

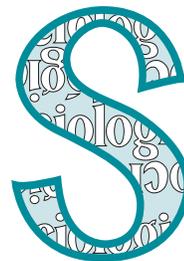
Sociológica, año 16, número 47, pp. 129-156
Septiembre-diciembre de 2001

Alcances y limitaciones de la concepción arendtiana del sentido común *José Hernández Prado**

In memoriam Elia Nathan Bravo

RESUMEN

El presente artículo busca señalar y explicar cuatro aportaciones fundamentales de Hannah Arendt al análisis filosófico del sentido común y cuatro limitaciones principales en los planteamientos de la pensadora, destacando que dichas limitaciones se desprenden, sobre todo, de dos posturas filosóficas que Arendt heredaría de Immanuel Kant: una concepción representacionista de la percepción y una noción logicista acerca del juicio. Al representacionismo y al logicismo kantiano-arendtianos se les puede contraponer el denominado *realismo directo* y la concepción tribunalicia de la capacidad de juzgar, desarrollados en la filosofía del sentido común a partir de Thomas Reid.



* Profesor investigador en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, quien agradece al doctor Marco Estrada Saavedra su estímulo y valiosa ayuda para la realización de este artículo, johprado@mexis.com

EL TEMA del sentido común ocupó una parte importante de las reflexiones de Hannah Arendt (1906-1975) desde los tiempos en que escribió su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín, hacia 1929 (Rivero, 1996: 102 y 114). La filósofa haría significativas observaciones sobre el sentido común en *The Origins of Totalitarianism*, de 1951, y en *The Human Condition*, de 1958 (Hinchman, 1985: 321 y Norris, 1996: 168), pero fue sobre todo en la Primera Parte, “Thinking”, de su obra inconclusa *The Life of the Mind*—publicada póstumamente en 1978 (Arendt, 1978)—, donde ella meditó detenidamente en el tema del sentido común, con planteamientos que encuentran un complemento muy relevante en las *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, dictadas en 1970, aunque editadas hasta 1982 (Arendt, 1982). Siguiendo con cuidado las ideas de Arendt que se exponen en el capítulo “I. Appearance” del mencionado libro de 1978, creemos posible sintetizar sus ideas medulares sobre el sentido común en diez tesis fundamentales que presentaremos una por una, acompañadas por un breve comentario expositivo y crítico. A continuación, en un siguiente apartado de esta colaboración, abordaremos el suplemento que representan las reflexiones sobre el *sensus communis* kantiano y la capacidad de juzgar, contenidas principalmente en las *Lectures* de 1970 (Steinberger, 1990: 814), para finalmente recapitular en un último inciso los que consideramos los cuatro aportes y las cuatro limitaciones más ostensibles de la concepción arendtiana del sentido común.

I. DIEZ PROPUESTAS SOBRE EL SENTIDO COMÚN SEGÚN HANNAH ARENDT

1. *Creemos en un mundo real que, rigurosamente hablando, construimos mentalmente, y es el pensamiento el que pone en duda este mundo real.* En el apartado “7. Reality and the thinking ego: the Cartesian doubt and the *sensus communis*”, del capítulo primero de la Primera Parte de *The Life of the Mind*, Hannah Arendt explicaba que, de acuerdo con Edmund Husserl, la objetividad se construye en la propia subjetividad de la conciencia por medio de la intencionalidad. Lo aparente del mundo demanda siempre espectadores que llamarán a eso aparente “su realidad”, aquélla en la que los propios espectadores están insertos (Arendt, 1978: 46). El planteamiento pudiera esclarecerse evocando la reflexión expuesta por Alfred Schutz en su ensayo de 1953, “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana” (Schutz, 1995), según la cual nuestras percepciones no son una simple recepción de datos sensoriales procedentes de objetos indiscutiblemente externos, sino que encierran, más bien, una construcción mental y subjetiva que “completa” aquellos datos sensoriales con otros puramente mentales y “puestos” por el sujeto, para provocar en él, a final de cuentas, la impresión de que percibe un objeto externo que no ha creado subjetivamente, como sucede en rigor (Schutz, 1995: 35-36). En atención a consideraciones de esta clase, Arendt recordaba que Maurice Merleau-Ponty habló de una “fe perceptiva” (*perceptual faith*) o bien de nuestra certeza de que lo que percibimos tiene una existencia independiente de nuestro acto de percibir. Empero, vivimos o estamos en un mundo que, propiamente hablando, creamos subjetivamente y juzgamos real u objetivo por efecto de ese mismo ejercicio de creación mental y subjetiva (Hinchman, 1985: 324 y Norris, 1996: 166).

René Descartes —apuntaba Arendt a continuación—, “debido a ese subjetivismo radical que fue la primera reacción de los filósofos a las nuevas glorias de la ciencia” (Arendt, 1978: 47), sospechó tan moderna como seriamente del aparato sensorial y cognoscitivo humano y reflexionó con mayor cuidado que nadie antes sobre las propiedades de la *res cogitans*. La gran preocupación de Descartes era encontrar algo cuya realidad estuviera más allá de toda sospecha; más allá de las ilusiones o espejismos de la percepción sensorial, y creyó encontrar ello en la “*chose pensante*”, en el ego pensante (*thinking ego*). Precisamente, la actividad pensante de la *res cogitans* era quien había

despertado dudas sobre la realidad del mundo y aun la realidad de sí misma, en cuanto *res cogitans*. A partir de Descartes y por intermedio de los grandes filósofos idealistas y escépticos de la modernidad, el pensamiento se percataría de que, en general, la apariencia “lleva implícita en ella una prioritaria indicación de realidad” (Arendt, 1978: 49), pero también se persuadió de que él puede poner en entredicho tal indicación contundente.

Antes de proseguir con las siguientes reflexiones de Arendt, cabe hacer la advertencia de que es posible cuestionar a profundidad el basamento fenomenológico de las afirmaciones de la filósofa. A la tesis de que los objetos percibidos se les construye mental y subjetivamente, en lugar de recibírseles sensorialmente gracias a su posible objetividad, se la puede calificar de “representacionista”, que concibe a los datos sensoriales como meras *imágenes o impresiones*—y a las ideas como puras “representaciones” de esas “presentaciones” de los objetos ante la mente, que serían las impresiones mismas—, y no, más apropiada y mucho más convincentemente, como los *signos* de los objetos percibidos que la mente humana registra e interpreta, justamente, como los objetos que es capaz de percibir. Creemos objetable decir, como lo hacen Arendt y las tradiciones fenomenológica e idealista de la filosofía, que cada individuo y, desde luego, cada especie animada percipiente viven en *su* propio mundo de objetos que han construido subjetiva o intersubjetivamente, según corrigiera Schutz (1995: 41). Nos parece más acertado proponer que cada individuo y cada especie viven no en otra parte que en *el* mundo, del cual aquel individuo o esas especies percipientes reciben los *signos* que son capaces de recibir, pero que *interpretan* justo del modo en que pueden hacerlo para enterarse, en general, acerca de las mismas cosas del mundo. Las diversas especies percipientes disponen, así, de signos diferentes para percatarse *del* mismo mundo.

Esta tesis, conocida como la del *realismo directo*, realismo conforme al cual nuestras percepciones nos ponen en contacto con los objetos del mundo y no, en rigor, con nuestras impresiones e ideas acerca de tales objetos, fue reivindicada brillantemente por uno de los más grandes filósofos modernos del sentido común, el escocés Thomas Reid (1710-1796)—perfecto contemporáneo de su connacional David Hume (1711-1776) y, más laxamente, del alemán Immanuel Kant (1724-1804)—. Reid en el siglo XVIII y sus comentaristas y estudiosos de la actualidad, a partir de ese realismo directo y de su noción de los datos de la percepción como signos de los objetos (véase Reid,

1997: 167-178; Forgyson, 1989: 114; Copenhaver, 2000: 25-31; Van Woudenberg, 2000: 66-81; Wolterstorff, 2000: 7-10), han dado forma a una concepción integral del sentido común que es muy interesante contrastar con la de clara raigambre fenomenológica sostenida por Hannah Arendt.

2. Para desenvolvernos en el mundo real en que creemos, precisamos del sentido común: ese “sexto sentido” que unifica los cinco sentidos corporales. Según Hannah Arendt, la realidad que percibe cada uno de nosotros equivale a un contexto mundano determinado por la circunstancia de que nuestros congéneres perciben esa misma realidad más o menos como lo hacemos nosotros, pero tanto unos como otros nos ubicamos en nuestro mundo humano gracias, en principio, a que nuestros cinco sentidos corporales trabajan conjuntamente. Desde Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, recordaba Arendt, ha quedado en claro que el sentido común, el *sensus communis* del Doctor Angélico, “es una especie de sexto sentido necesario para mantener mis cinco sentidos juntos y garantizar que es uno mismo el objeto que veo, toco, degusto, huelo y escucho” (Arendt, 1978: 50). La filósofa citaba, así, la *Summa Theologica*, parte 1, cuestión 1, artículo 3, solución 2, para destacar que ese “misterioso ‘sexto sentido’” no se puede localizar en ningún órgano corporal y ubica (*fits*) las sensaciones privadas de mis cinco sentidos “en un mundo común que comparto con los demás” (*loc. cit.*). De este modo, la subjetividad del “me parece” queda remediada por el hecho de que se nos aparecen los mismos objetos a mí y a las otras personas, no obstante aquéllos sean percibidos con algunas diferencias insustanciales.

Debemos apuntar que Arendt retomó, pues, una antigua concepción aristotélico-tomista, aquella “sensualista” o “perceptual” del sentido común como la instancia que unifica los cinco sentidos corporales humanos, para refuncionalizarla en un discurso fenomenológico que intenta explicar el modo como se gesta la *ilusión de objetividad* que preside nuestro contacto con el mundo, a través de los *seis* sentidos propios de nuestra subjetividad intencional, es decir, los cinco sentidos corporales y el sentido común.

3. El sentido común nos ubica en nuestro mundo humano. Según Hannah Arendt (1978: 50), si bien cada objeto se le aparece diferentemente a cada individuo, por efecto de su exclusivo punto de vista —determinado por su posición espacio-temporal y por su biografía particular—,

la especie humana comparte, finalmente, un mismo contexto mundano que resulta de las características fisiológicas y orgánicas compartidas por todos los especímenes de nuestra clase o tipo. Justo es decir que cada especie animal vive en su propio mundo, porque lo percibe como especie de una manera similar, aunque no lo haga exactamente de ese modo en el nivel de los individuos de tal especie. Es claro así que Arendt adopta la concepción “representacionista” de la percepción que afecta a las corrientes fenomenológicas e idealistas de la filosofía. Como la filósofa no concibe la percepción a manera de una interpretación de los signos de que pueden hacerse las especies y sus especímenes —signos diferentes de objetos que, al final de cuentas, motivan a aquellas especies y especímenes a representarse el mundo de distintas maneras—, cae, de hecho, en la asunción de la *ilusión de objetividad* y en una concepción del sentido común que lo comprende como simple artifice de dicha asunción.

4. *El sentido común produce en nosotros una “sensación” o un “sentido de realidad”.* A cada uno de los cinco sentidos corporales les corresponde, según Arendt, una supuesta propiedad específica y sensorialmente perceptible del mundo. El mundo nos es visible porque tenemos visión; audible porque tenemos oído y tocable y lleno de olores y sabores porque tenemos tacto, olfato y gusto. Por consiguiente, la propiedad mundana (*wordly property*) que correspondería al sentido común, a ese sexto sentido de nuestra especie humana, sería la *realidad (realness)* de dicho mundo, una propiedad incapaz de ser percibida como las otras propiedades sensibles del mundo, pero que es postulada por el sentido común de manera semejante a como los demás sentidos presuponen las cualidades sensibles en el mismo mundo —y a las que refutaron, por cierto, Descartes, Galileo y los promotores de la revolución científica del siglo XVII—. “Un sentimiento de realidad (o irrealidad) acompaña de hecho a todas las sensaciones de mis sentidos, sin la cual nada tendría sentido” (Arendt, 1978: 51). Por ello es que Tomás de Aquino definió al sentido común, “su *sensus communis*, como un ‘sentido interno’ —*sensus interior*— que funciona como ‘la raíz común y el principio del sentido exterior’” (*loc. cit.*), recordaba Arendt citando nuevamente la *Summa Theologica*, ahora en su parte 1, cuestión 78, artículo 4, solución 1.

Pero más que a un simple *sentimiento de realidad*, el sentido común da lugar a todo un *sentido de realidad*, un sentido de ubicación en este

mundo de apariencias, sin el cual sería imposible que los sujetos se desarrollasen en dicho mundo aparente. En términos sencillos esto significa que, para Hannah Arendt, si no tuviéramos nuestro sentido común estaríamos perdidos en relación con todos los asuntos que son el caso en el mundo que nos rodea, el cual es uno de apariencias. Sobreviven y se desempeñan bien en este mundo las personas comunes y corrientes apegadas espontáneamente a su sentido común, pero ello les es más difícil a los “pensadores profesionales”, que son los intelectuales en general y, concretamente, los filósofos y los científicos.

5. *Sentido común y pensamiento son “invisibles” e “inubicables” físicamente, pero el último trata con “invisibles” y el primero, con objetos perceptibles.* Identificar al mencionado *sentido interno* —el sentido común—, que no puede localizarse física u orgánicamente, con la facultad de pensamiento (*faculty of thought*), es en extremo tentador, porque asimismo el pensamiento es propiamente “invisible” y tampoco él puede localizarse con exactitud en nuestro cerebro. El pensamiento, sin embargo, no solamente es “invisible”, sino que trata con “invisibles”, es decir, con los noúmenos o las cosas “en sí”, e inclusive con entidades tales como Dios, el alma humana o el universo, a las que se refirió el gran pensador de Königsberg. En cambio, el invisible sentido común entra en contacto con objetos perceptibles o visibles, aquéllos que le muestran nuestros cinco sentidos corporales que él se encarga de coordinar. Lo que en efecto es aceptable es que los procesos del pensamiento, destacaba Arendt, no son diferentes, en esencia, de los razonamientos del sentido común. Sea lo que sea que alcance o que consiga el pensamiento entre los seres humanos, será precisamente una realidad que se le presenta al sentido común “en su pura ‘ahicidad’ (*thereness*)” (1978: 52).

Es interesante, en la anterior reflexión de Hannah Arendt, la sugerencia de que el sentido común no únicamente “percibe”, como se ha aclarado hasta el momento, sino que además “piensa”; que “razona”. La filósofa habló del *razonamiento del sentido común* (*common-sense reasoning*) y no es inteligible, “de buenas a primeras”, cómo es que el sentido común también puede pensar. La respuesta a este enigma radicaría en la incorporación, al tema del sentido común, del asunto del juicio. Cuando el sentido común opera y produce la sensación de realidad que nos ubica en el mundo de las apariencias y que nos convence de que dicho mundo es real, en rigor lo que hace

es *enjuiciar* o *juzgar*. Como señalara Peter J. Steinberger, “sin ese sexto sentido el juicio sería imposible” (1990: 814). Arendt esbozó sus puntos de vista acerca del juicio principalmente en los breves escritos que hubieran servido de base para la elaboración de la anunciada Tercera Parte, “Judging”, de *The Life of the Mind*, y sobre todo en sus *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, de 1970—véase, además, al mencionado Steinberger (1990)—. De esto se hablará con alguna extensión en el inciso II del presente artículo. Por el momento, es pertinente insistir en que a través de sus juicios el sentido común “piensa”, aunque razone de un modo especial que no es propiamente racional, sino estimativo o apreciativo. El sentido común juzga y sus juicios nos ubican en la “ahicidad” de un mundo fenoménico específicamente humano; pero curiosamente, y como lo veremos más adelante, no sólo nos ubican en dicho mundo el propio sentido común y sus juicios o “razonamientos”, sino que también lo hacen los razonamientos de ese pensamiento que es “intelecto” más que “razón”, y que da lugar a la ciencia y sus correspondientes razonamientos.

6. Pensar no produce la sensación de realidad; antes bien la suspende temporalmente. Fue el pensamiento el que destruyera en Descartes su confianza de sentido común en la realidad, sentenciaba Arendt, aunque su error fue suponer que era factible remontar aquella duda encerrándose en el propio pensamiento. “Pensar no puede probar ni destruir el sentimiento de realidad (*feeling of realness*) que surge del sexto sentido y que los franceses, quizás por esta razón, llaman también *le bon sense*, el buen sentido; cuando el pensar se aparta del mundo de las apariencias, también se retira de lo sensorialmente dado y del sentimiento de realidad procurado por el sentido común” (1978: 52). Y agregaba la filósofa: “la pérdida del sentido común no es ni el vicio ni la virtud de los ‘pensadores profesionales’ de que hablara Kant; le sucede a cualquiera que reflexione sobre algo, aunque le ocurra con más frecuencia a los pensadores profesionales. A éstos les llamamos filósofos, cuyo modo de vida es siempre ‘la vida de un extraño’ (*bios xenikos*), según la denominación de Aristóteles en su *Política*” (*loc. cit.*).

La razón por la que la extravagancia de los filósofos o la de algunos hombres y mujeres comunes y corrientes no atenta definitivamente contra el sentido común y su sensación de realidad, radica en que “el ego pensante se afirma a sí mismo sólo temporalmente; todo pensador,

no obstante cuan eminente sea, continúa siendo ‘un hombre como tú o como yo’ (Platón), una apariencia entre las apariencias equipado con sentido común y sabedor del suficiente sentido común para sobrevivir” (Arendt, 1978: 53).

7. No sólo el filósofo, sino también el científico se aparta de la realidad aparente, pero el segundo debe regresar a aquella realidad para explicarla o dar cuenta de ella. Arendt explicaba en el apartado “8. La ciencia y el sentido común; la distinción de Kant entre intelecto y razón; verdad y significado”, del comentado capítulo primero de la Primera Parte de *The Life of the Mind*, que un caso similar al del filósofo pareciera ser el del científico moderno, el cual constantemente diluye apariencias (*semblances*) como la de que el sol sale y se pone todos los días, o la de que la tierra no es perfectamente redonda, dejando intocada la sensación de realidad de la que se aparta despreocupadamente el filósofo. Pudiera decirse, afirmaba Arendt, que el científico se retira de este mundo aparente para pensar, pero, a diferencia del filósofo, él se encuentra obligado a regresar a dicho mundo para definirlo y explicarlo, porque tal es su objetivo fundamental.

8. La ciencia no puede desligarse del sentido común. Ella es, de hecho, un refinamiento de sus modos de percibir y pensar el mundo. Efectivamente,

...la ciencia no es, en este sentido, sino una prolongación enormemente refinada del razonamiento del sentido común (*common-sense reasoning*), en el que las ilusiones sensibles son constantemente disipadas, justo como el error se corrige en la ciencia. El criterio en ambos casos [en la ciencia y el sentido común] es la evidencia, que como tal es inherente al mundo de las apariencias” (Arendt, 1978: 54).

Con la ciencia moderna, explicaba Arendt, se afianzó el concepto del progreso ilimitado, empezando por el de sí misma. Este progreso sería el mejor ejemplo de que “toda la ciencia se mueve aún en el reino de la experiencia de sentido común, sujeta al engaño y al error corregible” (*loc. cit.*). Una consecuencia importantísima de este progreso ilimitado fue la transformación del concepto fundamental de verdad en una “serie de veracidades” (*a string of verities*) de validez parcial y provisional. Pero ello no es sino razonamiento de sentido

común que se pronuncia en contra de un pensamiento que se aparta del mundo por hallarse en busca de una verdad que no puede estar en él.

Estas consideraciones de Arendt destacan ante todo la provocadora idea de que la ciencia no se opone al sentido común como si fuese su gran adversario teórico, como gustaba señalar la tradición positivista —véase, por ejemplo, la “Introducción” de Durkheim a *Las reglas del método sociológico*, de 1895 (Durkheim, 1989: 31-32)—, sino que ella es una extensión y, de hecho, un refinamiento de las formas de percibir y de entender los objetos y procesos del mundo, propias del sentido común. Si algo persiguen tanto los juicios de la ciencia, como los del sentido común, es ser evidentes y, desde luego, verdaderos, pero la ciencia, al igual que el sentido común, sabe que las verdades absolutas le son inaccesibles, y que sus verdades son tan sólo, y absolutamente, verdades relativas o parciales, sujetas a corrección; son —para decirlo popperianamente— conjeturas más sostenibles que otras y que están destinadas, en un proceso permanente de progreso ilimitado, a ser sustituidas por otras más sostenibles y verdaderas, aunque jamás verdaderas de manera completa o exhaustiva. Y como lo mismo ocurre con el sentido común cuando éste nos exige y nos permite adecuarnos —paulatina, que no instantáneamente, como ahora podemos apreciarlo— al mundo de las apariencias, puede decirse que la ciencia y el sentido común no son del todo ajenos entre sí. Es posible concebir a la ciencia como la instancia que resuelve, finalmente, los objetivos incontrovertibles del sentido común: ubicarnos en el mundo de las apariencias, decirnos lo que da visos de ser el caso en el interior de ese mundo y señalarnos verdades evidentes que no podemos ignorar con respecto a él, todo ello mediado por el tiempo y no en forma instantánea o separada de él.

9. La ciencia y el sentido común develan paso a paso la verdad, pero además de la verdad sobre las cosas del mundo está el significado de ese mundo, accesible sólo al pensamiento mediante la razón y la filosofía. En el contexto de las reflexiones anteriormente expuestas, destacaba Arendt, es conveniente evocar la distinción kantiana entre la facultad de pensar en sentido estricto, la razón o *Vernunft*, y la facultad de conocer, el intelecto o *Verstand* (Arendt, 1978: 57). El intelecto aprehende lo que le es dado a los sentidos y la razón o pensamiento propiamente dicho busca entender el significado o el sentido

de tales concepciones sensibles e inteligentes. La *verdad* sería el criterio último del conocimiento y su evidencia buscaría fortalecerse a partir de argumentos que, en última instancia, apelan a los sentidos. En cambio, el criterio último de la razón es el *significado*, el *sentido*, que no puede ni debe fundarse en los sentidos corporales y que es inalcanzable para el intelecto, aquella inicial forma de pensamiento.

La distinción entre verdad y significado es sumamente importante. Arendt persigue indicar con ella que existe algo más que la verdad, sea ella relativa o absoluta, y que ese algo es precisamente el sentido, el significado. Los denominados sentidos, con el común incluido, y esa forma singular de pensamiento que sería el intelecto, el cual, por cierto, conoce a partir de los sentidos y da lugar a la ciencia, acceden, como ya lo hemos visto, hasta la verdad, pero no en la forma ingenua de carácter absoluto que alguna vez buscaron la ciencia primitiva y la propia filosofía, sino en aquella otra forma relativa y limitada, a modo de *serie de veracidades*, que adoptó finalmente la ciencia moderna y que asume el sentido común. Aunque todavía haya quienes piensan que la filosofía ha estado comprometida históricamente con la búsqueda de la verdad en su forma más pura y absoluta, pareciera decirnos Arendt, ciertamente ella nos ha brindado, ante todo, valiosísimas reflexiones y conocimientos —¿por qué no?— acerca del sentido o el significado del mundo y de nuestra existencia en él. Pero a la filosofía no la despliega el intelecto, afincado finalmente en el sentido común y los sentidos corporales, sino que la despliega la pura razón, esa elevada forma de pensamiento que a través de la propia filosofía es capaz de proponer y percatarse del sentido de la existencia y del mundo de las apariencias que, por supuesto, oculta mundos eidéticos o esenciales colmados de significados a elucidar por el filósofo. El sentido común y la ciencia se encuentran, pues, ligados al intelecto y el suyo sería el reino de la verdad. En contraste, la filosofía tendría que ver con la razón o el pensamiento puros y su reino —que, desde luego, no es de este mundo— es, propiamente, el del sentido o el significado de la verdad, inclusive.

10. *El intelecto (Verstand), la ciencia y el sentido común no pueden dar cuenta de las cuestiones del significado; ni siquiera se interesan en ellas. Son la razón (Vernunft) y la filosofía quienes se interesan en esas cuestiones e intentan resolverlas.* Los conceptos de verdad y de evidencia asociados al sentido común dependen de aquella naturaleza

de los seres humanos que los impulsa a saber —primero que nada, a través de sus sentidos externos—, naturaleza que evocara Aristóteles en la célebre primera oración de su *Metafísica*.

Pero las cuestiones planteadas por el pensamiento y que está en la propia naturaleza de la razón proponer —las cuestiones del significado— son todas 'irresponsables' (*unanswerable*) por el sentido común y su refinamiento que llamamos ciencia. La gesta por el sentido carece de sentido para el sentido común y sus razonamientos, pues la función del sexto sentido es adecuarnos al mundo de las apariencias y hacernos sentir en casa en ese mundo que ofrecen nuestros cinco sentidos (Arendt, 1978: 58-59).

El intelecto está, así, tan vinculado a la razón o al pensamiento propiamente dicho —concluía Arendt en el apartado 8 de este capítulo primero—, que los filósofos se han visto una y otra vez tentados a aplicar el criterio de la verdad, válido para la ciencia y el sentido común, a la propia razón y su filosofía, donde en rigor vale el criterio del significado. Pero la actividad del pensamiento puramente racional no apela a nada tangible y no puede arribar a conocimiento empírico alguno, como bien lo supo Kant, especialmente en relación con Dios, la libertad y la inmortalidad. Kant creería que allí donde acababa el conocimiento debía comenzar la fe, pero ahora sabemos que donde termina el conocimiento empírico comienza el pensamiento o la razón puros, que mediante la filosofía no procuran verdades, sino significados.

En resumen, Hannah Arendt reivindicaba entusiastamente a la filosofía excluyéndola del ámbito de la verdad y haciéndola responsable de hallar significados para nuestra existencia y nuestros mundos humanos, y proponía también al sentido común como la base misma de nuestro trato con la verdad, a la cual accedemos por intermedio del intelecto y sus productos estrictos, el sentido común y la ciencia que han descubierto que la verdad absoluta es imposible, porque lo absoluto es tan sólo que la verdad se va revelando poco a poco, de maneras parciales y relativas. Puede afirmarse, así, que entre los pensadores fenomenologistas del siglo XX, Hannah Arendt destacaría por su defensa del sentido común. Si Alfred Schutz, por ejemplo, sugirió que las ciencias humanas deben recuperar al sentido común, pero también superar sus aportes tan relevantes como limitados, Arendt insistiría, en contraste, en que las ciencias de todas clases son incapaces

de satisfacer sus objetivos si prescindien del sentido común; de dicho “sexto sentido” que nos ubica a fin de cuentas en los contextos mundanos humanos y que nos convence de “realidades” que nos obligan a actuar en determinadas direcciones, “realidades” que podemos conocer mejor gracias a la ciencia, que no es sino un refinamiento del sentido común.

El gran problema de estas reflexiones de Arendt sobre el sentido común radica en otra exclusión, además de aquella mencionada de la filosofía con respecto al ámbito de la verdad. Nos referimos a *la exclusión del sentido común del ámbito o la esfera del significado; del sentido de la existencia y del mundo mismo*. Aunque Arendt reivindica ciertamente al sentido común, no efectúa ello al extremo de permitirle decir cosas en relación con los asuntos y problemas del significado, aquéllos que, por cierto, no serían competencia exclusiva de la razón y de la filosofía, sino también y sobre todo de las religiones tan vinculadas a nuestras prácticas cotidianas y nuestras creencias espontáneas —que no sólo científicas o filosóficas— sobre el mundo.

Tal vez la razón fundamental de esta exclusión tan cuestionable cometida por Arendt fuera su concepción “representacionista” de las percepciones humanas, porque si el mundo aparente, subjetiva y mentalmente construido, suplanta al mundo real que percibimos a través de signos, entonces nos hallamos autorizados a pensar o a creer que únicamente es posible conocer o saber la verdad acerca de un mundo fenoménico, echando mano del intelecto, el sentido común y la ciencia, pero nunca la verdad de un mundo nouménico que misteriosamente intuye la razón a través de la filosofía, pero respecto del cual ésta sólo podría determinar su significado, su sentido. La concepción representacionista de la percepción lleva, pues, a la filósofa a realizar y a depender de conceptuaciones y clasificaciones que parecen innecesarias —por ejemplo, entre los mundos fenoménico y nouménico; entre intelecto y razón; entre verdad y significado o entre sentido común y filosofía— y, por último, a excluir aparentemente al sentido común de las cuestiones filosóficas y religiosas que en verdad importan. La situación recuerda las palabras de Thomas Reid, en los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de 1785, referidas a Christian Wolff, según las cuales este filósofo ofrecía “tantas definiciones de cosas imposibles de definir y tantas demostraciones de cosas evidentes de suyo, que convirtió la mayor parte de su libro en tautologías y

rimbombantes retruécanos” (Reid, 1998: 131). Reid recomendaba, así, no complicar artificialmente las cosas. El sentido común nos es muy útil para descubrir la verdad al respecto de ellas, pero también y muy probablemente, al respecto de su sentido último, de su significado. Al menos en Hannah Arendt, este planteamiento no llegó a esbozarse con claridad.

II. EL JUICIO COMO MODO DE PENSAR DEL SENTIDO COMÚN

Hannah Arendt se encontró con que el sentido común “piensa” de un modo singular y que es preciso hablar de él cuando se reflexiona sobre un tipo especial de “pensamiento”, que es el juicio. Su admirado Immanuel Kant, concretamente, emprendería una conocida meditación sobre el sentido común al referirse a la cuestión del gusto estético y a la facultad mental del juicio en su *Crítica del juicio*, del año 1790 —llamada todavía en 1787, según consigna la propia Arendt en sus *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, de 1970, “Crítica del gusto” (Arendt, 1982: 66)—. En relación con dicha facultad de juzgar, Arendt escribiría en el *Postscriptum* a “Thinking”, de su *The Life of the Mind*, que en contraposición a la actividad del pensamiento, la cual trata con invisibles y tiende permanentemente a generalizar, las actividades de querer y de juzgar tratan siempre con entidades particulares y, por consiguiente, se hallan más cerca del mundo de las apariencias que la razón pura teórica (Arendt, 1982: 3). En la sexta sesión de sus *Lectures*, Arendt afirmaría expresamente que

...para Kant el ‘término medio’ que vincula y que procura una transición entre la teoría y la práctica es el juicio; él [Kant] tenía en mente al practicante, por ejemplo al médico o al abogado, que primero aprenden la teoría y después practican la medicina o el derecho, cuyas prácticas consisten en la aplicación de reglas conocidas a los casos particulares (1982: 36).

El juicio sobre el particular, sin embargo —v. gr., “esto es hermoso”, “esto es feo”, “eso es correcto”, “eso es incorrecto”, etcétera—,

...no tiene lugar en la filosofía moral de Kant —señalaba la filósofa en la segunda sesión de las *Lectures*—. El juicio no es razón práctica; la razón práctica “razona”

y me dice qué tengo que hacer y qué no. Ella establece una ley y es idéntica a la voluntad que profiere una orden; ella habla de imperativos. El juicio, por el contrario, surge de “un placer meramente contemplativo o de un deleite inactivo” (*untätiges Wohlfallen*) (1982: 15).

Este “sentimiento de placer contemplativo es llamado el gusto”. Por ello fue que la *Crítica del juicio* se denominaba, inicialmente, “Crítica del gusto”. En otras y más sencillas palabras, la razón pura práctica discierne entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo debido o lo bueno y lo indebido o lo malo, pero ni ella ni la razón pura teórica —misma que resolvería las cuestiones relativas a la verdad y al significado, gracias a la ciencia y a la filosofía, de acuerdo con el esquema arendtiano-kantiano— disciernen propiamente entre lo bello y lo feo, pues ello es estricta competencia del *gusto* —no del sentido corporal del gusto, sino de lo que históricamente terminó por llamarse el *gusto estético* o el *buen gusto*—. Aquí sería conveniente remitirnos al parágrafo 20 del Primer Libro de la Primera Parte de la kantiana *Crítica del juicio*, donde se lee que los juicios del gusto implican un principio subjetivo de valor universal, que a través del sentimiento y no de conceptos determina lo que place y lo que desagrade. Ese principio es el *sensus communis*, que no es, en rigor, un sentido corporal más —como sugirieron Aristóteles y Santo Tomás—, sino “el efecto que nace del libre juego de nuestras facultades de conocer” (Kant, 1978: 232). En efecto, “en ningún juicio donde declaramos algo bello permitimos a alguien que sea de otra opinión” (Kant, 1978: 233), pero tal juicio no se basa en conceptos de cierta clase, sino en un sentimiento privado que creemos común. Ese sentimiento revela al sentido común y no es posible que se fundamente en la experiencia sensible, ya que su juicio encierra un deber ser y propone no que los demás estén de acuerdo con él, sino que debieran estarlo. De este modo el sentido común encierra “una validez ejemplar” y plantea una “forma ideal” asumida con anterioridad y adoptada como regla para quienes escuchan ese juicio.

En el parágrafo 40 del Segundo Libro de la Primera Parte de la *Crítica del juicio*, Kant insistía en que el sentido común no representa propiamente un sentido, sino “más altas facultades de conocimiento” (1978: 269), cuyo estado “sano” e inclusive no “cultivado”, equivale a “lo menos que se puede esperar siempre de un hombre”. El *sensus communis* es, así, “común a todos” —cursivas del propio Kant— y se

rige por las siguientes tres máximas: 1) Pensar por uno mismo, es decir, la máxima del “pensar *libre de prejuicios*”; 2) Pensar colocados en el lugar de otros, o bien la máxima del pensar *extensivo*, y 3) pensar siempre de acuerdo con uno mismo, la cual es la máxima del pensar *consecuente*. Para Hannah Arendt, según la séptima sesión de sus *Lectures* (Arendt, 1978: 40-46), estas tres máximas del *sensus communis* motivaban un *engrandecimiento de la mente* (*enlargement of the mind*) que resulta indispensable y muy importante para alentar en los seres humanos la *imparcialidad*. Sin duda, un pensamiento engrandecido puede abstraer las limitaciones que habitualmente afectan al juicio particular y, por supuesto, superar al interés propio. En última instancia, el sentido común es sentido de comunidad; es *sensus communis* opuesto al *sensus privatus* que propone y que razona por sí solo y no considera a otros poseedores de *sensus privatus*. La carencia de *sensus communis* es también una carencia de la razón. Si perdemos al *sensus communis* extraviamos la razón y nos hacemos mentalmente insanos. El *sensus privatus* necesita, por tanto, del *sensus communis*. Cuando alguien enjuicia, lo que hace es reprobado o aprobar algo junto con alguien, apoyado además en un sentido de comunidad. “En otras palabras —apuntaba Arendt en la decimotercera sesión de sus *Lectures*— cuando uno juzga, lo hace como miembro de una comunidad” (1982: 72). Así, la facultad mental del juicio requiere de o presupone la presencia de los demás e implica tanto lo que técnicamente podemos llamar “enjuiciar” —cf. *infra*—, como el que los sentimientos y las emociones sean valiosos porque pueden comunicarse. Debido a que somos seres humanos con facultad de juicio, formamos parte de una comunidad y requerimos de un sentido común que realice nuestra comunicabilidad, nuestra sociabilidad e inclusive, nuestra racionalidad, por no hablar de nuestra “existencia cosmopolita” en tanto que ciudadanos espectadores del mundo.

Algunos estudiosos de Arendt, sin embargo, han coincidido en que la relevancia del sentido común radica no solamente, de acuerdo con la filósofa, en que dicho sentido sea condición de la comunicabilidad y la sociabilidad entre los seres humanos, sino sobre todo en que es condición de una vida política cabalmente progresista e ilustrada, que dé cabida a la pluralidad y al disenso y la crítica públicos, capaces de conjurar los riesgos del totalitarismo moderno, tan contrario a los rasgos esenciales de aquella vida política. Sandra K. Hinchman escribió así que...

...Como en su uso ordinario, (el término) sentido común connota para Arendt la capacidad de lidiar con el mundo sin caer víctima de las supersticiones, los espejismos y las distorsiones inspiradas por grandiosas teorías. Él sugiere una sobria y prudente actitud que reconoce la resistencia del mundo exterior hacia el ego que intenta imponerle sus patrones. Las conclusiones del sentido común no son eternas ni irrefutables, como las verdades matemáticas, ni tan sólo accesibles a los especialmente dotados o favorecidos, como la verdad contemplativa o la revelación divina. En lugar de ello, esas verdades son tentativas, construidas sobre la experiencia pasada y modificables en caso de que entren en conflicto con las experiencias futuras (1985: 321).

Y más adelante agregaba esta autora:

El sentido común *puede* impedir que el pensamiento ideológico obtenga una posición inicial segura (*a foothold*) entre los ciudadanos. La ideología, después de todo, florece precisamente cuando la gente es privada de sus conversaciones sobre el mundo y reclusa a los poderes de raciocinio de sus mentes individuales. En una comunidad cohesionada por el sentido común, uno puede encontrar ejemplos de crueldad, ciertamente, pero poca brutalidad organizada; (o bien) actos de violencia, pero no campos de exterminio (Hinchman, 1985: 333-334).

Por su parte, Andrew Norris escribió que...

...En agudo contraste con teóricos políticos como Leo Strauss, que encuentran en el totalitarismo una egregia forma de tiranía, Arendt aduce que sus estructuras políticas y aun sus consecuencias ontológicas son radicalmente distintas. En tanto que la tiranía es la ley de uno solo, el totalitarismo es la ley de nadie o de la ideología. Mientras que la tiranía deja intocada la naturaleza de la esfera privada (aunque pueda restringirla violentamente), el totalitarismo la destruye. Pero más importante es que mientras que la tiranía no afecta al *sensus communis*, el pensamiento ideológico del totalitarismo y la ruptura de las estructuras políticas que éste permite con una acción concertada, vulneran al sentido común (Norris, 1996: 174).

Ciertas conclusiones de las observaciones precedentes, sin embargo, se pueden leer en otros párrafos de Hinchman, que circunscriben propiamente el sentido común al ámbito de las sociedades políticas modernas y no parecen hallarlo con claridad en otro tipo de comunidades, específicamente, en las sociedades políticas premodernas:

No encontraremos sentido común en donde las gentes no hayan asumido la responsabilidad de sus propios destinos, y donde la “isonomía” —la igualdad legal artificial en el reino de lo público— esté ausente... El sentido común político es incapaz de surgir mientras el poder de lo ancestral no haya sido destruido y los hombres no comiencen a discutir los sentidos de lo justo y lo bueno. En una comunidad donde la carga de la tradición sea tan pesada que el logos se encuentre silenciado, el sentido común no podrá emerger, porque su ser mismo presupone un mínimo de desacuerdo o, si se quiere, de *disenso* (*sic*) (Hinchman, 1985: 329).

Quizás estas líneas tengan razón en la medida en que el sentido común florece plenamente en las sociedades políticas modernas, absolutamente contrarias a la condición totalitaria, sociedades que serían, por cierto, aquellas democráticas y republicanas actuales. Empero, nos parece exagerado decir que 1) El sentido común se encuentre limitado al ámbito del juicio y a la vez excluido de los ámbitos de la moral y de la búsqueda de lo verdadero y lo significativo, y 2) que el sentido común nunca se haya manifestado con claridad en aquellos tiempos y contextos históricos donde no había ciudadanos responsables y críticos, capaces de disentir y de defender su derecho a la expresión pública de las ideas, y no tan sólo su derecho a pensar lo que pudieran o quisieran. El problema de fondo pareciera radicar en la concepción del juicio suscrito por Hannah Arendt que, desde luego, proviene directamente de Kant.

Según esta concepción, expuesta en el apartado IV de la Introducción de la *Crítica del juicio*, “el juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal” (Kant, 1978: 194). Si lo universal se ofrece como regla o principio, el juicio somete lo particular a lo universal: es *determinante*, y si lo dado es lo particular, el juicio que halla lo universal en eso particular es *reflexionante*. En cierto modo, puede afirmarse que los juicios determinantes “deducen” y encuentran el particular que conviene a un universal, y los juicios reflexionantes “inducen” y establecen aquel universal que subyace a un particular. De un modo más sencillo es posible proponer que el juicio es para Kant la *facultad u operación de formular proposiciones o juicios* en los que se predica algo particular de un universal —en el juicio determinante— o algo universal de un particular —en el juicio reflexionante—. Juzgar o enjuiciar es, simplemente, proponer, para luego articular esos enunciados o juicios en argumentos inferenciales a través de la facultad de razonamiento. La moral, por ejemplo,

no es cuestión de juicios y, por lo tanto, de gustos. Más bien es cuestión, según Kant, de razonamientos y de principios *a priori* y, por ende, es un asunto puramente racional.

Pero para proponer o enjuiciar en la concepción kantiana, precisaba Hannah Arendt en sus notas intituladas *Imagination*, del año 1970 (Arendt, 1982: 79-85), se requiere de la *imaginación*, que es la facultad de intuir objetos que no se encuentran presentes ante los sentidos o, en pocas palabras, la facultad de *representación*. La *facultas imaginandi* se manifiesta como *memoria* cuando la representación es de objetos percibidos en el pasado; se manifiesta como *adivinación* cuando es de objetos presuntamente perceptibles en el futuro, e inclusive como *razón* o *nous* cuando es de noúmenos imaginados ante los fenómenos. La imaginación y sus representaciones permiten la formulación de juicios porque ella es la que facilita las imágenes que requieren los conceptos. Kant llamaría “esquemas” (*schemata*) a las imágenes de o para los conceptos, sin las cuales es imposible reconocer algo perceptible y cognoscible —por ejemplo, con el esquema “perro” podemos reconocer e investigar científicamente a los perros de todas las razas existentes—. Sin los esquemas no nos es factible comunicarnos o proferir enunciados comprensibles para las demás personas, ya que tales esquemas son compartidos por una multiplicidad de entendimientos individuales y no suscritos únicamente por dichos entendimientos —no resulta exagerado decir que el concepto kantiano de *esquema*, anticipaba claramente la noción schutziana de *tipificación*; véase Schutz, 1995: 39-40—. Empero, una clase especial de esquemas, según Hannah Arendt, serían los “ejemplos”, que desempeñan en los *juicios* de agrado o avenimiento y de desagrado o rechazo, el mismo papel que los esquemas en los “juicios” de la percepción, el conocimiento y aun la conducta moral. “Ejemplo” procede del latín *eximere*, cuyo significado es “destacar a un particular”. El ejemplo es un particular que en su particularidad pura revela cierta generalidad imposible de definir de otro modo que como un particular, *verbi gratia*, Aquiles o la valerosidad y San Francisco de Asís o el desprendimiento caritativo total (Arendt, 1982: 77 y 84). Finalmente, los ejemplos sólo cobrarían forma en un contexto histórico-social específico, que es el que permite formular juicios con un sentido preciso, incomprensible, en principio, en y para otros contextos histórico-sociales distintos.

En resumen, puede decirse que juzgar es —según Kant y Arendt— formular proposiciones para, a partir de allí, razonar teórica o

especulativamente y también práctica o moralmente, si bien aquella formulación de proposiciones es posible en los seres humanos sólo gracias a una facultad mental relacionada con las cuestiones del gusto, que es la facultad de juzgar, la cual se ayudaría de otra facultad menos general, aquella de imaginar. En opinión de Arendt, muchas dificultades para la comprensión del juicio y del sentido común en las acepciones kantianas pudieran eliminarse si se consideran los tres niveles en los que Kant se refirió al ser humano: en primer lugar, el nivel de la especie humana misma; en segundo término, el nivel del propio universal “ser humano”, y en tercero y último, el de los hombres y mujeres concretos (Arendt, 1982: 26-27). La especie humana, la humanidad, se relaciona con la Naturaleza y con la Historia; el universal “ser humano”, el “hombre”, está relacionado con la moral y con la ciencia vinculadas a dicho ser en cuanto ser racional y sujeto a las leyes de la razón pura teórica y práctica, además de como fin en sí mismo y ser autónomo, perteneciente al reino de los seres “inteligibles”; por último, los hombres y mujeres concretos, “atados a la tierra” y que viven en comunidades, serían quienes tienen o pueden tener sentido común, *sensus communis*. Conforme al parecer kantiano y arendtiano, entonces, el sentido común es impertinente en los ámbitos de la moral y de la naturaleza y la historia, porque la moral es de seres inteligentes y no de seres sensibles “atados a la tierra”, obligados a vivir en comunidades concretas. Adicionalmente, aquellos seres humanos concretos ostentarían definitivamente su sentido común cuando fungan como espectadores críticos que juzgan de un modo ilustrado y libre de prejuicios los avatares de su vida pública, de su república, la cual no prospera jamás en un ambiente dominado por la tradición, el prejuicio y la superstición, ni bajo el totalitarismo moderno.

Hasta aquí las reflexiones de Hannah Arendt, expuestas principalmente en sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*, que complementan y redondean su concepción integral del sentido común. Queda en claro que el sentido común “piensa” a través del juicio, que es básicamente una formulación de enunciados con ayuda de la imaginación —de la capacidad de representación—, la cual tiene lugar a partir del llamado gusto, desde el que ocurren los juicios que mayormente merecen ese título, los juicios de agrado y de desagrado —puesto que los otros “juicios”, los de la ciencia y los de la moral, serían estrictamente argumentos o conclusiones de razonamientos teóricos o

prácticos—. Esta reflexión tiene sin duda el mérito de concebir al sentido común como algo más que un puro sentido y como cierta entidad que no sólo nos ubica plenamente en el mundo fenoménico de la vida cotidiana y posibilita nuestra sociabilidad y comunicabilidad humanas, sino que además logra atribuirle ciertas características deseables a la vida pública y conjura, específicamente, al temible totalitarismo. Pero algo que no logra convencer en esta concepción del sentido común sería que lo excluye del ámbito de la moral humana y, prácticamente también, del ámbito de la modernidad política, como si antes de aquella modernidad —que, hay que decirlo, en inmensa medida se ha alcanzado gracias al accidentado ejercicio del sentido común— dicho sentido común hubiera sido casi inexistente y, sobre todo, fácilmente excluible de los terrenos de la moral, la religión e incluso la ciencia y la filosofía. Nos parece que si la concepción “sensorial” o “perceptual” arendtiana del sentido común se encuentra afectada por un *representacionismo* criticable —el cual reaparece, por cierto, en la tesis sobre la imaginación, tan importante para entender la cuestión del juicio—, la concepción “intelectual” y “práctica” arendtiana del sentido común, o bien la idea de que este sentido es un singular modo de pensar, se encuentra afectada negativamente por una concepción *logicista* del juicio, que puede objetarse mediante una más convincente noción *tribunalicia* del mismo, de igual manera que a la concepción representacionista de la percepción sería posible contraponerla con el *realismo directo* y su idea de que los datos de la percepción son *signos* interpretables por los sujetos percipientes.

Es factible decir que Hannah Arendt no estaba del todo en lo correcto cuando escribió en su *Postscriptum* a “Thinking”, de *The Life of the Mind*, que “no fue sino hasta la *Crítica del juicio* de Kant que esta facultad [la de juzgar o del juicio] se convirtió en un tema importante de un pensador importante” (Arendt, 1982: 4). Thomas Reid —quien en tiempos de Arendt no era considerado, generalmente, un “pensador importante”, cosa que ha empezado a cambiar radicalmente en esta época— meditó con bastante provecho sobre la capacidad mental humana del juicio en el sexto de sus *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de 1785. Allí esbozaría el escocés lo que podemos llamar la concepción *tribunalicia* del juicio, al proponer que no debe confundirse a los juicios sobre algo con los testimonios acerca de ese algo —no es lo mismo decir, por ejemplo, “yo vi entrar a ese hombre en la casa deshabitada”, a decir “yo pienso que ese hombre robó

en aquella casa”—; se debe reconocer asimismo que existen juicios que no recurren a proposición o enunciado alguno —las ocasiones en que decimos o pensamos, por ejemplo, “sin comentarios” o “interpreta mi silencio”— y, muy señaladamente también, hay que reconocer que efectuamos juicios de muchísimas clases, en particular, juicios de percepción, juicios morales, estéticos, cognoscitivos y científicos, “filosóficos”, etcétera. Escribiría Thomas Reid en el ensayo mencionado, que:

Aunque los seres humanos debieron haber juzgado en numerosos casos inclusive antes de que los tribunales de justicia fueran erigidos, es muy probable que esos tribunales existieran con anterioridad a que comenzaran las especulaciones acerca del juicio y que la palabra misma se derivase de la práctica tribunalicia. Así como un juez, después de conocer las evidencias apropiadas, emite su sentencia en alguna causa y a esa sentencia se le denomina juicio, así la mente humana pronuncia su sentencia con respecto a lo que le resulta verdadero o falso y la establece en concordancia con las evidencias de que dispone. Ciertas evidencias no dejan lugar para la duda. La sentencia es entonces, proferida inmediatamente, sin que se busquen o se escuchen evidencias contrarias, y ello debido a que la cosa es notoriamente cierta. En otros casos, no obstante, es pertinente sopesar las evidencias de cada lado antes de pronunciar la sentencia. La analogía entre los tribunales de justicia y el tribunal interno de la mente es, pues, demasiado obvia como para que pasara inadvertida en todo hombre que haya comparecido ante un juez (Reid, 1998: 213-214).

Para la concepción tribunalicia del juicio, enjuiciar o juzgar es ponderar evidencias y emitir veredictos o sentencias acerca de todo lo que es el caso en el mundo, y así como los jueces emiten sus veredictos apoyados no solamente en evidencias, sino también en ciertos principios para juzgar que serían los códigos vigentes, los cuales se van rectificando paulatinamente gracias a la propia práctica tribunalicia, Reid sugeriría que los seres humanos contamos con principios para juzgar que no son únicamente culturales sino, en última instancia, principios de funcionamiento o mecanismos mentales propios de nuestra especie, que él denominó “primeros principios”, justamente, del sentido común (Reid, 1998: 220 y ss). Por ejemplo, cuando percibimos cualquier cosa con claridad y en las circunstancias adecuadas —es decir, que no implican engaño o alteración de nuestras facultades perceptivas—, creemos automáticamente en la realidad

objetiva de la cosa percibida. También creemos firmemente en la realidad de los sucesos del pasado que nos evoca nítidamente nuestra memoria sana. Asimismo suponemos que todo suceso ocurrido en el mundo debiera contar con ciertas causas que lo produjeron, e inclusive que determinadas acciones humanas son ciertamente malas porque violan el principio de que no debemos hacer a los demás lo que juzgaríamos injusto que ellos nos hicieran a nosotros. El juicio es así una facultad mental importantísima para los seres humanos, tan importante como las de percibir, recordar, imaginar o razonar. Y si los primeros principios del sentido común, según Reid, determinan aquello que es *en principio* el sentido común mismo —la forma específicamente humana de percibir el mundo y de entenderlo y actuar culturalmente en él—, la capacidad de juzgar es determinante para definir aquello que *en última instancia* es el sentido común: sensatez, razonabilidad, buen sentido, buen juicio o madura y efectiva capacidad de juzgar.

La concepción tribunalicia del juicio es, por supuesto, coherente con el realismo directo y con su tesis de que los datos de los sentidos son signos a interpretar por los sujetos. No solamente nos desenvolvemos en la realidad y desentrañamos los más asombrosos mecanismos del universo interpretando nuestros datos de los sentidos con la ayuda tanto de principios culturales, como de los “primeros principios” del sentido común, sino que además aquellos “primeros principios” intervienen también en nuestros juicios que hacen posible que construyamos el mundo social y político y que nos conduzcamos en él con un sentido moral capaz de prevenimos acerca de lo que es correcto y debido o incorrecto e indebido, hagámosle caso o no a dicho sentido moral. La concepción tribunalicia del juicio y el realismo directo van de la mano con una concepción del sentido común que no lo excluye de la filosofía, la religión y las cuestiones del sentido de las cosas del mundo y de la existencia humana; de la moral y cualesquiera ámbitos de la vida cotidiana y la construcción del mundo social, y finalmente de una vida pública premoderna que, desde luego, era menos sensata que aquella otra moderna en la que comenzarían a cumplirse a cabalidad las tres máximas kantianas del *sensus communis* —las máximas del pensar libre de prejuicios, el pensar extensivo y el pensar consecuente (cf. *supra*)—. Una vez más y como en el caso de la acepción sensualista o perceptual del sentido común, bajo la cual Hannah Arendt excluía al sentido común de la filosofía y las cuestiones

del significado, la filósofa, ahora en el caso de la acepción “intelectual” del sentido común, excluyó a éste de otros ámbitos que no fueran el estético, el relativo al llamado buen gusto, y también de los terrenos de la modernidad política. Arendt señaló atinadamente al sentido común como antídoto del totalitarismo, pero creemos que hizo mal al no reconocer su posible dimensión real en las sociedades políticas tradicionales e inclusive en las modernas, que tienen como todas una ineludible carga moral.

III. CONCLUSIONES

Juzgamos, pues, que las aportaciones principales de Hannah Arendt al asunto del sentido común serían las siguientes cuatro:

- 1) La afirmación de que el sentido común es lo que nos ubica en el mundo fenoménico, coordinando la acción de los cinco sentidos corporales y convenciéndonos de que el objeto que vemos, tocamos y quizás oímos, olemos o degustamos, es un mismo objeto.
- 2) La afirmación de que el sentido común es lo que nos permite conocer la verdad acerca de las cosas y los hechos del mundo fenoménico, especialmente a través de ese refinamiento de sus modos de pensar o juzgar que es la ciencia experimental moderna, misma que ha abandonado sensatamente la noción de una verdad exhaustiva y absoluta, para sustituirla por aquella de una serie interminable y progresiva de verdades parciales.
- 3) La afirmación de que el sentido común es lo que nos permite juzgar, es decir, proponer juicios que en última instancia pueden dialogar entre sí y escucharse y corregirse, cuando se apoyan en las tres máximas destacadas por Kant: pensar por uno mismo, pensar ubicados en el lugar de otros y pensar en forma consecuente con uno mismo. Esto significa que el sentido común es determinante para la comunicabilidad, la sociabilidad e inclusive la racionalidad de los seres humanos y, por último
- 4) La afirmación de que un extravío del sentido común resulta particularmente grave en los tiempos modernos, pues ello propiciaría la instauración del totalitarismo político, que es peor

que las tiranías tradicionales porque representa la “ley de ninguno”, de nadie propiamente, es decir, el imperio de la ideología pura, la cual impone sus prejuicios y proscribiera finalmente el pensar libre, crítico y sensato.

Estas cuatro aportaciones incontestables, sin embargo, estarían acompañadas por sendas limitaciones, cuya justificación no resulta convincente. Ellas son:

- 1) El sentido común pertenece a ese ámbito del pensamiento que es el intelecto y no la razón propiamente dicha, y por consiguiente sus alcances se limitan a la verdad sobre los fenómenos del mundo; esos alcances no acceden claramente hasta una elucidación del significado de las cosas y, desde luego, de la existencia humana en el mundo. El sentido común nada tiene, así, que decir al respecto de qué sentido tienen las cosas y los hechos del mundo, y cuál es el significado de nuestra presencia humana en éste.
- 2) El sentido común guarda estrictamente relación con las cuestiones del gusto y con la mera formulación de proposiciones o juicios que penetran en el ámbito de la razón pura teórica y práctica, la cual deja fuera, precisamente, al sentido común. Éste es impertinente, insignificante en los territorios de la especie humana o de la humanidad y del ser humano concebido como ser inteligible finito, dotado de voluntad autónoma. Tan sólo es pertinente el sentido común en el limitado terreno de los seres humanos concretos “atados a la tierra” e integrantes de una comunidad ubicada en un tiempo y en un espacio.
- 3) Concomitantemente, el sentido común y sus juicios no participan estrictamente del ámbito de la moralidad. Ésta es cuestión de razonamientos y dominio exclusivo de la razón pura práctica, donde el sentido común queda excluido aparentemente, y
- 4) El sentido común sólo existe a cabalidad en el contexto de las repúblicas modernas, porque no se le puede identificar con plenitud en sociedades políticas premodernas. Esto es tanto como decir que los seres humanos que vivieron o viven bajo regímenes monárquicos, carismáticos o tradicionales en general, se encontraron o se hallan privados del uso y el usufructo de su sentido común.

Las anteriores cuatro limitaciones principales del discurso de Arendt sobre el sentido común descansarían sobre el presupuesto de una concepción representacionista de la percepción y una compatible noción logicista de la capacidad de juicio. Para el representacionismo nuestros datos de los sentidos son imágenes o impresiones de las entidades del mundo, y las ideas son simples representaciones de esas impresiones sensibles. Para el logicismo del juicio éste es una mera formulación de enunciados que articulan entidades universales y particulares y que tiene lugar gracias a la imaginación, como capacidad de representación de impresiones o imágenes sensibles.

En virtud de su ostensible herencia kantiana, al representacionismo y al logicismo suscritos por Arendt sería posible contraponerles, respectivamente, las tesis del realismo directo y de la concepción tribunalicia del juicio desarrolladas por el escocés Thomas Reid. Según el realismo directo, percibimos no ideas de los objetos del mundo, sino precisamente tales objetos porque nuestros datos de la percepción son signos de las cosas —y no imágenes de ellas— que podemos interpretar gracias a ciertos primeros principios del sentido común, y tales primeros principios son los principios para juzgar que intervienen en la noción tribunalicia del juicio, conforme a la cual enjuiciar es ponderar evidencias de muy diversas clases —sensoriales, racionales, “memorísticas”...— para emitir veredictos, sentencias o juicios. Sobre la base del realismo directo y de la concepción tribunalicia del juicio es posible perfilar con claridad las limitaciones de la concepción arendtiana del sentido común, pues de acuerdo con ambas posturas filosóficas, *el sentido común importa tanto al respecto del significado como de la verdad; importa tanto al respecto de las cuestiones éticas como de las estéticas, y es pertinente lo mismo al respecto de las formaciones histórico-políticas tradicionales, que de las modernas*. Creemos que es justamente gracias al éxito histórico de ciertos principios del sentido común que la modernidad política republicana, democrática y constitucional ha logrado abrirse camino entre las sociedades humanas del pasado reciente y de la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah
1978 *The Life of the Mind*. Edición en un solo volumen. Harcourt Brace & Company, San Diego, Nueva York y Londres.
1982 *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Editado y con un ensayo interpretativo por Ronald Beiner. The University of Chicago Press, Chicago.
- Copenhaver, Rebecca
2000 "Thomas Reid's Direct Realism", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*, Volumen 4, número 1, Otoño, pp. 17-34.
- Durkheim, Émile
1989 *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción de Santiago González Noriega, Alianza Editorial, México, El Libro de Bolsillo, número 1320.
- Forguson, Lynd
1989 *Common Sense*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Hinchman, Sandra K.
1985 "Common Sense & Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt", en *Polity*, Volumen XVII, número 2, pp. 317-339.
- Kant, Immanuel
1978 *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Porrúa, México, Colección Sepan cuantos... número 246, pp. 185-400
- Norris, Andrew
1996 "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense", en *Polity*, Volumen XXIX, número 2, pp. 165-191.
- Reid, Thomas
1997 *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*. Editado por Derek R. Brookes, Edinburgh University Press, Edimburgo.
1998 *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. Versión castellana e introducción de José Hernández Prado. UAM-Azcapotzalco, México, Colección Ensayos, número 5.
- Rivero, Martha Beatriz
1996 "El sentido común en la obra de Hannah Arendt", en *Sociológica*, número 31, mayo-agosto de 1996, pp. 97-116.
- Schutz, Alfred
1995 "1. El sentido común y la interpretación científica de la acción humana", traducción de Néstor Míguez, en *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 35-70.

Steinberger, Peter J.

1990 "Hannah Arendt on Judgment", en *American Journal of Political Science*, Volumen 34, número 3, Agosto, pp. 803-821.

Van Woudenberg, René

2000 "Perceptual Relativism, Scepticism, and Thomas Reid", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*, Volumen 3, número 2, Primavera, pp. 65-85.

Wolterstorff, Nicholas

2000 "Thomas Reid's Account of the Objectivated Character of Perception", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*, Volumen 4, número 1, Otoño, pp. 3-16.