and J. H. Nichols (eds.), Ithaca and London, Cornell University Press, 1980.

Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. 1., Traducción de P. Scaron. Editor digital, Titivillus, 2015.

Vieira Pinto, Á. *Anotações sobre Hegel*, Rio de Janeiro, ISEB, 1961.