



VOL: AÑO 11, NÚMERO 31

FECHA: MAYO-AGOSTO DE 1996

TEMA: VIDA COTIDIANA Y SENTIDO COMÚN. ENFOQUES TEÓRICOS Y
APROXIMACIONES EMPÍRICAS

TÍTULO: **El sentido común en la obra de Hannah Arendt**

AUTOR: *Martha Beatriz Rivero* [*]

SECCIÓN: Artículos

RESUMEN:

Este ensayo intenta reconstruir las diferentes formas en que el concepto de sentido común va madurando en la obra de Hannah Arendt. Aunque la autora no lo utilice explícitamente sino en contadas ocasiones, puede servir para comprender las paradojas más importantes que se reflejan en su pensamiento. Primero se explica la necesidad de elaborar un concepto como éste para entender sus planteamientos más críticos. Después, se lo reconstruye para compararlo con cada una de las tres facultades de la mente: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Finalmente, se argumenta cómo desde su gestación, los planteamientos de Arendt que permiten conformar este concepto llevan implícito su carácter imposible. El sentido común resulta entonces necesario, pero a la vez imposible.

ABSTRACT:

Common Sense in the Works by Hannah Arendt

This essay attempts to reconstruct different ways in which the concept of common sense matures in Hannah Arendt's works. Even though the author does not use common sense explicitly, she uses it in some occasions, therefore, common sense can be helpful in order to understand the most important paradoxes reflected within her beliefs. First of all, the need to elaborate the concept in order to comprehend the most critical proposals made by Arendt is explained, and then, it is compared with each of the three faculties of the mind: thought, will and judgment. Finally, it is discussed how, from the beginning, the author's proposals that allow the concept of common sense to be shaped, carry implicitly characteristics which are impossible. Common sense becomes to be necessary, but at the same time impossible.

TEXTO

En este ensayo se intentarán reunir las ideas sobre el sentido común que se encuentran dispersas a lo largo de la obra de Hannah Arendt, con el objeto de reconstruir un concepto cuyas contradicciones, desde mi punto de vista, atraviesan todo su pensamiento, pese a que la autora sólo en contadas ocasiones hace referencia explícita a este concepto.

I. La necesidad del sentido común

I. La obra de una vida

La mejor visión de conjunto acerca de la obra de Hannah Arendt es la que se encuentra en la notable biografía que le dedicó Elizabeth Young-Bruehl, donde queda claro que las fuentes que alimentaron su trabajo no sólo provienen de una brillante carrera académica que culminó en la Universidad de Heidelberg, Alemania, y cuyos momentos más interesantes están ligados a dos de sus protectores intelectuales más conocidos, Heidegger y Jaspers, sino que se nutren de una vida que se vio directamente confrontada con las profundas crisis que atravesaron la primera mitad del siglo veinte, tiempo en el que las certidumbres más definitivas se han visto rebasadas y cuestionadas por los hechos históricos.

Muchas de sus amistades han asociado su biografía con la historia de los últimos cien años. Nacida en 1906 en Hannover, de origen judío, se vio inevitablemente sumergida en la marea que trajeron consigo las dos grandes guerras mundiales. Pero al lado de estas circunstancias de la historia, no puede dejar de mencionarse el ambiente socialista de la casa familiar, cuando durante su infancia, Hannah Arendt escuchó que sus padres hablaban con simpatía de Bernstein y Rosa Luxemburgo.

En su infancia sufrió un exilio temporal y desde los catorce años estudió a Kant; le apasionaron los textos de Kierkegaard y aprendió griego. En 1924 conoció a Heidegger, con quien posteriormente mantuvo una relación amorosa y cuya influencia filosófica se ve reflejada en sus escritos. En 1925 asistió a los seminarios de Husserl en Friburgo y de R. Bultmann sobre el Nuevo Testamento. Después, a la edad de 23 años, realizó una tesis de doctorado bajo la asesoría de Jaspers, sobre *El concepto de amor en San Agustín*, donde cuestiona el amor orientado a la eternidad divina.

Hasta el periodo de su disertación, Hannah se mantuvo apartada de la política, no obstante que la influencia de Karl Blumenfeld, portavoz de la Organización Sionista Alemana, despertó su interés por la identidad hebraica. Esta preocupación la llevó a escribir una biografía sobre Rahel Varnhagen, una judía del siglo XVIII que pretendió negar trágicamente su origen judío y que fué de las primeras damas de ese siglo en organizar uno de los salones más famosos del mundo político e intelectual.

Después del incendio del Reichstag, en 1932, Arendt escapó de Alemania, no sin antes haber sido arrestada por los nazis. En París colaboró con una organización de ayuda a los hijos de refugiados hebreos que emigraban a Palestina. Es entonces cuando conoció a sus amigos Koyré, Benjamin y Brecht, así como a Blücher, con quien se desposó. Blücher no era judío, pero sí un militante comunista, especialista en historia militar y autodidacta de historia del arte y filosofía, que pasados los procesos de Moscú, se decepcionó del marxismo. Es innegable su influencia sobre los análisis de Arendt en torno a los problemas sobre política internacional y su papel de interlocutor y consejero en gran parte de su trabajo filosófico.

Entre las vicisitudes que tuvo que pasar su relación amorosa, no puede omitirse la anécdota que cuenta que una vez casados clandestinamente en 1940, se perdieron de vista. Arendt volvió a encontrar a Blücher por casualidad en un campo de concentración en los Pirineos, aunque de nuevo se separaron cuando Hannah logró huir aprovechando la derrota de los nazis en junio del mismo año. El reencuentro fue una vez más producto de la suerte y ya juntos, en enero de 1941, partieron en barco hacia Nueva York, con el encargo bajo el brazo de la *Tesis de Filosofía de la Historia* de Benjamin, poco antes de su muerte.

En Nueva York, Arendt se dedicó al periodismo combatiendo siempre la idea de un ejército hebraico y denunciando los peligros del nacionalismo y del proyecto de Estado

Judío. Arendt alentaba la formación de consejos de autogestión judío-árabe y advertía la amenaza que podía significar un Estado Israelí aislado, dentro del mundo árabe.

Las numerosas enemistades que le provocaron estas ideas influyeron en su decisión de abandonar su participación política; fue entonces cuando decidió participar en el Organismo Europeo de Reconstrucción Cultural Judía (1944-1952), en donde hizo publicar textos de Scholem y los *Diarios de Kafka*, además de que escribió en la revista *Review*.

Durante ese tiempo años redactó una de sus obras más polémicas, *Los orígenes del totalitarismo*, y fue precisamente el año en que publicó este libro (1951), cuando obtuvo la ciudadanía estadounidense. Sus reflexiones a lo largo del periodo en que ocupó una cátedra en la Universidad de Berkeley, desde 1959, culminaron en libros tan sobresalientes como *La condición humana* (1958), *Between Past and Future* (1961) y *Sobre la revolución* (1963).

En 1961 la experiencia del proceso a Eichmann en los tribunales de Jerusalén, al cual asistió como reportera del periódico *The New Yorker*, constituyó un verdadero parteaguas en su vida y pensamiento. El volumen que resultó de esta serie de ensayos, en el cual trata el problema de la "banalidad del mal", levantó una ardua polémica entre sus congéneres sobre el papel de los consejos hebraicos frente al nazismo. Este largo reportaje le valió ser calificada como cómplice de sus verdugos, porque Arendt, en lugar de diseñar un retrato sádico de Eichmann, lo describía como un hombre cuya superficialidad era terrible. Asimismo, recalca el papel determinante de algunos colaboracionistas judíos en la dominación nazi, porque en países como Dinamarca, donde era notable la resistencia que los judíos y la sociedad habían opuesto al antisemitismo, el exterminio judío había sido mucho menor que en los otros países donde la lucha fue realmente débil.

Lo que interesaba a Arendt era llamar la atención sobre la capacidad de respuesta del pueblo judío ante los embates nazis. Sin embargo, este ensayo significó una serie de malentendidos y la pérdida de muchos amigos judíos.

Arendt siguió adelante. La sorpresa que le produjo ver de cerca la cara del enemigo nazi, tan carente de personalidad, la llevó a replantearse por completo la relación que podría existir entre el pensamiento y el ámbito de los asuntos humanos; entre la filosofía y la política. Arendt impartía lecciones en la New School for Social Research cuando escribió su obra más audaz sobre el tema, *The Life of the Mind (La vida de la mente)*, en donde con gran agudeza pone en entredicho la capacidad del pensamiento, entendido como una de las tres facultades de nuestra mente (las otras dos son la voluntad y el juicio), a fin de comprender la política, un mundo hecho de "apariencias".

El designio de extraterritorialidad que marcó la mayor parte de su vida la obligó a enfrentar situaciones excepcionales, donde la tradición parecía haber sido extenuada y se presentaba como insuficiente para dar cuenta de la radicalidad novedosa de los acontecimientos.

Para Arendt, reconocer el fenómeno totalitario implicó revisar desde sus raíces todas las categorías y los esquemas políticos tradicionales. ¿No era el Estado totalitario, la realidad innegable de nuestra época? Lefort y Castoriadis trajeron al primer plano de las discusiones el problema de la división de poderes y de los derechos del hombre en el siglo XX; Habermas estableció la distinción entre "la práctica" y "la técnica", y en otro orden de cosas, el francés Paul Veyne rehabilitó la historia de la imaginación al recalcar nuestra capacidad de inventar el tiempo y Paul Ricoeur mostró a plenitud la capacidad

creativa del narrador. La novedad, como lo había presentido Arendt, se convirtió en un problema en todos los campos, inclusive en el de la física y la biología.

La crítica de Arendt que señala la imposibilidad de la filosofía para comprender el mundo político, en la medida en que es una disciplina interesada en la esencia de los objetos que estudia, puede abrir brecha hacia otra esfera de la mente, el sentido común, una dimensión que no es ajena a los sentimientos humanos, sino que se nutre de apariencias, opiniones y recuerdos.

Durante su vida, la experiencia de "reflexionar" se vió sometida a muy diversas pruebas que trascendieron las aulas universitarias. En todo caso, para una vida tan convulsionada como la de Arendt, "pensar" estuvo asociado a un esfuerzo por sobrevivir a la persecución.

No obstante, la genialidad de esta mujer de origen judío se revela en la manera en que enfrentó, por un lado, las situaciones políticas concretas de la lucha y el exilio, actitud siempre marcada por la suerte en medio de la fatalidad. Su formación académica, el hábito del rigor lógico y la pasión por comprender el mundo, seguramente influyeron en este afortunado azar. Pero, por otro lado, la audacia de sus reflexiones no puede dejar de referirse a su actitud frente al mundo, desde esa puerta hacia el presente eterno que fue para ella el pensamiento. Pensar apasionadamente sobre la vida inmersa en la política; pensar la realidad, aunque ésta destrozara "la verdad".

Moverse así en la realidad significó interpretarla atinadamente a cada instante de emergencia y al mismo tiempo, desenvolverse en el mundo de las ideas; era romper a cada línea la coerción de esquemas vacíos, de frases hechas, de clichés. Arendt, desde el lugar privilegiado de una historia de destierros, desde ese lugar específico y concreto, denunció el vicio contemporáneo de mirar el mundo conformándolo a "lugares comunes".

Lo que ha tocado atestiguar a este siglo, políticamente hablando, vino a poner en cuestión todas las tradiciones humanistas y antihumanistas de nuestra forma de pensar y aproximamos al mundo. Incansable, Arendt desarrolló una habilidad distinta a la de la filosofía o la ciencia para explicarse la realidad fragmentada de su tiempo, a partir del sentido común.

Imposible agotar dicha temática en un texto tan modesto y expositivo como el presente. A pesar de ello, considero la relevancia de avanzar por este camino para reconstruir un esquema que permita localizar las contradicciones más importantes de sus planteamientos.

2. La introspección moderna

En sus libros dedicados a reflexiones filosóficas, así como sobre política, sobresale una constante llamada de atención respecto a las consecuencias de la excesiva tendencia a la introspección que caracteriza a la época actual. La introspección como el espacio íntimo que viene a compensar la pérdida creciente de espacios públicos en las sociedades masificadas, no es para Arendt sino la expresión del extravío del presente. El espacio público es el lugar en que se vive un presente desinteresado, y es éste también un lugar propicio para la acción política, entendida como iniciativa o expresión de la individualidad ante los otros. La introspección, como lugar de lo individual, es la contraparte de los espacios urbanos de las masas. La incomunicación es el motivo, y ésta tan sólo revela la imposibilidad de los contemporáneos de recrear entre sí cualquier elemento de la memoria compartida, que refuerce a esa comunidad.

Si Arendt no admite los criterios universales propios de la religión, la filosofía o la ciencia para comprender los fenómenos políticos, es posible constatar su permanente alusión a criterios comunitarios para juzgar el presente, considerados como raíces culturales que vinculan a aquéllos que forman parte de un determinado grupo.

El apartamiento del mundo, reitera la autora en diversas ocasiones, tiene el efecto de que se termine por perder tanto al sujeto como al objeto, es decir, que internamos en nuestra conciencia nunca será suficiente garantía de nuestra comprensión de la realidad (1981a: 19).

Arendt, en su tesis de doctorado, *El concepto de amor en San Agustín*, explica que *Las confesiones* de San Agustín revelan una desviación del pietismo, porque el recogimiento religioso ante Dios pierde autoridad, fenómeno propiciado también por la secularización. El sentido común pierde su trasfondo divino y se vuelve de este mundo, por lo que se cuestiona su carácter universal. Pero esta pérdida deja la secuela de una apertura a la trascendencia que obliga al sujeto a buscar nuevos puntos de referencia en lo contingente, y lo contingente ya no es el mundo de los otros, de la comunidad cristiana -diría la autora-, sino que es uno meramente individual, el de la propia conciencia.

La biografía que dedica a Rahel Varnhagen comparte con el libro sobre San Agustín la idea individualista y solipsista del sujeto que surge de la introspección, es decir, aquél que abandona la gracia y se dedica al desarrollo autónomo de sí mismo. Este ser autosuficiente que ya se encuentra en la cultura grecorromana, también tiene un prototipo romántico, como aquél que se confronta con Dios en el aislamiento y el vacío de sentido más absolutos. Rahel es un personaje que sigue una secuencia análoga desde el punto de vista del extravío, la dispersión, la curiosidad y la introspección orientada hacia un mundo extinto. Se distingue del creyente sólo porque su sueño de felicidad no tiene como objeto la eternidad divina, sino que "se consume en el amor romántico del amor".

Más allá de los beneficios que la introspección haya traído para el arte, la metafísica o la misma ciencia, como es el caso de los diversos movimientos románticos de siglos recientes, el peligro de un excesivo alejamiento de la realidad, proyectado a la vida cotidiana de las masas urbanas, salta a la vista cuando se recuerda el pormenorizado análisis que la autora hace del nazismo en el tercer tomo de los *Orígenes del totalitarismo* (1981b), cuya tesis central explica la dominación del terror, básicamente como correlato de la extrema atomización de los individuos en estas sociedades, resultado de la confluencia de una serie de condiciones históricas.

Si este tipo de introspección, característica del individuo aislado de las sociedades más contemporáneas, se extiende a una masa infinita de individuos, es fácil deducir la proclividad de este mundo social para caer presa de las ficciones más inverosímiles, como lo ilustra su caso más puro, el totalitarismo.

Antes de conquistar el poder, los movimientos fascistas ofrecieron la imagen de un mundo consistente que era más fácilmente adaptable a las necesidades de la mente de ese individuo de la masa que se encontraba casi totalmente incomunicado. La fuerza de la propaganda totalitaria sobre las masas descansaba -según Arendt- en su capacidad de aislar a las masas del mundo real (1981b:475). Es decir, de todo espacio de comunicación humana.

Los únicos signos de realidad que podía llegar a vislumbrar este individuo atomizado se convertían en su mente en "lagunas mentales", porque era algo con lo que no podía lidiar, algo que amenazaba su coherencia interna. Por lo mismo, eran cuestiones sobre las que no se atrevía a discutir públicamente, lo cual reforzó su pérdida de conciencia.

La propaganda totalitaria utilizó elementos de aquella experiencia real que para los individuos permanecía oculta como una forma de tender un puente entre la ficción y la realidad. Sin embargo, Arendt asegura que en la medida en que el verdadero objetivo de la propaganda totalitaria no era la persuasión, sino la organización, las mentiras totalitarias se entretejían en torno a una ficción central-la conspiración de los judíos, la de los trostkistas, la de las 300 familias, etc. con una realidad actuante que se orientaba a construir una sociedad cuyos miembros actuaban y reaccionaban según las normas de ese mundo ficticio, uno que acabó aceptando que los hornos crematorios eran la "solución final".

II. La idea del sentido común

En efecto, para nuestra autora, el sentido común ocupa un alto rango en la jerarquía de nuestras cualidades políticas, porque es el único sentido que armoniza y conserva como un todo la especificidad de cada uno de nuestros cinco sentidos. Este sentido que unifica las otras sensaciones, según Santo Tomás de Aquino, funciona como el principio que unifica nuestros otros sentidos exteriores.

Las ideas de Arendt en torno al sentido común podrían ser estructuradas de acuerdo con un orden que propongo de la siguiente manera. El sentido común ocupa un lugar inlocalizable en la mente y en el mundo; permite articular de muy diversas formas nuestro mundo interior con nuestro mundo exterior y hasta se podría decir que constituye no sólo una capacidad mental, sino también una sensorial abierta al mundo que son los otros. Si se omitiera alguno de estos dos aspectos, simplemente no existiría.

Por ahora, lo que se pretende es diferenciarlo de las tres facultades de la mente que Arendt estudia en *The Life of the Mind*: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Así también, interesa entender la relación que mantiene con cada una de esas facultades y cómo se apoya en ellas en sus operaciones de caja negra.

1. Si el pensamiento nos permite abstraer metáforas que universalizan nuestra percepción del mundo, desensualizándolo, es indudable que esto puede constituir una ayuda para el sentido común, aunque el pensamiento es la facultad más alejada de nuestro sexto sentido, porque habita en el mundo de lo inefable: el principio del pensamiento es el diálogo interior.

2. La voluntad, por su parte, es la facultad de la mente que corresponde a la acción práctica. En el momento en que orienta la acción, adquiere más que una forma reflexiva, una imperativa: dirígete hacia allá, etc. En cuestiones relacionadas con la práctica, la voluntad es decisiva y estará siempre bajo la guía de la máxima de la Razón. El principio de la voluntad es la singularidad. Es por este último principio que la voluntad entra en relación con el sentido común, sobre todo cuando cumple la función de vincular nuestras operaciones mentales con nuestra percepción sensorial a través de lo que Arendt denomina la "atención de la mente". Sin ella, nuestras impresiones quedarían aisladas y desintegradas y ni siquiera seríamos capaces de percibir las, porque sólo cuando concentramos nuestra mente en una percepción llegamos a captar un objeto. La atención de la mente es indispensable para transformar una sensación en percepción.

3. Finalmente el juicio, ligado más directamente con nuestro sentido del gusto, juzga lo que le agrada o desagrada en una reflexión anterior a la elaboración de un concepto, que decide en realidad sobre la comunicabilidad o no comunicabilidad de las sensaciones o sentimientos con respecto a las representaciones del código de una comunidad. Es decir,

que por medio del juicio, el sentido se traduce en un lenguaje que nos inserta en una comunidad. A diferencia de la voluntad, el juicio que surge en cierta forma del "placer de la contemplación", es decir, de un disfrute de la inactividad, no tiene lugar en ningún asunto de tipo práctico.

I. El pensamiento

Suele ser muy tentador identificar a la facultad del pensamiento con el sentido común, quizás porque ambos son de alguna manera invisibles. Por un lado, el pensamiento, a pesar de que podamos localizar sus procesos en nuestro cerebro, vive de entidades invisibles, cosas que al ser percibidas por nuestra mente, se almacenan en nuestra memoria a partir de la realidad. Sin embargo, en el momento en que interviene el pensamiento abstraemos sus particularidades específicas. En contraste, el sentido común mantiene un contacto con la realidad similar al de la evolución biológica con el ambiente.

Y si se sigue estableciendo este tipo de comparación, se puede observar que el pensamiento suele ser débil frente a los argumentos del sentido común. Así lo ilustra la conclusión del filósofo sobre el beneficio que representa la muerte, vista como una deidad, a diferencia de la opinión compartida por todos que la considera como el más grande de los males.

Por todo ello, no sorprende nada que muchas cuestiones fundamentales para el filósofo, como es el caso de la pregunta tradicional por el significado de las cosas, no lo parezcan tanto a la luz del sentido común.

Es más -afirma Arendt-, toda la historia de la filosofía que se refiere tanto a los objetos del pensamiento y tan poco a los procesos que intervienen en este pensamiento y en las experiencias del "yo pensante", está marcada por la guerra permanente entre el más humano sentido común que ajusta nuestros cinco sentidos a un mundo compartido, y la facultad del hombre de pensar junto con su necesidad de razonamiento, que lo obligan a apartarse del mundo por considerables periodos (1981a:80-81).

Arendt recuerda la oposición antigua entre la verdad inferior de los sentidos y la verdad superior de la razón, que suponía que la verdad y la realidad se revelarían una vez que las apariencias hubieran sido suprimidas. El grado en que la razón no dependía de las percepciones aisladas de los sentidos salió a la luz cuando con el descubrimiento del telescopio, el hombre cambió de lugar para observar el mundo físico desde el exterior de la tierra y también cuando el hombre, no con la contemplación, sino por medio de su intervención activa en el mundo a través de la fabricación, descubrió una nueva forma de conocer el mundo a través de lo que hacía. Este cambio de perspectiva y de posición puso en tela de juicio el supuesto tradicional de que conocemos la verdad y la realidad con tal de que nos mantengamos fieles a lo que vemos con los ojos del cuerpo y de la mente (1974:359).

No es de extrañar que la razón cartesiana, que se basa en la asunción de que la mente sólo puede conocer lo que ha producido y retiene dentro de sí, haya destruido la propia confianza que Descartes tenía en la realidad a partir del sentido común (1974:370-371). Su gran error -sostiene Arendt- fue intentar superar esta duda apartándose del mundo; de hecho, eliminando cualquier realidad mundana de su pensamiento y concentrándose en la actividad misma del pensamiento (1981a:52).

En este sentido, las matemáticas se convirtieron en el ideal de un conocimiento que sólo podía conocer lo que la misma mente producía, aunque es de todos sabido que la incertidumbre del filósofo acerca de la realidad nunca quedó satisfecha. Lo que esto venía

a manifestar era una verdadera retirada del sentido común, tendencia que ha dejado como estela la duda interminable del científico.

Sin embargo, tanto el conocimiento como la sed de saber no abandonan nunca totalmente el mundo de las apariencias. Los científicos, cuando se alejan de ese mundo, lo hacen siempre con el objetivo de encontrar mejores formas de aproximarse a él. La ciencia en este respecto no es más que una enorme prolongación de la forma en que se razona por medio del sentido común. Para ambos el criterio es la evidencia, misma que es inherente al mundo de las apariencias (1981a:54).

En conclusión, ni el pensamiento ni la ciencia podrían hacer las veces del sentido común, que en otro tiempo fue el que ajustaba al hombre al mundo visible. Muy complejos procesos condujeron al hombre a esta escisión, en la que el sentido común se convirtió en una facultad interior sin relación con el mundo, y en la cual el sentido común fue llamado así, porque era simplemente común a todos.

Y todavía lo que hemos querido resaltar con este seguimiento que describe la idea de la Arendt del sentido común es que lo que quedó de común entre los hombres modernos no fue el mundo propiamente, sino una parte de la estructura de sus mentes: la facultad de razonamiento.

2. La voluntad

En cualquier circunstancia, de nuestras tres facultades la voluntad cumple la función de una fuerza vinculante, no solamente de nuestra actividad mental, sino que dicha fuerza también opera en nuestra percepción sensorial, por ejemplo, como el poder que ajusta nuestro sentido de la vista a un objeto; Es decir, el poder de la mente sobre el cuerpo se debe a la voluntad que unifica su interioridad con el mundo exterior (1981 a: 10 1). y es justamente lo que San Agustín denominó "la atención de la mente" lo que da significado a una sensación, porque un objeto puede ser visto sólo cuando concentramos nuestra mente en una determinada percepción. Así, una sensación se transforma en percepción por medio de la "atención de la mente" (1981a: 100).

Aún más, al concentrar nuestra atención sobre algo también orientamos nuestra memoria hacia determinados recuerdos, o bien nuestro entendimiento hacia la comprensión de determinados objetos. Por tanto, se puede afirmar, de acuerdo con la autora, que la voluntad por virtud de nuestra "atención", primero une nuestros órganos sensoriales con el mundo real de una manera significativa y luego lanza este mundo exterior hacia nuestro interior; así lo prepara para operaciones mentales futuras como el recuerdo, el entendimiento, las expectativas, la afirmación o la negación (1981a: 100-101).

De una manera diferente la "atención" también enlaza los tres tiempos, pasado, presente y futuro, en el mismo presente que resulta de la "distensión de la mente", porque "...si estoy recitando un salmo -decía San Agustín - la vida de esta acción se distiende en la memoria de lo que ya recité y en la expectativa de lo que voy a recitar". La atención es el presente a través del futuro que se ha consumado y que se vuelve pasado. Es así como la vida entera de los hombres se compone de partes, al punto de que su historia puede recapitularse como una que es continua y coherente (1981 a: 107108).

Pero si toda apariencia está sujeta al posible error o la posible ilusión de mi percepción, la subjetividad de lo que percibo puede salvarse por el hecho de que el mismo objeto también aparece ante otros aunque de modo distinto. En síntesis, la realidad de las cosas que percibo está garantizada por su contexto en el mundo, que incluye la percepción de otros, a quienes también se les aparece el mismo objeto, por el trabajo de ese misterioso

e ilocalizable sexto sentido que coordina las sensaciones íntimas e incommunicables por sí mismas de nuestros cinco sentidos privados, con un mundo compartido por otros. y bien, esta intuición de que con dividimos un mundo con otros no resulta de nuestro parecido físico con los otros seres de la especie, sino, precisamente, de la "intersubjetividad" en la que estamos inmersos para percibir el mundo (1981a:49-50).

De hecho, si ninguno de nuestros sentidos puede traducir sus sensaciones a los otros sentidos y solamente el sentido común es capaz de entrelazados, el lenguaje que corresponde a este sexto sentido encuentra un nombre común para cada objeto. No obstante, el lenguaje unido a cada uno de nuestros sentidos por separado, no solamente es un factor decisivo en la comunicación intersubjetiva, sino que también sirve para identificar un dato que aparece diferente, al vincularse con alguno de estos sentidos: duro o suave, dulce o amargo, brillante u oscuro, ruidoso o silencioso, de olor agradable o desagradable. Y por más que se quiera, las palabras en sí tienen poca afinidad con nuestras sensaciones sin la mediación de un sentido común, que con ayuda de metáforas puede expresar una sensación a través del lenguaje: "huele a rosas".

Falta aún avanzar sobre el efecto que la "atención de la mente", al entrar en relación con el sentido común, puede tener sobre la acción política. Hannah habla del juicio como la única forma de tender un puente que salve la brecha abierta entre la acción política y el pensamiento, porque, según ella, la acción no responde en sí al esquema medios-fines, cosa que puede deducirse con un mínimo de reflexión, ya que en política no importa cuál sea la intención de un actor cuando realiza una acción determinada. En el momento en que éste entra en contacto con la trama de los asuntos humanos, acaba incursionando siempre por caminos inesperados.

Así, también descalifica al pensamiento como la actividad mental que pueda dar cuenta de la acción política, en la medida en que esta facultad piensa siempre en términos de esencias y de conceptos universales.

Luego entonces, en el momento preciso en que tiene lugar una acción política, que Arendt identifica con lo que se conoce por "iniciativa", hay algo dentro de nuestras mentes que nos indica el momento oportuno de hacer o no hacer algo, o bien, nos sugiere hacer algo que aparentemente no existía. A mi juicio, en las ideas de la autora esa respuesta instantánea de extroversión de un actor político en el momento exacto, quien además está situado en un contexto de interacción humana, es dictado por la "atención de la mente" en forma simultánea a su surgimiento. Y esto sucede como resultado de una condensación de sensaciones que en la mente se vinculan con la realidad circunstancial del presente en el que emerge, y en donde interviene el sentido común del actor y de aquéllos que de alguna forma participan en la acción.

3. El juicio

El "*sensus communis*"

Una vez alcanzado este punto, podemos hacer una primera diferenciación entre sentido común y *sensus communis*. En el primer caso, sentido común refiere un sentido que al igual que los otros sentidos, es el mismo para cualquiera en su privacidad.

La palabra "privado" lleva implícito su original sentido de privativo, porque vivir una vida privada significa estar privado de la realidad que surge de ser visto y oído por los demás, estar privado de una objetiva relación con los otros, objetividad que se garantiza por el intermedio de un mundo de cosas (1974:84-85).

En una situación de radical aislamiento como la de una sociedad de masas, el sentido común de cada individuo puede ir perdiendo esa capacidad que articula las sensaciones de ese individuo con su comunidad, en la medida en que carezca de todo posible espacio de comunicación. Las consecuencias extremas pueden revertirse incluso en una pérdida considerable de su memoria, por no mencionar la posible disminución de su capacidad imaginativa.

El sentido común no puede ser entendido sólo como una parte de la consciencia íntima de los hombres, sino como algo que los acerca a un ámbito público. El fin del mundo común anuncia también la pérdida del sentido común de los individuos.

Al utilizar el término latino *sensus communis*, Arendt primero evoca a Santo Tomás de Aquino, quien lo identificaba con un "sentido interno" que funcionaba como una raíz común de los sentidos exteriores: "*sensus interior non dicitur communis... sicut genus, sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*" (1974:50).

En este aspecto, el sentido comunitario es identificado en un primer momento con esa sensación de realidad que acompaña siempre a las percepciones de nuestros sentidos, y que Santo Tomás también definirá como el sexto sentido que transforma las sensaciones aparentemente incomunicables en su privacidad, en experiencias compartidas por otros.

Pero es cuando Arendt transcribe las ideas de Kant que el *sensus communis* adquiere una diferencia de matiz respecto a lo que en términos generales se entiende por sentido común. El *sensus communis*, para Kant, es el sentido específicamente humano porque de él depende la comunicación, el habla.

La comunicación implica renunciar a las exigencias de universalidad que acompañan toda búsqueda de la verdad, porque la autora, al hacer referencia a la distinción que establece Aristóteles entre *phronesis* y *sophia*, hace hincapié en que la última intenta elevarse por encima del sentido común, mientras que la primera se encuentra arraigada en el mismo sentido común y que "nos revela la naturaleza del mundo" sólo en la medida en que constituye un mundo compartido. El hombre puede orientarse en la esfera pública gracias a este sexto sentido.

En el momento de situar el problema en el ámbito de lo político, Arendt hace referencia necesariamente a la idea de pluralidad, porque todo espacio público se compone de actores y espectadores, aunque son éstos últimos los que aseguran la perdurabilidad del espacio y son ellos, en su diversidad y libres de intereses de fama o riqueza, los que imparcialmente pueden aprobar o desaprobar una acción. La autora se dedica a analizar en detalle dos momentos históricos en los que descubre un espacio público de esta naturaleza: la *polis* griega y romana y la Revolución Francesa, por no hablar de los consejos de fábrica de la Revolución de Hungría.

Pero si el pensamiento y su interés por la verdad entran en contradicción con la diversidad de puntos de vista de los espectadores de la esfera pública, existe otra capacidad de la mente a partir de la cual las opiniones adquieren un lugar de relevancia: el juicio.

b) El juicio kantiano

El juicio parte del sentido a la vez más comunitario e íntimo: el gusto. Esta propuesta kantiana es utilizada por Arendt para reconciliar la pluralidad con la imparcialidad del juicio.

En su último libro, *The Life of the Mind*, el sentido común aparece subsumido en la idea del juicio de Kant, donde enfatiza la singularidad de las reflexiones que resultan de él. Cabe recordar que en este libro Arendt intenta reivindicar nuestra capacidad de reflexionar sobre los asuntos humanos como fenómenos individuales, una vez que ha situado al pensamiento y a su búsqueda de verdad en otro lugar, en el diálogo que mantenemos con nosotros mismos.

En las operaciones mentales que intervienen en el juicio, el gusto nos permite aprobar o desaprobamos alguna cosa a partir del agrado o desagrado que nos produce.

Ahora bien, estas aprobaciones y desaprobaciones son reflexiones a posteriori, pero como el mismo acto de aprobar agrada y el de desaprobamos desagrada, pueden ser confundidas con las sensaciones de donde provienen. Es fácil observar que el criterio que decide su validez, o sea el gusto de una persona, está muy lejos de la universalidad de la verdad, y sin embargo, este juicio es comunicable (1981a:93).

El juicio es entonces persuasivo como las opiniones políticas, porque lo que cuenta no es el conocimiento o la verdad, sino precisamente los juicios y las decisiones (s.f.:105). Esta característica del juicio, que atañe a la pluralidad, resalta todavía más cuando se observa, por contraste, que la verdad aspira a ser contundente a través de pruebas.

De esta manera, una sensación que se trasmite a través del juicio puede ser entendida por quienes forman parte de una comunidad, lo cual produce un efecto de pertenencia, aunque no necesariamente de aprobación de ese juicio que ha sido externado ante los demás.

Es de utilidad resaltar aquí que la capacidad del gusto es mayor en las personas cultivadas, ya que no sólo saben elegir sus compañías entre aquéllos con quienes se pueden comunicar, sino que cuentan con una amplia gama de referentes interiores, cuyo criterio de elección responde al mero gusto personal, pero que amplía su posibilidad de comunicación.

Así pues, es desde un momento *a priori* que el gusto nos permite juzgar "la comunicabilidad" de los sentimientos que se encuentran asociados a una determinada representación (s.f.:71), porque lo que nos agrada es más comunicable que lo que nos desagrada. Adicionalmente, el juicio es una reflexión que también toma en cuenta el modo en que los otros hombres se representan las cosas. Esto tiene lugar al comparar el juicio propio con el posible o verdadero juicio de otros, y al ser capaces de colocarnos en el lugar de cualquier otro hombre y de abstraernos de las propias contingencias en que surge ese juicio. Hay que abstraer para comunicamos (1981a:268).

En efecto, la abstracción es indispensable para comunicamos, sólo que el sentido del gusto -sugiere Arendt- puede comunicarse sin la mediación de conceptos. No sólo eso, sino que las reflexiones del juicio pueden llegar a afectarnos como si fueran sensaciones porque traducen un sentimiento de agrado o desagrado en una representación metafórica dada que no pasa ni siquiera por la percepción. Es la facultad que, según Kant, vuelve directamente comunicables los datos particulares de nuestras sensaciones, porque: a) al percibir un objeto específico contamos con un *esquema* en el fondo de nuestra mente y b) esta forma esquemática se encuentra en el fondo de las mentes de muchas personas (s.f.:83).

El juicio, en consecuencia, no se rige por las leyes de la lógica propias de la facultad del pensamiento, sino que está sujeto a tres máximas fundamentales que permiten dar

cuerpo y consistencia a sus resultados: *i)* pensar por uno mismo; *ii)* colocamos en el lugar de los otros y *iii)* estar en acuerdo consigo mismo (1981a:269).

Estas tres máximas que Arendt desarrolla en su última obra son sugeridas en una intuición de sus primeros escritos, cuando en *Between Past and Future* recuerda la imparcialidad de Homero y la opone a la idea de objetividad científica aplicada a la historia. La imparcialidad homérica sigue siendo la objetividad más elevada que conocemos, porque Homero sintió orgullo por la gloria de Aquiles no menos que por la de Héctor, y admiró de igual forma las grandes acciones de los griegos y de los bárbaros vencidos. Con ello descartó sin reservas la alternativa de contar su historia como una de victorias o derrotas (1981a:51).

Pero a pesar de esta sensata reflexión que hace Arendt sobre el juicio imparcial, es necesario encontrar algún parámetro que nos oriente en la evaluación de nuestros juicios. Esto está referido necesariamente a un aspecto universal que se percibe en lo particular y que se localiza en el "esquema" subsumido en las conciencias de varias personas, y que atañe a esa larga historia compartida por la que las experiencias vividas se han transmitido en forma consciente o inconsciente a través de las generaciones.

Es en este mundo "retrostante" que en el juicio intervienen los conceptos, no tanto a través de la explicación que se hace de una cosa, sino de aquello que queda sobrentendido. Según Kant, los juicios expresados en su particularidad pueden formar parte y ser derivados de un concepto (juicios determinantes), o bien el concepto puede ser deducido de este particular (juicios reflexivos).

Dentro de este juego mental la especificidad del juicio permanece porque se expresa siempre en la forma de un ejemplo. La validez universal de la verdad corresponde a la validez ejemplar del juicio y la validez del juicio queda restringida precisamente a aquéllos que guardan en sus conciencias una experiencia compartida de alguna manera por todos. Arendt ilustra este punto cuando marca lo diferente que puede resultar hablar de Napoleón como persona en el contexto de la historia de Francia, y aludir al Bonapartismo que implica considerar al mismo personaje como un ejemplo. Es obvio que la validez del ejemplo quedará restringida solamente a aquéllos que de alguna manera han tenido algún tipo de experiencia que refiere a Napoleón (s.f.:84-85).

Ahora bien, para que esta referencia o esquema tenga efecto sobre el juicio, se requiere de la intervención de otra facultad, que forma parte de la percepción y que sirve para hacer presente aquello que está ausente, es decir, la imaginación.

Por una parte, esta facultad hace posible que establezcamos un puente entre nuestro presente y las experiencias disgregadas en el tiempo. Arendt considera que la imaginación es la condición previa a la memoria. Ésta, a su vez, es la facultad que permite hacer presente el pasado. Igualmente, la imaginación antecede a la facultad de la adivinación, que es aquella que hace presente el futuro (s.f.:80). Ambas son facultades asociativas, es decir, que pueden entrelazar desde el presente "lo que ya no es" con "lo que todavía no es" (1977:*passim*).

Por otra parte, la imaginación no necesariamente está relacionada con el tiempo, sino que puede hacer presente cualquier cosa que ella prefiera. Es por ello que la imaginación resulta un arma de dos filos, ya que por un lado, puede ser la facultad que más se acerque al sentido común y al juicio, en la medida en que a través de la comunicación sea capaz de activar "esquemas" o representaciones que se guardan en las subjetividades. Pero cuando, por otro lado, esa posibilidad de comunicar se cancela casi absolutamente por determinadas condiciones históricas, la imaginación del individuo aislado que se

reproduce masivamente puede llegar a ser manipulada y acabar sirviendo a los fines más abyectos, como lo ilustra el éxito de la propaganda fascista que antes se mencionó. Esto fue posible, decíamos, porque las condiciones de aislamiento de esos individuos, en términos de espacio público, se reforzaron por la convergencia de una serie de rupturas que operaban en forma simultánea en varios campos de la conciencia y de la cultura, la tradición o la religión por citar algunos (1981b:433 y ss), rupturas que en muchos sentidos fueron despojando al individuo de todo contacto con el mundo común.

No resta más que puntualizar que es posible diferenciar dos momentos en los planteamientos que Hannah propone sobre el juicio. En sus ensayos más tempranos (como "Libertad y política", "La crisis en la cultura" o "Verdad y política"), su noción del juicio surge como parte de su concepción relativa a la acción política, considerada en términos de iniciativa en un ámbito plural. El juicio es aquél de los espectadores que testifican la acción de un actor en el ámbito de los asuntos humanos.

Más tarde, después de presenciar el juicio de Eichmann, su preocupación se orientó a explicar las serias consecuencias que podía tener intentar la aplicación de un pensamiento conformado por conceptos universales al mundo de los fenómenos políticos. Arendt cambió su forma de concebir el juicio para proponerlo más bien como la única solución posible al *impasse* insalvable que había quedado abierto entre el pensamiento y la política (1981a:93).

Al final de sus días, Arendt consideraba que no era tanto en la vida activa como en la contemplativa que el juicio podía adquirir una función respecto a la acción. Sólo en la soledad el narrador podía hacer cuentas con el pasado, alcanzando el modesto objetivo de liberarse de ese pasado, de no volver a repetirlo.

En el momento de la acción, según la autora, estamos desprovistos de toda guía o esquema previamente establecido en nuestras mentes. Lo único que podría sernos de alguna ayuda sería entender que el presente es otra cosa muy distinta del pasado. Asumir este vacío es el gran desafío del hombre moderno, cuya libertad como capacidad de inicio seguirá acompañando a los sistemas más modernos y avanzados, y cuyas formas de expresión son imposibles de predecir.

III. La imposibilidad del sentido común

La idea de sentido común vinculada a su persistente preocupación por entender la individualidad, fue esbozada por Arendt en su tesis de doctorado sobre *El concepto de amor en San Agustín* en la forma de concebir el amor. En principio, el amor surge en la obscuridad de lo privado y por tanto es antipolítico, pero de aquí parte su idea de una exteriorización del individuo a través de la acción, que después situaría en el llamado espacio público. Además, la comunicación entre los participantes tiene lugar por intermedio de la llamada intersubjetividad, es decir, del sentido común.

La interpretación de la autora sobre el amor sigue un curso de temporalización heideggeriano, donde inicialmente el amor es *appetitus*, deseo que se declina hacia el futuro, en donde la trascendencia es olvidada por la ambición de los bienes mundanos. Este *appetitus*, al perder su referente trascendente, se esclaviza a las cosas terrenales. Entonces el apetecer se vuelve autorreflexivo, tiende a aislar al sujeto y a extraviarlo fuera de sí. Es ésta la idea que posteriormente desarrollará respecto al individuo atomizado de la modernidad.

El amor también puede ser sublimado en la *caridad* y orientado hacia el sumo bien, es decir, al pasado, al origen. Este origen tiene la doble forma de creación de Dios y descendencia del género humano. En la *caritas*, la búsqueda de sí, se vuelca hacia Dios, pero este amor significa también perderse a sí mismo, y alejarse del mundo. Según Arendt, el concepto agustiniano articula dos elementos irreconciliables. Por un lado, el amor a Dios, y por otro, el amor al prójimo. Este último, a su vez, no proyecta otra cosa que el amor a Dios. Y en este esquema, el sentido común derivaría de la gracia divina.

De acuerdo con los principios de la solidaridad cristiana, el prójimo se define en términos de comunidad, igualdad y hermandad. Pero según Arendt, estas características, que se suponen universales, no tienen lugar en el mundo. El sujeto de la caridad cristiana está alejado de la realidad mundana históricamente determinada. Por lo mismo, no puede alimentar un verdadero interés por el prójimo que pertenece a un mundo contingente. El mundo común de la tradición cristiana no rescata al prójimo como un "ser en el mundo".

A mi juicio, la idea de sentido común puede derivarse de la idea que refiere a un mundo trascendente, y la idea del individuo que participa en una comunidad, de la idea de prójimo; pero la contradicción irresoluble permanece, es decir, el individuo, como tal, permanece inaccesible a los otros que finalmente se rigen por determinados criterios de homogeneidad.

La impracticabilidad del amor al prójimo queda demostrada desde el final de su disertación, no tanto por la estructura del amor que es vista como apertura a la trascendencia, necesidad de permanencia y perdurabilidad en oposición a la finitud, sino por la contradicción que implica concebir al prójimo como un pecador igual a los otros, como parte del género humano que comparte un único origen y destino. Esto significa amar a un prójimo que no es de este mundo. Así también, la paradoja entre espacio público e individuo se conserva, como aquélla más actual entre democracia y pluralidad.

Probablemente, el esquema arendtiano "retrostante" que interviene en la comunicación y que permanece en la consciencia de muchas personas, pueda ser relacionado con la mónada de Leibnitz, que posteriormente Benjamin intentará individualizar en la constelación de imágenes que asocia con su idea de presente. Pero estas constelaciones, junto a la incomunicación que lleva aparejada la modernización, tienden cada vez más a desaparecer.

Para Roberto Esposito, profesor y filósofo político italiano, toda comunidad supone desde su origen una contradicción. Los hombres que forman parte de ella están vinculados por una ley que le es inherente. Por una parte, la comunidad no es necesaria, porque es el lugar de nuestra existencia desde siempre, desde nuestro origen. Pero, por otra, también desde siempre olvidamos y trasgredimos esa ley común en nuestra individualidad. Esta ley común es parte de nosotros, pero no la cumplimos porque en el fondo somos diferentes. En síntesis, la comunidad es a la vez necesaria e imposible. Y lo único que tenemos en común es la carencia de una comunidad (1996:128-129), de tal manera que cuando intentamos que se constituya a cualquier costo, la comunidad se vuelve una comunidad de muerte (1988:*passim*).

Sin embargo, hay una idea de Arendt sobre el amor agustiniano que no debe descartarse, y que también evoca su imposibilidad. En su tesis, la autora plantea que el amor, partiendo de una determinada situación existencial, permite abrirse a otro mundo, a un orden distinto del cotidiano, donde se transforma en condición ontológica, en garantía que permite que el que lo experimenta se exteriorice en un ser verdadero. Este es un matiz de la reflexión que posiblemente pueda llevarnos a captar la individualidad del otro y como ella misma diría, a crear mundos autónomos respecto al mundo común. Mundos

autónomos que necesariamente subvierten el mundo común y que recuerdan la capacidad de iniciativa que, según ella, caracteriza a la política, y que inevitablemente está asociada a la necesidad, así como a la imposibilidad de un sentido común.

Abril de 1996

CITAS:

[*] Estudiante del Doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM.

BIBLIOGRAFÍA:

Arendt, H. (1973a), *Eichmann in Jerusalem: a Repon on the Banality of Evil*, Penguin Books, Harmondsworth, New York.

----- (1973b), 1981 *On Revolution*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.

----- (1974), *La condición humana*. Seix Barral, Barcelona.

----- (1977), *Between Past and Future, eight exercises in political thought*, The Viking Press, Harmondsworth, Penguin.

----- (1981a), *Thinking, Will and Judgement, en The Life of the Mind*, Harcourt Jovanovich, Nueva York y Londres.

----- (1981b), *Los orígenes del totalitarismo*, T. III, Editorial, Alianza Universidad, Madrid.

----- (s.f.), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, USA.

Esposito, Roberto (1988), *Categorie dell impolitico*, Bologna, Italia, Il Mulino,

----- (1996), "La legge della comunitá", en la *Rivista Micromega*, Almanacco di filosofía, Roma, Italia.