

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Consideraciones sobre los orígenes de la noción de sentido común (*sensus communis*) en Hannah Arendt

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía
Nombre:

Ernesto Feuerhake G.

Profesora guía: María José López M.
Santiago 15 de diciembre de 2009

Dedicatoria . .	4
A MANERA DE MODESTA INTRODUCCIÓN . .	5
KANT Y LA CRÍTICA DEL JUICIO . .	8
BREVE DETERMINACIÓN DEL JUICIO ESTÉTICO CUYO OBJETO ES LO BELLO . .	12
“OTRO ESPACIO”: EL <i>SENSUS COMMUNIS</i> . .	18
SENTIDO COMÚN Y SENSUS COMMUNIS . .	21
LA NOCIÓN KANTIANA . .	29
EL SENSUS COMMUNIS EN ARENDT . .	36
1) Sensus Communis aristotélico-tomista . .	43
2) Sensus Communis kantiano . .	44
3) Common Sense . .	47
A MODO DE MODESTA CONCLUSIÓN . .	51
BIBLIOGRAFÍA . .	53
Complementaria . .	53
ANEXO 1 . .	55
ANEXO 2 . .	56

Dedicatoria

A los que se me aparecen, estén o no estén

A MANERA DE MODESTA INTRODUCCIÓN

Es así pero de otra manera (E. Lihn)

La “teoría” arendtiana del juicio sigue hasta hoy suscitando problemas. No es que en filosofía algo deje alguna vez de suscitar problemas (hasta se podría medir, ¿no es verdad?, la “calidad” de una idea filosófica en la medida en que no deje jamás de suscitar problemas), pero este caso es, digámoslo así, especial. Arendt preparaba un pensamiento sobre el juicio que, se sabía, o se intuía por entonces, sería la “coronación” de su trabajo. Entonces, a partir de 1972, a Arendt se le había asignado el honor (lo consideraba ella así, según relatos) de dar sus propias Gifford Lectures, instancia en que filósofos anteriores de gran renombre habían logrado dar cuenta de una especie de “resumen” de su obra o en todo caso de una cumbre de ésta (Gabriel Marcel, Alfred North Whitehead, Étienne Gilson, William James, entre otros ilustres –siempre de esta instancia han resultado libros que más tarde se vuelven clásicos). Las Gifford Lectures duran de uno a tres años promedio en impartirse. Arendt ocupó tal oportunidad para dar cuenta de las actividades principales de lo que ella iba a llamar *la vida del espíritu*, como la contracara, acaso, o incluso la segunda parte del trabajo que había emprendido casi veinte años antes con *La condición humana* (1958), en que había dedicado sus esfuerzos a dar cuenta, históricamente (pero también atendiendo a las experiencias que conforman esa historia), de las principales actividades de la *vita activa*. Si bien *vita activa* y *vita contemplativa* son “dos modos existenciales”, es claro que todos los hombres, así lo diría ella, estimamos, participaban o daban lugar a las dos, aunque algunos se “profesionalizaran” en alguna. Así, sus Gifford Lectures versarían sobre las actividades acaso principales de la *vida del espíritu*. Arendt distinguió en especial tres: el pensamiento (*thinking*), el querer o la voluntad (*willing*) y el juicio (*judging*). Sufrió un ataque cardíaco que le imposibilitó seguir impartiendo las conferencias, y luego un segundo ataque que fuera fulminante. Del juicio, no dejó más que dos epígrafes. De modo que, del juicio, nada. Nada más que algunos, diríase, comentarios de pasillo. Ahora bien, Arendt venía tratando el problema del juicio ya desde los años sesenta. Aparece, por ejemplo, en dos artículos recopilados en *Entre el pasado y el futuro* (primera edición de 1961, a la que se le añadieron los susodichos artículos en la segunda edición de 1968), publicados cada uno en una revista por separado: “La crisis en la cultura” y “Verdad y política”. Adicionalmente a esto, Arendt daba cursos sobre lo que ella iba a llamar “la filosofía política de Kant”. Esto es interesante porque su metodología consistía, justamente, en *no* considerar en especial lo que podría aparecer en primera instancia como la filosofía política *propriadamente dicha* de Kant: su “filosofía de la historia” y su filosofía del derecho. A la primera no la consideraba en buena medida porque la juzgaba, digámoslo así, poco seria (como Kant mismo lo haría notar al decir que se trataba más bien de “viajes de placer” que de otra cosa), en todo caso sin comulgar con quienes pudiesen argumentar que esos eran ya escritos de un viejo con demencia senil. No dejará de hablar de ella, pero no la considerará como su fuente principal para abordar algo así como una filosofía política. Por demás, Arendt será crítica de la operación de la filosofía moderna de trocar una filosofía política por una filosofía de la historia, como sería el caso paradigmático de Hegel. En cuanto a la filosofía del derecho de Kant, Arendt va a desestimarla con dureza, haciendo eco del juicio de Schopenhauer

al respecto (quien dice que tal doctrina “parece escrita por cualquier hijo de vecino”). De modo que podría aparecer que en Kant *no hay* una filosofía política. El gesto de Arendt va a ser el siguiente: va a decir que en Kant hay una filosofía política *secreta*, acaso *latente*, escondida quizá para Kant mismo. Y esta se encontraría en su *Crítica del Juicio*. Esto, Arendt venía diciéndolo hacía mucho tiempo en sus cursos. Todo lo cual permitió a Ronald Beiner hacer una selección de los manuscritos que daban forma a esos seminarios que ella dictó durante más de una década. Beiner publicó, así, la única fuente, esencialmente insuficiente, en la que podemos apoyarnos para elucidar cuál *podría haber sido* la noción de juicio que Arendt iba a querer presentar en la tercera sección de sus Gifford Lectures, que serían luego editadas y publicadas por Mary McCarthy (1912-1989) bajo el nombre de *La vida del espíritu* (póstumo, 1978).

Nuestro interés, sin embargo, no es exactamente por la noción del juicio. Sobre eso la bibliografía crítica y no tan crítica abunda¹. Nuestro interés no es exactamente por la noción de juicio pero en un principio sí lo fue. En nuestras primeras incursiones en el asunto pudimos notar que el canon interpretativo determina una cierta “ruptura” en el pensamiento arendtiano del juicio, marcada por dos presencias que serían determinantes. La primera noción de juicio (que habría tenido lugar en los textos de la década del sesenta) tendría como pivote central a la noción aristotélica de *phrónesis*, mientras que la segunda época (ya en la para ella módica década del setenta) estaría especialmente marcada por un acento en Kant. Algunos autores, en particular Beiner y Passerin d’Entrèves, piensan que hay un abismo entre las dos épocas (y hay quien “se queda” con la primera, que sería más “política”). Otros, como Villa, defienden que no habría un abismo, pero sí en todo caso una distancia. Ahora bien, se constata sin embargo que en la primera época ya despuntaba el nombre de Kant. Y habría que considerar también (no hemos tenido noticia de que se haya hecho) que en la segunda época siguen también apareciendo tópicos aristotélicos, aunque el nombre de Aristóteles esté ausente. De modo que nuestro propósito inicial, demasiado ambicioso, era demostrar que no hay tal abismo, ni tampoco mayor distancia, sino más bien una *refinación*. Intentando trabajar esto (entrecruzándonos con muchos otros asuntos que tuvimos que dejar en el tintero, o en el *cartridge*, como la disputa antigua entre verdad y opinión, o el estatuto de la animalidad, entre otros que con mayor o menor insistencia irán haciendo aparición en la presente investigación), eventualmente nos pareció que había que determinar, en primer lugar, el concepto arendtiano de *sensus communis*. Nos pareció y nos sigue pareciendo fundamental para comenzar a pensar lo que podría haber sido una doctrina arendtiana del juicio. Esto porque el *sensus communis*, como tendremos ocasión de ver aquí, se constituye como lo que hace posible la “percepción” de la “realidad”. Y consideramos que será esto precisamente lo que para el juicio será fundamento de determinación, o dicho así, piedra de toque, en la medida en que, si bien se trata, en el juicio, de una actividad del espíritu, no podría dejar nunca de lado aquello que el *sensus communis* habría sabido entregarle.

Para dilucidar lo que para Arendt es el *sensus communis* tuvimos que adentrarnos en la historia de tal noción, y hemos encontrado que procedía de dos vetas bien datadas, y de una más, también datada pero que se quiere y se ha querido siempre sin historia. Consideramos aquí a las tres. Nuestro mayor énfasis, sin embargo, va a ser en dos de ellas,

¹ Algunos nombres son Dana Villa (*Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*), Maurizio Passerin d’Entrèves (*The political philosophy of Hannah Arendt*), Seyla Benhabib (“Judgment and the moral foundations of politics”), Albrecht Wellmer (“Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón”) o Ronald Beiner (en especial en el “Interpretive Essay” a su edición de las *Lectures on Kant’s political philosophy* de Arendt). Desconocemos sin embargo, por razones geo-políticas evidentes, el estado actual de la discusión, en exactitud.

que nos parecen las más fructíferas para efectos de lo que quisiéramos mostrar. El texto constará de una lectura (fragmentaria) de la *Crítica del Juicio* kantiana, como también de una determinación del concepto de *sensus communis* como lo hubiera planteado Tomás de Aquino, citado con cierta insistencia por Arendt. También consideramos, hacia el final, la tercera noción del concepto, es decir, el llamado *common sense*, según la visión arendtiana del problema.

En última instancia, lo que quisiéramos mostrar es que en Arendt la noción de *sensus communis* cobra un poder y una preponderancia inauditos y sorpresivos, porque se vuelve una “capacidad” humana tan fundamental como tradicionalmente tenida en menos.

Esperamos así que el presente trabajo pueda suscitar *interés* en alguien, y que constituya algún aporte para la elucidación de ciertos aspectos de la problemática por inexistente noción arendtiana del juicio, aunque sea algo pequeño y muy preliminar.

Se agregan al final, como anexos, dos páginas de los borradores de Arendt, disponibles en Internet, en la página web de la Biblioteca del Congreso de Washington D.C., Estados Unidos, en la colección «The Hannah Arendt Papers»².

² <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/>

KANT Y LA CRÍTICA DEL JUICIO

En la *Crítica del Juicio* Kant habría abierto un espacio inédito “dentro” de la esfera de la subjetividad. Entrecomillo tal *dentro* porque este *descubrimiento*, por parte de Kant, pone en entredicho toda la estructura que, en la subjetividad, soportaba un adentro y un afuera, al menos en un sentido “duro”. Y todo esto, en el contexto de una crítica de la *facultad de juzgar* (*Urteilkraft* o *Beurteilungsvermögen*), y más particularmente en su primera parte, dedicada al juicio de gusto (*Geschmacksurteil*) respecto de lo bello, a una capacidad de decir: “esto es bello”. Y cuando Arendt se apropie, es decir, *lea*, como ella leía, tal *Kritik* kantiana, ella va a poder decir, apoyada en dicha estructura puesta al descubierto por Kant, no sólo “esto es bello”, sino también “esto es bueno”. Intentaremos llevar a cabo nada más que una primera aproximación a este asunto.

Habría, para adelantar, una cierta “disputa” entre dos *sentidos comunes*, una disputa de sentido entre dos sentidos llamados ambos comunes. Una disputa entre dos tradiciones que respaldan dos nociones, así, homónimas (y esto es lo que en primera instancia aquí pero en última instancia en este trabajo tan acotado nos va a interesar), y vamos a tener en Kant ocasión de enfrentarnos a ambas tradiciones presentadas por el autor en *una misma página*, en todo caso diferenciadas, pero sin duda también, en buena medida o *en esencial medida*, transfiguradas. Y con la lectura que Arendt haga de todo esto, más transfiguradas todavía. “Entre” lo universal y lo particular, en un “entre” que no es un “al medio” sino algo más “misterioso”, un “entre” que tampoco es una “síntesis” sino que marca un *lugar* nuevo, una nueva coordenada, está *el mundo*, o más estrictamente, el *mundo* se vuelve *perceptible*. O así: hay algo “dentro” nuestro que *hace* que nosotros vivamos en el mismo mundo y nuestros sentidos se ajusten a éste. Habría una especie de “sexto sentido” que organizaría los demás sentidos sensibles (tacto, gusto, olfato, oído, visión), o que incluso los *orientaría*. Se sabe: la orientación está dada por el sentido. Todo lo cual tendría que tener sentido.

Comenzaremos entonces con Kant. Pero antes de comenzar, o ya comenzando de a poco, habría que decir lo siguiente: el proyecto de una determinación de la posibilidad de un juicio de belleza, es decir, el proyecto de una determinación de lo que según una cierta tradición, proveniente de Baltasar Gracián (1601-1658) y pasando por Anthony Ashley Cooper, el tercer Conde de Shaftesbury (1671-1713), va a venir a llamarse *gusto*, habría sido para Kant una preocupación temprana, habiendo éste publicado, en 1764, durante su período llamado pre-crítico, unas *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Ahora bien, en 1770, según su propio testimonio, habría tenido lugar el descubrimiento, por parte de Kant, de las facultades humanas de conocimiento y de sus limitaciones, evento que habría marcado (como algunos conocidos otros³) un quiebre en su vida⁴. Tal evento se le presentó a Kant como un una especie de designio, y por diez años no hizo más que labrarlo, dejando de lado los demás proyectos que tenía en

³ Me refiero a su despertar del sueño dogmático, producido por la lectura de Hume, pero también a su despertar a la perspectiva de la dignidad humana, producido por Rousseau, e incluso a un tercer despertar que Arendt va a llamar su “despertar político”: el acontecimiento que habría sido, para él, *en tanto espectador*, la Revolución Francesa en 1789.

⁴ Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy* (en adelante *L*), p. 10. Cada vez que se cite un libro en un idioma que no sea el español, la traducción corre por nuestra cuenta.

carpeta, hasta publicar por fin, en 1781, como resultado de intensa meditación, su *Crítica de la razón pura*, obra en la que analizaría el “funcionamiento” o incluso el “mecanismo” del conocimiento, mediante una especie de depuración cuidadosa y pretendidamente sistemática de las facultades implicadas en tal “proceso”. Tenemos además, según el relato arendtiano, que «con anterioridad al evento de 1770, había intentado escribir y publicar pronto una *Metafísica de la moral*, trabajo que efectivamente escribió y publicó aunque sólo treinta años después. Sin embargo, en esta época temprana el libro se anunciaba con el título *Crítica del Gusto Moral*»⁵. De manera que después de lo que podríamos llamar, para Kant, su *experiencia crítica*, vamos a tener el desarrollo sistemático de un tópico antiguo pero esta vez trabajado según la nueva perspectiva brindada por la puesta en evidencia de las limitaciones y “funciones” propias de las facultades de conocimiento. Y lo que es más importante todavía: podría considerarse la ya tardía *Crítica del juicio* (1790) como *lo que quedó* de un tal proyecto previo después de la *destrucción* (Kant, que era el *Alles-Zermalmer*, el *destructor*, el *tritador*, el *pulverizador de todo*, en palabras de Mendelssohn⁶) que significó sobre todo la *Crítica de la razón pura*, pero también, y va a interesarnos de soslayo más adelante, la *Crítica de la razón práctica* (1788), en la medida en que, si atendemos a Arendt, antes de descubrir la *necesidad racional* y por lo tanto *a priori* del *juicio moral*, Kant habría abogado, o habría pretendido abogar, por una cierta noción de *gusto moral*. La posibilidad de decir esto, o más bien el lugar desde el que en algún momento para Kant habría sido posible decir esto, así: *gusto moral*, sería entonces el lugar desde el que ahora es posible pronunciar el *gusto estético*. De modo que va a valer la pena considerar, diríase, contemplar dicho lugar, según las indicaciones que el propio Kant va a dar, digamos, de “cómo llegar” allí. Y va a valer la pena atender a ese paisaje, para ver desde dónde fue posible, quizá, para Kant, pensar un *gusto moral* que pudiera para nosotros tener sentido, dada una cierta insuficiencia, o quizá un exceso de suficiencia, de la *Crítica de la razón práctica* para dar cuenta de lo que podría llamarse el *commercium* entre los hombres.

En la *Crítica del juicio*, el *juicio estético de gusto* tiene un carácter bastante peculiar. Esto por muchas razones que veremos. En primer lugar, por la disposición de las facultades de conocimiento que lo hacen posible, disposición u ordenamiento que Kant va a denominar como “un libre juego”. Y aquí, *en juego*, están en principio la *Imaginación*, la *Sensibilidad* y el *Entendimiento*. Adentrémonos.

Kant va a decir que, en el juicio estético, las facultades están “ordenadas” según un cierto “libre juego”. Esto quiere decir que la Imaginación entrega una cierta ordenación más o menos indeterminada y “abierta” que va a constituir una representación o presentación de un fenómeno ante la que el Entendimiento no va a tener concepto con el cual subsumirla en una representación de orden ya conceptual, el cual sería el caso de un *juicio lógico*. Lo bello place sin concepto, y la residencia de un tal placer (*Lust*, o *displacer*, o dolor, según la traducción de García Morente, *Unlust*) es el *sentimiento*, que es relación reflexiva del sujeto consigo mismo. Esto es interesante y no habría que perder de vista el modo de proceder de Kant, que no se siempre queda claro. Podrá leerse, creemos, la *Crítica de la razón pura*, como eventual respuesta a la pregunta que podría surgir ante el *hecho* de que *hay* conocimiento, es decir, como el trabajo de una respuesta a una pregunta tal: *¿Cómo es que conocemos? O: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento que ya hay?* Esta respuesta por supuesto cumplirá la función de determinar también qué cosas no son conocimiento y se hacen pasar por tal, mediante una explicitación, por decir así,

⁵ *Ibid.*, p. 10

⁶ *Ibid.*, p. 34

del “funcionamiento interno” de una especie de máquina del conocimiento: la *Crítica de la razón pura* podría bien pensarse como la dilucidación de unos ciertos engranajes que hacen posible la ordinaria “experiencia” del conocimiento, como si Kant le dijese al lector una cosa más o menos así: “Esto que yo le muestro aquí, usted no se ha puesto a pensar en ello, pero esto, aquí, es lo que está ocurriendo “dentro” suyo cuando usted conoce”. A su vez, aunque de un modo distinto por su carácter eminentemente normativo, la *Crítica de la razón práctica* partirá también de un cierto *ya hay tal*. Y lo que hay en este caso es juicio moral, o acaso “sentimiento moral”, de manera que la posible conclusión de una crítica de la moral jamás podría ser algo que pudiera aparecer al eventual lector como un disparate: la crítica de la moral deberá ser tan minuciosa como para poder dar cuenta de *por qué llamamos buenos* a ciertos actos y a otros no, es decir, dar cuenta, de manera manifiestamente sensata, de *cuál es el procedimiento de la razón pura práctica* para poder determinar algo como bueno o como malo, y también, por supuesto, como para poder dar a ver, sin artilugios ni piruetas conceptuales, que hay ciertas cosas que tendemos a llamar buenas pero que no lo son en un sentido *puro*: es decir, Kant tendrá que poder *mostrar esa diferencia* de manera que cualquier lector pueda comprenderla⁷. Es pensable que quiera cumplir esta misma función una formulación del imperativo categórico («actúa de modo tal que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en máxima universal») que concuerda con el principio de no-contradicción, principio el cual pertenecería a algo así como la “razón común”⁸. Así también, entonces, en la *Crítica del juicio* va a tratarse del

⁷ «Pero que la razón pura sea por sí misma también práctica, sin mezcla de algún fundamento determinante empírico, se debía poder demostrar *por el uso racional práctico más común*, certificando el principio fundamental práctico supremo como un principio tal que toda razón humana natural lo reconoce completamente *a priori*, independientemente de todo dato sensible, como la ley suprema de su voluntad. Este principio fundamental primeramente debía ser probado y justificado, en cuanto a la pureza de su origen, aun en el *juicio de esta razón común*, antes de que la ciencia lo pudiera tomar en sus manos para servirse de él, como de un hecho, por decir así, que precede a toda sutileza sobre su posibilidad y a todas las consecuencias que de ello se pudieran sacar» (*Crítica de la razón práctica*, p. 109), de manera que en una *Analítica de la razón pura práctica*, la distinción entre una *doctrina de la felicidad*, ampliamente extendida, y una *doctrina de la moralidad* (por descubrir) «debe proceder [...] con tanta *exactitud* y, por así decirlo, con tanto *escrúpulo*, como el geómetra en su labor» (*Ibid.*, p. 110), teniendo eso sí el investigador, el filósofo trascendental, «la ventaja de poder experimentar en todo momento, casi como el químico, con la razón práctica de cualquier hombre para distinguir el fundamento determinante moral (puro) del empírico, *i.e.*, añadiendo a la voluntad influida empíricamente (por ejemplo, de aquel que quisiera mentir porque así podría ganar algo) la ley moral (como fundamento determinante)» (*Ibid.*).

⁸ A la luz de un comentario, por parte de Arendt, en esta dirección, quisiera hacer una acotación. Arendt escribe: «El imperativo categórico te dice: Actúa siempre de modo tal que la máxima de tus actos pueda convertirse una ley general, es decir, “No debo actuar nunca de otro modo que el que me permita también querer que mi máxima deba convertirse en una ley universal”. El punto de todo este asunto es muy simple. En palabras del mismo Kant: puedo querer una mentira particular, pero “por ningún motivo puedo querer que mentir deba ser una ley universal. Porque con una ley tal, ya no habría en absoluto promesas”. O: puedo querer robar, pero no puedo querer que robar sea una ley universal, porque, con una ley tal, no habría ya propiedad» (Arendt, *L*, p. 17), y también, en otra parte del mismo texto, escribe, hablando sobre el principio moral que habría descubierto Sócrates: «Sócrates descubrió la única regla que rige (*holds sway*) al pensamiento —la regla de la consistencia (como quiere llamarla Kant en la *Crítica del Juicio*) o, como se la llamó más tarde, el axioma de no-contradicción. Este axioma, que para Sócrates era tanto “lógico” (No hablar ni pensar tonterías, cosas que no hagan sentido) como “ético”, [...] con Aristóteles se convirtió en el primer principio del pensar [...]. Sin embargo, con Kant, cuya enseñanza moral en realidad descansa en éste, volvió a ser parte de la ética; esto, porque la ética en Kant también está basada en un proceso de pensamiento: Actúa de modo tal que la máxima de tu acción permita que tú quieras que se convierta en una ley general, es decir, una ley a la que tú mismo estarías sujeto. Se trata, otra vez, de la misma regla general—No te contradigas (no a ti mismo sino a tu yo-pensante)—que determina tanto al pensamiento como a la acción» (*Ibid.*, p. 37). En sendas citas vamos a encontrar lo siguiente, y añadido esto a modo de comentario exegético, pero *al margen*. A menudo, cuando se quiere explicar pedagógicamente la moral kantiana, se cae en una cierta contradicción. Se dice: «No habría que robar, porque si todos robáramos sería un desastre, no habría propiedad». Por supuesto, esta explicación, así, no resiste análisis, o más bien no resiste *crítica*, por cuanto se intenta

fenómeno real, efectivo (*wirklich*), de que *hay* juicios de gusto y, también en este caso, la crítica de la facultad va a tener que considerar *cómo sea posible*, es decir, *cuáles sean las condiciones de posibilidad* de un juicio de gusto. Y para ello hay que determinar en primera instancia cuáles son las “características” de este tipo de juicio, tarea que Kant va a emprender en la primera parte de la *Crítica del juicio*, demarcando un territorio del todo novedoso, y la pista de esta demarcación la vamos a seguir también nosotros aquí y en lo que sigue, a partir de algunas de las definiciones que lo bello va a alcanzar según los distintos momentos de la *Crítica*.

demostrar un *imperativo puro y formal* a partir de una *eventual consecuencia empírica*, lo cual es del todo improcedente. El problema debería plantearse, siguiendo la idea arendtiana de que la moral kantiana estaría basada en el principio de no-contradicción, en la medida en que se habría originado a partir de experiencias propias del pensamiento y no de la acción, pues, en atención a esto, decía, el problema debería plantearse así: afirmo A, pero A es de tal índole que requiere, para poder llegar a ser, de B: necesito como premisa a B para poder afirmar A; si sin embargo universalizo A, acabaré por negar B, y el fin de B no podrá sino marcar el fin de A. O dicho así: *quien roba se contradice*, porque si todos robáramos ya no habría propiedad y *quien roba ya no podría robar más*. Incluso llevado hasta aquí, recordando una cierta “apología” del mentiroso por parte de Arendt en «Verdad y política» (en *Entre el pasado y el futuro*): *el mentiroso se contradice porque si todos mintiéramos ya no tendría sentido mentir*. De manera que la *maldad* de tales acciones no está determinada por un eventual resultado empírico de su ejercicio, sino porque se trata de acciones que, consideradas según su aspecto puramente formal, son *contradictorias en sí mismas*. Con todo, en alguna ocasión Kant mismo va a proceder argumentando a partir de consecuencias empíricas. Sin embargo pensamos que sólo de este modo que apuntamos podría plantearse una moral que fuera universalizable, en particular cuando se trata de una axiomática. Esto que aquí hemos dicho, sin embargo, no es más que un rasgo.

BREVE DETERMINACIÓN DEL JUICIO ESTÉTICO CUYO OBJETO ES LO BELLO

Vamos a considerar lo siguiente como una caracterización del juicio estético de lo bello, que nos va a servir también para caracterizar este “lugar” que hemos anunciado querer encontrar (téngase siempre en mente, además, que esta caracterización está *basada*, es decir, va a dar la *directriz* para una crítica, en la medida en que se trata de *cómo* es *de hecho* el juicio de lo bello): el juicio de lo bello es *estético*, es *desinteresado*, y place universalmente (*Allgemein*) sin concepto.

Vamos, pues, por parte. Iremos viendo cómo cada una de estas caracterizaciones ya apunta hacia donde nos dispusimos a ir en un principio.

El juicio de gusto es, pues, *estético*, y no es *lógico*, porque, va a decir Kant (§1), según un parafraseo mío⁹: «para distinguir si algo es o no bello, remitimos la representación de ese algo, mediante la Imaginación, al sujeto, y al sentimiento de placer o displacer que tal representación pueda causar», tratándose entonces de un juicio cuyo *fundamento de determinación* (*Bestimmungsgrund*) no puede sino ser subjetivo (*nicht anders als subjektiv sein kann*). En el caso de un juicio *lógico* esa remisión de la representación está dirigida no al sujeto sino al objeto, y mediante el Entendimiento, en vistas de un conocimiento objetivo. De modo que en un juicio estético el sujeto *reflexiona* sobre lo que *siente* ante la *representación del objeto*, independientemente de la *realidad efectiva* del objeto, por lo que asistimos aquí al despliegue sistemático del modo de funcionar de «una facultad totalmente particular de distinguir y de juzgar que no contribuye en nada al conocimiento» (§1).

Este *sentimiento* (*Gefühl*), en su reflexividad, en este espacio en que éste se da como relación del sujeto consigo mismo, va a quedar distinguido de la *sensación* (§3), como va a quedar distinguido a su vez, en cuanto a sus respectivos objetos, lo bello (*schön*) de lo agradable (*angenehm*), distinción necesaria porque en ambos casos hablamos de una cierta *satisfacción* (*Wohlgefallen*). Hasta aquí, Kant no había hablado de *sentimiento* sino de *sensación* (*Empfindung*). Pero con precaución, vamos a ver de inmediato por qué, va a tener que comentar: «se dice, o se piensa, que toda satisfacción es ya, por sí misma o en sí misma, sensación (de un placer)» (§3). Esto no va a hacer sino marcar que, de alguna manera, no hemos afinado el lente, no hemos afilado el instrumento que nos permita distinguir entre una *satisfacción* de los *sentidos* y una satisfacción del *sentimiento*, de modo que solemos llamar *sensación* a ambas, algo así como cuando se dice “tengo la *sensación* de que...”, cuando más correcto, acaso, sería hablar de un *sentimiento*, en la medida en que una *sensación* no es otra cosa que la impresión que un fenómeno produce en tanto *representación objetiva de los sentidos*, en ocasión de una *percepción* (*Wahrnehmung*). De manera que la *satisfacción* que puede provenir de una *sensación* está vinculada de modo necesario al *contacto sensorial* con el objeto, y en particular a la *representación* del objeto en tanto potencial excitador de los sentidos, mientras que la *satisfacción* que tiene lugar en el *sentimiento* está vinculada a la *pura representación* (trabajada por la Imaginación) de la cosa, sin mediación sensual. Saquemos esto en limpio y guardémoslo: en este *sentimiento*

⁹ Todas las citas de la *Crítica del juicio* son traducciones mías, habiendo atendido tanto a la versión de Manuel García Morente como a la de Pablo Oyarzún.

de *satisfacción* del sujeto ante la mera *representación* de un determinado objeto estamos ya haciendo lugar, estamos ya descubriendo un cierto lugar que podemos ver abrirse “dentro” del sujeto, y que en lo que sigue vamos a notar que se abre también, al mismo tiempo y *por lo mismo*, “fuera” de éste.

Asomémonos pues a lo que sigue: *el juicio de gusto es desinteresado, y place universalmente sin concepto*. Sobre esto va a decir Kant (§2): «llamaremos *interés* a la satisfacción que vinculamos, que no podemos separar, de la representación de la existencia de un cierto objeto (*Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden*)». Esto quiere decir que hay *interés* cuando hay satisfacción en el *hecho* de la *existencia* del objeto juzgado. Podemos notar que en el caso recién visto de lo *agradable* se trata de un juicio estético *interesado*, en la medida en que no podemos separar la *representación* del objeto, en tanto nos *satisface*, de la *experiencia* (sensorial) del objeto que nos resulta satisfactorio. Aquí vuelve a operar la distinción anterior entre *sensación* y *sentimiento*, por cuanto la *sensación* es estrictamente *privada*, dependiente del aparato sensorial de cada sujeto y de lo que tal aparato juzgue “instintivamente” como agradable o desagradable. Se trata aquí, si quiere verse así, del cuerpo, y de lo que éste prefiere o prefiere no percibir. Hablamos del *cuerpo*, y del cuerpo *de cada cual*, que es diferente de todos los demás cuerpos de todos los demás sujetos, no sólo en un *apariencia* (cuestión que va a ponderar más adelante) sino también en sus *preferencias*. De manera que a algunas personas les gusta una determinada comida, por ejemplo, y a otras no, y allí, para la razón, no hay caso. De cualquier modo, lo que a estas alturas nos interesa es que el juicio estético de lo agradable va acompañado de un *interés*, y al respecto Kant va a decir que esto se ve con claridad cuando simplemente notamos que lo agradable despierta una *inclinación* (*Neigung*) *por ello*, dejando en evidencia que no se trata allí de ninguna manera de un juicio sobre una mera representación subjetiva, sino que, con lo que nos agrada, deseamos cada vez el contacto objetivo. Obtengamos de aquí lo siguiente: el juicio *estético* (es decir, *subjetivo*) que tiene como objeto propio lo *agradable* es un juicio *individual, interesado*, y no cuenta con ninguna *necesidad lógica u objetiva*.

Ahora bien, dentro de los juicios estéticos¹⁰ en que puede hablarse de *satisfacción* hay todavía otro, también *interesado* pero, éste, *universal y necesario*: el juicio de satisfacción de lo *bueno* (§4). Kant va a explicar que «es *bueno* aquello que, razón mediante, y a través de un puro concepto, place» (juicio éste, el juicio de satisfacción ante lo bueno, cuyo objeto puede ser de dos clases: lo bueno *para* (*wozu gut –lo útil: das Nützliche*) o lo bueno *en sí* (*an sich gut*), casos ambos en que la satisfacción está vinculada con el concepto de una finalidad, por tanto, con *interés*). Encontramos aquí entonces, como se ve en la definición, en el juicio de lo bueno, por otra parte, una nueva determinación que estaba ausente en el juicio de lo agradable. Si en el juicio de lo agradable el fundamento de determinación del juicio respecto de su satisfacción o no era el *cuerpo*, digamos, el *sistema sensorial de preferencias*, en el juicio de lo bueno va a ser la razón en su uso puro, que se hace presente aportando un concepto universal bajo el que subsumir el particular enjuiciado. Esto va a quedar dicho así: «Para hallar bueno algo, tengo que saber, cada vez, cuál deba ser el concepto para la cosa, es decir, tengo que tener el concepto de la cosa». Y en la misma frase encontramos: «para encontrar allí belleza, no tengo necesidad de eso» (§4). Estamos a punto de entrar allí.

Un repaso: tenemos tres tipos, hasta aquí, de juicios estéticos, que se llaman *estéticos* (por contraposición a los juicios *lógicos*) por cuanto su determinación está dada según lo que, por decir así, le *pasa* al sujeto dada la representación (trabajada a su vez por

¹⁰ Recordemos que un juicio se llama estético cuando tiene su origen en la reflexividad subjetiva.

la Imaginación y con diferentes “grados” de presencia del Entendimiento) de una cierta apariencia, que vendrá a dar en una cierta *satisfacción* (o *insatisfacción*) por parte del sujeto ante una tal representación. Nuestros tres tipos de juicio estético serán entonces: el juicio de lo bello (que todavía no hemos determinado), el juicio de lo agradable, y el juicio de lo bueno. El juicio de lo agradable es un juicio, decíamos, *interesado* (por cuanto su satisfacción es relativa a la existencia del objeto que produce agrado, es decir, a su representación objetiva, y no a su mera representación subjetiva¹¹), es *individual* (por cuanto, digámoslo así, place al cuerpo) y, por esto último, no tiene el carácter de la *necesidad* (es decir, el juicio estético de lo agradable no contiene en sí nada que haga posible que un tal juicio *deba ser, por fuerza, tal como es*). A su vez, el juicio de lo bueno es también *interesado* (porque, en el caso de lo *bueno en sí*, pone un interés de tipo racional-moral, es decir, en términos kantianos, un interés práctico, en su objeto (*das Gute ist das Objekt des Willens (d.i. eines durch Vernunft bestimmten Begehungsvermögens* –lo bueno es el objeto de la voluntad, es decir, de una capacidad o facultad de desear determinada según la razón, §4), al tiempo que, en el caso de lo *bueno para* o de lo *útil*, también la razón pone un interés relativo a aquello *para lo cual* el objeto juzgado *sirve*: en ambos casos se trata de que el sujeto encuentra, en lo que juzga bueno, el concepto de una *finalidad* que suscita *interés*)¹², pero, a diferencia del juicio de lo agradable, que habíamos mentado como *individual*, el juicio de lo bueno es *universal*, en tanto es emanado por la razón pura práctica e, *ipso facto*, entonces, estaremos hablando de un juicio que sí contiene *necesidad*.

El juicio estético de lo bello (o *juicio de gusto*) es *desinteresado*¹³. Recordemos que Kant va a atenerse, y en esa, su tenacidad, va a tener que atender especialmente a cómo se dan, *de hecho*, los juicios estéticos de puro gusto, de modo que, por ejemplo, en este caso, nos sea posible apreciar cómo es que los juicios de gusto son desinteresados (§2), lo cual para el caso quiere decir que al juzgar algo como bello, lo que hacemos es, de algún modo, “suspender” la existencia del objeto juzgado. Que algo sea bello no tiene que ver con la relación que podamos establecer con el objeto mismo, por ejemplo, de aprobación o desaprobación, y a menudo juzgamos bellas cosas en las que no estamos *interesados* (y en esta frase *interés* vuelve a tener, quizá, su significado usual). Kant usa un ejemplo de cuño rousseauiano y finge despreciar una catedral por haber sido construida con el sudor del pueblo, a nombre de otros. Pero una consideración como esa, va a decir Kant, no tiene que ver con el juicio de gusto, porque bien podría uno *encontrar bella* esa catedral pero aún así, de algún modo, estar *en contra*. Se ve que aquello *en contra* de lo cual uno podría estar es la *existencia objetiva* de lo juzgado. El juicio de gusto, por el contrario, se ocupa nada más que de la *representación meramente subjetiva* del objeto a juzgar, con

¹¹ En caso de *interés* «no sólo place el objeto, sino también la existencia del mismo (*Nicht bloss der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt*)» (§5). En todo caso, punto interesante sin resolver: «No está claro si con la «representación de la existencia de un objeto» se quiere hacer referencia al objeto tratado por una obra de arte como materia de la misma o a la obra de arte en cuanto tal» (Adorno, *Teoría Estética*, p. 21). Creemos, sin embargo, que para los fines de esta lectura, para las fibras de nuestra lectura, este cuestionamiento no atinge directamente.

¹² «Pero, no obstante toda esta diferenciación entre lo agradable y lo bueno, ocurre que ambas llegan a un punto de concordia (*kommen beide doch darin überein*) : que ambas están vinculadas, cada vez, a su objeto, con interés; y no sólo tiene lugar esto con lo agradable (§3) o con el bien que es medio (el útil), el cual place como medio para una satisfacción, sino también con lo que es bueno absolutamente y desde todo punto de vista, es decir, con lo moral, lo cual lleva consigo el más alto interés (*das moralische, welches das höchste Interesse bei sich führt*) » (§4).

¹³ Definición, entonces, de *gusto*, en §5: «*Gusto* es la facultad o capacidad de juzgar (*Beurteilungsvermögen*) un objeto o alguna especie de representación a través de una satisfacción o una insatisfacción, pero *sin ningún interés* (ohne alles Interesse). El objeto de una tal satisfacción se llama *bello*».

toda independencia de su existencia. De modo que sería posible decir que da igual, que no importa (*es ist gleichgültig*) si la existencia de la cosa importa, «sino el modo en que la juzgamos en la mera contemplación (*intuición* o reflexión) (*sondern, wie wir sie in der blossen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen*)»¹⁴. Todo esto podría parecer anodino pero, si se fija uno, estamos asistiendo aquí a la apertura de un campo que no está gobernado por la Razón o el Entendimiento (como el campo del conocimiento), pero tampoco por la Sensibilidad (como el campo de la sensación), y hasta podría decirse que aquí la que “gobierna” (pero habría que determinar qué tipo de *gobierno* sería, tarea que no vamos a emprender nosotros por ahora y menos aquí) es la Imaginación.

Tenemos que el juicio de gusto es en primera instancia estético, pero que también es desinteresado. A esta situación, entonces, que es desde ya extraña, habrá que agregarle una tercera caracterización que ya hemos adelantado: el juicio de gusto place universalmente y sin concepto. Esta *universalidad* que se mienta es, en alemán, *Allgemeinheit*, que sin embargo se deja traducir también y quizá, para el caso, con mayor precisión, por *generalidad*, lo que en cualquier caso constituiría una cierta violencia al texto o a la textualidad de las lecturas. Habría que intentar ver esto: cuál podría ser la diferencia entre una proposición de validez *universal* y una de validez *general*, intentando sacar rendimiento, con Arendt, a esta distinción. Pero no vamos a emprender nosotros esa tarea, o al menos no directamente. Entonces, lo siguiente: ¿de dónde saca Kant la idea de que el juicio de lo bello designa un estado de cosas que place universalmente? Retornemos hacia una comparación de lo bello con lo agradable. En el caso de este último, si quisiéramos decir, por ejemplo, que cierta comida *es rica*, tendríamos que permitir que se nos acercase alguien a decirnos “eso te gustará a ti, porque a mí no me gusta”. *De hecho* aceptamos tal reparo, y al hacerlo lo que en el fondo aceptamos es una proposición que podría escribirse más o menos así: *acepto que mi cuerpo no es el/lo mismo que el tuyo*. Esto lo hacemos todo el tiempo. Sin embargo, lo que ocurre con un juicio de gusto es otra cosa. Kant (§7) va a considerar ridícula, irrisoria (*lächerlich*), una eventual situación en que alguien, por ejemplo, dijese: «este objeto (esta construcción que aquí vemos, la ropa que aquel lleva puesta, el concierto que escuchamos, el poema que está allí para que lo juzguemos), este objeto, entonces, es bello *para mí*». E inmediatamente dirá Kant: «Pues no debe llamarle bello si sólo a él le place». Pero este *debe*... ¿qué “regla” mienta? Porque, como hemos insistido hasta aquí, *de hecho* ocurre que quien juzga lo bello procede siempre *como si* estuviera diciendo algo *objetivo*, es decir, algo relativo al objeto o a su representación objetiva, y no como si se refiriera a una mera representación subjetiva, que es lo que en realidad está teniendo lugar. El juicio estético de lo bello opera, en su *apariencia*, digamos, en su *pronunciación*, *como si* fuese un *juicio lógico* (él, quien enjuicia lo bello, hablará pues de lo bello, como si la belleza formara parte de la constitución del objeto (*eine Beschaffenheit des Gegenstandes*) y por consiguiente *como si* tal juicio fuese un juicio lógico (*als ob [...] das Urteil logisch [...] wäre*), §6). Y otra vez en §7, en el mismo párrafo citado anteriormente, el párrafo del ridículo, entonces, Kant dirá que quien juzga lo bello «no juzga sólo para sí mismo, sino para cualquiera (*für jedermann*), y habla de la belleza como si se tratara de una propiedad de la cosa (*eine Eigenschaft der Dinge*)». De modo que, en su modo propio de proceder, el juicio estético de gusto tiene algo así como una irreductible *pretensión de necesidad universal* que, sin embargo, no podría nunca fundarse en un concepto que lo *fundamentara* en tanto *universal* y *necesario* (en cuyo caso hablaríamos del *bien* y no ya de lo *bello*). Y sin embargo existe una insistencia en su universalidad a tal punto, va a decir

¹⁴ Hallamos más determinaciones en §5, donde va a quedar sentado que el juicio de lo bello es meramente contemplativo (*bloss kontemplativ*), que no está dirigido hacia ningún concepto (*nicht auf Begriffe gerichtet*), y que tampoco hay un concepto que lo funde o que pueda situarse como su finalidad (*nicht auf Begriffe gegründet oder abgezweckt*),

Kant, que el que juzga lo bello «Dice, pues, que la *cosa* (*Sache*) es bella; y en su juicio de satisfacción no cuenta con ninguna unanimidad de parte de los demás porque haya estado de acuerdo con los mismos en alguna otra oportunidad, sino que les *exige* (*fordert*) el acuerdo», e incluso, si no se muestran de acuerdo con su juicio, «les censura y les niega el gusto (*und spricht ihnen den Geschmack ab*)». Pero yo querría sobre todo insistir en lo siguiente, para poder avanzar: esto que dice Kant aquí no tiene carácter “normativo” alguno, en la medida en que cuando se juzga, digamos, cotidianamente incluso, que algo sea bello, *se apela siempre* a esta cierta *universalidad subjetiva* (*subjektive Allgemeinheit* en §6, por ejemplo) y no *objetiva*. Y puede hacerse, si se quiere, el ejercicio, porque es cosa muy común esta *censura* de la que habla Kant, por ejemplo, cuando se dice, con innegable exaltación: “¿Pero cómo no te va a gustar ese cuadro, esta música, su ropa?”. Y dado el caso de que el interlocutor, en este ejemplo, dijera: “Yo tengo mis gustos, tú tienes los tuyos” –frase que sirve y es fiel, lo hemos visto, cuando se trata de juicios de satisfacción por lo agradable (allí, sin duda, *chacun aurait son goût*)–, el que hubiera hecho la pregunta inicial podría decir, esto es lo que con Kant suponemos (aunque se requeriría siempre un ánimo minucioso), pues, el que se había indignado, el que había censurado al otro y le había negado el gusto, podría contestar ante tal sentencia pensando, así, quizá, en voz alta: “No sé por qué te lo exijo, no lo sé, pero siento como si tuviera el derecho de hacerlo, no sabría explicarlo...”. Lo sorprendente aquí es entonces que hay, por decir así, la “experiencia” de una cierta “normatividad” en el juicio pero que, sin embargo, resulta ser injustificable por medio de conceptos.

Leamos ahora este pequeño fragmento: «tal peculiar determinación de la universalidad de un [cierto tipo de] juicio estético, que puede hallarse (*antreffen lässt*) en un juicio de gusto, es una cosa notable, no tanto para el lógico como para el filósofo trascendental¹⁵, porque descubrir su origen (*Ursprung*) exige, de parte de éste, no poco trabajo, no pocas penas (*nicht geringe Bemühung auffordert*), y sin embargo, con este trabajo, el filósofo trascendental devela, descubre (*aufdeckt*) una propiedad de nuestra facultad de conocer (*eine Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens*) que, de otro modo, sin un tal análisis, hubiese permanecido desconocida (*unbekannt geblieben wäre*)» (§8).

¿Qué es, en qué consiste esta propiedad del juicio, esto que es propio de cierto tipo de juicio, esto que habría permanecido en el desconocimiento de no haber sido estudiado por Kant? O puesto así, aunque ya preguntando otra cosa: ¿cómo es que *se da* esta *exigencia* de necesidad que no está, sin embargo, condicionada ni privada ni conceptualmente? Y entonces, ¿en qué va a consistir la “legitimidad” de esta *exigencia*? ¿Cuál es el fundamento de la *exigencia* a los demás por parte de quien juzga lo bello? En §6, Kant dice que quien juzga lo bello, en su exigencia, digamos, *dado que exige*, «debe (*muss*)¹⁶, pues, creer

¹⁵ Necesaria nota, para que no se nos pase una sola palabra sin examen. Dice Kant que la peculiar determinación que alcanza uno de los juicios llamados estéticos, en particular el juicio de gusto, constituye algo notable, algo en lo que valdría la pena detenerse, pero que esto sería así no tanto para el lógico como para el filósofo trascendental. Sólo quisiera apuntar lo siguiente: para el lógico sería, esta extraña *universalidad subjetiva*, un caso de estudio interesante; pero para el filósofo trascendental, en la medida en que su empresa consiste en develar las condiciones a priori de posibilidad de aquello que puedan o no puedan hacer nuestras facultades de conocimiento, va a encontrarse aquí, frente a frente con el arte, con una *posibilidad* de nuestra facultad de juicio por completo ignorada por la tradición, cuyo *Ursprung*, que no habrá de ser fácil de descubrir, demuestra que, por lo menos, *hay algo más que lo que creíamos que había “dentro” nuestro*. ¿Se ve o no se ve cómo es que parece abrirse un camino inédito?

¹⁶ Este *debe* nos parece ambiguo. No sabemos, no se sabe, si se trata del *deber* en un sentido normativo (él debe creer, tiene que creer, está obligado a creer, lo único que puede hacer es creer, si no cree le va a ir mal) o si se trata de un *debe* que estaría cercano a la conjetura o a la especulación, como cuando decimos «no sé quién viene, pero *debe* ser él...». No tenemos, en todo

(*glauben*) que tiene fundamento (*Grund*) para, de antemano, contar con (*zuzumuten*) una satisfacción semejante por parte de cualquiera», sobre todo porque, va a decir además Kant, en §9, que el juicio mismo, es decir, la posibilidad de *decir* el juicio, precede a la *satisfacción* que el objeto o la representación del mismo pudiera producir en el sujeto (se entiende: si el *placer* fuera anterior a su *puesta en común* mediante el juicio de gusto, se trataría de lo agradable –la *comunicabilidad* del juicio de lo bello, o dicho así, el *ya haberse comunicado de antemano* que tiene lugar en el juicio de lo bello, está a la base como *condición subjetiva* del juicio y, luego, habrá espacio para la *satisfacción* en el *sentimiento*). De manera que, por decir así, nadie juzgaría bello nada, a no ser que siempre se pudiera contar de antemano con una satisfacción universal. Sólo a partir de esta presupuesta satisfacción universal podemos hablar de satisfacción subjetiva en el juicio de gusto. ¿No se oyen aquí los pasos de Hegel...?

Pero si un juicio ha de tener algún tipo de validez, sobre todo una *validez común* (*Gemeingültigkeit*, §8), ha de estar condicionado por *algo*. ¿Y qué *condiciones* podremos descubrir, en la medida en que sabemos que los condicionantes que hasta aquí conocemos ya no corren: sensación privada y concepto universal?¹⁷ ¿Qué es, entonces, aquello en lo que el que juzga lo bello siempre se *basa*? ¿De dónde es posible que saque éste su fe, su creencia, tal *Glaube*, en que lo que él juzga bello, los demás también *han de* juzgarlo bello, a riesgo de censura o negación? ¿Cuál podría ser, pues, el fundamento, la base, el suelo (*Grund*) que podría dar lugar al origen (*Ursprung*) de algo tan anómalo como el juicio de gusto, origen que, lo hemos visto, exigirá por parte del filósofo trascendental no poco sudor si quiere elucidararlo? ¿Y cuánto sudor nos exigirá a nosotros entonces? Este *Grund*, no vamos a poder hacer más que indicarlo.

caso, prejuicios con la ambigüedad. Para nuestro propósito, sin embargo, y en atención a nuestro sesgo, “preferiremos” la segunda lectura, aún cuando no sepamos, a *ciencia cierta*, cuál pueda ser, en verdad, la diferencia.

¹⁷ «Podría decirse que, dentro de estos tres tipos de satisfacción [lo bello, lo bueno, lo agradable], sola y únicamente el gusto por lo bello es desinteresado y *libre*; porque ningún interés, ni el de los sentidos, pero tampoco el de la razón, saca el aplauso (*zwingt den Beifall an*)» (§5).

“OTRO ESPACIO”: EL *SENSUS COMMUNIS*

Necesitamos saber cuál es el “suelo” en que puede tener su “origen” el juicio. El asunto es este: hay *algo* que permite a los hombres *contar con* la aprobación de los demás, aun cuando no se sepa, aun sin que interese, en principio, si están o no *de hecho* de acuerdo. Decíamos que esto ocurre todo el tiempo. De algún modo, cuando se juzga lo bello, cuando *propiamente se hace, ya me puse* en el “lugar del otro”. Aquí, “lugar del otro” tiene una equivocidad radical. Normalmente tendería uno a pensar que “lugar del otro” quiere decir empatía. Kant dice que no, Arendt lo remarca¹⁸. Pero es importante tomar esta determinación en toda su importancia, porque no es, creemos, nada simple pensarlo. No es “empatía”. No es, por ejemplo, intentar ponerse en el “lugar del otro” en el sentido en que esto podría también significar intentar ponerse en el *cuerpo* del otro. No es *sentir* como *el otro*. Para ello haría falta que todo quien juzga lo bello tuviese dotes de psicólogo. La empatía supone un cierto “salir de sí” para “entrar” en el otro. Cuando juzgamos lo bello, sin embargo, tiene lugar también una especie de “salir de sí”, en la medida en que el juicio de gusto tiene que ser (y es, ese es el punto) por completo desinteresado. Porque ocurre que si pudiéramos ponernos, así, con empatía, en el “lugar del otro”, lo único que ocurriría sería que cambiaríamos nuestros intereses por los del otro en cuyo lugar nos intentamos poner. Esto podría ocurrir al infinito: podríamos intentar no sólo tener nuestros intereses sino adquirir eventualmente *todos los intereses* de todos los demás. Bien, eso no es el juicio de gusto. El desinterés es un concepto fundamental porque cumple una función muy decisiva y precisa, que consiste en “de-subjetivizar” el juicio, para que pueda éste alcanzar una cierta “objetividad”, o una cierta “universalidad”. Y sin embargo la belleza es “subjetiva”. Que no sea empatía quiere decir, en realidad, lo siguiente: que no tiene que ver con *nadie en particular*. Es decir, que con el juicio de gusto cualquiera (*jedermann*) habría de estar de acuerdo. Aquí *cualquiera* no significa “el que sea”, no podríamos tomar al azar desde dentro de un grupo a este *cualquiera*. De algún modo es un *cualquiera* que no está¹⁹. O así: cualquiera *somos* todos, en tanto vivimos en el *mismo* mundo, pero no es nadie. Todos *podemos* acceder, en el juicio de gusto, a un espacio que está celosamente reservado para *cualquiera*. Pero no es fácil ser cualquiera. De modo que este *cualquiera* marca una “universalidad” que se hace presente sólo en el juicio de gusto (estamos hablando de Kant), todo lo cual no es otra cosa que juzgar *desde el punto de vista cualquiera*. La capacidad de hacer esto está determinada por lo que va a llamarse *sensus communis*.

Kant dirá que aquel aplauso, aquel voto, la aprobación general por parte de cualquier otro, con la que quien juzga lo bello cuenta de antemano *como si* se tratara de la aprobación de una regla universal, este voto general, va a decir a Kant, *es sólo una idea*. Así, como *idea*, en un primer término, es como Kant va a pensar este *fundamento*, el *sensus communis*, con el que *se cuenta* para juzgar lo bello. Dicho así, directamente: «La condición (*Bedingung*)

¹⁸ Cfr. Arendt, *L*, p. 43.

¹⁹ ¿Podrá pensarse esto así: que el genio es, encarnado, cualquiera? Sabemos: *su gusto es el gusto del mundo*, cfr. Arendt, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*.

de la necesidad (*Notwendigkeit*) que un juicio de gusto pretende (*vorgibt*) es la idea de un Sentido Común (*die Idee eines Gemeinsinnes*)» (§20).

Sentido común (sensus communis) considerado como *idea*. Para entender esto sería preciso determinar qué quiere decir, en primer lugar, para Kant, *sentido común*, sentido, como voy a dar por sentido, que tengamos una idea de lo que en Kant va a poder llamarse una *idea*. En §40, párrafo clave, Kant va a determinar, de un solo golpe, al menos *dos* sentidos del *sentido común*: «El *entendimiento común humano* (*gemeine Menschenverstand*), que en tanto entendimiento meramente sano o apto (*gesunder*) (pero no cultivado todavía), se considera como lo menos que se puede esperar siempre del que pretende el nombre de hombre, tiene por esto también el humillante [nocivo, dudoso] honor (*die kränkende Ehre*)²⁰ de verse cubierto con el nombre de sentido común (*sensus communis*), en razón de que por la palabra *común* (no sólo en nuestra lengua esta palabra es ambigua, sino también en varias otras) se entiende *vulgar*, [es decir,] aquello que podemos encontrar en cualquier parte, aquello cuya posesión no constituye ningún mérito ni ganancia». Esta distinción, aquí, en Kant, entre *entendimiento común humano*²¹ y *sentido común* va a importarnos, justamente en la medida en que a Arendt, digámoslo así, no le va a importar. Y nuestra tesis es que a Arendt no le va a importar no porque a Arendt no le interese o no haya visto o prefiera no ver tal distinción, por una especie de pereza o irresponsabilidad intelectual, sino porque –esto es lo que creemos– ella va a considerarlos uno y el mismo (tesis que aventuramos aquí basándonos, se verá, en determinados escritos de Arendt, en particular de la primera parte de *La vida del espíritu*).

En Arendt esta distinción kantiana entre entendimiento común y sentido común va a ser recogida, pero de tal modo que no va a haber ya, propiamente, *distinción*. Habría que hacer solamente algunas salvedades, pero en este trabajo no podremos ir mucho más allá. No podría decirse, sin embargo, que Arendt se mantuviese en el plano del *sentido común* al modo en que lo han hecho los llamados empiristas, antes y después de Kant (por ejemplo, como cuando Russell dice que: «John Locke inventó el sentido común, y sólo los ingleses lo han tenido desde entonces»)²². Aunque, habrá que decirlo, en cierto sentido, sí lo haga. Pero Arendt va a llevar, quizá, el gesto kantiano más allá de Kant, de manera que habrá lugar aquí para algo como esto: Kant habría emprendido una especie de *mediación* entre racionalismo y empirismo, esto lo dice él mismo, por ejemplo, en los prefacios a la *Crítica de la Razón Pura*, y es, digamos, un lugar común de la exégesis kantiana, un *datum* que constituye ya, hoy por hoy, sabiduría escolar. Pero Kant, es posible, habría que pensarlo, habría dado también un paso hacia el terreno del empirismo, y sin convertirse en empirista. Como si estos dos reinos, el empirismo y el racionalismo, hubiesen permitido la tierra de nadie, la frontera kantiana, pero ésta se hubiera sabido infiltrar de todos

²⁰ Pero ¿por qué *kränkende*, es decir, nocivo, dañino, perjudicial o, tratándose de un *honor*, dudoso? ¿Qué tiene, digámoslo así, de *malo*, el *sentido común*? ¿Hasta dónde llega el escrúpulo kantiano a la hora de distinguir conceptos, facultades, ideas? Y, siendo *kränkende*, ¿por qué entonces un *honor*? ¿Podrá ser que lo *nocivo* sea su calidad de *sentido*, y el honor sea su calidad de *común*? ¿O es que el honor se ha vuelto dudoso en la medida en que la palabra *común*, a pesar de todas las precauciones, no puede dejar de significar también *vulgar*? ¿Y qué querría decir esto?)

²¹ Por otra parte, «[...] un principio semejante no podría considerarse más que como un sentido común, que es esencialmente diferente del entendimiento común, que también a veces lleva el nombre de sentido común (*sensus communis*), pues este último juzga, no por sentimiento, sino siempre por conceptos, aunque comúnmente como principios oscuramente representados» (§20)

²² Daniel Dennett en *Darwin's dangerous idea*, p. 26 Y esto, evidentemente, daría mucho que pensar. Imaginemos una eventual confrontación, por ejemplo, con esto: «Esos ingleses – no son una raza filosófica» (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §252). Se perfilan con fuerza los “bandos” de la lucha entre sentido común y pensamiento.

modos, quedándose para sí con más de algún concepto que en principio no le pertenecía. Permítasenos un excursus aclaratorio.

SENTIDO COMÚN Y SENSUS COMMUNIS

Recordemos lo siguiente: para marcar una distinción, Kant va a escribir *sensus communis*, así, en latín, de algún modo haciendo recepción, acusando recibo de una tradición de pensamiento que Arendt data en Tomás de Aquino. Y he aquí que tal tradición, que Tomás en todo caso va a tomar de una cierta “teoría”, en todo caso todavía embrionaria en los textos pero que cobrara fuerza más adelante entre sus lectores, de la *koiné aisthesis* que Aristóteles expondría en *De Anima*, Tomás va a tomarla, digamos, “literalmente”, en su ignorancia, no podría olvidársenos nunca, de la lengua griega. En todo caso, tal exposición de una idea del *sensus communis* o *koiné aisthesis* organizó toda una tradición de pensamiento no sólo filosófico sino eventualmente fisiológico, que se vería truncado, difamado, eventualmente *refutado* por el avance de la investigación científica durante la última parte de la Edad Media. Esto es importante porque Aristóteles no dejaba de relacionar sus nociones filosóficas, sobre todo tratándose de las cuestiones del alma y del conocimiento, con elementos que hoy llamaríamos biológicos o fisiológicos. Por ejemplo, entonces, Aristóteles habría instalado al *sensus communis* en el corazón. Sin metáfora. Todo lo cual en el contexto de la ciencia griega tenía pleno sentido, a pesar de haber habido entonces (como ahora), disputas de escuela. Ahora bien, este proceder, por decir así, *entre* ciencia y filosofía, o incluso una cierta *indistinción conceptual* entre ambas, era también el modo de trabajar de Tomás de Aquino, en circunstancias de que su lectura del *sensus communis*, heredado indirectamente de Aristóteles (digo “indirectamente” porque tal noción había pasado por las manos de muchos lectores, que la habrían acomodado según los *avances* del saber), estaba circunscrita a una teoría, que él también defendió, *entre* ciencia y filosofía, de los llamados por entonces *sentidos internos*. Así: hay cinco sentidos externos, y cuatro internos (*Sensus Communis*, *Imaginatio*, *Facultas Aestimativa* –y en el hombre, *Cogitativa*) –esto era por entonces saber “científico”. A partir del trabajo conjunto y organizado de todos estos hay en el hombre lo que se va a llamar *conocimiento* y en los animales aquello que no podría llamarse *conocimiento* pero que les permite, de algún modo, *captar* los objetos, aunque no *en cuanto objetos* (este es un problema del mayor interés pero del que no podemos ocuparnos aquí). Es una enrevesada historia, en absoluto lineal, la del *sensus communis*. Pero por lo pronto habría que decir por lo menos que dado el carácter *entre* ciencia y filosofía, es decir, *anterior* a una distinción moderna que va a volverse canónica y que de algún modo va a oscurecer su propia historia (no sólo su origen griego sino además su formación medieval) *entre ciencia y filosofía*, entonces, fue posible *refutar* la “teoría” del *sensus communis*, *desde* la ciencia, en la medida en que se trataba de una noción anclada en un cierto mapa del cuerpo humano y de sus capacidades cognitivas. Pasó, permítasenos una vez más este pequeño teatro, como si alguien dijese así: “No, no, finalmente pudimos abrir una cabeza humana y no, en el cerebro no estaba la partecita esa que ustedes postulaban... lo sentimos, lo sentimos mucho, pero su teoría es parte del pasado, Aristóteles se equivocaba aquí y volverá a equivocarse muchas veces más”. Y en efecto, toda la teoría de los sentidos internos fue arrojada, digamos, por la borda del barco-empresa del saber que avanzaba según criterios (al menos supuestamente) cada vez más alejados del orden especulativo. Ahora bien, siguiendo este razonamiento que hemos

propuesto, que es, sin embargo, a todas luces, *demasiado* esquemático, podríamos decir que, en tanto la teoría aristotélico-tomista del *sensus communis* no era “solamente” una teoría científica, habríamos asistido en este episodio (y en muchos, en incontables más) a una cierta injusticia. Incluso a aquello que coloquialmente se llama: tirar la guagua junto con el agua²³. Todo esto además en razón de que, lo veríamos con Arendt, pero no sólo con ella, aunque con ella sobre todo (cuando se ocupa de ello por ejemplo en *La condición humana*²⁴), el *nacimiento* y *avance* de la ciencia moderna coincide, es producida por, y produce, la *pérdida* del sentido común, sobre todo cuando ella, la ciencia moderna, tiene su *origen* en éste²⁵. De manera que la ciencia moderna, en *nombre* del sentido común, apelando y recurriendo siempre a él, acaba por olvidarlo, acaba por no poder ser ya capaz de dar cuenta de él, al punto de llegar a despreciarlo al mismo tiempo que lo requiere, en una cierta relación con éste que podríamos determinar como doble vincular. Pero nos hemos ido un poco lejos. Hay que volver, todavía, al pasado.

Sensus Communis: una teoría fisiológico-filosófica acuñada por Aristóteles para dar cuenta de la percepción de objetos, mantenida en la tradición que sin querer fundara (por ejemplo hasta Tomás, pero cuyos vestigios se pueden encontrar todavía incluso en Descartes), hasta que la ciencia, determinada ya más precisamente en sus métodos y en su campo de estudio, hubo de dejarla atrás, como ocurriera tan famosamente con tantas teorías científico-filosóficas de origen y tradición aristotélica. Ahora bien, cuestión de responsabilidad teórica: ¿qué pensaba Aristóteles, y luego Tomás, y en verdad todo el canon científico-filosófico medieval, cuando pensaban el *sensus communis*? ¿Tendrá, tal pregunta, un interés algo más que historiográfico? Lo cierto es que Aristóteles pensaba y exponía, lo hemos mostrado, esta noción en el contexto de una teoría de la percepción, y podríamos también decir que ese *communis*, *koiné* en Aristóteles, remitía a un *communis*, a un algo que era *común* a todos los *sentidos* (los cinco sentidos) y no a todos los *hombres*. Y eso es así también en Tomás²⁶. Con esto adelantamos que la operación arendtiana de algún modo va a consistir en una “mezcla” de estas dos nociones, e incluso de una tercera (la de tradición inglesa).

Un poco de historia: Aristóteles forjaría esta noción (*koiné aisthesis*) en discusión con Platón. Sigo, en lo recién dicho y en lo que sigue inmediatamente, la primera parte del reciente trabajo del investigador norteamericano Pavel Gregoric²⁷. Decía que el origen de la noción es aristotélico²⁸. Nos detendremos sin embargo especialmente en Platón, porque éste daría cuenta de algunas nociones que nos sean quizá más familiares. Para saber contra qué estamos investigando. Vamos a ver. Según Gregoric Aristóteles habría forjado esta noción, de orden, acaso, “epistemológico”, en discusión con la teoría de los *sentidos* de

²³ Podemos remitirnos a todo lo que hay en Arendt respecto de las “falacias metafísicas” y las “ilusiones (*semblances*) de la razón” en *La vida del espíritu*, a lo largo de la primera parte sobre todo («Pensamiento»).

²⁴ Arendt, *The human condition*, en adelante *THC*, en toda la primera parte del sexto capítulo.

²⁵ «En este respecto, la ciencia no es otra cosa que una prolongación enormemente refinada del razonamiento de sentido común» (Arendt, *The life of the mind* (en adelante *LM*), p. 54).

²⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, parte LXXVIII, art. IV.

²⁷ *Aristotle on Common Sense* (ver en Bibliografía).

²⁸ A Arendt, tal, no se le puede *haber pasado*, aunque no se la adscribe nunca, lo que constituye una seña cuyo sentido no intentaremos trabajar.

Platón, que habría quedado expuesta en el *Teeteto*²⁹, en el contexto de una conversación acerca de *qué sea el saber*. Allí –sigo siguiendo a Gregoric– Platón habría puesto *en boca* de Sócrates tal problema, como problema previo y en algún sentido independiente: ¿cómo es que los cinco sentidos se *organizan* para dar cuenta de *una* realidad? O así: ¿de dónde viene la *integración* de los sentidos que hace posible que *sepamos* que se trata de *una misma cosa* la manzana, *por ejemplo*, que olemos, mordemos, tocamos, vemos y cuya carne oímos crujir al son de nuestro morder? Si no tuviera lugar tal *integración* o *unidad* ocurriría, puesto el caso, que no fuera posible *aunar* lo percibido por cada sentido, en la medida en que cada sentido operaría *por separado* (en frase de Gregoric: «cada sentido se preocuparía de sus propios asuntos (*each sense minds its own business*)»³⁰). Sócrates discute tal problema con Teeteto, un joven aprendiz de matemático, que acaba de asegurar que *el saber es percepción*, como Sócrates mismo lo consigna –afirmación de Teeteto(184b). Y Sócrates va a inquirir así: «Entonces, si alguien te preguntara con qué ve el hombre lo blanco y lo negro y con qué oye lo agudo y lo grave, tú dirías, creo yo, que con los ojos y los oídos» –nuevo beneplácito de Teeteto. Ante lo cual, en un gesto quizá de estilo, Sócrates va a decir que, si bien la minuciosidad (¿deberá subentenderse *excesiva*?) en el uso de las palabras es a menudo un signo de mala educación y seña de un carácter servil, va a valer la pena, en ciertas ocasiones, de cierto en esta, «prestar atención a las palabras». De manera que en este pasaje Sócrates va a hacer girar toda la metafísica, o más bien Platón va a hacer girar toda la metafísica, aquí, en una *cuestión de palabras*, en todo caso en una sutileza³¹. «Atiende, pues, a lo que voy a decirte. ¿Cuál de las dos respuestas te parece más correcta: que los ojos y los oídos son aquello *con (tó)* lo que vemos y oímos o que son aquello *mediante lo cual (díá tou)* vemos y oímos? [cursivas mías]». Y Teeteto va a secundar tal diferenciación diciendo: «A mí me parece, Sócrates, que percibimos *por medio* de ellos más que *con* ellos [cursivas mías]». Y, 184d, Sócrates contesta: «En efecto, hijo mío, sería extraño que albergáramos una pluralidad de sentidos en nuestro interior, *como si fuéramos un caballo de madera*, y no pudiera confluir todo esto *en una única entidad* –ya sea el alma o como haya que llamarla–, *con la que* podamos percibir *por medio* de ellos y *en calidad de instrumentos* todo lo que es perceptible [cursivas mías]»³². Se ve cómo Platón, *con* o *mediante* este gesto, (se) nos metió (en) el alma sin que nos diéramos cuenta. Pero atengámonos, por favor, por esta vez, a las palabras. Hemos puesto algunas en cursiva porque me parece que valdrá la pena referirse a ellas. Dejamos al caballo de madera para más adelante, porque va a ser

²⁹ Tenemos noticia de que, en 1968, Arendt impartió en la New School for Social Research en Nueva York, junto a Hans Jonas, un curso sobre el *Teeteto*. De lo que no tenemos noticia, es de su contenido. Hay algunos de sus borradores disponibles en Internet, en la Biblioteca del Congreso de Washington D.C., pero habría que arriesgar un cierto trabajo de grafología para dar cuenta de lo que allí pone.

³⁰ Gregoric, p. 4.

³¹ (Nos enteramos por una nota en la edición de Gredos (p. 167) que este diálogo platónico, que cuenta entre sus personajes a Euclides de Megara, quien fuera amigo muy cercano de Sócrates (estaba presente el día de su muerte), sería conjeturalmente un homenaje a éste. Y nos enteramos también de que Euclides siguió por su parte practicando una vida filosófica, interesado sobre todo en cuestiones lógicas y de lenguaje. Quizá tenga sentido conjeturar, a nuestra vez, que este pasaje preciso sea un homenaje todavía más explícito, aunque más oculto, al amigo y a sus intereses).

³² (Posible exceso de la cursiva o bastardilla. Y por otra parte, ¿cómo no acusar recibo del estilo socrático? Habría que ser sordo. La letra bastarda es un efecto de la pluma y no de la mano. De manera que lo que la bastarda señala es un efecto de superficialidad. Aquí, en un computador, producción en masa de bastardas pero antes que eso producción en masa de palabras. Aquí al menos, e intentamos justificar así un abuso, sólo quisiéramos hacer notar que una palabra bastarda es una palabra que *habría que leer*, en primer lugar).

más un interés de Gregoric que nuestro. Dice Sócrates que sería extraño que no pudieran confluír todos los sentidos en una única entidad, ya sea le digamos alma o como se prefiera. Gesto este, a decir verdad, un poco distante, si se tiene en cuenta la tesis que soporta. *Tiene que haber*, entonces, pues de otro modo «sería extraño», una entidad una, que aúne los sentidos. Tiene que haber *algo* que nos permita decir que los sentidos versan sobre *lo mismo*. Y esta unidad que tiene que haber, a su vez, tiene que *usar* los sentidos, en calidad de instrumentos (que vemos *mediante* los sentidos y no *con* los sentidos, un *con* que en todo caso Sócrates sí va a usar para hablar del alma: aquello *con* lo cual podemos percibir *mediante*). De este modo Platón nos exige ya pensar, por decir poco, en la separación entre el alma y el cuerpo, quedando el cuerpo como *instrumento de conocimiento* del alma. Y, para acercarnos a Arendt, de la que en todo caso, a pesar de las apariencias, no nos hemos alejando ni un centímetro, podemos distinguir que, *con* este gesto, Platón ya ha instalado, en el seno mismo del yo, una diferencia política entre un alma, gerente (*gerere*)³³ que dispone de medios, y una cierta materialidad, el cuerpo, que no puede hacer sino trabajar para ella y seguir sus órdenes. Esta diferencia entre el *mediante* y el *con* lleva consigo toda la violencia del dualismo, en particular del dualismo espíritu/materia. Y sobre todo expresa la posición más fuerte de la existencia, en tanto cierta y necesaria, del núcleo no-corporal, incluso pre-corporal (en un sentido cronológico, lógico, pero también ontológico y en algún sentido y por lo mismo además jerárquico) que constituiría el alma. Y no se nos puede escapar, con esto, toda la filosofía política que inauguraría Platón y que seguiría en algunos de sus rasgos vigente, en relación con esta misma “estructura”. Todo esto se colige de los gestos. Pero en concreto lo tratado en el pasaje del diálogo es algo muy circunscrito. Se trata de poner al alma como hipótesis, digámoslo así, que pueda servir para explicar la unidad de la experiencia sensible de *la cosa*, unidad que en última instancia es un saber. Según Gregoric, la “doctrina” aristotélica del *sensus communis* habría sido elaborada en tensión con este pasaje platónico, arriesgando incluso decir que sería aquella metáfora del caballo de madera la que habría impresionado con viveza a Aristóteles³⁴. Que Sócrates haya referido al Caballo de Troya, lectura propuesta por Aretas de Cesarea, sería al parecer una interpretación comúnmente aceptada, pero que no dejaría de requerir mayor elucidación (p. 4). Gregoric distingue tres posibles aristas del problema planteado como lo plantea la metáfora: que cada sentido dentro del caballo, como si fuera cada uno un guerrero que pudiera salir del caballo por su cuenta, sería autónomo; que estarían todos los sentidos reunidos dentro de un caballo de madera, es decir, dentro de un mero contenedor, sin consciencia; que el caballo de madera, en tanto tal, no necesita de los sentidos (en la medida en que, en rigor, no *necesita* nada). Como, por supuesto, esto no es así, con Platón habría que conceder que no es posible que seamos meros caballos de madera conteniendo sentidos sin ninguna unidad, y que la unidad –este es todo el asunto– sería *otra cosa, una* otra cosa. Ahora bien, para proceder con Aristóteles, Gregoric va a hacer una distinción fundamental respecto de los *proyectos teóricos* de Platón y Aristóteles. El proyecto de Platón, en este caso, va a ser «su proyecto de disociar el conocimiento de la percepción»³⁵. ¿Y qué decir de Aristóteles? «Ahora bien, la discusión aristotélica de la percepción pertenece a un proyecto diferente, con premisas y objetivos (*aims*) diferentes. Hablando muy en general, el proyecto de Aristóteles es el de dar cuenta, sistemáticamente,

³³ Cfr. Arendt, *THC*, p. 189, para la distinción fundamental entre *gerere* y *agere*, y asimismo entre *prattein* y *archein*.

³⁴ «... caben pocas dudas de que Aristóteles se impresionó con la metáfora del caballo de Madera. *Debe haber pensado* que una teoría de la percepción que fuese satisfactoria debiera poder evitar las consecuencias que implica la situación propuesta por tal metáfora [la cursiva es nuestra]» (Gregoric, p. 6).

³⁵ *Ibid.*, p. 5.

de los animales»³⁶. Esto, en un escenario en que Platón acaba de remitir la unidad que pueden conformar los datos sensoriales al pensamiento, actividad propia del alma en que se basta a sí misma, en la medida en que sólo el alma o el pensamiento que lleva ésta a cabo es capaz de *poner* en la experiencia lo que Platón va a llamar *determinaciones comunes (ta koiná)*, entre las cuales estará, por ejemplo, la mismidad y la diferencia, lo uno y lo múltiple, especies de “categorías” que permiten *organizar* los elementos que se dan a la experiencia perceptiva (y los editores de Gredos se preocupan de hacer notar lo siguiente: «Estas determinaciones comunes (*ta koiná*) podrían ser una alusión a la teoría platónica de las Formas»)³⁷. Ahora bien, es evidente que el resto de los animales también es capaz de lograr esta *unidad* de los datos sensoriales, puesto que su supervivencia depende de que puedan tener noticia de que lo que perciben suave y lo que perciben tibio es *la misma* superficie sobre la que podrían echarse a dormir, o de que también es *lo mismo* lo que se ve de un tamaño adecuado y lo que huele apetitoso, de manera de poder coger *con* (o *mediante*) la boca *aquello mismo* que se acaba de ver y oler. De modo que, de seguir a Platón, nos veríamos obligados a atribuir un cierto tipo de *pensamiento* a los animales, una cierta participación intelectual de las Formas que organizan lo sensible. Sabemos, sin embargo, que Aristóteles no estaba preparado o no hubiese querido atribuir *pensamiento* a los demás animales (como sí podría estarlo, supone Gregoric, Platón³⁸), en la medida en que el *lógos* es sobre todo *palabra* y en particular *palabra significativa*. Ahora bien, Gregoric va a situar este problema así, siempre aludiendo a lo que serían los distintos proyectos de los dos filósofos: « [Aristóteles] concordaba con Platón en que los sentidos tenían que integrarse en una sola cosa³⁹, y que esto permite que puedan usarse de varios modos. Estaba, sin embargo, en desacuerdo en relación con la naturaleza y el poder de aquello que integra los sentidos y, consecuentemente, en relación con la manera en que los sentidos se co-ordinan. En la teoría de Aristóteles los sentidos no se integran al nivel de algo que pueda ser sujeto tanto del percibir como del pensar. Más bien, los sentidos se co-ordinan a través (*by*) del sentido común. Integrados de este modo, la co-ordinación de los sentidos se logra perceptivamente, y puede [entonces] serle atribuida a los animales no-rationales» (p. 6). De modo que, diseminado en sus textos y nunca tratado como un asunto particular, habría en Aristóteles una *teoría* quizá menos antropocéntrica (así lo piensa Gregoric) de la posibilidad de la unificación y diferenciación de lo sensible, y estamos ya aquí hablando de lo que va a transformarse después en *sensus communis*, en un sentido, quizá, primitivo. Se trata así de encontrar, postular, suponer quizá, incluso dar por sentada, una vía para explicar la *percepción* sin necesidad de recurrir tan precipitadamente al pensamiento. Esto es lo que va a quedar sentado en Aristóteles como *koiné aisthesis*, *sensus communis* o sentido común. Es esta especie de “sexto sentido” lo que permite, del lado de los sentidos y ya no del lado del alma, que haya la organización de lo que se da como perceptible, y es esta noción la que va a heredar, pasada por toda la enseñanza de escuela, Tomás de Aquino, y que va a seguir operando tal cual al menos hasta Descartes, quien en todo caso la consigna con cierto escepticismo⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Platón, p. 257

³⁸ Gregoric, p. 6

³⁹ Es pensable que la pulsión consistente que querer remitir la multiplicidad a la unidad sea también una herencia griega y en algún sentido una cuestión escolar.

⁴⁰ «Hago notar además que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, o acaso incluso de una de sus partes pequeñas, a saber, de aquella partecita [*petite partie*] en que se ejerce *esa facultad a la que llaman el sentido común* [cursivas mías]» (p. 331)

Gregoric insiste, cuando dice que la manera aristotélica de resolver el problema sería menos *antropocéntrica* que la de Platón, en algo que a Arendt le va a interesar y que, de algún modo, va a relacionarse con un pequeño pasaje que, en la *Crítica del Juicio*, va a caracterizar el ser también animal de lo humano. Esta irrupción de “lo animal” es interesante porque determina toda una historia de las relaciones entre lo animal y lo humano, o también entre la sensibilidad y el entendimiento, que, a la hora de hablar de *sentido común* acabará siendo tan fundamental como difícil de ver. Y a propósito de la distinción entre lo animal y lo humano, no podremos olvidar tampoco todo lo que hemos estudiado: de Platón en adelante, de Platón a Kant, luego a Hegel, de Platón a Heidegger, esta ha sido una de las distinciones fundamentales en la operación de la determinación de la esencia de lo humano, arraigada también en nociones tan antiguas como la oposición o antes distinción entre hombre y naturaleza, con el influjo, por supuesto, del cristianismo. No podríamos detenernos a hacer esta historia, que es demasiado evidente, y cualquier texto en que nos apoyáramos para dar cuenta de ella sería una selección arbitraria o acaso (¿inconscientemente?) estratégica, por cuanto es una diferencia que cruza como *presupuesto* a toda la filosofía a partir de Platón. Y va a ser también una diferencia *fundamental* en todo el pensamiento de lo humano mismo en relación con su otro. En analogía, quizá, con una cierta diferencia primera entre lo sensible y lo in-sensible, entre aquello que es susceptible de ser pensado y aquello otro que es susceptible de ser actuado, y también entre aquello que es “humano” y aquello que es “animal”, es que va a articularse luego y en todo caso muy pronto según una cierta jerarquización presumiblemente heredada de tiempos en rigor inmemoriales, traumáticos y acaso reprimidos o denegados en tanto recuerdos, va a pensarse más tarde, según un envío “científico”, al hombre como un ser ontológicamente dual, que tendría parte en el mundo de los cuerpos tanto como en el mundo de los pensamientos. Y va a tener lugar también una determinación de lo “corporal” como “natural”, y una cierta noción de naturaleza de la que los hombres *van* y *no van* a ser parte, a riesgo de tener mayor o menor *dignidad* en tanto hombres. No podríamos olvidar el llamado de Aristóteles a “conducirse según razón”, con todos los problemas traductológicos que todo ello acarrearía siguiendo su enunciación griega, en todo caso innegable, y su censura concomitante: «...los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias [...]»⁴¹.

Ahora bien, con todo, la idea aristotélica sería, según Gregoric, *menos antropocéntrica*, lo que quiere decir, más cercana de lo otro que el hombre, es decir, en este caso, más cercana de lo animal. ¿En qué sentido sería esto así? Habría que considerar (no podríamos probarlo, habremos de dejarlo en calidad de *intuición*, como lo hace también Gregoric aunque sin decirlo así, con todo lo que, en Kant, quiere decir *intuición*), entonces, que lo *animal* está de lado, tradicionalmente, de la Sensibilidad, y que ésta está, también en Kant o de manera eminente en Kant, determinada como *pasividad*. No así el Entendimiento, *espontáneo*, es decir, que “se mueve” según un principio *activo* que le es propio. Sin ahondar más en esto, volvamos a la reciente querella. Para Platón, según lo que hemos expuesto hasta aquí, y por supuesto parafraseándolo, podríamos decir que la separación entre cuerpo y alma –todo esto es siempre muy esquemático– se cumple en la medida en que es el cuerpo el que *recibe* las impresiones sensibles, y el alma, en algún nivel propio del pensamiento, les *da orden*, en una especie de “segunda instancia”: a partir de lo que entrega la Sensibilidad, diríamos en términos kantianos, con “pedagógica” injusticia en todo caso al texto Platón, el Entendimiento da sus órdenes, es decir, *ordena* lo que de otro modo sería un caos sensible. En el dualismo kantiano esto se va a cumplir también, como queda claro, siendo esta idea platónica fundamental para todo el devenir posterior de la metafísica en tanto dualidad cuerpo (materialidad) y alma (espiritualidad). “Frente” a

⁴¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095b.

esto, como decíamos, en Aristóteles la percepción del objeto en cuanto tal se da todavía en el nivel de los sentidos, sin necesidad de un orden, digamos, *exterior*: orden *exterior* que sería, sin embargo, lo más *interior*. Mediante la introducción de la *koiné aisthesis* Aristóteles puede dar cuenta de la percepción sin requerir todavía algo *superior* o de mayor rango que los mismos sentidos. El *sensus communis*, hasta aquí, si bien es “interno” (es “interno” pero todavía perteneciente al orden sensible), no deja de ser un sentido y nada más que eso, todo lo cual implica lo siguiente: el *sensus communis*, según la tradición inaugurada por Aristóteles, tiene lugar todavía en el espacio de la Sensibilidad. En este sentido, a propósito de un comentario kantiano, Arendt anota algunas ideas, fragmentarias, en sus apuntes. Helos aquí, ambos textos, el de Kant y su comentario por parte de Arendt:

Kant: «*Lo agradable vale también para animales sin razón; la belleza [vale] sólo para los hombres (nur für Menschen), es decir, que son también de tipo animal [que son también animalescos] (d.i. tierische) pero que son de todos modos racionales (aber doch vernünftige Wesen), aunque no sólo como tal (por ejemplo, espíritus) sino que son, a un mismo tiempo, de tipo animal (sondern zugleich als tierische)[...]; lo bueno, por su parte, vale para cada ser racional en general*» (§5). **Arendt:** «*[El gusto] es enteramente “subjetivo”, es decir, [se da al] reflexionar en mí mismo (namely reflecting upon myself) al enfrentarme con una representación. [Nota al margen: Pero no en tanto Razón, sino como existencia humana. Si en la filos.[ofía] moral: animal dotado de razón, aquí tenemos: razón dotada de sensualidad. En vez de animal rationalis: ratio animalis]. Este es el modo en la medida en que estoy vivo, soy un miembro vivo de este mundo de apariencias – opuesto así a la Voluntad [...] No hay “necesidad objetiva ni validez a priori”. [Nota al margen: Aunque “legislo” para un mundo de seres humanos que tienen razón dotada de sensualidad] »⁴².*

Esto quiere decir, o al menos podríamos leer aquí, lo siguiente: lo que hay en el gusto es algo que no es ni *espiritual* (como sí, por ejemplo, la moral) ni *material* (como sí lo agradable), sino algo “entre” espiritual y material, que es ya otra cosa, y que se llama lo *humano*. Habría que tener cuidado con este matiz. Lo *humano* en el hombre no sería lo *espiritual*, o dicho así: no es lo *espiritual* la característica *más* humana. La característica *más* humana es tener lugar “entre” *espíritu* y *materia*. Y si bien lo agradable apela directamente a lo que de *material* hay en nosotros (y vale también para cualquier animal), y lo bueno apela a lo que de *espiritual* hay en nosotros (y valdría también para cualquier otro tipo de ente racional, incluso puramente racional), el gusto, por su parte, apela justamente a lo que estas dos “partes” de lo humano pueden hacer, estrictamente juntas. Y se destila de aquí todavía otra cosa más, en vistas a una “filosofía política”: la razón, quizá, por la que Arendt quiso acercarse a la *Crítica del Juicio* para buscar lo que podría haber sido una filosofía política kantiana. O se deja ver un a priori para ella, su condición de posibilidad. Lo *agradable*, al ser como es, es *privado*, y como tal es incomunicable o en última instancia no tiene caso intentar comunicarlo. Ahora bien, lo *bueno* es, de algún modo, también *privado*, en la medida en que un juicio que determine algo como bueno tiene como fundamento de su determinación un razonamiento “lógico” que no requiere de nadie más, es decir, que puede (y muchas veces debe) carecer de una cierta presencia de los otros, es decir, de comunicación⁴³, o podríamos decir, creemos, con mayor precisión: no precisa *comunicabilidad*.

⁴² Ver Anexo 1.

⁴³ Arendt, L., p. 64.

Mantengamos, en consideración de lo que sigue, sobre todo esto, a partir de los dos fragmentos que acabamos de mostrar: Arendt piensa, al leer a Kant, que el juicio estético puede dar cuenta la posibilidad (entrevista quizá por Kant) de una cierta modificación de nuestra concepción de “Razón”, de modo tal que pueda hablarse de una “razón sensible”. ¿Qué podría querer decir esto? Es probable que se trate de una razón *receptiva*, en cuyo caso nuestro problema se vuelve: ¿pero receptiva de qué? Es importante señalar además que, según creemos, Arendt no pretende, en general, ninguna “reforma del entendimiento”. Lo que sí creemos es que Arendt está interesada en poner al descubierto algo que el pensamiento moderno se las ha arreglado para pasar por alto.

Podríamos también decir algo así: el *animal rationale* es un cuerpo al que el *noús* le llegó desde afuera⁴⁴ (con todos los matices del caso, es posible pensar esto así al menos hasta Kant) y que, en cierto sentido, disputa éste con el cuerpo la hegemonía de la experiencia vital. Se trataría de toda una tradición de lectura que pondría al cuerpo y al alma como opuestos disputando un “mismo” espacio. Esto, de todas maneras, tiene repercusión, al modo de un cierto prejuicio generalizado, ya que podría permitir o forzar a pensar, como se vuelve problemático en *La condición humana*, que los que actúan *no piensan*. Pero ¿qué es pensar? Desde aquí, y desde Arendt, sería posible decir que pensar es una actividad muy precisa, en cuanto es el “uso” de una cierta facultad (o capacidad) del pensamiento que no es otra cosa que el diálogo consigo mismo en tanto otro. Lo que se hace difícil aquí de pensar es: ¿qué pasa cuando hablo, cuando estoy con otros? ¿Acaso, allí, no se piensa? Y podría decirse entonces que lo que allí ocurre no es, propiamente, *pensamiento*, sino que lo que sí ocurre es lo que podrá llamarse *comunicación*. Todo esto requeriría mucho más tiempo. La comunicación está basada en este *sensus communis*, en que las apariencias, como veremos, *son lo que aparentan ser*, y no la transformación de éstas que el pensamiento pudiera llevar a cabo. Esta idea de una *ratio animalis* signifique tal vez un modo de razonamiento arraigado en lo “sensible”, siempre y cuando lo que solemos llamar “sensible” sufra una cierta transformación.

⁴⁴ Arendt, *LM*, p. 34.

LA NOCIÓN KANTIANA

Si en la tradición empirista, muy en general, o incluso diciéndolo así: si en la tradición filosófica *inglesa*, siguiendo aquí por ejemplo al que Russell mentábamos, todo pasaba, insistimos, tanto antes como después de Kant, *por* el sentido común, y en alguna medida todo pensamiento que quisiera considerarse como *conocimiento de algo* tenía incluso como *fuentes* al sentido común, a una cierta noción de sentido común, va a pasar con Kant que habrá lugar a un pensamiento (trascendental) con el sentido común como *objeto*. De modo que podríamos decir algo así: si bien podemos concederle a Russell que sólo los ingleses, desde Locke, han *tenido* sentido común, habría que decir, sin embargo, que sólo Kant lo pensó, es decir, lo *trabajó*, y trabajar en el pensamiento para Kant, lo hemos visto y lo sabemos, quiere decir *determinar cuáles son las condiciones de posibilidad a priori* de algo. Y es justamente esta tarea la que hemos emprendido en la primera parte de este trabajo: hacer ver cómo Kant piensa posible lo que él entiende por *sentido común*. Ahora bien, es claro que Russell y Kant no hablan exactamente de lo mismo. Pero con Arendt querremos ver que en un sentido sí.

Sin embargo, y un poco antes, ¿a qué se refiere Kant, más precisamente? Veíamos que cuando hablamos de *sensus communis* hablamos ya de *gusto*. Valdrá la pena considerar que Kant no *inventó*, por decir así, estas cosas que aquí estamos tratando. El *gusto*, el *sentido común*, puesto en latín incluso como *sensus communis*, y una eventual relación entre *gusto* y *moral*, eran ideas que circulaban en un cierto “ambiente” teórico para la época de Kant. Anthony Ashley Cooper (más conocido como (el tercer duque de) Shaftesbury) por ejemplo, en el primer volumen de sus *Characteristics* (1711), ya había escrito, haciendo uso de la noción de *sensus communis* (no, ciertamente, la noción kantiana), sobre un cierto *gusto moral*. Pero el problema por entonces, problema en todo caso para Kant, era que, en particular en la tradición inglesa de cuya fuente, no cabe duda, Kant bebió, lo estético y lo moral no estaban realmente diferenciados, e incluso a veces aparecían, como por ejemplo en Shaftesbury, hasta cierto punto homologados, como si fueran, digámoslo así, *el mismo campo de objetos*. O dicho así, en un lenguaje kantiano: como si lo estético y lo moral, o mejor, el objeto de la estética y el objeto de la moral, “excitaran” más o menos del mismo modo las facultades del alma, según un “mismo” principio. Todo esto, por ejemplo, reflejado en una frase tal, por demás del todo familiar: «eso, eso que hiciste, eso *malo* que hiciste, fue *de mal gusto*». Ahora bien, ¿por qué Kant habla de *sensus communis*, así, en su formulación latina? Habría, sin embargo, razones para pensar que Kant no necesariamente se refiere a la tradición aristotélico-tomista, sobre todo en consideración de que el pensamiento estético y del arte del que Kant sin duda estaba enterado hablaba también de este modo, en particular en Shaftesbury. Y aún así, con todo, es posible que Kant pensara *más de lo que pensó*. Esto no lo dice Arendt así, pero creemos que lo supone, porque de otro modo habría que suponer que, simplemente, Arendt *leía mal*, hipótesis que nos parece carece de todo interés.

Todo esto, todo este rodeo, para decir lo siguiente: tanto la noción de *imaginación*, ligada al arte y al juicio estético, que para Kant va a ser fundamental, como la noción de *gusto*, y en mucha mayor medida la noción de *desinterés*, en fin, eran tópicos usuales del pensamiento estético del que Kant se encontró siendo heredero. Sería posible decir que, en el contexto de la estética del siglo XVIII, si Kant muestra alguna *originalidad* no

es la originalidad del forjador de conceptos, y lo que podríamos decir es que Kant tiene, digamos, el mérito, de haber pensado estos conceptos, que eran por entonces moneda corriente, más *radicalmente* que nadie⁴⁵. Para aclarar todavía más este asunto que hasta aquí permanece en relativa oscuridad, aunque con una palabra que tanto aclara como oscurece, diríamos, entonces, que Kant pensó, esta sería nuestra apuesta, a través de unos ojos (nuestros) labrados por Arendt, más *originariamente* que nadie estos conceptos. Y con esto quiero decir al menos dos cosas: *más* originario, es decir, aquí, menos “abstracto”, menos (“puramente”) “conceptual”, por una parte y, por otra parte, pero siendo el reverso necesario de ello, más “apegado” a la “experiencia” misma de la que se trata y que se constituye en asunto de una investigación. Y sin embargo, *no puede dejar de ser Kant*. Todo esto no podría no ser problemático, y vamos a dejarlo hasta aquí, por cuanto no es nuestro centro, sobre todo considerando cuán necesario es un *centro* para una investigación de este tipo, tan circunscrita.

Estábamos en la noción kantiana de *sentido común*. A esta *idea*, lo hemos sentido, Kant va a recurrir cuando tenga que dar cuenta de *cómo son posibles, del modo en que se dan, los juicios de gusto puro*. Una pequeña precisión: decía *juicios de gusto puro*, pero ¿cómo es que un juicio de *gusto* puede ser puro? Estamos, aquí y ahora, entrando al problema por la puerta de atrás, lo que nos parece más cómodo. *Juicios de gusto puro*. ¿Qué es *puro*, en este caso? En última instancia, lo que no está determinado por ninguna *materia*, es decir, en el caso de Kant, aquello cuyo fundamento de determinación no es y no puede nunca ser lo sensible. Pero ¿qué puede ser bello sino lo sensible? Habría que volver un poco atrás. Habíamos dicho lo que en Kant va a tomar prestado el nombre de *desinterés*: un juicio estético de puro gusto, es decir, un juicio que da cuenta de lo bello, es *desinteresado*: no tiene ninguna preponderancia, no tiene ningún interés, por decir así, la *existencia* del objeto, el objeto en tanto *existente*. El juicio estético de lo bello, pues, encuentra su *satisfacción*, puede determinar algo como bello en tanto es algo que *satisface* (pre-suponemos) *universalmente*, en razón de nada más que la *representación subjetiva* del objeto enjuiciado y el modo en que las facultades del conocimiento “juegan libremente” y se “ordenan”. Todo esto hace que lo bello no sea lo agradable, como hemos repetido, y hace también que no se pueda decir de lo bello, como sí de lo agradable, que hay cosas bellas para algunas que para otros no lo son.

Ahora bien, y en atención a esto último, nuevamente: ¿en qué consiste, en Kant, el *sensus communis*, este *Grund*? Pensando cuál puede ser el fundamento de determinación de los juicios de gusto, Kant dice que: « [...] estos] han de tener un principio subjetivo, que sólo por medio del sentimiento, y no por medio de conceptos, aunque, sin embargo, con valor universal, determina qué place o qué disgusta» (§20). O en §22: «En ningún juicio en donde declaramos algo bello permitimos a alguien que sea de otra opinión, sin fundar, sin embargo, nuestro juicio en conceptos, sino sólo en nuestro sentimiento, que ponemos a su base, no como un sentimiento privado, sino como uno común». No deja esto de ser desconcertante, pero la respuesta que da Kant, dentro del contexto de su propia filosofía, parece bastante convincente. Por ejemplo, se deja ver ya en §8: «Pero para sí mismo [el que juzga lo bello], mediante la mera conciencia de la privación de todo aquello que pertenece a lo agradable y al bien, puede llegar él a estar seguro de la satisfacción que aún le queda; y esto es todo lo que en él se promete la aprobación de cada cual [...]». Lo que ocurre en esta cita es una especie de constatación. Habiéndose el sujeto que juzga deshecho, privado de, puesto, acaso, entre paréntesis, al objeto mismo en cuanto

⁴⁵ Esto es lo que dice, con esta misma palabra que destaco, Valeriano Bozal, en “Desinterés y esteticidad en la «Crítica del Juicio», p. 76.

albergando interés en él, es decir, habiéndose asegurado el sujeto de que su juicio de belleza no está determinado ni por *sensación* ni por *concepto*, puede verse, sin embargo, que la representación subjetiva del objeto estético sigue produciendo en el sujeto una satisfacción. Y hemos visto también que esta satisfacción es *posterior* a la “experiencia” de su comunicabilidad. ¿Dónde “reside” esta satisfacción sin interés? Habíamos dicho: el juicio estético se da como juicio de una “organización” de las facultades de conocimiento que Kant llega a llamar “libre juego”. Aquello que el juicio de lo bello “requiere” para poder ser aceptado y, en rigor, para poder darlo, al proferirlo, como aceptado de antemano, no es otra cosa que las facultades mismas de conocimiento. Kant esto lo va a decir con toda claridad, así, en §38: «Ahora bien: como el Juicio, en consideración de las reglas formales del juicio, sin materia alguna (ni sensación de los sentidos ni concepto), *no puede ser referido más que a las condiciones subjetivas del uso del Juicio en general* (que no se ajusta ni a la especie particular de sentido ni a un concepto particular del entendimiento), y, por consiguiente, *a lo subjetivo que se puede presuponer en todos los hombres* (como exigible, en general, para el conocimiento posible), resulta que la concordancia de una representación con esas condiciones del Juicio debe poder ser admitida *a priori* como valedera para cada cual [...] [cursivas nuestras]». Hemos subrayado dos cosas, que comentamos. Que *no puede ser referido más que a las condiciones subjetivas del uso del Juicio en general*, es decir, *a lo subjetivo que se puede presuponer en todos los hombres*. A “lo de sujeto” que todos los hombres tienen, o habrían de tener, bajo el nombre de hombres. Esto con evidencia excede la noción no-kantiana de “sentido común” aunque no podría negarse que una formulación así hace que se le parezca muchísimo. En el fondo, creemos, se dice aquí algo así: el Juicio no requiere más que facultades sanas que puedan jugar entre sí, indeterminadas. Requiere una cierta “libertad” de las facultades para jugar. Kant agrega en una nota al pie del mismo párrafo: «Para tener derecho a pretender la aprobación universal de un juicio del Juicio estético que descansa sólo en bases subjetivas, basta admitir: primero, que *en todos los hombres las condiciones subjetivas de esa facultad*⁴⁶, en lo que se refiere a la relación de las facultades de conocimiento, puestas en actividad en ella, con un conocimiento en general, *son idénticas*, lo cual debe ser verdad, pues si no, *los hombres no podrían comunicarse sus representaciones ni en el conocimiento mismo*; segundo, que el juicio se ha referido solamente a esa relación (por tanto, a la *condición formal* del Juicio), y es puro, es decir, no mezclado ni con conceptos del objeto ni con sensaciones con motivo de determinación [...] [cursivas nuestras]». Kant estaba aquí descubriendo algo. Para todo esto, §21 es central. Se sientan allí las facultades como susceptibles de diversas *disposiciones* (organizaciones, diríamos, ordenaciones, relaciones de grado, proporciones) según cuál sea la índole del objeto o de la representación del objeto de la que haya que ocuparse en cada caso. Y, dado que en el caso de un juicio de gusto no hay lugar para el *interés*, vamos a tener que allí, en el aparecer de lo bello, nuestras facultades, las mismas para todos, pueden jugar con libertad, relacionarse sin acabar nunca de determinarse. De modo que el *gusto* mismo revela que hay algo *en común* en todos los hombres, en lo que *tiene que fundamentarse* el gusto y toda comunicabilidad en general⁴⁷. Con §21 podrá decirse que el gusto es la facultad de juzgar *aquello que hace* universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención del concepto. Y es que al sentido común, al *sensus communis*, Kant no lo había visto, pero siempre había estado allí, siendo «la necesaria condición de una comunicabilidad general de nuestro conocimiento, que en todo caso *está supuesta* en cualquier lógica y en cualquier principio del conocimiento que no sea escéptico» (§21). De

⁴⁶ Y en la Nota (*Anmerkung*) del mismo párrafo: «[...] tenemos derecho a suponer universalmente en todo hombre las mismas condiciones subjetivas del Juicio que encontramos en nosotros [...]».

⁴⁷ «El principio del gusto es el principio subjetivo del juicio en general» (§35)

este modo, en el *sensus communis* podemos asistir a una operación que, se diría, consistirá en una *dis-locación* de la subjetividad en tanto individualidad, en tanto se trata de evitar tanto la “ilusión privada” de la sensación como el “sentido lógico” (privado también, aunque de otro modo). También en §40: «[...] por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio». Ni sensación ni concepto, lo bello nos hace ver que hay un “espacio” que tenemos *en común* que nos permite juzgar lo bello, al que de alguna manera podemos “acceder” (dejando de lado todo interés) y de hecho lo hacemos cada vez que con justeza juzgamos lo bello, y que nos “pertenece” a todos en tanto hombres (o del que todos en tanto hombres somos capaces), en la medida en que hay derecho a presuponer en cada hombre las mismas condiciones del Juicio. De este modo se hace posible comprender una frase como esta: «La necesidad de aprobación universal que está pensada en un juicio de gusto es una necesidad subjetiva que podrá ponerse como objetiva, bajo la pre-suposición de un sentido común» (§27)⁴⁸.

Se “logra” “acceder” al *sensus communis*, y esto es extraño en el texto mismo. Lo escrito oscila entre considerar al *sensus communis* como *idea regulativa* y considerarlo un *a priori*. En ambos casos, es preciso *contar con él* al juzgar. Toda la equivocidad aquí también del “es preciso” debe ser tenida en consideración. Se trata de que al juzgar, si se juzga bien, *ya se ha considerado* al otro. Ahora bien, Kant parece querer además (§40) entregar una especie de “método” para lograr este “acceso”. Y se trata de tres máximas, entre las cuales una llamará en especial la atención de Arendt. Son las tres siguientes:

1. Pensar por sí mismo (Selbstdenken)
2. Pensar en el lugar de cualquier otro (jedes andern)
3. Pensar siempre de acuerdo consigo mismo (sich selbst einstimmig)

Producto de la primera máxima tendremos un pensamiento *libre de prejuicios* (*vorurteilfreien*); de la segunda, un pensamiento *ampliado* (*erweitern*); de la tercera, un pensamiento *consecuente*. Y con mayor detalle: «La primera es la máxima de una razón nunca *pasiva*. La inclinación a lo contrario [...] se llama *prejuicio*, y el mayor de todos [...] es] la superstición. La liberación de la superstición se llama *ilustración*. En lo que toca a la segunda [...] muestra [...] un hombre amplio en el modo de pensar, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* [...]. La tercera máxima [...] es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unidad de las dos primeras [...]. Puede decirse: la primera de esas máximas es la máxima del entendimiento, la segunda la del juicio y la tercera la de la razón». Más adelante Arendt tomará con fuerza tal *erweiterten denken*, y lo llamará, en inglés, *enlarged mind*.

⁴⁸ Hay todavía una última cosa, en relación con la cualidad a priori o a posteriori del juicio de gusto. Sin duda hay *algo a priori* en él. §36: «se trata de un juicio empírico cuando percibo y juzgo con placer un objeto. Se trata de un juicio a priori cuando lo encuentro bello, es decir, cuando puedo esperar/espero tal satisfacción como necesaria para cualquiera». Nos interesa este último fragmento porque lo que traducimos por “puedo esperar/espero” en el texto kantiano es la palabra alemana *dürfen*. Se recordarán las tres preguntas kantianas: 1. ¿Qué puedo (*kann*) conocer? 2. ¿Qué he de (*soll*) hacer? 3. ¿Qué me es dado (*darf*) esperar? Es interesante que *dürfen* se encuentre en estas dos formulaciones, es decir, en lo que me cabe, lo que puedo, lo que me es permitido esperar en materia metafísico-religiosa, y lo que me es permitido esperar al juzgar lo bello. Es posible que un *dürfen* como este marque siempre la aparición (o más bien la imposible aparición) de una *idea*, y en este sentido, aunque abiertamente problemático, de una *fe* (*Glaube*).

Pero ¿cuál es la índole del *sentido común*? Habíamos dicho que se trata de una *idea*. Es decir, como hemos visto, de algo que *hay derecho* a suponer y a dar por sentado. Kant señala que esto no se dice a partir de alguna consideración psicológica (§38), sino que se trata de una idea que *hay que* presuponer desde cualquier “posición epistemológica” que no fuese escéptica o, dicho de otro modo, que no estuviera dispuesta a negar todo conocimiento en cuanto tal. Más en general, y mucho peor: se trata de una idea que hay que presuponer y que en cierto sentido (como toda *idea*) presuponemos ya cada vez que estamos convencidos de que tiene lugar entre nosotros algo así como la comunicación. En §22, en todo caso, Kant se lo pregunta: « ¿En realidad hay un tal sentido común como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia? ¿O más bien hay un principio de la razón, más alto, que nos impone, en consideración de más altos fines y nada más que como principio regulativo, la necesidad de producir en nosotros, ante todo, un sentido común? ¿Es el gusto, por tanto, una facultad primitiva y natural (*ursprüngliches und natürliches*), o tan sólo la idea de una facultad artificial todavía por adquirir (*zu erwerbenden und künstlichen Vermögen*) [...]?». Pero Kant no tiene, no allí, respuesta para esto (dice: «ahora, aquí, ni podemos ni queremos investigarlo»), y ocurre que la cuestión queda *abierta*, aun cuando en el resto del libro Kant lo vaya a considerar cada vez como una *idea*. Esto es importante porque es lo que nos abre la puerta a nuestra lectura de Arendt, autora en la cual, creemos, el *sensus communis* no es una *idea*.

Y otra cosa todavía, hablando ya de Arendt: habíamos dicho que el *sensus communis* podría ser considerado como el punto de vista de *cualquiera*. Esta idea está no sólo reforzada sino basada, en principio, en los propios dichos de Kant en relación con que el *sensus communis* es lo que recién “aparece” (pero que siempre estuvo) en el momento en que seguimos siendo *humanos* y nos hemos deshecho de todo interés, lo que tenía lugar en el juicio estético de lo bello. En Arendt esto va a transformarse mucho, y va a poderse decir que en ella es el *mundo* lo que ha de considerarse desinteresadamente, porque en Arendt este *punto de vista de cualquiera* se transforma en el *punto de vista del mundo*. Pongamos para esto un ejemplo, un ejemplo dizque arendtiano, un intento de comprensión, en todo caso una interpretación histórica:

Imaginemoslo siguiente: estamos en Alemania, durante el nazismo. Somos alemanes, gente común y corriente. Pongamos por caso, año 1936. Vivimos, quizá, en un pueblo pequeño, en todo caso no en Berlín, de modo que no tenemos ninguna manera de llegar a enterarnos de algo más que lo que nos proporciona la prensa y la propaganda oficial. Nada más, durante el día, que la rutina del trabajo, conversaciones con amigos que no han cambiado (ni ellos ni las conversaciones), nuestros padres siguen allí, quizá nuestros hijos estén creciendo en sus escuelas. Es probable que no nos interese mucho por lo que les enseñan a nuestros hijos en la escuela. Nuestro vecino es del Partido, pero (¿pero por qué habría que decir pero?) sigue siendo tan amable como siempre. La verdad es que el entorno familiar, amistoso, sigue igual, e incluso habría que decir que nuestra situación económica ha mejorado. Aparte de ciertas actitudes tomadas por la administración nacional-imperial frente a ciertas cosas –que en todo caso a nosotros no nos ha hecho nada malo, y al contrario–, todo es normal...

Fin de la puesta en escena.

El personaje de nuestro ejemplo está claramente ensimismado, ocupado de su familia, de su trabajo, en el fondo ocupado nada más que de sí mismo. Eso podría ser denominado

interés. Su vida privada sigue igual, y asiste, sin embargo, a lo que sabe que es una “revolución” política y moral. La acepta. Sus amigos también la aceptan. De hecho, no frecuenta ni conoce a nadie que tenga especiales reparos con ella. Y no obstante, nuestro personaje debiera poder juzgar. Y con Arendt, pero también con Kant, y esto es algo que Arendt aprecia característicamente en Kant y echa en falta en todos los demás filósofos, habría que dar por seguro, dar por hecho, no dudar ni un instante, de que cualquier persona *sana*, si *quiere*, puede juzgar por sí misma⁴⁹. ¿Qué tendrá que hacer nuestro personaje para poder juzgar? ¿Ponerse en el lugar del otro? Pero ¿en el lugar de qué otro? A decir verdad, si mira alrededor, no hay *nadie* que tenga un juicio crítico respecto de la situación. Quizá él no tendría por qué tenerlo. ¿A qué, a quién recurrir para juzgar? Le hará falta, pues, ponerse en el lugar de *cualquiera*. Pero se trata de un *cualquiera* que no está. Allí, en esa situación, la empatía no podría significar nada. Y podemos suponer que en una situación de este tipo estaban la mayoría de los alemanes, y que esta experiencia sería luego para Arendt una de las fuerzas impulsoras de su trabajo, con la extrema fuerza que lleva la indignación consigo. Esto es así: ¿cómo fue posible que los hombres perdieran tanto, tan ostensiblemente, de modo tan indolente y superficial, toda *sensación de realidad*? ¿Hacía cuánto tiempo la habían perdido, en verdad? ¿Cómo es que no se daban cuenta de lo que estaba pasando? ¿Cómo es que hacían oídos sordos a algo que andaba evidentemente mal, aún antes incluso de saber de la situación precisa de los presos en los campos, por ejemplo? ¿Cómo fue posible que los alemanes cambiaran tan fácilmente unos principios morales por otros? ¿Cómo fue posible, en fin, que perdieran, que le regalaran a un Estado totalitario la capacidad de pensar por sí mismos? Eichmann fue uno de estos, pero sólo uno de entre un gran número, gran número cuya mayor diferencia con Eichmann fue que no tenían puestos altos dentro de la burocracia organizadora de la policía secreta.

En nuestro ejemplo, para el hombre de nuestro ejemplo, habría que decir que hay individuos, que está el vecino, que está el amigo, que está la madre, que está el hijo, pero que *no hay cualquiera*. Esto habrá que matizarlo pero antes: ¿en qué “lugar del otro” podría ponerse éste para juzgar en circunstancias de que ninguno de los “otros” de los que tiene noticia está en alguna posición que pudiera enriquecer su juicio? ¿No está desolado, el juicio de nuestro pequeño Eichmann? Este es todavía el alcance de la marcada resistencia arendtiana a la interpretación de todo esto como “empatía”. Porque de lo que se trata es, pues, no de adoptar el juicio efectivo de otro, sino de ponerse en un lugar en que el otro *podría* estar, aunque no haya *nadie* que esté allí. Se trata de este aparato de *dis-locación* al que hacíamos más arriba alusión. *Salgo “de” mí*. Pero no voy “donde” otro. Voy “donde” *cualquiera*. De manera que nuestro pequeño Eichmann tendría que haber podido ponerse, de haber *querido*, en un punto de vista en el que *por ser humano* podría haberse puesto. Pero se trata de un punto de vista que nadie adoptaba, que no había nadie en su entorno que pudiese mostrarle. La situación es grave, y da para pensar. Creemos que es tal la situación en que, de algún modo, habrá de ponernos la reflexión arendtiana: ¿qué pasa cuando no hay nada ni nadie que nos recuerde que lo que está ocurriendo es inaceptable? ¿Dónde nos ponemos? ¿Nos ponemos de acuerdo con nuestros amigos, con nuestros conocidos? De algún modo ya lo hemos hecho. ¿Se habrá entendido el ejemplo? No hay *nada*, no hay ningún libro, ningún periódico, ningún amigo, ninguna conversación en la calle que nos haga cuestionar el régimen. ¿De qué seremos capaces? ¿E incapaces?

¿Qué habría que hacer? ¿Cuál es, si puede decirse así, *el llamado*? Y bien, *ponerse en el lugar de cualquiera*. Ahora, yendo más allá: *nunca hay cualquiera*. Por una cuestión

⁴⁹ Creemos que en torno a este pivote gira en Arendt todo el problema de la responsabilidad: en esta posibilidad de *no querer juzgar*. No podemos adentrarnos más en esto aquí.

lógica incluso: *me salgo de mi lugar*, pero no me pongo ni en tu lugar, ni en el de ella, sino en el de *cualquiera*. En el caso del ejemplo se trata sin duda de un lugar extraño. En condiciones de totalitarismo, acaso sería posible decir, en forma de paradoja, que no hay modo de estar más solo que estando del lado del mundo. No podemos profundizar mucho más en esto aquí.

Es misterioso este lugar. Cabe, sin duda, la duda de si puede llamárselo “lugar”. Misterioso como el juicio, al que hace posible. Sólo desde el lugar de cualquiera es posible juzgar con desinterés (y en Arendt, el desinterés se llama *imparcialidad*). Esto es lo que hace Kant cuando juzga lo bello: postula una capacidad común a todos pero que no *posee* nadie, que no *coincide* con nadie. Más bien cuando juzgo lo bello *me hago coincidir con ella*, *aspiro a coincidir* con ella, y mi logro de ello o no tendrá que ver directamente con la comunicabilidad de mi juicio. Esto es: con el “éxito” que tenga, con la gente que me vaya a decir: “Sí, en realidad eso es bello”, sin que tenga yo que convencerlos de ello argumentando. A ver cómo interpreté eso que era “común”. Lo de Arendt es similar. Se va a tratar de intentar ponerse en el *punto de vista del mundo*.

Para pensar esto vamos a fijarnos más bien en *La vida del espíritu* que en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Esto, porque creemos que en el primero alcanza a estar “aplicado” parte de lo que en las *Conferencias* aparece estudiando en el contexto de un trabajo sobre otro autor, en este caso Kant. En las *Conferencias*, Arendt lee a Kant. En *La vida del espíritu*, Arendt “aplica” a Kant. Intentaremos mostrarlo del único modo en que podemos hacerlo, dado el carácter inconcluso del libro. La tercera parte, que trataría sobre esto (el *Juicio*), no quedó con más que dos epígrafes, uno de Catón el Viejo y otro de Goethe, cuyo sentido algunos estudiosos han intentado descifrar. Como apuntábamos en nuestra Introducción, disponemos de la edición, a cargo de Ronald Beiner, de una selección de las tantas conferencias sobre Kant que Arendt diera, con la esperanza de que pudiera encontrarse allí alguna pista o alguna semilla de lo que podría haber sido la teoría arendtiana del juicio. Nos parece, sin embargo, con toda humildad, que la selección llevada a cabo por Beiner, si bien de invaluable importancia, tiene un determinado sesgo. Pero más allá de eso, que no hay ocasión aquí de discutir, la razón para no centrarnos, en este trabajo, en las *Conferencias*, es que hay otros textos (“Verdad y política” de 1967, “La crisis de la cultura” de 1960, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing” en ocasión de haber ganado el Premio Lessing en 1959, pero sobre todo *La vida del espíritu*) en que vemos la consideración sobre el juicio, o sobre lo que podría pensarse como el *fundamento* del juicio, *ya operando* en Arendt. Nuestra apuesta entonces depende de la interpretación de algunos gestos textuales, de modo que más que trabajar los textos en que Arendt *habla sobre* el juicio, queremos intentar pensar los textos en que puede verse a Arendt trabajando *con* el juicio. Todo nuestro trabajo podría haber sido tanto desmentido como confirmado por un libro que no llegó a ser. Es este, en este sentido, un trabajo modesto, aunque no tanto. Queremos arriesgarnos a indicar parte, una parte pequeña, de lo que creemos que podría ayudar a leer un escrito no escrito.

EL SENSUS COMMUNIS EN ARENDT

Es preferentemente en la primera parte de *La vida del espíritu* donde vemos lo que para Arendt misma, es decir, para lo que podríamos llamar la obra “propiamente” arendtiana, puede haber significado el juicio, en tanto basado y fundamentado en un *sensus communis*. O así: cuál podría ser la eventual “apropiación” arendtiana y por consiguiente cuál podría ser el uso arendtiano de la teoría kantiana del juicio, su rendimiento. Además, no hemos tenido noticia de que estas partes que de aquí en más trabajaremos hayan sido leídas con mayor acuciosidad por la exégesis académica. Todo esto, por supuesto, no podrá pasar de una hipótesis, que intentaremos mostrar y demostrar en lo que sigue. El método para esto será el comentario de algunas citas, dispersas, que hemos podido encontrar, y su respectiva lectura a la luz de lo que hemos podido iluminar hasta aquí de lo que sea el *sensus communis* en Kant. Ahora bien, para transparentarnos todavía más: toda nuestra lectura ha sido suscitada por un comentario que escribe Arendt en un borrador para unas conferencias sobre Kant, en 1964, que en una de sus páginas, mecanografiadas pero también manuscritas al margen, pone: «CONCLUSIÓN: De esta preocupación (*concern*) por el mundo que es la finalidad (*task*) de la filosofía política, para la cual el hombre es ante todo un ser mundano (*worldly*), pueden encontrarse huellas (*traces*) por todas partes en los escritos de Kant sobre la historia e incluso en su filosofía moral. Para dar un ejemplo de lo primero: en La Paz Perpetua introduce un curioso derecho, el *Besuchsrecht*, el derecho a la hospitalidad – [...] Aquí: Kant plantea su cuestionamiento no del lado de los hombres sino del lado de la tierra, que es tenida en común por los hombres (Plural), preocupado por los muchos [...]. La Crítica del Juicio es el único de sus textos más grandes cuyo punto de partida es el Mundo y los sentidos y las capacidades con que los hombres (en plural) se las arreglan para ser habitantes de éste (*senses and capabilities which men (in the plural) fit to be inhabitants of it*). Esto, probablemente, no sea todavía Filosofía Política, pero ciertamente es su condición *sine qua non*. Si se pudiera hallar que en [las capacidades que regulan]⁵⁰ el tráfico y el comercio (*intercourse*) entre hombres que están vinculados a los demás por la posesión común de un mundo (la tierra) existe un principio a priori, entonces se podría probar que el hombre es esencialmente un ser político»⁵¹. Es nuestra opinión que, con toda la carga que tiene un concepto como *a priori*, Arendt habría creído encontrar tal principio. O habría creído poder indicar, hacia allí, un camino. Esto es lo que quisiéramos lograr demostrar de aquí en adelante.

Para dar cuenta del sentido común, de lo que ella va a entender por sentido común y que es justamente lo que queremos aquí llegar a dilucidar en algún punto, Arendt recurre a dos autores. Las procedencias teóricas o escolares de los susodichos son importantes en este caso, puesto que se trata, por una parte, de un filósofo propiamente tal, digamos, un *defensor* de la labor filosófica (como puede serlo un fenomenólogo), con ese nombre y todo, cual es el caso de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)⁵². Con todo, si nos tomásemos

⁵⁰ Lo que está entre corchetes es una nota al margen manuscrita de la propia Arendt

⁵¹ Ver Anexo 2.

⁵² Las similitudes entre los trabajos de Arendt y de Merleau-Ponty no son para nada despreciables. Merleau-Ponty escribió, por ejemplo, ya en 1947, una crítica, desde la izquierda, al estalinismo y a sus métodos (*Humanismo y terror*), que podría ser de algún modo “análoga” a la lectura de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, de 1951. Una discusión comparada de estos dos

con rigor las “categorías” arendtianas, Merleau-Ponty permanecería siempre un filósofo *sui generis*, en el sentido de que, por decir así, no estaba dispuesto a dejar el cuerpo de lado⁵³. Y bien, por otra parte, la segunda remisión es a un zoólogo suizo de nombre Adolf Portmann (1897-1982), y también en este segundo caso se trata de un especialista muy especial, en la medida en que su trabajo acabó por desviarse hacia una obra multidisciplinar que intentaría dar cuenta de cuestiones acaso de orden antropológico. Creemos que es importante esto porque volvemos a encontrarnos así con Arendt trabajando sobre autores “excepcionales”, es decir “excepciones” dentro de sus propias disciplinas (se abre aquí entonces una pregunta que no podremos contestar, una pregunta como esta: ¿en qué medida puede la *excepción* ser *ejemplar*?). No tenemos, en realidad, espacio para trabajar en estos dos autores, ni siquiera para adentrarnos, *como se debe*, desde la obra arendtiana en que tienen lugar. Tendrán que bastarnos ciertas referencias. Creemos, planteado de modo atrozmente esquemático, que los “usos” arendtianos de ambos autores tendrían que ver, en el caso de Merleau-Ponty, con lo que Arendt llamará *sensación de realidad* (*sensation of reality*) o también *realness* (que los traductores al español han decidido traslapar igualmente con *sensación de realidad*)⁵⁴, y en el caso de Portmann con la operación fundamental de la primera parte del texto arendtiano consistente en una cierta “restauración” de la *apariencia*.

Portmann escribió unos trabajos en torno al concepto de “apariencia” dentro del orden de la vida animal en general, instalando una diferencia entre lo que va a llamar “apariencias auténticas” e “inauténticas”, significando esto algo que podría enunciarse de este modo: hay rasgos que son *para aparecer*, y otros que no. Por ejemplo, un pelaje bello en un animal es *para mostrarlo*, y no así sus vísceras, que *no debieran* aparecer. Portmann se sitúa en una posición contraria, dentro del campo de la zoología, al ya cliché de cuño darwiniano de que los rasgos “superficiales” de un animal, incluido por supuesto, obviamente, el hombre, están allí para asegurar la supervivencia del individuo o de la especie. De algún modo esta idea antigua contra la que investigara Portmann reproduce un prejuicio de orden metafísico: que lo que aparece tiene lugar en orden a conservar o cuidar lo que no aparece, desplazando la importancia de la “superficie” a una especie de “recurso” de lo no-superficial. Con Portmann entonces, que planteara que lo “superficial” en un animal está allí por su propio mérito, es decir, *para aparecer*, o dicho de otro modo, que lo que, en el lenguaje tradicional de

textos es algo que posiblemente haga falta. Otras similitudes irán, esperamos, apareciendo aquí. Arendt descubrió tardíamente a Merleau-Ponty, lo que queda al menos consignado en una de sus cartas a Heidegger, en que le pregunta qué opina de éste (con la consecuente respuesta, del todo heideggeriana, cfr. Arendt y Heidegger, *Correspondencia*, pp. 208-209, 214). En la primera parte de *La vida del espíritu* abundan las referencias al fenomenólogo francés. Es notable además, en el plano de las coincidencias, que la obra de Merleau-Ponty a la que Arendt recurre con mayor insistencia en su último trabajo es, como también el suyo, una obra trunca, tal debido a la sorprendentemente temprana muerte del autor (hablamos de *Lo visible y lo invisible* (1964), publicado tres años después de haber sido encontrado el autor muerto en su oficina). Por otra parte, también es de notar, y aprovechamos de señalarlo, que la mentada obra inconclusa de Merleau-Ponty fue editada y publicada por Claude Lefort (1924-...), quien fuera a la sazón un muy estrecho colaborador del filósofo en su deriva teórica. De hecho, abundan en su libro referencias, sobre todo metodológicas, al por entonces muy reciente trabajo de Lefort sobre Maquiavelo. En el caso de Arendt, por el contrario, fue Mary McCarthy la editora, novelista norteamericana muy amiga del autora y que trabajara con ella muchas veces antes en el “proceso” de lo que Arendt llamaba el *englishing* de sus textos, pero que, con todo, no tenía, digámoslo así, mayor bagaje ni competencias filosóficas (lo cual, por demás, queda por ella mismo señalado en su “Posfacio de la Editora”, en particular p. 245). De manera que, por ejemplo, carecemos de una edición crítica del pensamiento último de Arendt, además de todas las posibles decisiones que pudiera haber tomado la editora, de las que, en cualquier caso, no nos da cuenta. ¿Será posible decir que estamos frente a un trabajo, según frase acuñada ya, *poco serio*?

⁵³ En circunstancias de que: «Desde el punto de vista del yo-pensante, el cuerpo no es más que un obstáculo» (Arendt, *LM*, p. 44).

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 75.

la metafísica, sería “*mera*” *apariencia* en el cuerpo de un cierto animal (sus plumas, su rostro, el pelaje de su cola, la inmensa gama de colores existentes entre los animales, etc.) tiene, por decir así, *su propio derecho* a estar allí en tanto apariencia, cumpliendo una determinada función que sólo una *apariencia* podría cumplir (atraer, impresionar, etc.), Arendt va a preguntarse si no sería posible invertir los roles de lo que aparece y lo que no aparece, de manera que sea posible considerar la posibilidad de que justamente lo que no aparece esté allí *para* dar cabida a lo que sí aparece. O dicho así, a modo de retórica pregunta: ¿podría pensarse que lo que realmente importa es la apariencia? ¿Que, hablando del cuerpo, los órganos internos sólo estén allí para que la “superficie” pueda aparecer en su campo propio?⁵⁵. Después de todo, sería un mundo de apariencias el mundo en que vivimos los animales. Y la verdad es que la diversidad impresionante de las apariencias es con mucho superior a la ramplona similitud de los órganos internos del cuerpo. O así, hablando ya del animal que es el ser humano: dos hombres abiertos, disecados, partidos cada uno en dos mitades por un corte vertical, de cuyas mitades sólo vemos la parte interior que acabamos de descubrir; estos dos hombres, en sus mitades, “por dentro”, son iguales. Y sin embargo, podría tratarse de dos hombres que, en vida, fueran derechamente opuestos, por ejemplo, en sus opiniones. ¿No se podría considerar que esa “igualdad” de los órganos interiores no tenía otra función que dar lugar a la diferencia en el mundo de la “superficie”? Arendt escribe que: «La inversión morfológica por parte de Portmann de las prioridades usuales tiene consecuencias de grandes alcances (*far-reaching*) que él mismo, sin embargo –y quizá por muy buenas razones– no elabora. Indican hacia lo que él llama “el valor de la superficie”, es decir, al hecho de que “la apariencia muestra un poder máximo de expresión comparada con lo interno, cuyas funciones son de un orden más primitivo”. El uso de la palabra “expresión” muestra con claridad las dificultades terminológicas con que se encuentra una elaboración con este tipo de consecuencias, porque una “expresión” no puede hacer más que expresar algo, y entonces, para la pregunta inevitable: ¿Qué expresa una expresión? (es decir, presionar hacia afuera), la respuesta va a ser siempre: algo interno –una idea, un pensamiento, una emoción. La expresividad de una apariencia, sin embargo, es de un orden diverso; no “expresa” nada más que a sí misma, es decir, exhibe o luce (*displays*)». Toda esta inversión, incluso dentro de la misma obra arendtiana, tiene alcances para muchos campos, que sin embargo no podremos hacer más que enunciar: la psicología e incluso psicoanálisis como “ciencias” “poco interesantes” y “poco llamativas”, por cuanto no hacen sino descubrir lo que está “adentro” (del alma esta vez) y que Arendt, según un cierto envío aristotélico, podría decirse que desestima⁵⁶; la metafísica entera, según un envío esta vez heideggeriano y a la vez anti-heideggeriano, que se trataría de desentrañar siempre lo que está “detrás” de lo que aparece como haciéndolo posible⁵⁷; la política, en particular la política griega y su determinación de lo que se considerara como “vida privada”. Pequeña conclusión arendtiana resplandada por los estudios de Portmann: lo que *debe aparecer*, lo que no puede hacer sino aparecer, lo que está allí *para aparecer* (“apariencia auténtica”), adquiere más importancia que aquello que eventualmente “pueda” aparecer

⁵⁵ «Desde un punto de vista diferente y, digamos, más inocente, más bien parece que, por el contrario, los órganos internos, que no aparecen, solo existen para poder producir y para poder mantener las apariencias» (*Ibid.*, p. 27)

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 34 en adelante.

⁵⁷ «Si no confiamos nada más que en nuestra experiencia con las cosas que aparecen y no aparecen, y nos ponemos a especular siguiéndola, bien podemos, y en verdad con mucha mayor plausibilidad, concluir que de hecho puede que haya un suelo fundamental tras el mundo aparente, pero que la significación más importante y acaso la única yace en sus efectos, es decir, en aquello de cuya apariencia es causa, más bien que en su mera creatividad» (*Ibid.*, p. 38).

pero que en realidad no *deba* hacerlo, o no esté allí *para* eso (“apariencia inauténtica”). Hasta aquí con Portmann.

En el caso de Merleau-Ponty, sobre todo a partir de *Lo visible y lo invisible*, va a tratarse de lo que Arendt llamará *sensación de realidad (realness)* y que el fenomenólogo nombrara “fe perceptiva”, que desde aquí podría determinarse como la primaria (originaria, primigenia, siempre dada de antemano) “seguridad” de que el mundo es *real* y de que formamos (o más bien somos⁵⁸) parte de él. El primer subtítulo de la primera parte del mentado libro de Merleau-Ponty se llama “La fe perceptiva y su oscuridad”, y el editor inmediatamente hace una llamada a pie de página, que dice: «*Junto al título de este capítulo anota el autor: Precisar la noción de fe. No es la fe en el sentido de decisión, sino en el sentido de lo que es ante todo posición, fe animal y [¿?]*»⁵⁹. Estos signos de interrogación marcan que el editor no pudo descifrar el manuscrito del autor. Sin embargo lo que tenemos hasta allí basta y sobra. Sin detenernos demasiado, signemos que no se trata, entonces, de una fe en un sentido en que podría confundirse con una creencia, por muy férrea que fuese, con una *decisión*, por inamovible que sea, de tener fe (en un dios, en una persona, en algo, incluso en la realidad –“creer” que la realidad “existe”), sino que se trata de una fe que es, leemos, ante todo “posición” (suponemos: *Setzung*, un *poner algo* e incluso un *haber ya puesto algo*⁶⁰), una “fe animal”. Esta última partícula es la que nos interesa. ¿Qué puede ser una “fe animal”? Imaginamos esto, dándonos una cierta licencia: nunca se ha tenido noticia de un animal que dude de la realidad de su propio contexto. El animal procede sin escepticismo ninguno respecto de la realidad en cuanto tal; puede “engañarse”, “saber” que lo engañan, puede verse constantemente engañado, pero no “pone en cuestión” la realidad misma que hace posible que algo como el engaño pueda tener lugar. Ahora bien, los hombres son también animales, en un determinado sentido. Es la “parte animal” del hombre la que tiene esta “fe”. Es, quizá, el cuerpo, y todo lo que puede hacer el cuerpo. Habíamos visto con Kant que lo abierto por el juicio y el *sensus communis* era una capacidad propia del hombre en tanto *humano*, es decir, en tanto es un ser que tiene lugar esencialmente “entre” lo animal y lo espiritual, formando parte de ambos mundos, “creando” uno nuevo y propio. Y habíamos visto que toda la consideración arendtiana del sentido común, aun en tanto *sensus communis*, iba a tener que ver con una cierta rehabilitación de la Sensibilidad.

La *sensación de realidad* aparece muchas veces en el libro que nos ocupa. Por ejemplo, aquí: «Normalmente, todas las experiencias sensoriales van acompañadas de una adicional sensación, aunque usualmente muda, de realidad, y esto no obstante el hecho de que ninguno de nuestros sentidos tomado aisladamente y de que ningún objeto sensorial fuera de contexto puedan producirla»⁶¹. Con todo lo que hemos visto con Kant respecto de a qué pueda llamarse “sensación”, y además circunscrita la fórmula en una frase en que se habla de los sentidos del cuerpo, habría que atender a en qué sentido se puede hablar aquí y así de tal noción. Arendt lo aclara: «El sentido de realidad (*sense of realness*) no es una sensación propiamente dicha; la realidad “está *ahí* incluso si no podemos nunca estar seguros de que la conocemos” (Peirce), porque la “sensación” de realidad, del mero estar ahí (*sheer thereness*), se relaciona con el *contexto* en que los objetos singulares aparecen, como también al contexto en que nosotros mismos en tanto apariencias existimos

⁵⁸ «En cualquier caso, somos del mundo y no estamos meramente en él» (*Ibid.*, p. 22).

⁵⁹ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 19

⁶⁰ «El mundo de las apariencias es previo a cualquier región que el filósofo elija como su “verdadero” hogar, región en la que no nació» (Arendt, *LM*, p. 23).

⁶¹ p. 49

entre otras criaturas que aparecen»⁶². Y dos cosas sobre esta cita: en primer término, que la sensación de realidad no es una sensación “propiamente tal” (no podría serlo, la “realidad” tendría que ser una “cosa”, tendría que ser “sensible” en un sentido tradicional) y, en segundo término, se trata de una “sensación” relacionada con un “contexto”⁶³. Aquí tenemos la primera forma que esto va a tomar: “fe animal”, *sensación de realidad*: seguridad pre-temática de que la realidad es, de que *está allí*, y de que formamos, los humanos, en tanto tales, parte de ella (en la medida en que, como los elementos de la realidad, aparecemos y desaparecemos). Realidad, esta, con un cierto “contenido” en la medida en que es capaz de soportar “contextos” y “sentidos”. Un primigenio “estar-en-el-mundo” que en realidad se vuelve, o más bien siempre fue, un “ser-del-mundo” (esta diferencia entre un *estar-en* y un *ser-del* es toda la diferencia entre el pensamiento y el sentido común, en que este último hace posible, en última instancia, al primero)⁶⁴. La *sensación de realidad* no es pues, propiamente, una *sensación*. Esta *sensación* es lo que Arendt entiende que Merleau-Ponty llama *fe*, e incluso lo dice así: «[...] nuestra “fe perceptiva”, como la llamó Merleau-Ponty, nuestra certeza de que lo que percibimos tiene una existencia independiente del acto de percibir, depende por entero de que el objeto aparezca como tal también a otros, y de que sea reconocido (*acknowledged*) por ellos»⁶⁵. En esta cita nos encontramos además un par de elementos: el objeto que aparece como tal, y el reconocimiento de su aparecer por parte de los otros, que no tendrían por qué no ser también los otros animales de otras especies. De manera que estos elementos son los que producen esta *sensación* o *fe*. Podemos suponer que se dice tanto *sensación* como *fe* (recordémoslo, “fe animal”) por cuanto se trata de situaciones de hecho “indesmentibles”, de algún modo pre-temáticas o incluso pre-subjetivas, en un sentido lato. Que Arendt hable sin mayores precauciones de “objeto”, por ejemplo, concepto tan recargado, posiblemente complique o comprometa la recepción teórica de aquello a lo que creemos apunta, incluso por parte del lector. Se trata, por ello, de apelaciones a la Sensibilidad, previas a cualquier reflexión, en general, sobre los datos recibidos.

Hay, decíamos, el contexto de las cosas que aparecen, y el contexto en que los hombres se desenvuelven en tanto seres que aparecen. Y se trata de un contexto que sobre todo los hombres tienen en común, aunque tienen un rol también aquí los llamados animales propiamente tales. Sobre esto Arendt dirá lo siguiente: «En un mundo de apariencias [...], la realidad está garantizada por esta triple comunidad: los cinco sentidos, radicalmente diferentes uno de otro, tienen el mismo objeto en común; los miembros de la misma especie tienen en común el contexto que confiere a cada objeto singular su sentido particular; todos los demás seres dotados de sentido, no obstante percibir el objeto desde perspectivas totalmente diferentes, concuerdan en su identidad. A partir de esta comunidad triple nace

⁶² *Ibid.*, p. 50-51.

⁶³ (En el contexto de la aparición de este “contexto”, quedaría por determinar, aquí lo vemos, a qué apunta exactamente Arendt cuando dice “contexto” en un par de líneas en que a este propósito refiere al arte (Toda una vuelta podría darse, desde aquí, hacia “El origen de la obra de arte” de Heidegger. Sólo lo consignamos). Pensamos que resuena aquí también la analítica existencial de Heidegger, en particular las páginas que tratan sobre *das Man*, toda vez que Arendt lo “reivindica” para distinguirlo del mundo como se le (des)aparece a aquel que reflexiona y sobre todo al filósofo, que hace de la reflexión una “profesión”, por ejemplo en *Ibid.*, p. 88).

⁶⁴ «Visto desde la perspectiva del mundo, toda criatura que nace a él llega bien equipada para lidiar con un mundo en que Ser y Apariencia coinciden; están preparados (*they are fit*) para la existencia mundana. Los seres vivos, hombres y animales, no solo están en el mundo, sino que *son del mundo*, y esto es así precisamente porque son sujetos y objetos –perciben y son percibidos– al mismo tiempo» (*Ibid.*, p. 20)

⁶⁵ *Ibid.*, p. 46.

la *sensación* de realidad »⁶⁶. Tenemos espacio para comentar esta triple *comunidad* (*this three-fold commonness*). El *primer plieque* nos dice que los sentidos tienen “el mismo objeto” en común. Ya hemos visto que justamente de asegurar esto se encarga, en la tradición aristotélico-tomista, el *sensus communis*: de hacer posible la unidad objetual de los cinco sentidos, que de otro modo, sin *sensus communis*, se mantendrían cada uno en su ámbito, sin relación. En el trabajo de Arendt esto va a transformarse, como hemos comenzado a ver. El *segundo plieque* nos habla de los miembros de una misma especie y de su capacidad de otorgar sentido a los objetos, dando por sentado que se trata de un sentido, en mayor o menor medida, compartido por ciertos miembros de la susodicha; el “grupo” que conforma este número de ejemplares de la misma especie, en particular la humana, que comparten para una misma cosa un mismo sentido (variable, creemos, según las actividades que se emprendan) se llame acaso o quiera llamarse “comunidad” (razones hay para considerar esto así en la obra de Arendt, al menos hasta cierto punto, en relación con el contexto en que puede tener lugar el juicio). El *tercer plieque* nos habla de miembros de otras especies que reconocen también el mismo objeto aunque percibido desde perspectivas de lo más disímiles. Todo ello (los cinco sentidos reunidos y trabajando juntos y coordinados; demás miembros de la misma especie que reconocen también el mismo objeto y con los que se comparte el sentido que tal objeto pueda abrigar; otros animales que también muestran un comportamiento que cuenta con los objetos, aunque de otros modos) produce la *sensación de realidad*.

Ahora bien, guardando todas estas consideraciones sobre un “contexto” y sobre la “realidad” en que éste se da, ¿qué es en Arendt el sentido común? Ella no lo expone en particular, pero lo refiere más de alguna vez. Y se va a tratar de que el sentido común es justamente lo que abre la posibilidad de que haya esta *sensación* mentada. Dice, por ejemplo, y todavía repitiendo lo que acabamos de ver: «La realidad de lo que percibo está garantizada por su contexto mundano, que incluye a otros que, como yo, perciben, por una parte, y por otra, por el trabajo conjunto de mis cinco sentidos [*contexto mundano* conformado por los cinco sentidos coordinados y por los otros que reconocen los mismos objetos]⁶⁷. Aquello que desde Tomás de Aquino llamamos sentido común, el *sensus communis*, es una especie de sexto sentido necesario para mantener a mis cinco sentidos coordinados y para garantizar que es el mismo objeto el que veo, toco, pruebo, huelo y oigo; es la “única facultad [que se] extiende a todos los objetos de los cinco sentidos”. Este mismo sentido, misterioso “sexto sentido” porque no puede localizado como un órgano corporal, encaja (*fits*) las sensaciones de mis sentidos estrictamente privados –tan privados que las sensaciones en su cualidad de sensaciones y en su intensidad son *incomunicables*– en un mundo común compartido por otros [la cursiva es nuestra]⁶⁸. Se trata de un pasaje importante. Arendt aquí acusa recibo del *sensus communis* según la tradición aristotélico-tomista, como la hemos visto, pero además agrega, sin mayores explicaciones, que ese mismo *sensus communis* (“especie de sexto sentido”, “sexto sentido misterioso”) es lo que permite a los hombres “insertarse”, “caber”, “encajar”, incluso “hacerse un espacio” en (*fit into*) un mundo común, es decir, creemos, en un determinado contexto humano de sentido que se da una “percepción” de la “realidad” que recibe el nombre de *sensación* de ésta. Aquí hablamos también del hombre en tanto animal-humano. Sería importante recalcar que aquí no hay ninguna *reducción* del hombre al animal, sino una consideración de que ser un ser humano es ser *también* un animal. De manera que la realidad no estará “mediada” por el

⁶⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁷ Lo que está entre corchetes es nuestro.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 50.

pensamiento, sino que se dará como *sensación*, de golpe, irrefutable. Y esta irrefutabilidad tiene su origen en que no sólo soy yo el que “percibe” la realidad, sino que puedo constatar, a cada paso, cómo todos los demás, incluso el resto de los animales, la reconocen también. Esto queda dicho también así, mucho más escuetamente, y como repitiendo, cuando se apunta que el *sensus communis* «hace encajar mis sentidos estrictamente privados en un mundo común compartido por otros»⁶⁹. De inmediato intentaremos ver por qué puede Arendt estirar este “sentido” hasta aquí, pero antes: ¿por qué llamarle “misterioso”? Vamos a ver a Albrecht Wellmer (1933-...) molesto por el uso de este mismo adjetivo por parte de Arendt, particularmente en sus trabajos sobre el *juicio*⁷⁰, que en todo caso no pueden estar muy lejos de lo que investigamos aquí. Esto “misterioso”, ¿qué es? Creemos que es “misterioso” en la medida en que exige que se reconozca un determinado “espacio” pre-subjetivo y pre-temático en el que pueda aparecer lo que Arendt llamaría la “realidad” y su concomitante *sensación*, y este espacio sería inaudito. Por otra parte, este “contexto” en que se da la *realidad* en tanto *sensación* es elusivo; no es posible nombrarlo («el contexto *qua* contexto nunca aparece por completo»⁷¹). Esta “realidad” no se da *en rigor* a la percepción. A menos que pusiéramos percepción entre comillas, como lo hemos hecho. Todas estas comillas están exigidas por el texto arendtiano, que abunda en analogías y la verdad carece de explicaciones “objetivas”. Todo esto justamente porque se trata de cuestiones misteriosas. Arendt, por ejemplo, escribe así: «[...] la sensación de realidad (*realness*) es similar a la sensación; un sentimiento de realidad (o de irrealidad) en efecto acompaña todas las sensaciones de mis sentidos, que sin ella no tendrían “sentido” [cursivas son nuestras]»⁷². La *sensación de realidad* (*realness*) es similar a la sensación, y es como una sensación entre comillas que acompaña a la sensación en tanto tal, y le otorga sentido, o “capta” su sentido. Es “como” una sensación. Pero también aquí se habla de un “sentimiento de realidad”. E inmediatamente dice: «Esta es la razón por la que Tomás de Aquino definió el sentido común, su “*sensus communis*”, como un “sentido interno” –*sensus interior*– que funcionaba como “la raíz común y el principio de los sentidos exteriores” (“*Sensus interior non dicitur communis... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*”)). (La lectura que habíamos hecho de en qué sentido el *sensus communis* podía considerarse “raíz” y “principio” de los restantes cinco sentidos era de mucho menor alcance que la arendtiana, por cuanto esta última le otorga al *sensus communis* una primacía acaso ontológica ante éstos. Con esto queremos decir que si en la teoría de cuño aristotélico, mucho más modesta epistemológicamente hablando, el sentido común era un sentido propio de la percepción sensible, en Arendt el sentido común ha dejado de ser eso para ser mucho más que eso. Se va a tratar del órgano de la “percepción” de la “realidad”. Y en este sentido es lo que *hace posible* la percepción sensible como tal, en su sentido propio).

Es como si Arendt le otorgara más facultades al *sensus communis* aristotélico-tomista, como si le diera una nueva función: ya no sólo coordinar los cinco sentidos para poder dar cuenta de un mismo objeto, sino además coordinar esos sentidos, que ya estaban coordinados entre sí, esta vez en relación con un mundo que se comparte con otros. Todo esto en un cierto contexto mundano, el único contexto mundano posible o al menos el más primigenio, que es el mundo de las apariencias. Se trata de que el sentido común, en Arendt,

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Dice Wellmer: «[...] el juicio comienza a aparecer como la facultad un tanto misteriosa de alcanzar la verdad cuando no existe un contexto de discusión posible en donde pueda ser redimida la reivindicación de la verdad. Por supuesto, Arendt no hablaría aquí de «verdad». La palabra no importa [...]», p. 265.

⁷¹ Arendt, *LM*, p. 50.

⁷² *Ibid.*

es lo que permite captar las apariencias en cuanto tales, y captarlas como realidad, en la medida en que la realidad es apariencia, y sólo se da como apariencia. Todo esto se colige de lo que ya hemos apuntado hasta aquí.

Pero, hilando más fino, podemos ver que Arendt no hace distinguos entre las diversas nociones de sentido común (nombremos tres, aunque sólo las primeras dos las hemos trabajado explícitamente hasta aquí: *sensus communis* kantiano, *sensus communis* aristotélico-tomista, sentido común como ha sido propuesto en la tradición del pensamiento inglés, en tanto *common sense*). Arendt parece más bien tomarlas todas, juntarlas todas, hablar de todas como si hablara de una sola. Todo esto sin distinciones, como determinando una misma noción. Creemos que para Arendt se trata efectivamente de una misma noción, cruzada por estas tres “tradiciones”. Para Arendt, pues, en un sentido radical, cuando se dice “sentido común”, se dicen las tres. Esto es lo que creemos: del *sensus communis* aristotélico-tomista Arendt heredar⁷³ su operación consistente en “situar” al hombre en un cierto “contexto”; del *sensus communis* kantiano, todo aquello que hemos apuntado como “perteneciendo” a *cualquiera*; del *common sense*, su separación radical de todo aquello que en la tradición de la metafísica europea va a llamarse “pensamiento”. Procederemos a detenernos en cada una de estas.

1) Sensus Communis aristotélico-tomista

Podemos comenzar por aquí: «A cada uno de nuestros cinco sentidos corresponde una propiedad sensorial perceptible específica del mundo. Nuestro mundo es visible porque tenemos visión, audible porque tenemos oído, tangible y lleno de aromas y sabores porque tenemos tacto, olfato y gusto. La propiedad mundana que le corresponde al sexto sentido es la *realidad (realness)*, y la dificultad con esta propiedad es que no se puede percibir como otras propiedades sensoriales»⁷⁴. Esta “propiedad mundana” que es la *sensación de realidad (realness)* no percibe, lo sabemos, pero además, y habría que dejarlo claro, es fundamental en relación con las demás cinco propiedades del mundo que al sistema sensorial humano le son dadas. No sabemos *cómo* sea posible “percibir” esta *sensación*. Sólo tenemos “pruebas” de que hay tal cosa. Tenemos, de ello, evidencia. Para Arendt, el *sentido común* cuenta ya con lo que con Aristóteles (o más bien con Gregoric) habíamos visto. Eso, Arendt lo da por sentado. En Arendt *sensus communis* más bien va a significar aquel “sexto sentido” con que los hombres se hacen parte (*fit into*) de un mundo que comparten con otros y en particular de una cierta comunidad. Esto lo pensamos del siguiente modo. En Arendt el *sensus communis* está arraigado en el *mundo de las apariencias* y de los sentidos que los hombres dan a tales apariencias, que constituyen la llamada “trama de los asuntos humanos”. Con lo que no podríamos evitar encontrarnos aquí es con una necesaria “sensibilidad” de la “razón” que permitiría al ser humano ser *sensible* a un determinado contexto, acaso a una determinada comunidad y a los significados que tal comunidad haya podido otorgar a los objetos de los que se vale y entre los que se encuentra. Así como en Aristóteles y en Tomás el *sensus communis* era lo que permitía a todos los

⁷³ Hemos sido cuidadosos al escribir. No es casual esta remisión a la noción de *herencia*. La ruina de los conceptos tradicionales y de los patrones morales y de juicio que habría sido puesta en evidencia por el totalitarismo trae consigo un imperativo de recepción. Pero se trata de que quien reflexione puede *escoger* qué y cómo recibir. En frase de René Char, citada múltiples veces por Arendt: *notre héritage n'est précédé d'aucun testament* (a nuestra herencia no la precede ningún testamento).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 50.

demás cinco sentidos coordinarse y, por decir así, “enfocarse” en un mismo objeto, para poder dar cuenta de ese objeto (en tanto real), en Arendt el *sensus communis* es también un “sentido interior” pero que esta vez “enfoca” al hombre en relación con la realidad en general y con los contextos en que siempre esta se da. Arendt parece confundir lo que ella entiende por esta noción con lo que ella le atribuye a Tomás. O acaso lea a Tomás más allá de sí, y encuentre en él algo que éste no habría puesto deliberadamente. Es muy posible. Nos había interesado situar la discusión entre Platón y Aristóteles sobre todo porque se planteaba allí la cuestión de la Sensibilidad frente al Entendimiento, en el orden de la percepción. Lo que podemos entender hasta aquí es que, como lo repite incansable, Arendt considera que la realidad, en cuanto tal, se da a la “percepción”, así, entre comillas, lo que nos pone frente a un problema que hemos intentado mostrar. Para Arendt, y esto podremos dejarlo como conclusión de este pequeño apartado, no es el pensamiento el que capta lo real. Y no podría serlo. Eso es lo que hace que todo sea misterioso. Y esto porque cuando hablamos, con Arendt, de “realidad”, no lo decimos en un sentido restringido. Aquello a lo que el pensamiento, mediante ninguna treta, puede tener acceso, es a lo real dado en una determinada situación, la que sea (único modo en que puede darse originariamente lo real). En Aristóteles el *sensus communis* aseguraba la percepción de un objeto; en Arendt, más bien asegura la “percepción” de una realidad de la que siempre formamos parte y en la que, en cierto sentido, al ser también nosotros apariencias, somos también objeto. Es el *sensus communis* lo que en Arendt asegura la “fe perceptiva”, es decir, la primaria seguridad de que no sólo *estamos en el mundo* sino que *somos de él*. Para decirlo ya mezclando ambas nociones, la de Aristóteles y Tomás, y la de Arendt, podríamos decirlo así: el objeto asegurado por el *sensus communis* arendtiano, al ser la *realidad* pero además y con ella sus *contextos*, es el *mundo*. Hablando sobre algo como esto, Merleau-Ponty escribirá, con mucha luz, aunque todavía, quizá, con ciertos prejuicios que Arendt, como podemos constatar, habría intentado evitar: « ¿Cómo me represento lo vivido ajeno? Como una especie de doble de lo vivido por mí. Lo maravilloso de tal experiencia es que puedo apoyarme en lo que veo, que guarda estrecha correspondencia con lo que ven los demás – todo lo atestigua, en verdad: vemos realmente la misma cosa y la cosa misma– y al mismo tiempo, nunca llego hasta lo vivido por los demás. Donde coincidimos ellos y yo es en el mundo. Todo intento de restablecer la ilusión de la “cosa misma” es en realidad una tentativa para volver a mi imperialismo y al valor de MI cosa. Con ello no salimos del solipsismo, por el contrario, no hacemos más que confirmarlo»⁷⁵.

2) *Sensus Communis* kantiano

Habíamos determinado en Kant el *sensus communis* como un “espacio” que se abría al analizar la posibilidad de decir lo bello, y que remitía a una suerte de “lugar” de la subjetividad en que ya no hay lo “individual” pero tampoco lo “universal” propiamente tales (lo que habíamos llamado: el “lugar” de *cualquiera*). En Kant, el *sensus communis* es aquello con lo que todos los seres humanos, por ser humanos, tienen que contar y de hecho cuentan. En Arendt, la situación del *sensus communis* es similar. No sólo en el nivel de su determinación sino porque también Arendt se enfrenta a una cierta invisibilidad de su descubrimiento para ojos entrenados, en su caso, por la tradición metafísica del dualismo

⁷⁵ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 27.

o en general de la separación apariencia/realidad⁷⁶. En relación con esto, creemos que para Arendt el sentido común *prueba* que los hombres son *esencialmente* políticos, como apuntaba en ese borrador que citábamos. Es decir, prueba que los hombres llevan consigo, en tanto humanos, una capacidad no sólo de “percibir” la *realidad* y de tener de ella una especie de sensación, sino además de compartir esta realidad con otros. Y, con mayor fuerza, se trataría, de ser esto cierto, de una *realidad* que *sólo es tal* en la medida en que es compartida. De hecho, la percepción misma de la realidad en cuanto tal (no la mera percepción de objetos, sino la percepción de la realidad en tanto percepción de un cierto contexto de sentido y de los objetos que lo conforman) no puede sino estar cruzada de antemano por la pluralidad, del mismo modo en que el juicio de lo bello kantiano lo estaba también. Así como cuando en Kant, al decir lo bello, cuento con que me he puesto en el lugar de cualquiera, así también en Arendt, aunque en un nivel quizá más “originario”, cuando se tiene la *sensación de realidad*, se ha contado ya también con la visión que el otro pudiera tener del mismo objeto y de su sentido. Incluso así: si no fuese porque hay otros que confirman que la realidad es real, bien podría dudar incluso de mí mismo. *Hay* el sentido común, pues de otro modo no podría haber realidad (del mismo modo en que *hay* visión y de otro modo no podría haber lo visible o, con Kant, *hay* el *sensus communis* (al menos como *idea*, aunque no nos queda del todo claro), pues de otro modo no podría haber lo bello, ni siquiera la misma comunicación). Hay algo así como el sentido común y se lo debería poder reconocer. De eso se trataría esta tarea.

Hay una segunda cosa que quisiéramos señalar. Habría que recordar lo que determinamos con Kant como *interés*, noción que constaba de dos instancias: el interés privado y el interés racional. En este caso, para el sentido común en el sentido arendtiano, el “esquema” que podemos utilizar mejor es el primero, el del interés privado de la satisfacción. Recordemos que se trataba, entre otras cosas, de un juicio que estaba determinado por el agrado que una cosa le produce al aparato sensorial, que habíamos designado como un *sistema sensorial de preferencias*. Hay a quien le gusta una determinada comida y hay a quien no, y más bien que a ellos mismos se trata de que a los *cuerpos* suyos no les gusta esa comida. Esto es ya *interés* y, en el contexto de un trabajo sobre la determinación de lo bello, se trata de un error casi metodológico. Teniendo además en cuenta aquello que el descubrimiento, en Kant, de las condiciones a priori de posibilidad de lo bello, había puesto al descubierto, es decir el *sensus communis*, vamos a poder pasar ya a hablar, desde aquí, de Arendt, en cuya determinación de lo “real” o del “mundo” tiene también lugar algo así como el *interés*. En ella, se trata de los *errores* en que se pueden incurrir en el orden de lo sensible, en primera instancia, pero no solamente de ellos. Por ejemplo: «El mundo cotidiano del sentido común, que ni el científico ni tampoco el filósofo pueden nunca eludir, conoce tanto el error como la ilusión»⁷⁷. Pero ¿por qué relacionar este error con el interés kantiano? Lo que pasa es que este error no se produce porque sí, sino porque cada ser humano tiene una determinada perspectiva y, en última instancia, tiene un determinado cuerpo que tiene que estar situado en una determinada parte del espacio, todo lo cual permite que se caiga en errores perceptivos. Y esto que le pasa el cuerpo le pasa también,

⁷⁶ A propósito de la inversión llevada a cabo por Portmann: «De los hallazgos de Portmann se sigue que nuestros parámetros habituales para el *juicio*, arraigados con tanta firmeza en presupuestos (*assumptions*) metafísicos y prejuicios —de acuerdo a los cuales lo esencial yace bajo la superficie, y la superficie es “superficial” — están equivocados, y que nuestra común convicción de que lo que está dentro nuestro, nuestra “vida interior”, es más relevante al hablar de los que “somos” que lo que aparece afuera, es una ilusión; pero cuando llega el momento de corregir estas falacias, resulta que nuestro lenguaje, o al menos nuestro terminológico, nos falla» (*ibid.*, p. 30, cursivas nuestras).

⁷⁷ *ibid.*, p. 26.

quizá, al espíritu. El sentido común abarca estos dos espacios de un modo extraño: el espacio de la percepción y el espacio de la opinión. Y hay aquí, nos parece, una cierta “analogía” entre percepción y opinión, en la medida en que en ambos casos se trata de *cómo el mundo se le aparece a cada cual*. Hay algunos pasajes que nos autorizan a pensar esto de este modo, por ejemplo: «Las cosas vivas *hacen su aparición* como actores en un escenario preparado para ellos. El escenario es común a todos los que están vivos, pero le *parece* diferente a cada especie, y diferente también a cada espécimen individual. Parecer –el me-parece, *dokei moi*– es el modo, acaso el único, en que el mundo que aparece puede ser reconocido y percibido. Aparecer significa siempre parecerle a otros, y este parecer varía de acuerdo al punto de vista respectivo y a la perspectiva de los espectadores»⁷⁸. No es difícil imaginar que cuando se habla aquí de *punto de vista* se habla tanto del un *punto de vista* físico⁷⁹ como de un *punto de vista* desde el cual el posible emitir una opinión. Podría decirse que cada *punto de vista* consta de determinados *puntos ciegos*. Cada *punto de vista* corre sus riesgos de estar pasando algo por alto: «Parecer corresponde al hecho de que cada apariencia, sin importar su identidad, es percibida por una pluralidad de espectadores»⁸⁰. Parece ser que, aquí, el sentido no está en disputa, sino la perspectiva. Y esta perspectiva podría ser analogable con el interés individual, hasta cierto punto. A cada sujeto, algo que *se le aparece, le parece*. Es más: el único modo que tiene el mundo de las apariencias de mostrarse con toda su realidad es *pareciendo* (*seeming*). Confirmando esto Arendt escribe que: «Aunque todo lo que aparece es percibido a la manera del me-parece, y por lo tanto está sujeto a error o a ilusión, la apariencia como tal lleva consigo una indicación previa de *realidad* (*realness*)»⁸¹. Sin embargo, esta *sensación de realidad* que se impone con la apariencia se impone también cuando en la percepción hay un error, por cuanto la realidad, decíamos, se presenta al modo del *parecer*, y el parecer, en tanto tiene lugar a partir de un determinado *punto de vista* y no de otro, tiene un sesgo⁸². Ahora bien, «La subjetividad del me-parece se remedia con el hecho de que el mismo objeto también le aparece a otros aunque su modo de aparecer pueda ser diferente»⁸³. Y ¿en qué sentido puede “remediarse” este *parecer* sesgado si se cuenta con que el mismo objeto aparece ante otros, aunque con otra apariencia? Arendt da a esto una respuesta ambigua que nosotros habremos de interpretar, y dice: «El mundo aparece en el modo del me-parece, dependiendo de *perspectivas particulares determinadas por la locación en el mundo* como por los órganos particulares de percepción. Este modo solo produce error, el cual puedo corregir cambiando mi locación, acercándome a lo que aparece o mejorando mis órganos de percepción con ayuda de herramientas e implementos, o *usando mi imaginación*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 21

⁷⁹ Merleau-Ponty escribe, en una descripción de lo que sería más o menos exactamente percibir desde determinado punto de vista *físico*: «[...] añadiré tan sólo que la cosa está al otro extremo de mi mirada y en general de mi exploración; sin suponer nada de lo que puede enseñarme la ciencia de los demás cuerpos, he de hacer constar que la mesa que tengo delante mantiene una relación singular con mis ojos y mi cuerpo: sólo la veo cuando se halla en su radio de acción; por encima de ella está la masa oscura de mi frente, más abajo, el contorno menos preciso de mis mejillas; visibles ambas en el límite y capaces de ocultarla, como si mi visión del mundo mismo se hiciera desde cierto punto del mundo» (*Lo visible y lo invisible*, p. 23).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 21

⁸¹ *Ibid.*, p. 49

⁸² «Dado que las apariencias siempre se presentan bajo la forma de un parecer, la pretensión y el engaño deliberado por parte de quien se muestra (*the performer*), el error y la ilusión por parte del espectador, están, inevitablemente, entre las posibilidades inherentes» (*Ibid.*, p. 36)

⁸³ *Ibid.*, p. 50

para tomar en cuenta otras perspectivas [cursivas nuestras]»⁸⁴. Para terminar entonces con todo esto: ¿por qué decimos que se trata de una respuesta ambigua? Porque, a pesar del contexto en que está dicha, creemos que su sentido puede excederlo. Está dicha en el contexto de la eventual solución de un problema de percepción. Pero nosotros creemos que puede volverse un problema político. Hemos subrayado dos frases. La primera (*particular perspectives determined by location in the world*), que parece hablar de la posición física en que se encuentra un cuerpo que percibe, podría hablar también del lugar en el que, como se dice, *alguien se para en el mundo* (por ejemplo, armado de una cierta determinación ideológica, con determinados prejuicios de los más diversos orígenes, etc.) – la segunda (*by using my imagination to take other perspectives into account*), a su vez, que habla de la posibilidad de imaginar cómo se vería el mismo objeto desde otro lugar físico, nos parece también que pudiera hablar de contar, en general, y en materia de opiniones, con otras perspectivas o puntos de vista sobre algo a juzgar. En el fondo, pensamos que se trata aquí de la posibilidad de ponerse en el punto de vista de cualquiera.

3) Common Sense

Decíamos también que Arendt reconoce y guarda para sí la noción de *sentido común* de la tradición inglesa. Podemos decir que la piensa más radicalmente. Aquí se trata de una nueva cercanía con lo que habíamos visto de Kant, pero en el caso de Kant ocurre que, de algún modo, Kant no estuvo tan al tanto de los alcances que tenían sus descubrimientos. Una cierta lectura de Kant va a permitir a Arendt apropiarse por completo del *sentido común* de la tradición del empirismo (y a esas alturas del positivismo lógico). El reparo que va a tener Arendt con esto es de otro orden: los “de la escuela de Oxford” confunden el sentido común con el pensamiento. Hay bellas páginas en *La vida del espíritu* que hacen referencia a esta confusión, en la medida en que ninguno de los dos, ni el sentido común ni el pensamiento (y justamente en esto se parecen y pueden llegar a confundirse si no se pone suficiente atención), tienen lugar en el mundo de las apariencias. O más bien, aparecen como desapariciones. No hay ninguna *manifestación aparente* del pensamiento o del sentido común más que una eventual cara de distracción de alguien⁸⁵, todo lo cual podría llevar a la ausencia de una diferenciación. Y es justamente en el contexto de esta disputa («intramural warfare», en *La vida del espíritu*) entre pensamiento y sentido común que este último tomará sus mayores determinaciones.

Habíamos apuntado que Arendt consigna en Descartes el comienzo moderno de la pérdida de sentido común, en la medida en que comienza un proceso generalizado de duda y en general de escepticismo respecto de lo que podría ofrecer el mundo, que no puede ofrecer, en todo caso, más que apariencias⁸⁶. En *La vida del espíritu* Arendt escribe: «Fue el pensamiento –la reflexión de Descartes acerca del *sentido* de ciertos descubrimientos específicos– lo que destruyó su fe de sentido común en la realidad, y su error fue pretender

⁸⁴ *Ibid.*, p. 38

⁸⁵ «Igualar este “sentido interno”, que no se puede localizar físicamente, con la facultad del pensamiento, es en efecto tentador, pues entre las principales características del pensar, que ocurre en un mundo de apariencias y es llevado a cabo por un ser que aparece, está el hecho de que es en sí mismo invisible» (*Ibid.*, p. 51).

⁸⁶ «Históricamente, parece que una duda inamovible le ha sido inherente a toda esta empresa desde sus mismos inicios, con el alza (*rise*) de la ciencia en la época moderna» (*Ibid.*, p. 26).

que podría superar su duda por medio de insistir en ocultarse del mundo, eliminando toda realidad mundana de sus pensamientos y concentrándose nada más que en la actividad misma de pensar»⁸⁷. Volvemos a encontrarnos con la “fe perceptiva”, que esta vez hemos traducido como “fe de sentido común” (*common-sense trust*). Recordemos que en *La condición humana* se recurre también a Descartes para poner en escena esta misma pérdida. Todo esto hasta el punto de que el sentido común habría dejado de ser común, en el sentido de común y corriente, y habría comenzado a ser una cuestión excepcional (la Alemania nazi es la prueba, el pequeño Eichmann que usábamos de ejemplo). Más precisamente, el problema con Descartes, y en general con el pensamiento, es que ha impuesto como *verdadera* en todo ámbito una cuestión que sólo es verdad para la actividad de pensar: una cierta pulsión por modificar el objeto que se le ha dado. Todas las actividades del espíritu se comportan así, hasta cierto punto, y ninguna se conforma con el objeto tal como le es dado, pero esto es verdad del pensamiento en especial grado. Y se vuelve grave cuando el pensamiento está entrenado en una tradición que pone más acento y juzga más importante la causa que el efecto, o que puede llegar a reducir el efecto a su causa. Para el pensamiento, entonces, el descubrimiento, por ejemplo, de “leyes” tras los fenómenos, era una cuestión, diríase, normal, pero lo problemático sucede cuando estas nociones pasan a corroer el sentido común. Y si bien «el pensamiento no puede ni probar ni destruir el *sentimiento* (*feeling*) de realidad (*realness*) que surge del sentido común, que los franceses, quizá por esta razón, también llaman *le bon sens*, el buen sentido»⁸⁸, lo cierto es que es probable que los hombres se olviden, de vez en cuando, de su propia sensación de realidad. Esta, de todos modos, queda intacta, pero inatendida, como todo lo que se olvida. Es posible que estemos asistiendo aquí un trabajo que tuviese toda la voluntad de invertir la analítica existencial heideggeriana: en vez del olvido del ser y del pensar, el olvido de la realidad cotidiana y del sentido común. Esto podría sonar a arenga anti-filosófica y en algún sentido, quizá, no podríamos asegurarlo, pero quizá lo sea. Aunque aquí “sentido común” no podría pasar sin una leve o mayor cirugía.

En relación entonces con el pensamiento, con la capacidad humana de pensar, es decir, de especular con sentido a partir de los objetos dados y, por consiguiente, de transformar las representaciones de esos objetos en otras cosas, mediante procesos de abstracción o metaforización⁸⁹, en relación entonces con todo esto, habría mucho que decir, pero tenemos poco espacio. Sólo podremos tomar algunos apuntes de una querrela antigua que, siguiendo a Arendt, dataría de Platón y de su lectura de la muerte o el asesinato de Sócrates, y la concomitante separación radical entre opinión y verdad. No podemos entrar en esto aquí. Por lo pronto sería importante consignar simplemente esta disputa en que el pensamiento ha querido tener el monopolio de la vida del espíritu, cuando no sería más que una de las tantas capacidades de éste (y los filósofos, nada más que hombres que han decidido dedicar su vida a ejercitar, de este modo, una de las capacidades que le han sido dadas por el hecho de ser humano⁹⁰). Habría que presentar esta disputa para poder vislumbrar al que ha salido, acaso, como perdedor histórico, en este caso el sentido

⁸⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ «[...] las palabras que usamos en el discurso estrictamente filosófico son también y estrictamente derivaciones de expresiones originalmente relacionadas con el mundo como le es dado a nuestro cinco sentidos corporales, a partir de cuya experiencia, como ha apuntado Locke, son “transferidos” –*metapeherein*, llevados a otro lugar [...]» (*Ibid.*, p. 31).

⁹⁰ «La pérdida del sentido común no es ni el vicio ni la virtud de los “pensadores profesionales” de Kant; eso le ocurre a cualquiera que reflexione sobre algo; es sólo que les pasa más a menudo a los pensadores profesionales. A ellos los llamamos filósofos, y su modo de vida será siempre “la vida de un extraño” (*bios xenikos*), como la llamó Aristóteles en su *Política*» (*Ibid.*, p. 53).

común. Y todo esto en situación de que es el sentido común el que hace posible que los hombres *estén en el mundo (y sean de él)*, sobre todo cuando desde la Modernidad el pensamiento ha querido imponerse sobre el sentido común, desprestigiándolo, haciéndolo parecer ingenuo, o haciéndolo parecer un momento a superar, un “primer paso”, aunque en el fondo despreciándolo. El mapa de la experiencia humana que Arendt presenta no tiene “superaciones”, sino que se trata de diversas capacidades que pueden, cada una, hacer lo propio. Por supuesto caben “mezclas”, y ninguna de estas capacidades se da pura, pero no hay órdenes de importancia (o acaso sí, pero sólo en relación con algo en particular, como por ejemplo si se preguntara “¿qué es más importante cuando hablamos de política?”). De manera que para Arendt lo que se da al sentido común tendrá tanta “importancia” como lo que se da al pensamiento. E incluso el sentido común *hará posible* al pensamiento, en la medida en que le entrega los elementos de la realidad que luego éste podrá *de-formar*. Son interesantes las páginas en que en este libro habla sobre Hegel a propósito de esto, porque allí queda el problema mucho más claro: «Nadie ha combatido con mayor determinación contra lo particular, el tropiezo eterno del pensamiento, el estar-ahí (*thereness*) indiscutible de los objetos que ningún pensamiento puede alcanzar ni explicar⁹¹. La más alta función de la filosofía, de acuerdo con Hegel, es eliminar lo contingente, y todos los particulares, todo lo que existe, es contingente por definición⁹². Y todavía más: « He mencionado a Hegel porque buena parte de su obra puede leerse como una continua polémica contra el sentido común, especialmente el Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*. Muy tempranamente (1801), había afirmado, con truculento talante, obviamente molesto aún por la niña tracia de Platón y su risa inocente⁹³, que de hecho “el mundo de la filosofía [es para el sentido común] el mundo al revés”⁹⁴. Ahora bien, desde aquí, desde un cierto hegelianismo, o más bien ya pasada la “mala reputación” que tuvo Hegel después de los totalitarismos y de la eventual relación que hubieran tenido estos con la metafísica del sujeto en general (cuyo mayor exponente sería Hegel), reputación mala a la que Arendt sin duda contribuyó pero en la que de antemano también creyó, desde aquí nosotros podríamos decir que Arendt leía mal a Hegel. Podríamos decir que en realidad Hegel no quería “eliminar” lo particular, sino hacerlo aparecer como un momento dentro de un cierto despliegue. Y si bien es verdad que la lectura arendtiana en este respecto es bastante parcial, es probable que Arendt haya tenido esto en cuenta y aún así haya procedido como lo hizo. Creemos que esto sería así porque hubiera querido ella resguardar un espacio propio para el sentido común que esta dialéctica le quitaba indefectiblemente, al hacer caber todo dentro de la filosofía (o más bien, con Hegel, la *sophía*), en la medida en que para Arendt la filosofía no sería, creemos, sino un modo que ha tomado históricamente, dentro de un medio profesional y académico, la capacidad de pensar. En otro texto, Arendt va a criticar a Marx por haber pensado posible que la filosofía se volviese sentido común⁹⁵. Y podría quizá decirse esto así, en polémica:

⁹¹ Merleau-Ponty apunta algo en extremo similar: «Lo que decía San Agustín del tiempo: que nos es perfectamente familiar a todos sin que ninguno de nosotros pueda explicarlo a los demás, hay que decirlo del mundo» (*Lo visible y lo invisible*, p. 19)

⁹² Arendt, *LM*, p. 90-91

⁹³ Sobre esta inocencia en la risa por parte del sentido común hacia el pensamiento y sus trabajos sin sentido, cfr. *Íbid.*, p. 82.

⁹⁴ *Íbid.*, p. 90

⁹⁵ Esto, a lo largo de todo el artículo “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro*. Y esto mismo también aquí, en un marxista, esta vez local: «“Los hombres” y “la humanidad”, ¿qué relación hay entre estos dos términos?, ¿qué relación entre cada hombre y la humanidad? El punto de vista empirista sería que “humanidad” es el rótulo de la colección completa de los hombres. ¿Qué es lo que hay realmente?: los hombres. Es decir, este, este, este y este. En cambio, sobre todo para los idealistas alemanes, la relación es al revés, es la humanidad la que hace que haya hombres. La humanidad es ontológicamente previa a sus particulares. Esta es una cosa muy rara, que para el sentido común es muy difícil: la humanidad es real, los hombres son producidos.

el sentido común no sirve para pensar; sirve para vivir⁹⁶. Se trata de dos campos diversos, correspondientes a dos capacidades distintas: el sentido común lidia con la realidad y con la apariencia; el pensamiento, con “irrealidades”, con invisibles. No podría uno superponerse al otro. Pero aún así valdría la pena una suerte de recuperación del sentido común, en este sentido. Quizá para poder recuperar un apego con la realidad en tanto tal, en vistas acaso de una cierta reconciliación con ella. Sin embargo, no nos queda claro hasta dónde es posible “recuperar” esta fe. Tampoco es evidente que la haya habido alguna vez, y es bien posible que esté aquí presupuesta. Por otra parte, sigue siendo posible que Arendt lo pensara también como una *idea* en un sentido kantiano, como algo infinitamente “por lograr”, aunque ello nos suscita ciertas dudas, sobre todo por el carácter tan fundamental que Arendt le asigna al sentido común.

Un concepto, insisto, muy poco familiar, porque lo que se diría normalmente es que hay este, este y el otro, y si los consideramos a todos juntos los llamaríamos “humanidad”» (Carlos Pérez Soto, *Sobre un concepto histórico de ciencia*, p. 115). Desde Arendt podría decirse que la idea de que la humanidad sea *ontológicamente previa* a los hombres particulares no sólo es algo “muy difícil” para el sentido común, sino esencialmente imposible. Esto porque el sentido común, al ser el sexto sentido encargado de captar las apariencias en tanto tales, en realidad sólo capta particulares.

⁹⁶ El de la “vida” también es un problema a estas alturas. “Pensadores” y “políticos” se disputan el campo de lo que sea la “vida” *verdaderamente*. No podemos entrar más aquí. En todo caso, cfr. *Íbid.*, p. 80 en adelante, en relación con una disputa sobre a quién le corresponde más propiamente la muerte.

A MODO DE MODESTA CONCLUSIÓN

Hemos intentado mostrar que si ha de ser posible hablar de la realidad, en el contexto del trabajo de Arendt, es preciso en primera instancia reconocer el lugar que podría tener en esta constelación su noción de sentido común o *sensus communis*. Hemos podido echar un vistazo a toda la densidad que en Arendt se escondía dentro de un concepto que no parecía tener mayor importancia dentro de su corpus. Además, hemos podido distinguir tres aspectos de esta noción, en relación con tres afluentes que llegan a ella, y que estaban en ella quizá latentes, organizando lo que de otro modo no sería más que un concepto o incluso seudo concepto por demás bastante manido. Creemos, así, haber podido determinar con algún éxito en qué sentido se habla de realidad a partir del sentido común, y haber profundizado en su triple raíz. Es así que nos parece además que nuestra pequeña investigación puede dar algunas pistas para seguir el sinuoso camino de Arendt hacia el juicio. Porque si el juicio ha de tener un “objeto”, este ha de ser el mundo, y el mundo como tal, así, tal como es, pura apariencia, pero apariencia ante todo significativa, no se le aparece más que al sentido común. Ahora bien, el sentido común está siempre allí, pero se va pronto, apenas pretendemos cogerlo con el pensamiento. Esto ocurre de este modo según su propia naturaleza.

Con todo, nos parece haber mostrado satisfactoriamente, en mayor o menor medida, los enredos que habría que desenredar para pensar estos asuntos. En relación con el *sensus communis* que Arendt le atribuye a Tomás, hemos visto que Arendt no sólo de éste acusa recibo sino que lo lleva más allá, habiendo encontrado ella un “objeto nuevo” (aunque, según otro aspecto, de lo más antiguo) para el que se hacía preciso también pensar un “sentido” organizador de la percepción, y este objeto nuevo es el *mundo*. En relación con el *sensus communis* kantiano, hemos visto cómo Arendt se hace parte de una cierta operación kantiana con vistas a determinar algo que no era ni “individual” ni “universal”, ni “animal” ni “espiritual”, sino *exactamente humano*. Eso que vio Kant al determinar cómo eran posibles los juicios de gusto, serviría a Arendt más tarde para pensar la posibilidad de una realidad que se da como tal sólo porque hay otros que confirman el objeto y su contexto. Por último, del *common sense* tradicional, Arendt asume para sí todo, excepto una posible pretensión de ponerlo en el lugar del pensamiento. Haciendo esta diferenciación, y haciéndola de modo radical, Arendt asegura un lugar para un sentido común que lidia con lo visible, mientras puede determinar al pensamiento como aquello que, por otra parte, lidia con lo invisible. En este sentido, ha quedado también sentado de qué modo el sentido común es primario respecto del resto de las actividades del espíritu, en la medida en que se da como la primera fuente de realidad desde la que, se reconozca o no, todo puede comenzar. En esta historia, así, será posible pensar a Arendt “tomando” elementos de cada una de estas tres fibras que se han hecho cargo de la noción que trabajamos. O pueden pensarse también como *orígenes* del pensamiento arendtiano en esta materia. A la luz de algunas anotaciones de Arendt, hemos podido ver algo que se veía.

Algunos de los problemas enunciados han quedado a su vez abiertos. Sobre todo requerirían mucho mayor estudio los roles que juegan en esta trama las nociones kantianas, elaboradas luego por Arendt a su propia cuenta, de *comunicabilidad* e *imaginación*. Las hemos mentado pero no las hemos trabajado propiamente. Ha sido así porque nos hemos querido enfocado en los aspectos que nos han parecido de aspecto más bien estructural.

No nos ha interesado en primera instancia, como se ha podido ver, el problema de la intersubjetividad, que creemos posterior a lo que hemos intentado hacer aquí: una investigación sobre el *sensus communis* en Arendt en su determinación más “fundamental”, previa a todo comercio, previa a toda aparición *efectiva* del otro, aun cuando esto que investigamos esté cruzado de antemano y siempre por el principio de la pluralidad, como quisiéramos haber podido mostrar. Esperamos se comprenda nuestro principio metodológico.

Otro problema que ha quedado abierto, aunque le hemos dedicado un poco más de tiempo, es todo lo que acarrea la noción de contexto. Pensamos que por aquí se introduciría ya una cierta noción de historia, en la medida en que el sentido de ese “contexto”, *con* y *en* el que se da siempre la realidad, debiera ser, con todas las precauciones (arendtianas) del caso, “producido” por los hombres. Es por eso que hemos aludido siempre a lo que Arendt llama la *trama de los asuntos humanos* para referirnos a este contexto. No podemos dejar de señalar que pensamos que esto tiene que ver también, como hemos apuntado en una nota, con la analítica existencial de Heidegger, aunque queda por dilucidar de qué modo preciso sería esto así. Esperamos poder atisbar una respuesta más adelante.

Por último, importa dar cuenta de la importancia del “descubrimiento” que pudimos hacer al navegar por la página web de The Hannah Arendt Papers. Dejamos en claro que las directrices generales de toda esta investigación fueron inspiradas por textos a los que pudimos tener acceso sólo allí, puesto que no han sido editados. El material disponible allí es invaluable para el investigador, porque permite una investigación genética de los conceptos que de otro modo aparecen como viniendo de ninguna parte.

Si es posible decir que el sentido común, con toda su historia, se ha vuelto una especie de lugar común, y si, a pesar de todo, hemos podido hacer algún aporte a la comprensión de esta noción que por excelencia se da por comprendida, cerramos entonces nosotros, así como Arendt abre, con palabras de René Char que con sinceridad hacemos nuestras: *Ce lieu commun, je crois l'avoir amélioré.*

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah. (1992) *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARENDRT, Hannah. (1981). *The life of the mind*. Florida: Harcourt Inc. (edición en un solo volumen)
- GREGORIC, Pavel. (2007). *Aristotle on common sense*. Norfolk: Oxford University Press.
- KANT, Immanuel. (2001). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa (tr. Manuel García Morente)
- KANT, Immanuel. (1986). *Kritik der Urteilskraft*. Ditzingen: Reclam.
- KANT, Immanuel. (1983). *Textos estéticos*. Santiago: Editorial Universitaria (tr. y ed. Pablo Oyarzún).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1966). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral (tr. José Escudé).

Complementaria

- ADORNO, Theodor W. (1990). *Teoría estética*. Madrid: Taurus (tr. Fernando Riaza).
- De AQUINO, Tomás. (1915). *Summa Theologica*, vol. I. Taurini: Petri Marietti Editoris.
- ARENDRT, Hannah. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península (tr. Ana Poljak).
- ARENDRT, Hannah. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa (tr. Claudia Ferrari)
- ARENDRT, Hannah. (1998). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARENDRT, Hannah y HEIDEGGER, Martin. (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona: Herder (ed. Ursula Ludz, tr. Adan Kovacsics).
- ARISTÓTELES. (1994). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (ed. bilingüe de María Araujo y Julián Marías).
- BENHABIB, Seyla. (1988). "Judgment and the moral foundations of politics", en revista *Political Theory*, vol. 16, n. 1.
- BOZAL, Valeriano. (1990). "Desinterés y esteticidad en la «Crítica del Juicio»", en J. L. Villacañas et al., *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*. Madrid: CSIC.
- DENNETT, Daniel. (1995). *Darwin's dangerous idea. Evolution and the meanings of life*. Londres: Penguin Books.

- DESCARTES, René. (1953). *Oeuvres et lettres*. París: Gallimard (ed. André Bridoux).
- KANT, Immanuel. (2005). *Crítica de la razón práctica*. México, DF: Fondo de Cultura Económica/UNAM (ed. bilingüe Dulce María Granja Castro).
- NIETZSCHE, Friedrich. (1997). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza (tr. Andrés Sánchez Pascual).
- PASSERIN D'ENTREVÈS, Maurizio. (2001). *The political philosophy of Hannah Arendt*. Nueva York: Routledge.
- PÉREZ SOTO, Carlos. (1998). *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*. Santiago: ARCIS/LOM.
- PLATÓN. (1988). *Teeteto*, en *Diálogos V*. Madrid: Gredos. (tr. A. Vallejo Campos).
- De SHAFTESBURY, Conde (Anthony Ashley Cooper). (1900). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, vol. I. Londres: Grand Richards.
- VILLA, Dana. (1999). *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University.
- WELLMER, Albrecht. (2000). "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón", en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa. (tr. del artículo Javier Calvo Perales).

ANEXO 1

"KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY" (LECTURE, 1964, #032258)

032258 p 10

I have it, Kant's lectures of the
senses, judged
are those that
can be com-
municated.

Mode of being is appearing? In Critique of Judgment: **How** do we judge ~~the~~ appearances which, regardless of their qualities insofar as they appear are judged according to how they look, i.e. beautiful or ugly or something in-between. The reason why things exist qua appearances must be looked for in ~~the~~ **incommensurable** "nature" of man who is a being endowed with senses and reason. Hence, the world of appearances qua appearances, is the human world in which I live only qua man, not qua member of an intelligible world. The world of the senses. Under this assumption, **art** is ~~the~~ the most human of all occupations: The fabrication of appearances -- which may also be useful, but whose essence is not Use but Appearance.

[Handwritten notes:]
 This world exist for me only insofar as I share it with others
 The issue of human Company as a philosophical problem. We shall see that the whole world of fabricated objects, called culture, makes no sense except in company. [But let us look at it from the other side. Supposing there were no Company: QUOTE from Observations of Beautiful and Sublime (in Section One, p. 48) The notion of loneliness shows the relevance of the subject: Society, Company. Loneliness as distinguished from solitude: The two-in-one seems no longer to function if it cannot be realized in the outer world. Expelled from Company: The Loneliness of being One. ~~That~~ associated here 1) with fear of death: The Anxiety in Fear of death (desidero inter homines esse) is Loneliness: Dying. 2) The objects of Reality: No reality ~~what~~ that what is in the manner of appearing does not appear to somebody else. Hence: Appearing qua appearing rents in its reality on Company; **if** what appears must also appear to others. F

[Handwritten notes:]
 The faculty of the Mind which corresponds to appearance ~~qua~~ appearance is Pleasure and Displeasure, or taste, it is entirely "subjective", namely reflected upon myself when confronting myself with ~~the~~ ^{my} representation. It is the way I react insofar as I am alive, living member of this world of appearances -- as opposed to the Will (Begehungsvermögen, Faculty of Desire) in which I legislate the world as it ~~is~~ ought to be and act as member of a world which I could share with all rational beings. Pleasure and Displeasure have no universality in this sense at all. None of its judgments would be valid for an intelligible world. No "objective necessity or a priori validity." But I ~~can~~ ^{can} legislate "legislate" for a world of human beings who have reason and acted with reasonability.

[Handwritten notes:]
 I think not
 from Reasoning
 but qua human
 reason
 if I am not
 philosopher. acted with
 reason, or have
 here; reason
acted with
 reasonability.
 instead of: acted
 with rational
 beings.
 rational
 animals.

ANEXO 2

“KANT’S POLITICAL PHILOSOPHY” (LECTURE, 1964, #032259)

