

CARLOS KOHN

LA NATURALEZA DE LA ‘VERDAD’ *
HISTÓRICA: UNA APROXIMACIÓN
DESDE LA ‘HERMENÉUTICA’ ARENDTIANA

Resumen: La reflexión acerca de ‘la realidad’ del mundo y de la *vita activa* del hombre contemporáneo, más que la búsqueda de ‘la verdad’ o de las leyes del comportamiento humano, emerge como el objetivo epistémico central de la aproximación histórica de Hannah Arendt. Así, en oposición a las posturas de corte positivista que pretenden proporcionar explicaciones *verdaderas* de los hechos sociales, acudiendo a metodologías propias de las ciencias físico–naturales, Arendt considera que el historiador debe ocuparse en dilucidar aquellas acciones del hombre que han producido cambios *significativos* en su vida societaria. Y, a pesar de que comparte con los pensadores postmodernos la crítica a todos los holismos, en contraposición a estos filósofos, no desestima el valor de la *comprensión* de hechos *relevantes*, producto de la experiencia humana, como una fuente fundamental para el conocimiento de fenómenos que afectan al desarrollo de la condición del hombre en su particular contexto histórico. Reflexionar y comunicar acerca de la relevancia de las acciones humanas –pasadas y presentes– es, ciertamente, el telos de la *hermenéutica* arendtiana.

Palabras clave: Conocimiento histórico, análisis de experiencias políticas, Arendt.

*THE PROBLEM OF HISTORICAL ‘TRUTH’:
AN ARENDTIAN HERMENEUTICS APPROACH*

Abstract: The reflection about world’s ‘reality’ and of the *vita activa* of contemporary man, rather than the search for *truth* or for the laws of human behaviour, emerges as the main epistemic aim of Hannah

Arendt's historical research. Hence, in opposition to the positivistic trends that aim to provide 'true' explanations of social facts, applying methodologies which are appropriate only to natural sciences, Arendt considers that the historian should be dedicated to elucidate those actions of men that generate *significant* changes in their social life. Moreover, although Arendt shares with post-modern thinkers the critique to all holisms, she doesn't underestimate the value of *relevant* facts –product of human experience– as a fundamental source for the knowledge of phenomena that affect the development of man's condition in his specific historical context. To reflect upon and to communicate about the relevance of human actions –past and future– is, indeed, the aim of Hannah Arendt's *hermeneutics*.

Keywords: Historical knowledge, analysis of political experiences, Arendt.

“... el componente ficticio –imaginario o literario– en la historia es tan inevitable como necesario. Si un hecho ocurrido hace tan poco tiempo y muchos de cuyos actores se hayan todavía entre los vivos puede escurrirse [evidencias] de ese modo entre las mallas de la investigación objetiva y científica y colorearse y metamorfosearse por obra de la fantasía y la subjetividad en algo muy distinto (...) que no sucederá con la relación de los hechos pretéritos, a los que a lo largo de los siglos las ideologías y las religiones, los intereses creados, las pasiones y los sueños humanos han ido inyectándoles más y más dosis de fantasía hasta acercarlos a los dominios de la literatura, y a veces confundirlos con ella. Esto no niega la existencia de la historia, por supuesto; sólo subraya que la historia es una ciencia cargada de imaginación”

MARIO VARGAS LLOSA

1. *Presuposiciones*

Desde su aparición, en el siglo XIX, las ciencias sociales han pretendido, ingenuamente, explicar sucesos relevantes y, en general, las manifestaciones de la vida humana, a través de teorías que postulaban la *reducción del significado* de los hechos históricos a enunciados nomológicos. Categorías como: Designio de la Naturaleza, Progreso, Lucha de clases, Desigualdad racial, entre otras, se convirtieron en fundamento, no sólo ontológico sino también epistemológico de la expe-

riencia humana, omitiendo el hecho de que las intenciones y consecuencias de las acciones y prácticas sociales siempre varían en correspondencia con los contextos históricos y azarosos en que acaecen. Y como consecuencia de esta ‘operación metodológica’ (el así llamado “reduccionismo fisicalista”) surgieron las diferentes ideologías –cada una atribuyéndose el monopolio de *la verdad* y de haber encontrado las ‘fórmulas cabalísticas’– para predecir y prescribir aquel *devenir que ya ha sido ‘previsto’ por el destino*.

Hannah Arendt fue una de las primeras en advertir, en esta concepción de mundo, el germen de la dominación totalitaria cada vez más afianzada en la mente de los hombres. Para ella, las doctrinas que pregonan haber descubierto las leyes que rigen el desarrollo histórico consideran que pueden justificar cualquier acción, aunque produzca considerables perjuicios, al presentarla como corolario de un proceso inevitable. ¿Por qué habría de calificarse de “mal”, por ejemplo, el exterminio de una minoría étnica, una clase económica o grupos marginados si de todas formas están condenados a desaparecer? ¿No pregona la dogmática respectiva que ello no es más que el desenlace ineluctable de *la astucia de la razón* (ya sea la de Dios, la de la naturaleza o la de la historia)?¹ En sus palabras:

Si la principal característica de las ideologías fue tratar una hipótesis científica, por ejemplo, la supervivencia del más fuerte en biología o la supervivencia de la clase más progresista en la historia, como una ‘idea’ que podía ser aplicada a todo el curso de los acontecimientos, entonces es propio de su transformación totalitaria el pervertir la ‘idea’ en una premisa en sentido lógico, esto es, en algún enunciado autoevidente a partir del cual todo lo demás puede deducirse con implacable coherencia lógica. (Aquí la verdad deviene lo que algunos lógicos pretenden que sea, precisa-

¹ Así lo sostiene Arendt en su primera gran obra: *The origins of Totalitarianism* (1951), cuando afirma: “La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual: Aplica directamente la ley a la Humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres.” (*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 685).

mente coherencia. Esta ecuación implica, de hecho, la negación de la existencia de la verdad, en tanto que se suponga que la verdad es siempre *revelación*, mientras que la coherencia es solamente un modo de encadenar enunciados y, como tal, le falta poder revelador) (...) La novedad es el dominio del historiador que, a diferencia del científico natural ocupado en eventos siempre recurrentes, estudia acontecimientos que sólo ocurren una vez. Esta novedad puede ser manipulada si el historiador insiste en la causalidad y pretende ser capaz de explicar acontecimientos a través de una cadena de causas que finalmente los ha provocado. Se coloca, entonces, como “profeta del pasado”.²

Para evitar consecuencias como éstas, las cuales devienen, en su opinión, de la propensión a invocar interpretaciones teleológicas de la historia, Arendt postuló la contingencia de los hechos históricos y la imposibilidad de las ciencias sociales de construir explicaciones nomológicas. Desde su perspectiva, todo hecho o acción humana a indagar ocurre en un determinado *momento histórico* y el investigador debe asumir, como premisa, este escenario momentáneo. Lo efímero del acontecimiento le impedirá enunciar una predicción histórica verosímil y menos aún le permitirá construir supuestas ‘leyes’ plausibles del desarrollo social. Pero, igualmente, junto a este *déjà vu*, Arendt enfatiza la importancia que tiene la articulación entre teoría y experiencia, con el fin de fundamentar el concepto de “*realidad*” como *experiencia humanizada*. La ‘verdad’ de una teoría –aduce ella– dimana de la *significación* que se ha *descubierto* al analizar una práctica particular. El fenómeno interpretado, al estar inserto en un “contexto de significación” histórico-cultural, adquiere así su *relevancia* específica.

² Arendt, H., “Comprensión y política”, en *Id., De la historia a la acción* [M. Cruz, Comp.], Barcelona, Faidós, 1995, pp. 41-42 (Énfasis mío).

No es de extrañar, entonces que, siguiendo a Kant,³ nuestra autora insista en que es la CIENCIA (fundamentalmente la “factual”⁴) la que debe ocuparse de la investigación de *la verdad*, ya que su finalidad es observar y dar a conocer el mundo natural, tal como éste se manifiesta a los sentidos; en cambio, a la FILOSOFÍA (ámbito en el que ella ubica también a la historia y a la teoría política) le atañe la búsqueda de *sentido*, evaluar la importancia de una experiencia, juzgar una acción, darle algún significado a la vida.⁵ Por cierto, de un modo similar a Arendt, Hans-Georg Gadamer afirma que el *logos apofántico*, es decir, el enunciado científico, “se caracteriza, frente a todos los otros modos de discurso, por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es”.⁶ Pero, el propio Gadamer agrega –y Arendt lo acompaña en esta convicción– que en las diferentes disciplinas se dan innumerables formas de discurso, cada uno de los cuales contiene

³ Para Kant, la *ratio cognoscendi*, es decir, la investigación científica, opera haciendo uso de la intelección, la facultad de entendimiento (*Verstand*), se trata de la posibilidad de conocer a partir de la percepción sensorial (*Wahrnehmung*); mientras que la *ratio essendi*, es decir, el ejercicio del pensamiento, implica utilizar la razón (*Vernunft*), la facultad reflexiva, con el fin de dilucidar significados. A partir de esta distinción, Arendt destaca que “(...) la falacia básica, que precede a todas las falsas conclusiones metafísicas, consiste en interpretar *sentido* asumiendo el *modelo de la verdad*”. (...) Las tentaciones de efectuar esta equiparación que, en último término, implica la negación de aceptar y pensar a fondo la distinción de Kant entre razón y entendimiento, entre la *apremiante necesidad* de pensar y *el aspirar a conocer*, son muy grandes y, de ningún modo, pueden atribuirse sólo al peso de la tradición” (Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. I, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 15)

⁴ En *La vida de la mente*, Arendt, siguiendo a Kant, especifica que las *ciencias* facultadas para acceder a la *verdad* son las *factuales*. Para ella, sólo pueden tener estatus de “verdad” los enunciados de las ciencias físico-naturales. Obsérvese cómo lo expresa en el siguiente pasaje: “(...) no existen verdades más allá y por encima de las verdades fácticas; todas las verdades científicas son verdades fácticas. [Incluso] aquellas engendradas por puro poder mental y expresadas en un lenguaje de signos no excluyentes son especialmente diseñadas [como] enunciados fácticos [que] son científicamente contrastables” (*Ibid.*, p. 61).

⁵ *Ibid.*, pp. 57-64.

⁶ Gadamer, *Verdad y método*, Vol. II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 53.

algo de verdad, pero muchos de ellos no tienen por qué demostrar “en qué consiste el ente”.⁷

Gadamer no tenía empacho en sugerir que, si el verdadero significado de *la verdad* es lo que los griegos denominaban *aletheia*⁸, es decir, “exponer lo que el ser es en realidad, desocultándolo”, al trasladar esta acepción y función al campo de las humanidades, con el objeto de descubrir el significado de una obra literaria o de algún acontecimiento de la experiencia humana, necesariamente tendremos que acudir a aquel conjunto de *pre-juicios* que orientan de antemano nuestra interpretación. Para este autor, los pre-conceptos –o, para decirlo en términos popperianos, “la teoría que está por detrás”– constituyen siempre “la situación hermenéutica del intérprete” y, si bien delimitan el discurso interpretativo, también expanden las coordenadas ‘naturales’ del contexto espacio-temporal que está en la base de dicho discurso. Este vínculo entre *descubrimiento* y *verdad* apunta a que, al menos en el ámbito de las disciplinas humanísticas, el *valor heurístico* de una interpretación, o teoría, representa un valor epistémico alternativo a la *verdad por correspondencia* (es decir, entendida como *adaequatio intellectus ad rem*, la adecuación entre los juicios y su referente, la realidad). A este “valor” lo he definido “*la verdad por relevancia*”.

Por este motivo, Gadamer enfila su enfoque hacia la búsqueda de experiencias significativas, cuya relevancia (ver-

⁷ La analogía entre Arendt (Cf. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961, pp. 54-56.) y Gadamer a este respecto es evidente, como se puede observar en el siguiente pasaje de este último: “Ese [modo de proceder de la ciencia] supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (*veritas*) supone verificabilidad –en una u otra forma–, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de verdad lo que satisface el ideal de certeza” en Gadamer, *Verdad y método ...*, cit., p. 54).

⁸ Literalmente, haber *develado* lo que estaba oculto. Arguye Gadamer: “(...) no fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significaba propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación” (*Ibid.*, p. 53).

dad’) trasciende la esfera de control del método científico. En las experiencias, arguye, nos entendemos a nosotros mismos de manera tal que nuestras certezas sobre lo que somos se ponen en duda. De acuerdo con nuestra herencia cultural, aprendemos a afrontar concepciones sobre cómo habremos de ser, que podrían cuestionar lo que somos. Las palabras que usamos para expresar tal auto-conocimiento son el lenguaje en el que expresamos el efecto orientador que tienen tales experiencias; por ende, ellas no están vacías de contenido histórico, ni pueden ser subsumidas por una teoría. En ningún momento pueden asumir la forma de proposiciones afirmando hechos o predicciones; no son como los enunciados científicos que objetivan “la experiencia para que no contengan ningún elemento histórico”. Debemos aprender a arriesgar nuestras preconcepciones para lograr la apertura hacia una nueva experiencia en la cual nos experimentamos a nosotros mismos como transformados y cambiados. El ejercicio metódico de la búsqueda científica probaría que, si bien la verdad descubierta en ella es la única con la que estamos comprometidos, su resultado no sería otro que la consecución de un aislamiento ilusorio de la experiencia. Si esto es así, arguye Gadamer, entonces estamos atrapados en la lógica discursiva de la razón cartesiana, a partir de la cual llegamos a ser como extraños para nosotros mismos, al igual que para nuestra tradición histórica. Por ello, el punto de partida de la hermenéutica es la necesidad de construir cimientos sólidos para una crítica de la razón instrumental.⁹

Y, justamente, en *Wahrheit und Methode* (1960), su autor intenta mostrar que los pilares de la investigación hermenéutica son precisamente el énfasis en el contexto histórico y en la tradición cultural del intérprete:

(...) la tradición no es algo sensible e inmediato. Es lenguaje, y el oír que la comprende involucra su verdad en un comportamiento lingüístico propio respecto del mundo cuando interpreta textos.

⁹ Cf. Gadamer, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988, caps. 7 (esp. pp. 295-304); 9 (esp. pp. 346-70) y 11 (esp. pp. 415-39).

Esta comunicación lingüística entre presente y tradición es (...) el acontecer que hace su camino en toda comprensión. La experiencia hermenéutica tiene que asumir, como experiencia auténtica, todo lo que se actualiza.¹⁰

De esta manera, Gadamer, al igual que Arendt, se propone ir más allá de aquella concepción de las ciencias humanas contaminada por la filosofía positivista, especialmente por su definición de método científico y por su exigencia de objetividad, para transitar hacia una propuesta alternativa de lo que las ciencias humanas pueden ser en función de la viabilidad de los objetivos que asuma como telos. Sin embargo, cabe advertir aquí que ninguno de los dos autores desea condenar o proscribir la cuestión del método en la práctica de las ciencias humanas sino sólo sugerir que la ‘aplicación mecánica’ del así llamado “método científico”, tanto en el interior de las *geitesswissenschaften* como en el ámbito de la filosofía, perpetúan una visión incorrecta de lo que constituye el entendimiento y de cómo es posible acceder a él.

En efecto, mientras los historiadores y los científicos sociales tradicionales asumían el punto de vista presente del observador como una restricción (en la mayoría de los casos como una distorsión) que debía ser eliminada, tanto Gadamer como Arendt han sostenido que ‘las razones’ del intérprete son, en realidad, una condición necesaria de toda posibilidad de comprensión, puesto que hay una permanente relación de inter-determinaciones entre pensamiento, lenguaje y mundo. Las relaciones humanas así como las experiencias resultantes en la interacción entre el hombre y el mundo son discursivas y se revelan en la palabra y en la acción; por su parte, “el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en *la conversación*, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*”. De esta manera, el particular contexto histórico y cultural de un investigador no es algo que inhibe el entendimiento sino, por el contrario, sienta sus verdaderas bases; por ello, los *pre-juicios* constituyen la directriz inicial de nuestra ubicua inquietud de interpretar al

¹⁰ *Ibid.*, p. 554.

mundo que nos rodea; y solamente el sentido de *koiné*, de valores compartidos, hace posible el acceso a contenidos y significados no manifiestos, pertenecientes a otras culturas o a autores que proveen otro *corpus* hermenéutico para la interpretación, o, más sencillamente, poseen otros preconceptos con los cuales debemos poner a *dialogar* los nuestros: “la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo proporciona un horizonte más amplio a nuestro análisis de la experiencia humana”.¹¹

La interpretación hermenéutica y la invitación al diálogo entre argumentos es, entonces, un procedimiento heurístico que descubre y dilucida acerca de los muchos significados de las manifestaciones de nuestras experiencias –pasadas y presentes– y gracias a esta práctica se puede establecer una *racionalidad dialógica* que nos mueve a re-evaluar y a superar nuestros prejuicios más afianzados. Para decirlo con Ambrosio Velasco: “La decisión sobre si mantenemos nuestras convicciones habituales, o las sustituimos por otros presupuestos rescatados del pasado o de otra cultura es una decisión prudencial, que no puede demostrarse, ni está libre de error. En sentido estricto se trata de un razonamiento heurístico no demostrativo ni algorítmico”.¹²

En este mismo orden de ideas, Hannah Arendt insiste en que el filósofo –y por antonomasia también el historiador– no debería estar interesado en reiterar las verdades obvias ni en hallar sus fundamentos últimos, sino en dilucidar aquellas experiencias que son, o han sido, relevantes para la vida humana, y en analizarlas, no desde una perspectiva científica –psicológica o sociológica, en busca de patrones generales–, sino hermenéutica (aunque no utiliza el término), que le permita determinar el valor relativo (*la relevancia*) de las

¹¹ *Ibid.*, pp. 461-463 y 530-536. (Cf., con el siguiente pasaje de Hannah Arendt: “La inagotable riqueza del discurso humano es infinitamente más significativa y rica de sentido de lo que una verdad única podrá serlo jamás” en Arendt, *Between Past and ...*, cit., p. 234).

¹² Velasco G., A., “Heurística y progreso de las tradiciones en las ciencias y las humanidades”, en, *Id* (Coord.), *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*, México, Siglo XXI, 2000, p. 230.

actividades, instituciones y manifestaciones de la existencia humana, dentro del contexto histórico en el cual se insertan. Sólo así puede el teórico intentar mostrar el carácter restrictivo del universo discursivo de *la verdad dominante* (denunciar su rigidez y ceguera ideológica) y ayudar a su desmitificación.

La argumentación de Arendt es clara y vehemente: la relevancia de un significado no se define a partir de *el método*, sino a través de una “*visita*” a la experiencia que el hombre deriva de su participación en el mundo. Toda intelección se despliega en el discurso, pero antes de éste está la vivencia que el hombre ha obtenido de aquélla. En otras palabras, nuestra autora afirma que la actitud cognoscitiva, el telos, y los criterios para establecer la validez de lo que sostiene aquel que busca la verdad, ya se trate del pensador puro o del investigador que reúne datos empíricos, se debe distinguir nítidamente de los procedimientos mentales (i.e., la reflexión fenomenológica) mediante los cuales se forman, debaten y se aprueban las opiniones individuales, que son aquellas que, en definitiva, conforman el pensamiento representativo, ‘prudencial’, necesario para proveer un punto de vista verosímil acerca de nuestra interpretación de los eventos históricos.

Así, obsérvese cómo nuestra autora –por cierto, muy cercana a Popper, en este aspecto– plantea su aversión al paradigma positivista–funcionalista, todavía hoy hegemónico en el campo de las ciencias sociales, en el siguiente pasaje de su ensayo “Comprensión y política” de 1953:

Quienquiera que, en las ciencias históricas, crea honestamente en la causalidad, niega de hecho el propio objeto de su ciencia. Esta creencia puede ser disimulada en la aplicación de categorías generales, tales como desafío y respuesta, al curso entero de los acontecimientos o en la búsqueda de tendencias generales que supuestamente constituyen los estratos ‘más profundos’ de los que emergerían los acontecimientos, que serían sus síntomas accesorios. Tales categorizaciones y generalizaciones oscurecen la luz ‘natural’ que la propia historia (*history*) ofrece y, del mismo modo, destruyen el auténtico relato (*story*), con su singularidad y su significado eterno, que cada período histórico debe contarnos. Dentro del marco de categorías precon-

cebidas, entre las cuales la más cruda es la de la causalidad, los acontecimientos como algo irrevocablemente nuevo no pueden ocurrir; la historia sin acontecimientos deviene la muerta monotonía de la mismidad que se despliega en el tiempo, el *eadem sunt omnia semper* de Lucrecio.¹³

2. *La propuesta epistemológica de Arendt*

A pesar del gran escepticismo de Hannah Arendt acerca de la capacidad cognoscitiva de las ciencias sociales, la lectura de sus escritos me ha llevado a sostener que esta filósofa –al contrario, por ejemplo, de los así llamados pensadores postmodernos– intenta acometer la debilidad epistemológica de dichas ‘ciencias’, sugiriendo posibles maneras de abordaje de las manifestaciones de la vida social, a través de una serie de originalísimos y fructíferos *caminos* para la indagación, que pudieran abordar investigadores escrupulosos, de distintas disciplinas, dispuestos a enfrentarse con la interpretación de determinados acontecimientos históricos y políticos que se presumen que son significativos para el conocimiento histórico.

De hecho, en todas sus obras, desde *El concepto de amor en San Agustín* (1928) hasta su obra póstuma inconclusa *La vida del espíritu* (1977), Arendt buscó explayar una reflexión sobre el juicio y la acción capaz de dar cuenta de la excepcionalidad de la experiencia humana. Se adentró por tortuosos caminos y encrucijadas –poblados de relatos y violencia, de intelectuales y gente común, de gobernantes y víctimas– en busca de “destellos de luz” para poder interpretar los acontecimientos históricos, sin subsumirlos a una ley que los predetermine o supeditarlos a una verdad que los trascienda, es decir, *visitando* la especificidad de la acción, pero, al mismo tiempo, resguardando la pluralidad de interpretaciones por parte de otras teorías explicativas.

En general, Arendt describe su enfoque ‘fenomenológico’ (al cual yo le añado el calificativo de “*hermenéutico*”) como un proceso de cuidadosa atención hacia la respuesta inme-

¹³ Arendt, “Comprensión y política” en *Los orígenes del...*, cit., p. 42.

diata de alguien ante un evento particular; es decir, la reflexión sobre cómo una experiencia personal ante un fenómeno alcanza el *status* de objeto del conocimiento histórico; y, finalmente, explica que este *juicio* (“político”) o “entendimiento crítico”, como también lo denomina, “está relacionado estrechamente con esa facultad de imaginación que Kant llamó *Einbildungskraft*”;¹⁴ literalmente, “desestructuración”, que significa la facultad de intuir algo sin la presencia del objeto. Por ello, en respuesta a la crítica de Eric Voegelin, de que ella no fue exhaustiva ni objetiva en la selección y explicación de los hechos cuando escribió *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt señala la dirección epistemológica a la que ella apunta:

La experiencia personal está necesariamente involucrada en una investigación histórica que emplea conscientemente la imaginación como una herramienta importante de cognición (...) Los “ejercicios espirituales” [que fue el calificativo empleado por Voegelin en su reseña] son ejercicios de imaginación y ellos pueden ser mucho más relevantes para el método en las ciencias históricas de lo que el entrenamiento académico ha sido capaz de captar.¹⁵

Arendt, como vemos, comparte algunos aspectos de la convicción de Gadamer de que la *verdad* histórica no puede ser descrita como el resultado de un proceso lineal y acumulativo de adquisición de conocimiento. Tampoco puede ser definida como tal la racionalidad intersubjetiva, ni la obtención de conocimiento que se da a través de ella. Estar imbuido en el intento de entender un acontecimiento es –insiste esta pensadora– una propiedad de la comprensión interpretativa, aunque, evidentemente, para tener éxito en el entendimiento no se requiere, necesariamente, estar consciente de que uno está involucrado como sujeto. Pero estar absorto en una tarea de comprensión, hasta el grado del olvido de sí mismo, sólo es posible cuando algo nos ha llamado la atención hasta el pun-

¹⁴ Arendt, “A Reply” [to Erick Voegelin’s Review of *The Origins of Totalitarianism*] en *Review of Politics*, Vol. XV, Nº 1 (January 1953), p. 79.

¹⁵ *Ibidem* (El pasaje entre corchetes es mío).

to de que no podemos evitar auscultarlo. Esto *prueba* su *relevancia* en este sentido. No todas los hechos, instituciones, discursos, o personas de cualquier lugar del mundo merecen acaparar nuestra atención con igual *intencionalidad* y no hay una clase de objetos en el mundo, ya sean o no “*documentos*” o “*monumentos*”, que podamos elegir con anticipación, que tengan necesariamente el ‘derecho’ de esperar la sumisión del entendimiento y de la reflexión. En síntesis, la *percepción* ocurre, más bien, durante el proceso de la comprensión hermenéutica.

En los ensayos recogidos en *Entre pasado y futuro* y luego en su libro *Hombres en tiempo de oscuridad*, nuestra autora explicita su aproximación metodológica como un “*relato vivo*” contado por un ‘visitante’, quien –a través de su *imaginación*– va descubriendo un sentido que se le pudo haber escurrido a los actores o protagonistas del suceso. Para la filósofa judía, la reconciliación con un mundo hostil sólo se da en la comprensión, y *comprender* es, ‘atraer’ los fenómenos al campo de su significación posible, darle un sentido a lo que aparece. Empero, tales crónicas no podrían pertenecer al reino de la verdad científica; sólo la evaluación del historiador o teórico político puede determinar si un suceso merece ocupar un sitio en el tiempo. De esta manera, ella reitera su rechazo a la posibilidad de la neutralidad axiológica en el ámbito de las ciencias humanas.

Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos. Somos contemporáneos sólo hasta donde llega nuestra comprensión. Si queremos estar en armonía con esta tierra, incluso al precio de estar en armonía con este siglo, debemos participar en el interminable diálogo con su esencia.¹⁶

Como corolario, Arendt aduce que, a los historiadores –y, en general, a todos los investigadores sociales– les corresponde emprender una búsqueda intencional y heurística (i.e.

¹⁶ Arendt, “Comprensión y política,” en *Los orígenes del...*, cit., p. 46.

fenomenológica) de lo que con Popper podríamos denominar “la lógica de la situación”, con miras a desarrollar una *comprensión* intersubjetivamente *verosímil* de aquellos acontecimientos que se consideran relevantes. Para ello, deben explorar y hacer significativo el entramado de los sucesos acaecidos, señalar cómo se articulan los diferentes aspectos que lo conforman y exponer cómo se estructuran en un todo congruente, así como *opinar* acerca de las diferentes pasiones y aspiraciones que apuntalaron o socavaron la vida social e institucional que han devenido como consecuencia de dichas acciones y, finalmente, someter sus hipótesis “a la convicción de la mejor argumentación pública”.

En este sentido, *‘la hermenéutica’* arendtiana sigue siendo fenomenológica, ya que emplea el método del “análisis intencional”, pero también debe asegurarse que “el significado puede ser experimentado incluso donde realmente no se tiene la intención”. Cuanto más *válidos* son los significados “*descubiertos*”, menos parece que sean intencionados y más se afirman a sí mismos como resultado de lo que Arendt, invocando a Kant, denomina el *sensus communis*,¹⁷ el cual se va consolidando a través de la construcción de una racionalidad comunicativa que la deliberación monológica ya no es capaz de desarticular. De allí que la *imparcialidad* del historiador no podría ser, para Arendt, tan sólo el resultado de un razonamiento objetivo, apegado a la mera acumulación de datos empíricos, sino el resultado de la acción de *imaginarse* y contrastarse a uno mismo un evento o situación, desde una pluralidad de perspectivas, las cuales son las que, en definitiva,

¹⁷ Al igual que Kant, Arendt entiende por *sensus communis* la idea de un “entendimiento común humano”, es decir, una facultad de juzgar, que en su reflexión tiene en cuenta el modo de representación de los demás para adecuar su juicio a una razón compartida. Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles y situándose con el pensamiento en el lugar de diversos otros (la máxima de la *mentalidad ampliada*). Si se lograra admitir que la mera comunicabilidad de nuestro pensamiento debe llevar consigo en sí ya un interés para nosotros, con esta potencial apelación el *sensus communis* le conferiría a los juicios su especial validez. (Cf., Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 70-72.

habrían de determinar la significación del hecho en tanto “espacio de aparición público”. En suma, una interpretación es relevante en la medida que haya sido elaborada como resultado de haber sopesado un asunto desde una variedad de juicios y de perspectivas, “hasta que finalmente asciende de estas particularidades [las opiniones individuales] a alguna generalidad imparcial”.¹⁸ Sobre este punto volveremos más adelante.

Ella misma calificó su propuesta “como una aproximación un poco inusual” a la investigación en el ámbito de los asuntos humanos,¹⁹ por su ingente escepticismo respecto del criterio de *objetividad* para poder captar la singularidad de los hechos históricos y políticos –‘objetividad’ inalcanzable, incluso aunque alguien intentase emular al “ingeniero artificial” popperiano–; y, en general, porque estaba persuadida de que las discusiones metodológicas entre los especialistas eran auto-indulgentes e irrelevantes para establecer el grado de certeza de sus explicaciones. En contraste, la pensadora judía se propuso ahondar en la búsqueda de un pensar que “*retome el mundo*” y que para ello no necesite fundamentarse en las teorías de los grandes pensadores ni en aquel ‘conocimiento’ que las así llamadas ciencias sociales alegan proveer, sino en un saber que se fundamente en la capacidad de juzgar, y cuya *verdad* sólo pueda ser construida a partir de la deliberación pública entre los actores y espectadores que la hayan experimentado o introyectado.

Arendt observa que esta ‘actitud pragmática’, inherente a la ‘hermenéutica’ histórica, tiene su origen remoto en el filósofo italiano de comienzos del siglo XVIII, Giambattista Vico, quien fuera el primero en argumentar que podemos aprehender lo que hacen los hombres de sí mismos, desde sus acciones, porque la historia estaba “*hecha*” por nosotros; en

¹⁸ Arendt, *Between Past and...*, cit., p. 242. En el contexto de la hermenéutica arendtiana, la expresión “generalidad imparcial” significa “equilibrio reflexivo”. No se trata, por lo tanto, de apelar a alguna suerte de ‘objetividad’ o ‘neutralidad’, posturas que según Arendt no son aplicables a la experiencia humana.

¹⁹ Arendt, “A Reply” en *Review of Politics...*, cit., p. 77.

cambio, como la naturaleza –argüía Vico–, estaba “*hecha*” por Dios, las ‘razones’ que producen los fenómenos naturales se mantienen secretas.²⁰ En este contexto cobra sentido el siguiente pasaje de Arendt, que de otra manera pudiera interpretarse como fruto de su fantasía.

Siempre he creído [–argüye–] que no importa cuán abstractas puedan parecer nuestras teorías o cuán consistentes parezcan nuestros argumentos, hay incidentes e historias detrás de ellos que, a pesar de nosotros mismos, contienen en pocas palabras el significado completo de lo que sea que tengamos que decir. Este [acto de relatar historias] implica más que una operación técnica o lógica, (...)– surge de la realidad del incidente, y los incidentes de la experiencia de la vida deben conservar sus señales indicadoras, de las cuales toman su conducta, para no perderse a sí mismos (...) El único beneficio que alguien pudiera esperar legítimamente de éstas, las más misteriosas de las actividades humanas, no son ni definiciones ni teorías, sino más bien, el lento y laborioso *descubrimiento* (...) del entorno, en el cual algún incidente ha sido *iluminado* completamente durante un instante.²¹

De modo que, para Hannah Arendt, la verdad ni está dada con antelación ni deviene mecánicamente del mundo natural. *La verdad* es un sentido buscado que surge de la acción del hombre, en su elan de darle facticidad y validez a su libertad; una verdad que ha sido penetrada por la reflexión crítica, que obedece a una específica racionalidad (intersubjetiva), la cual, a su vez, es producto de aquellos acuerdos logrados –nunca definitivos– que son commensurables dentro del contexto de una pluralidad de opiniones que se complacen en confrontarse entre sí. Más aún, la validez de los principios convenidos depende, exclusivamente, de que un grupo, que se ha constituido como comunidad, se comprometa a respetarlos. Su legitimidad proviene de compartir un bagaje cultu-

²⁰ Arendt, *Between Past and...*, cit., pp. 57-58.

²¹ Arendt, “Action and the Pursuit of Happiness,” conferencia pronunciada en la reunión anual de la *American Political Science Association* (1960), citada por: Hill, M., “The fictions of Mankind and the stories of Men”, en *Id., Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin’s Press, 1979, p. 296. (Énfasis míos).

ral y territorial, y no tiene nada que ver con la fuerza vinculante de un dogma; aunque, lamentablemente, en muchas ocasiones, los dogmas son asumidos –temporalmente– por una congregación como *su verdad*. En sus palabras:

En lugar de la verdad (...) se dan *momentos para la verdad*, y estos momentos son de hecho los únicos medios de articular este caos de vicio y maldad. Tales momentos surgen inesperadamente como oasis en el desierto. Ellos son *relatos*, y dicen con absoluta brevedad de qué se trata todo.²²

Los “*relatos*” a los que alude Arendt, son, en realidad, *remembranzas* por medio de las cuales la imaginación recreó los eventos y experiencias de la época. Cuando ella logra evadir la garra del nazismo, sintió la necesidad de *conversarlas* con otros y, a través de *su relato*, *revivir* la realidad de su experiencia, para *restituir* así un *sentido de humanidad* ante aquellas personas con las cuales podría compartir *algo* del mundo.²³ Es por ello que, al escribir *Los orígenes del totalitarismo*, su autora se impuso el desafío de *narrar* este acontecimiento de un modo tal que pudiera transmitir a sus lectores la experiencia de *dialogar* con los actores y de interpretar hechos, incluso los cotidianos, a la hora de sopesar tan compleja situación histórica, tratando de no apelar a universales preconcebidos.

Hannah Arendt sostiene que las explicaciones históricas pueden ser asumidas como propuestas de uno o varios autores, los cuales, a través de su imaginación, deben *trascender las limitaciones de los hechos y la información*, con el fin de transmitir “una historia cardinal y provocativa”. Arendt insiste, incluso, en la relevancia del lenguaje poético–metafórico para que la palabra y la imagen tiendan un puente entre la intuición de ‘la verdad’ (no *la verdad factual*) y su articulación discursiva (no reducida a categorías y fórmulas). Según ella, existirá siempre una brecha entre el significado de un

²² Arendt, “On Responsibility for Evil”, en Falk, R. A.; Kolko, G., y Lifton, R. J., (eds.), *Crimes of War*; New York, Vintage Books, 1971, p. 500. (Énfasis míos).

²³ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 35.

enunciado que desea transmitir un sujeto –individual o colectivo–, a través de su discurso o de su acción, y el significado que infiere el receptor de ese discurso y el investigador acusoso. El lenguaje no comunica la verdad sino aquello que “*parece verdad*”; el significado de esta “*aparición*” siempre será variable y múltiple, imposible de fijar de un modo definitivo.²⁴

Un relato –afirma Arendt– puede ser bajo ciertas condiciones, una fuerza crítica más poderosa que un análisis teórico. En una sociedad donde la abstracción de las ciencias sociales a veces enmascaran los conflictos reales, una narración hábilmente enhebrada puede aclarar los supuestos escondidos en argumentos aparentemente neutrales y ponerlos a prueba. La reflexión hermenéutica invita al compromiso crítico entre un investigador y un acontecimiento y, más importante aun, entre teorías diferentes acerca de las “relaciones inter-textuales” entre discursos y sus contextos, de una manera en que no puede hacerlo la así llamada ‘ciencia social’, una ciencia que ella califica de impersonal y que –como afirmábamos *supra*– tiende a postular dogmas.²⁵

De igual manera, nos advierte que, por más que el relato intente ser un *retrato fiel* de la experiencia, no es, y no puede incluso pretender ser, un vulgar retrato *desinteresado* de la experiencia. No se trata de proponer una descripción *científicamente* acertada de la realidad; la narración –afirma– es un arte más bien que una ciencia. Entonces, ¿en qué difiere el

²⁴ Arendt, H., “El pensar y las reflexiones morales” en *Id., De la historia...* cit., pp.129-133.

²⁵ Arendt, *Between Past and...*, cit., pp. 75-86. Ágnes Heller comparte este punto de vista cuando afirma: “La ciencia social extrae el significado de lo significativo; por ejemplo, los testimonios de los testigos de los acontecimientos, testimonios de los miembros participantes de una forma de vida, tanto si estas personas están vivas como si están muertas, o testimonios escritos sobre testimonios, o sobre objetivaciones de cualquier tipo. La objetividad requiere que se escuche a todos los testigos si su testimonio es de importancia para el tema que se investiga. Además se les debe prestar atención igual (ser escuchados con imparcialidad). Ningún científico social puede decidir de antemano qué testimonio creará. Es sólo después (...) de haberlos *comprendido* y comparado, cuando el científico dará más crédito a un testimonio que a otro”. (Heller, A., *Historia y futuro*, Barcelona, Península, 1991, p. 39).

trabajo del historiador y del teórico social de una conversación entre amigos o de la ficción? Ciertamente, el rigor empleado para recabar hechos significativos depende de la habilidad de reconstruir acontecimientos ocurridos, atendiendo a su *verosimilitud intersubjetiva*. Los relatos, aunque son frutos de la imaginación, no son ficciones sino “*descubrimientos*”. Para Arendt, un investigador social no es simplemente un antologista, utiliza su imaginación para *visitar* fenómenos y a medida que sigue las “*señales indicadoras*” de su encuentro, va descubriendo la clave para la selección de aquellos acontecimientos que a la postre considerará como los más notables a ser narrados. Más aún, a diferencia de lo que sucede en una ficción, la trama de una *res gestae* emerge del conflicto *real* entre un conjunto de caracteres y adquiere su relevancia, no como resultado de la ‘belleza’ de la fantasía, sino a través de la *historia rerum gestarum* elaborada por los actores, los espectadores y los analistas, que de esa forma *interpretan* los acontecimientos ocurridos. Al teorizar sobre las consecuencias que han trascendido al hecho acaecido, el investigador debe incorporarlas a su ‘relato’ y darles un orden de resignificación; los detalles tienen que ser matizados según su importancia, las causas y las consecuencias tienen que ser vistas desde diferentes ángulos. El *quid* no es si la teoría resultante es *verdadera*, según los criterios que impone el *rigor científico*, sino si ella *representa fidedignamente*, es decir, intersubjetivamente, la realidad de lo que ocurrió y si *transmite, con fuerza crítica, su significado*. Para Arendt no existen reglas que determinen la comprensión, sino que ‘un rayo de luz’, de pronto, ‘ilumina’ un dato de la experiencia y accedemos a *su* verdad. Lo importante –asegura ella– es, si alguien puede *reconocer* la influencia del *relato* en su propia experiencia; y esa *identificación* sería de hecho la única fuente de certeza que puede proveer la historia con sus explicaciones. Este sería el ‘*enfoque hermenéutico*’ que Hannah Arendt considera como el más adecuado para el quehacer ‘científico’ de la historia.

En efecto, como lo he venido señalando en algunas de mis publicaciones anteriores,²⁶ Arendt considera que para emprender un examen riguroso y exhaustivo de los aspectos más relevantes de una determinada *lexis* y de una determinada *praxis* de un grupo humano, se debe elaborar una indagación crítica que permita determinar “*el momento hermenéutico*”²⁷ de las expresiones políticas y culturales inherentes a la *vita activa* de una comunidad humana dentro de un ámbito y un tiempo particular y que cualquier interpretación histórica o política –que aspire a ser verosímil– debe asumir como telos poner de relieve la posible *significación* que las experiencias *visitadas* puedan representar para los actores –y espectadores– sociales, y no intentar someter a prueba sus conjeturas (lo cual de todas formas es imposible, porque las acciones humanas son únicas e irrepetibles), bajo la equívoca presunción de que la *verdad científica* sólo se puede obtener a través de la corroboración o “falsación” (Popper *dixit*) de sus enunciados.

Arendt misma caracteriza lo que yo he denominado: “punto de partida *hermenéutico-fenomenológico* para la comprensión de hechos históricos y de fenómenos políticos”, de la siguiente manera:

Para nosotros, la aparición –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad. Comparada con la realidad [*fenoménica*], que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima –las pasiones, los pensamientos, las deli-

²⁶ Cf. Kohn, C., “Hermenéutica y discurso político: una aproximación desde la filosofía de Hannah Arendt” en *Akademias (Revista de la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la U.C.V.)*, Vol. 3, nº 2, julio-diciembre 2001, pp. 95-112.

²⁷ Utilizo la expresión “*momento hermenéutico*” desde una perspectiva cercana a la de Karl-Otto Apel, cuando afirma que la verdad ha de encontrarse –dilucidarse– siempre en una determinada construcción de sentido, que el propio Apel define como la historicidad del sentido, en tanto ésta apunta hacia la finitud de los seres humanos, hacia su inmersión en la historia. De allí que, en última instancia, el momento hermenéutico –arguye el mencionado filósofo– consiste en tener en cuenta la precomprensión ya siempre articulada lingüísticamente en el sentido del “público estado de interpretado” del mundo, entretreído con las formas de vida correspondientes. Cf. Apel, K-O., *La transformación de la filosofía*, Vol. 1, Madrid, Taurus, 1981, pp. 217 y ss.

cias de los sentidos– llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, en una forma adecuada para la aparición pública. La más corriente de dichas transformaciones ocurre en el relato histórico y en la transposición artística de las experiencias individuales. (...) La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos (...) Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común (...) La realidad [*histórica*] radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar [*una*] medida o denominador común. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, puede aparecer, auténtica y verdaderamente, la realidad mundana.²⁸

En general, el objetivo epistémico que Hannah Arendt se planteó, fue analizar el discurso político y *descubrir* los significados de los hechos resaltados por esos discursos, con el fin de salvaguardar la integridad del ámbito de lo público. Será necesario entonces –lo reitera en numerosas oportunidades– repensar la relación entre *verdad y política, razón y juicio, pensamiento y acción*, a la hora de *exponer*, ante ‘el otro’, nuestra *percepción*²⁹ de aquellos sucesos relevantes que ejercieron y aun ejercen su influencia sobre nosotros, aunque admite que las estructuras significantes de nuestro pensamiento y de nuestra acción no son fácilmente aprehensibles y, por ende, requieren de indagaciones exhaustivas, provistas de una buena dosis de imaginación; empero, *contra Kant* y, por cierto, muy cercana a Marx en este punto, sostiene que los *conceptos* se hallan *incrustados* en la experiencia y no son *impuestos* por el filósofo. Obsérvese cómo lo expresa en el

²⁸ Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, pp. 50, 52 y 56-57 (Énfasis míos).

²⁹ Para Hannah Arendt, el *a-parecer* algo se corresponde con el hecho de que cada apariencia es *percibida* por una pluralidad de criaturas (seres humanos y animales): “no sólo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él”. Y, ello a raíz de que, en tanto que agentes, somos al mismo tiempo sujetos perceptores y objetos percibidos, compartimos un *espacio y un tiempo*. (Cf. Arendt, *The Life of ...*, cit., p. 20).

siguiente pasaje de su “Prefacio” a *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*:

(...) mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para orientarse (...) Este gradual desplazamiento [*de la reflexión especulativa a la indagación fenomenológica*] no es arbitrario, porque hay un elemento de experiencia en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuyo principal objetivo es descubrir los auténticos orígenes de los conceptos tradicionales para poder destilar de ellos nuevamente su espíritu original, el cual se ha evaporado tristemente de las mismas categorías fundamentales del lenguaje político –tales como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria– dejando tras sí cáscaras vacías con las que ajustar casi todas las cuentas, sin importar su realidad fenoménica subyacente.³⁰

Arendt se distancia así de las concepciones sustancialistas de la metafísica. Es decir, la tradición metafísica que considera a los conceptos como términos rígidos, como valores abstractos universales. Por el contrario, propone redefinir las categorías filosóficas dentro de sus nuevos contextos, darles un sentido histórico y no trans-histórico.

Más aún, para Arendt, toda *interpretación* cuya argumentación lograra ser aceptada intersubjetivamente como verosímil, ofrecía “destellos de luz” imprescindibles para dilucidar las características y limitaciones fundamentales de las acciones del hombre en general y de la vida política en particular. Se trataría de *destellos* que pudieran servir de punto de partida para denunciar las *verdades asépticas*, los proyectos ideológicos y los argumentos seductores, con el propósito de persuadir a los integrantes de la comunidad de que los someta siempre a la *deliberación pública* entre sus miembros. Sostenía, además, que incluso si un discurso muestra que posee una estructura semántica cabalmente coherente, ello no sería suficiente garantía para asegurarnos de la ‘transparencia’ del

³⁰ Arendt, H., *Between Past and...*, cit., pp. 14-15. (Los pasajes entre corchetes son míos).

discurso, porque en el lenguaje hay “*pensamiento congelado*”, es decir, que los vocablos responden a significados petrificados o manipulados, por lo que deben ser contrastados recurriendo a la experiencia histórica y poder así reconstituir su sentido original.

La discípula de Heidegger se propone des-cubrirlos.³¹ Trabaja, ‘desincrustando’ conceptos, clarificando las superposiciones de sentido y siguiéndole la pista a los deslizamientos semánticos, a través de su contextualización, de manera que –para ella– el *acto de conocer* tiene algo que ver con redescubrir un sentido que se ha diluido. “Es indispensable rastrear las huellas de los conceptos políticos hasta llegar a las experiencias concretas que les dieron vida”, a través de la búsqueda intencionada de su significación histórica y actual; de manera que el uso discursivo de conceptos tales como revolución, libertad, despotismo, democracia, ..., implica que su respectiva *historicidad de sentido* se infiere y articula a partir de experiencias relevantes de relaciones y prácticas humanas, por lo que no pueden ser analizados ni definidos de forma abstracta, ni considerados aisladamente. Los enunciados históricos adquieren su status de *verdad* sólo cuando son postulados para intentar aprehender acciones específicas que han logrado ser percibidas intersubjetivamente como relevantes y, aunado a ello, cuando dichas acciones hayan sido contextualizadas (el ‘*momento hermenéutico*’) en cuanto a sus consecuencias y significado.

Cabe aclarar, no obstante, que “*el rastreo de las huellas de los conceptos políticos*”, para “*depurar*” un sentido que “*se ha diluido*”, tal como ella lo propone, no implica la búsqueda de un suceso originario, de un *arché*, que fuera el pri-

³¹ Siguiendo a Heidegger (-y, como hemos visto, coincidiendo implícitamente con Gadamer-), Arendt considera que *la verdad* en la historia es el resultado de la *aletheia* de lo acaecido. Cabe acotar aquí que el término alemán utilizado por Heidegger en este contexto es el de “*Lichtung*”, (literalmente: despejamiento), un claro de luz que se ha abierto dentro de un espacio que se encontraba previamente a oscuras. Para Arendt, al igual que para Heidegger, el acto de conocer puede ser definido prosaicamente como una: “apertura a lo visible”, o como le gustaba decir a ella: “un destello de luz en la oscuridad”.

mero en el orden cronológico y, a la vez, la causa o clave de todo el acontecimiento, objeto de la explicación histórica, sino más bien que el inicio involucra una *pluralidad de eventos*, en su mayoría fortuitos, que confluyen en “*un nuevo espacio de aparición*”. Esta actitud anti-metafísica de la filósofa judía se evidencia en su decidida actitud contra cualquier apelación a alguna suerte de manifestación de esencias atemporales en la historia. Así, su denuedo por impugnar la interpretación *standard* del fenómeno totalitario, o de cualquier otro hecho significativo de la experiencia humana, formulado en términos de consecuencia necesaria de una *dialéctica del Iluminismo* o como simple manifestación de una supuesta ‘astucia de la razón’ instrumental, inherente a la civilización occidental, ha sido lo que suscitó, en buena medida, el rechazo de muchos historiadores y politólogos a sus planteamientos. Por cierto, ella tampoco se adhirió a la vía señalada por Popper, quien sugirió que la “clausura total de la sociedad” tiene como protagonistas a aquella corriente filosófica que se inició con Platón y que en la época moderna tuvo como sus más preclaros exponentes a Hegel y Marx. Arendt, por el contrario, reitera la “terrible novedad del totalitarismo” y ataca cualquier intento de reducir “un fenómeno nuevo a viejas ideas o experiencias”, a través de una teoría o ideología; esto no significa, sin embargo, que no se puedan formular “hipótesis audaces” en el mismo sentido que Popper auspició para la ciencia.

Coherente con su postura, Hannah Arendt se abocó por más de cuatro décadas a intentar mostrar, no sólo mediante la aproximación fenomenológica-discursiva (*La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro*, por mencionar tan solo dos de sus obras filosóficas más importantes) y el discernimiento heurístico (*Eichmann en Jerusalén ...; Las crisis de la República*, en su búsqueda de ejemplos paradigmáticos), sino, también, evaluando la *res gestae*, a través de una “*visita*” intencionada –que he calificado de *hermenéutica*– a distintas crisis (“*cristalizaciones*”) históricas de su particular elección (*Los orígenes del totalitarismo; Sobre la revolución*, etc.), que

el poder político no se genera siguiendo el contrato hobbesiano de sumisión o de cesión de poder al Estado, sino que surge de la construcción de espacios públicos de deliberación y de promesas mutuas entre los ciudadanos, para afirmar su libertad ante cualquier coerción ejercida por la autoridad instituida. Bajo esta premisa, podemos señalar que su preocupación consistía, fundamentalmente, en escudriñar los orígenes no pervertidos de los hechos históricos, examinando la relación entre la política y la condición humana, a partir *ora* del modelo que le ofrece la *polis* griega como *Tipo Ideal* (en el sentido weberiano) *ora* asumiendo el *ethos* cívico-republicano como *bildung* de la democracia.

Así, como ejemplo de su ‘metodología de investigación’ histórica, podemos afirmar que cuando la filósofa judía intenta teorizar sobre la “banalidad del mal”, *visita* diversas crisis históricas con la finalidad de mostrar, con ejemplos concretos, el núcleo fundamental de su teoría. Su objetivo había sido siempre señalar cómo los hechos acontecen en un determinado contexto histórico, que la teoría postula como *momento hermenéutico* y que pueden ser explicados acudiendo a la *historicidad del sentido*, en tanto esta última *descongela* el fenómeno a interpretar. A través de este *approach* se perfila un modelo de entendimiento que ella intenta construir a partir de una descripción histórica que rememora –y enjuicia, implícitamente– un evento. Por ejemplo, en relación con el fenómeno totalitario, se pronuncia por recuperar una historiografía fragmentaria capaz de presentarlo como un agravio incomprensible e injustificable que afrenta al sentido común, pero que está pleno de significados que condicionan la vida del hombre contemporáneo.

Según Arendt, la crisis de comprensión de este fenómeno afecta directamente a la política práctica y le asesta un duro golpe a las teorías históricas tradicionales, que han sido incapaces de hacerle frente a esta crisis, en tanto siguen obstinadas en utilizar las categorías *ad usum* como recursos para la formulación de sus hipótesis de aproximación a su objeto de estudio. Esta *crisis de la comprensión* tiene su equivalente *cri-*

sis del juicio en el ámbito de la deliberación, es decir, en nuestra capacidad de evaluar significados relevantes sin caer en la trivial dicotomía de aprobación o rechazo, o de catalogar meramente como bueno o como malo. Ella hace hincapié en que los acontecimientos históricos adquieren forma dentro de la red de la pluralidad y pueden ser apreciados como los objetos estéticos, porque ellos no pueden ser explicados en términos cuantitativos, ni juzgados con referencia a un propósito externo o principio. El juicio coloca en primer plano la relación original entre pensamiento y acción, a través del lenguaje, que según ella ha estado desempeñando siempre un valor fundamental en la *revelación* de *la verdad* de los hechos que compartimos los hombres en el mundo. Juzgar significa pensar y expresar lo que se hace o la opinión que se tiene sobre algo acontecido, es decir, “hablar de ello”, indicando responsabilidades propias y ajenas, y tomando posición con respecto a lo que sucede. Un relato novedoso y esclarecedor es aquel que es capaz de transmitir el sentido profundo y original de un acontecimiento que se ha *comprendido* desde múltiples puntos de vista. Al mismo tiempo, no teme *juzgar*; intersubjetivamente, las influencias de ese suceso o producto cultural. Además el juicio (o “*el gusto*”), acota ella, “decide no sólo cómo debe mirarse el mundo sino también quiénes pertenecen a él”.³² En suma, para Hannah Arendt, el juicio es la facultad ‘política’ por excelencia; y, el pensamiento representativo y la imparcialidad son los atributos exigibles a quienes desean participar en la deliberación.

Con esta advertencia nuestra autora se propone preservar la relación interna entre *la imaginación* y *la razón discursiva*, es decir, definir a la imaginación como una facultad intelectual. Lo consiguió mediante un recurso muy peculiar. Para ella, pensar es una actividad mucho más de demolición que de construcción, su motivación primordial es la de vencer obstáculos. Estos impedimentos son los dogmas que rigen nuestras vidas, aquellos valores, principios y conceptos que tienden a determinar nuestros juicios (o mejor: *pre-juicios*)

³² Arendt, *Between Past and...* cit., p. 223.

como salvaguardas engañosas de una vida social irreflexiva. La imaginación es –así la define ella– el “*viento del pensamiento*”, la práctica que libera la facultad de juicio entendida como la capacidad de ascender, *imparcialmente*, es decir, sin la guía de ninguna norma, de lo particular a lo universal; y, sobre todo, la facultad “para distinguir el bien del mal y lo bello de lo feo”.³³ Como se sabe, Kant llama a este procedimiento del juicio: “la subsunción de la propia imaginación (a propósito de una representación por la que un objeto es dado) bajo la condición de que en general el entendimiento avance desde la intuición hacia conceptos (...) [procedimiento que] tiene que reposar, por tanto, en un sentimiento que permite juzgar el objeto según la conformidad a fin de la representación (por la cual es dado un objeto) para el fomento de la facultad de conocimiento en su libre juego”.³⁴

De esta manera, Arendt acude no tanto a Gadamer sino a Kant para sustentar los fundamentos epistémicos de su enfoque hermenéutico, definido por ella como “*el traslado de la experiencia, vía la imaginación, al criticismo*”. Específicamente, recurre a la *Crítica del Juicio* para obtener los recursos conceptuales que necesita para resolver el problema que ella denomina “*el pensar político sin barandilla*”³⁵ con lo cual quiere decir discurrir sin utilizar los conceptos tradicionales, puesto que ellos ya no nos sirven para aprehender los fenómenos que nos proponemos explicar. Por “balaustre” entiende Arendt las “*categorías y fórmulas que están fuertemente inculcadas en nuestra mente pero cuyas bases de experiencia han sido olvidadas y cuya plausibilidad reside en su consistencia intelectual más bien que en su adecuación con los eventos actuales*”.³⁶ Ellas son, en otras palabras, abstracciones que son *impuestas* sobre eventos por la fuerza del hábito.

³³ Cf. Arendt, H., *The Life of ...*, cit., pp. 75-77, 85-86 y 192-193.

³⁴ Kant, E., *Crítica de la facultad de Juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 198. (Los entre-paréntesis están en el texto, el entre-corchete es mío).

³⁵ Arendt, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, en *Id.*, *De la historia ...* cit., pp. 168-170.

³⁶ Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en *The Listener*, (6 de Agosto de 1964), pp. 185-187.

La *metáfora de la barandilla* es, sin lugar a dudas, una de las ingeniosas maneras a través de las cuales Hannah Arendt intenta resolver la antinomia entre el escepticismo particularista y el universalismo abstracto. Subir o bajar por una escalera sin pasamano puede ser más agotador y quizás más arriesgado que con uno, pero es más vigorizante. *Pensar sin asideros* es un llamado a crear “un nuevo tipo de pensamiento que no necesite ni de pilares, ni de estándares, ni de tradiciones; es decir, que pueda moverse libremente sin muletas sobre terreno desconocido”.³⁷ Es una forma de proceder en que las categorías críticas no son impuestas, sino inspiradas en el compromiso propio con un fenómeno. Por otra parte, se trata de elaborar *juicios* que tengan el valor de interpelar a la realidad, en lugar de elegir la comodidad de atrofiarse como en el caso de los dogmas que se vuelven insensibles a ella y que les basta con fundamentarse en normas preestablecidas. Estos juicios –que emiten tanto aquellos que se hayan presentes como los que resultan de imaginarnos la perspectiva de los ausentes– son el resultado de la *visita* que realiza el teórico social, a través de su *imaginación*, a un acontecimiento notable que ha llamado su atención.

(...) el mundo está lleno de historias, de hechos y ocurrencias, de sucesos extraños que sólo aguardan para ser contados, y la razón por la cual, por lo general, estos hechos no son relatados es (...) la falta de *imaginación*: pues sólo si puedes ser imaginativo con lo que de todas maneras ha sucedido, repetirlo en la imaginación, verás las historias, (...) Sin repetir la vida en la imaginación no se puede estar del todo vivo, la ‘falta de imaginación’ impide que las personas ‘existan’.³⁸

Sin embargo, de este planteamiento no debe desprenderse que la imaginación sea un mero producto teórico del ‘ejercicio intelectual’ de la razón, aunque asuma como precondition los parámetros de la racionalidad crítica. Entraña, por sobre todo, la *facultad de juzgar*, aquella actividad reflexiva

³⁷ Arendt, *Hombres en tiempos...*, cit., p. 20.

³⁸ *Ibid.*, p. 83 (Énfasis mío).

que Arendt –evocando a Kant– ha denominado “*mentalidad ampliada*”, es decir, la capacidad del individuo de formarse su propio juicio, teniendo simultáneamente en cuenta las *opiniones* que podrían tener los que están ausentes, cuando se trata de ponderar determinado tema desde diversos puntos de vista; la *posición* de ‘los otros’. Así pues, para imaginar el juicio de otra persona debo imaginar cómo juzgaría yo si estuviera en el lugar de esa persona. No obstante, nuestra filósofa alerta que la *mentalidad ampliada* “no es una cuestión [ni] de empatía, como si se tratara de ser o de sentir como alguien más [ni] de hacer un recuento de los presentes para lograr una mayoría, sino de ser y pensar en mi propia identidad [en las posiciones] donde de hecho no estoy”.³⁹ Para Arendt, *la verdad* se encuentra en el diálogo y no en la imposición del propio punto de vista, y quienes participan en él no sólo buscan un acuerdo pragmático acerca del significado, ‘siempre transitorio’ de esa verdad, sino una transformación de la experiencia que tenemos en común.

Es posible que, en relación a su concepto de *mentalidad ampliada*, su fuente no haya sido sólo Kant, sino también Heidegger (aunque Arendt no lo haya señalado), ya que quien fuera su maestro en Friburgo se planteó la cuestión de si es posible “transponernos en otro ser humano”,⁴⁰ y afirma que la compenetración entre seres humanos no es un problema epistemológico, ni un problema de saber cómo un hombre comprende a otro hombre, nos conocemos porque nos parecemos⁴¹ Empero, Heidegger no explica cómo se logra esa “transposición” y es por ello que Arendt acude a la hermenéutica–fenomenológica y a la imaginación como recursos epistémicos.

³⁹ Arendt, *Between Past and...*, cit., p. 241. También en esta interpretación de la “*mentalidad ampliada*” encuentro una gran similitud entre Arendt y Gadamer. Cf., por ejemplo, con el siguiente pasaje de Gadamer: “Comprender lo que alguien dice es (...) ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias”. (Gadamer, *Verdad y Método: Fundamentos...* cit., p. 461).

⁴⁰ Heidegger, M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, p. 205.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 206-208.

La función de la *hermenéutica* es entrenar “a la imaginación de uno para ir de visita”,⁴² y *visitar* involucra el trabajo que hace el pensamiento representativo durante la acción de juzgar un acontecimiento. En esta operación, el rol de la imaginación “nos permite ver las cosas con su *verdadero* aspecto (...) a una determinada distancia, de tal forma que podamos verlo y *comprenderlo* sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si fuera familiar. Este ‘distanciamiento’ de algunas cosas y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas; la sola experiencia instaura un contacto demasiado estrecho y el puro conocimiento erige barreras artificiales”.⁴³

O, para decirlo de una manera más sencilla, mientras el ‘filósofo kantiano’ trasciende (*universaliza*) su propia posición para adoptar el punto de vista de cualquier hombre, el ‘hermenéuta arendtiano’ imagina cómo él podría sentir y pensar (*particulariza*) como si fuera uno de los personajes involucrados en cada una de las historias que resultan de los hechos acaecidos. En el caso de Arendt, se trata de reivindicar la capacidad de *juicio crítico intersubjetivo* de los seres humanos, al momento de reflexionar éstos sobre su propia experiencia, y su *habilidad de discernimiento valorativo* cuando interpreta la *verdad* de esos acontecimientos. A esta “*capacidad de juzgar*” Arendt la define como “la facultad de ver las cosas, no solamente desde un punto de vista personal, sino en la perspectiva de todos aquellos que se encuentran presentes, [práctica que permite] orientarse en el dominio público, en el mundo común”.⁴⁴ En ello radica la condición de ‘objetividad’ de una teoría, no en la neutralidad axiológica del investigador.

⁴² Arendt, *Lectures on Kant's ...* cit., p. 43.

⁴³ Arendt, “Comprensión y política” en *Los orígenes del...*, cit., p. 45. (Énfasis mío).

⁴⁴ Arendt, *Between Past and...*, cit., p. 221.

3. Conclusiones

Hemos visto cómo Hannah Arendt identifica la actividad del juicio con la distancia de la *imparcialidad* y considera que analizar los acontecimientos humanos desde la perspectiva de una ‘hermenéutica–fenomenológica’, es decir, como resultado del debate público acerca de la validez y de la facticidad de los discursos, implica de entrada asumir una postura crítica, despojada de intereses subalternos. De ello se desprende que la función *políticamente relevante* del juicio requiera de una *koiné* del sentido y no sea una actividad privada que pueda ejercerse en soledad, a tal punto que las opiniones de los ausentes deben ser ponderadas con la misma ecuanimidad que las nuestras ya que son requeridas como *criterio de relevancia*, y por ende de ‘verosimilitud’ de nuestros enunciados sobre el mundo, prefigurando la identificación entre *sentido constituido* y explicación histórica.

En este sentido, el trabajo de *la imaginación* al visitar es doble. Ella me distancia de lo familiar y me lleva a puntos de vista que no me son familiares. El propósito de su momento abstracto es alcanzar un tipo de igualdad formal entre uno mismo y los otros, al convertirme en “otro” para mí mismo. El momento de la visita fomenta una igualdad práctica de los asuntos al multiplicar las historias en las cuales yo me imagino que soy un actor. Una suposición tras el *ir de visita* es que uno no puede pensar en términos de lo que es bueno para otros que son diferentes sin pensar en lo que ellos creen que es bueno, y que el historiador no puede desdeñar ese conocimiento apelando a axiomas o a dogmas. El ‘visitante’ decide cómo ver los acontecimientos que advienen al mundo y la pluralidad de perspectivas le obliga a un cierto grado de imparcialidad como requisito para sustentar la validez de su juicio. Pero la verosimilitud que pretende, al no fundarse en conceptos preestablecidos, no tiene el carácter coactivo de la verdad o de la prueba concluyente, sino que requiere solicitar

el asentimiento de los otros; es decir, “cotejarlo” como sostiene Arendt.⁴⁵

Pienso que la exhortación de Arendt a que nos relatemos la historia de un evento a nosotros mismos, desde un punto de vista no familiar; es decir, “*hacer y pensar en mi propia postura donde de hecho no estoy*,” impide dos de las estrategias más frecuentes utilizadas en la manipulación de los discursos; a saber, 1) Lograr adhesión a la convicción de que se ha hallado finalmente *la verdadera interpretación* del hecho abordado, atribuyendo esta afirmación a una autoridad, bajo la presunción de que cualquier persona razonable estaría de acuerdo con ella, y 2) asumir la presuntuosa afirmación de que se ha logrado identificar ‘todas’ las perspectivas relevantes y que éstas han sido ‘exitosamente’ incorporadas en el enunciado de esa verdad. Ambas falacias tienden hacia la eliminación de la pluralidad de opiniones, la primera por su dogmatización y la segunda por su reduccionismo. La ‘*visita hermenéutica*’ a la historia posibilita apreciar cuán diferente se ve el mundo desde posiciones inusuales, precisamente porque se parte de que la verdad única no existe. Pero, el que hayan muchos ‘visitantes’ y se escuchen e investiguen diferentes relatos, no excluye la posibilidad de entendimiento. El explicar eventos desde distintos puntos de vista, implica, precisamente, que *la verdad* no es otra cosa que el resultado de un compromiso con la pluralidad humana y que las diversas interpretaciones de los teóricos sociales logren hacer significativo el mundo que tenemos en común las distintas comunidades y culturas.

Así, aunque Arendt comparte con los pensadores ‘post-modernos’ el argumento de que las *explicaciones* históricas son relatos variados acerca de un mundo compartido, incognoscible en sí mismo, a diferencia de éstos ella defiende la posibilidad epistémica de las teorías que se sustentan en estos relatos sobre la premisa de que las diferencias humanas, si bien son *irreducibles* de uno a otro, no por ello son *incomensurables*. De manera que, por más que no hayan razones

⁴⁵ *Ibid.*, p. 222.

suficientes para esperar que un debate público conlleve al descubrimiento de *la verdad*, tampoco hay fundamentos para asumir que la ubicuidad de las diferencias impida siempre la aceptación 'prudencial' de aquellas argumentaciones que han ido logrando el envidiable status de ser calificadas como intersubjetivamente verosímiles.

En este tenor, mi propuesta es –siguiendo a Hannah Arendt– que toda teoría cuyo objetivo sea dar cuenta de la experiencia humana debe asumir como su punto de partida que el *proceso de indagación hermenéutica* de dicha experiencia consiste en la confrontación entre diversas percepciones que los hombres comparten acerca de las consecuencias generadas por su propia *praxis*, proceso que, a su vez, deviene en un tipo de comprensión que ha sido penetrado por *el juicio intersubjetivo* y, por su mediación, *válida* (no procedimentalmente, sino a través de una ponderación valorativa) la *relevancia por acuerdo* de aquellos puntos de vista resultantes del debate en torno a una *pluralidad de opiniones* que los interesados se complacen en sustentar en el *reino público*. De esto se infiere que *la verdad* histórica de una teoría, en el ámbito de las ciencias humanas, sólo se puede construir desde aquella racionalidad comunicativa que hayan logrado construir las diversas perspectivas *hermenéutico-fenomenológicas* de investigación.