



¿Cómo podemos “visitar” la experiencia humana?: El método de las Ciencias Sociales según Hannah Arendt*

Carlos Kohn Wachter

Universidad Central de Venezuela

Resumen

Las ciencias sociales, desde sus orígenes, consideraron sencillo explicar sucesos relevantes y, en general, todas las manifestaciones de la vida humana, a través de un discurso que tenía como meta la reducción del significado de las acciones sociales a explicaciones nomológicas que se asumieron como verdades absolutas. Sostengo que este paradigma epistemológico fue asumido por las ciencias sociales como si el conocimiento de los hechos del pasado y del presente no fuese más que el resultado de *explananda*, inferidos de la corroboración o ‘falsación’ de *explanans*, en conformidad con la aplicación de métodos inductivos e, incluso, deductivos. El objetivo de este trabajo es proponer, siguiendo a Hannah Arendt, que la tarea del teórico social no consiste en intentar someter a prueba, a través del “método científico”, sus hipótesis, sino que debe hurgar y analizar aquellos hechos que se presumen que son relevantes para las experiencias humanas concretas, acudiendo a la hermenéutica; un enfoque que vislumbro como más apropiado si lo que se desea es determinar la verdad relativa de los resultados de las actividades, instituciones y manifestaciones sociales, dentro del contexto histórico-político en el cual se insertan.

Palabras clave:

Hermenéutica, significado, verdad, hecho relevante

Abstract

[How can we “visit” human experience?: *Social Science’s Method, according to Hannah Arendt*]. Since its origins, social sciences have considered it easy to explain the relevant events, and in general, all the expressions of human life, through a discourse aimed at reducing the meaning of social actions to mere nomological explanations, that were assumed as absolut truths. I hold that this epistemological paradigm was assumed by the social sciences as if the knowledge of past and present events were nothing else but the result of *explananda* inferred from the corroborator or falsability of *explanans* in accordance with the application of inductive, and even deductive, methods. Following Hannah Arendt’s arguments, the aim of this work is to propose that the task of a social theorist doesn’t lie in trying to proof his hypothesis through the scientific method, but in seeking and analyzing those facts that are likely to be relevant for concrete human experiences, by turning to hermeneutics; an approach that I consider as more appropriate if the goal is to determine the relative truth of the outcomes of social activities, institutions and expressions, in the historical-political context in which they are inserted.

Key words:

Hermeneutics, Meaning, Truth, Relevant Facts

* Originalmente publicado en *Tharsis*, Vol. 13 / Nueva serie, Vol. 4, No. 1, (Enero-Junio, 2003), pp. 79-97. Universidad Central de Venezuela [Inédito en línea].

El objetivo epistemológico central de la hermenéutica de Hannah Arendt no es tanto la búsqueda de la verdad o de las causas que determinan las acciones humanas, como sí lo es: la reflexión acuciosa acerca del por qué de la fragilidad del mundo y en torno al significado efímero de la *Vita Activa* del hombre contemporáneo; una tarea que —insiste Arendt— la tradición filosófica ha descuidado, desde sus propios inicios en la Grecia antigua¹.

Esta necesidad agonal de comprender el acaecer de lo inesperado, refleja la preocupación que tuvo esta singular filósofa judía por lo tenue que es nuestro control de la realidad, y, por supuesto, por la destrucción radical de la libertad y la pérdida del sentido de comunidad, que ella atribuyó al totalitarismo y a la *banalidad del mal*. Pero esta percepción no fue mero producto de una idea o intuición, surgió de su intento de pensar la condición humana a través de su propia vivencia como “pasajera del barco del siglo XX, testigo y víctima de sus violentas sacudidas” (Jonas, 2000, p. 23), una travesía que le fuera impuesta y no iniciada voluntariamente por ella. Más bien fue el hecho de haber vivenciado la condición de *Pariah*, tanto real como intelectual, que Hannah Arendt arribó a una visión sui generis de lo que para ella significa vivir, no *en*, sino *con el mundo* y de cómo transmitir esta experiencia a las generaciones siguientes.

En efecto, en la medida en que nuestra filósofa se sintió invocada por su destino a comprometerse (*engagée*) en responder al impresionante desafío de *comprender* el fenómeno totalitario, tomaba conciencia de la capacidad infinita del pensamiento (y, por ende, de la *imaginación*, como se verá más adelante) para *recrear* la realidad política y social de su tiempo, ante la debilidad de los fundamentos y la carencia de certezas.

Una explicación con pretensión de verdad —afirma Arendt— quizás pueda determinar las causas que originaron un acontecimiento al que consideramos como un “mal”; pero no lo justifica, ni bastará para poder superar el dolor de las víctimas. Sin embargo, las ideologías que afirman conocer las leyes que rigen el devenir histórico, consideran que pueden justificar el “mal” al presentarlo como un proceso inevitable. ¿Por qué hablar del “bien” o del “mal”, se pregunta Arendt, si todo puede ser dicho con el lenguaje científico?.

El encanto mágico que la necesidad histórica ha vertido sobre el espíritu de los hombres desde el comienzo del siglo XIX se hizo más poderoso con la Revolución de Octubre, que ha tenido para nuestro siglo el mismo significado profundo de operar, primero, la cristalización de las esperanzas del hombre, para después, colmar su desesperación, que la Revolución francesa tuvo para sus contemporáneos (...) Por supuesto, sólo gracias al arma de dos filos —la compulsión ideológica y el terror, la primera, constituyendo a los hombres desde adentro y el segundo, desde afuera— se puede explicar adecuadamente la docilidad con que los revolucionarios de todos los países que cayeron bajo la influencia de la Revolución bolchevique han aceptado su propia muerte (...) Hay una grandiosa ridiculez en el espectáculo de estos hombres (...) capaces de

¹ Sobre la crítica de Arendt al *telos* epistémico de la filosofía, puede consultarse Kohn (1999, p. 71).

someterse de la noche a la mañana, con toda humildad y sin un grito de protesta, a la llamada de la necesidad histórica, por absurda e incongruente que les pareciese la forma de manifestarse esta necesidad (Arendt, 1967, p. 322; cf. Arendt, 1987, p. 685).

A juicio de Arendt, los regímenes totalitarios tienen una capacidad infinitamente superior a otros sistemas de poder político a la hora de legitimar la facticidad de su proyecto, ya que sus líderes se adjudican el rol providencial de conocer los “mecanismos adecuados” para interpretar y hacer cumplir las “leyes” que gobiernan el movimiento de la naturaleza y el devenir histórico; es decir, los totalitarismos creen sustentarse en una ‘verdad’ que trasciende la voluntad de los hombres.

Frente a esta interpretación determinista de la historia y del devenir social postulada por las ciencias sociales al servicio de los regímenes políticos de turno, Arendt postula lo siguiente:

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 (Arendt, 1971, p. 500).

Estos “*relatos*” son, en realidad, remembranzas por medio de las cuales la imaginación dio forma a los eventos y experiencias de la época. Cuando Arendt logró evadir la garra del nazismo y sentirse segura en su nuevo refugio americano, sintió la necesidad de contárselas a otros, y, a través de su relato, recrear la realidad de su experiencia y al mismo tiempo recuperar su sentido de humanidad, “presentarse” ante aquellas personas con las cuales podría compartir “algo” del mundo (Arendt, 1992, p. 35). Es por ello que, al escribir *Los orígenes del totalitarismo* (1987), 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. 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; es darle un sentido a lo que aparece.

Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es una 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 (Arendt, 1953, p. 46).

Hannah Arendt, estaba convencida de que el enfoque hermenéutico, por ser crítico en su orientación, estaba bien dotado para “traducir” racionalmente los hechos históricos, en tanto que fundamenta su análisis en un acercamiento no dogmático a la comprensión de la experiencia humana. Estaba convencida también de que la reflexión rigurosa acerca de los sucesos resultantes de la acción humana tenía para ofrecer una contribución importante e irremplazable para la vida pública. Ésta consistía básicamente en resaltar las características

y limitaciones fundamentales de la experiencia humana en general y de la vida política en particular. Consideraba, en suma, que mediante este “método” se podrían destacar los valores más relevantes de la civilización occidental, salvaguardar la integridad del ámbito de lo público, y desconstruir los discursos ideológicos contemporáneos. Y, en general, Arendt creía que el objetivo de la *visita intencionada* era más el de comprender que el de prescribir, y que operaba a un nivel en el que resultaría inconsistente recomendar soluciones instrumentales o políticas específicas.

En este mismo orden de ideas, Arendt insiste en que, el investigador social no debería estar interesado en reiterar las verdades obvias, ni en hallar sus fundamentos últimos, sino en dilucidar aquellas experiencias —pasadas y presentes— que son relevantes para la vida humana. Además, debería interesarse por analizar esas experiencias no desde una perspectiva científica (psicológica o sociológica, en busca de patrones generales), sino hermenéutica, que le permita determinar el valor relativo de las actividades, instituciones y manifestaciones de la existencia humana, dentro del contexto histórico en el cual se insertan. Solo así puede el científico intentar mostrar el carácter restrictivo del universo discursivo de la verdad dominante (denunciar su rigidez y ceguera ideológica) y ayudar a su desmitificación.

Así, por ejemplo, el uso discursivo de nociones tales como suceso, proceso, revolución, por mencionar sólo algunos de los conceptos más frecuentes que se utilizan en el ámbito disciplinar de la Historia y de las Ciencias Sociales y Políticas, implica que sus significados se infieren y articulan a partir de formas relevantes de relaciones y prácticas humanas; por lo que no pueden ser analizados ni definidos de forma abstracta; ni considerados aisladamente. Dichos conceptos adquieren la configuración de proposiciones sólo cuando se emplean para intentar comprender experiencias específicas que determinan y contextualizan su contenido y significado¹ (Arendt, 1961, pp. 13, 90).

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 lenguaje, pero antes de éste, está la vivencia que el hombre ha obtenido de aquella. En otras palabras, nuestra autora afirma que la actitud cognoscitiva, el *telos*, y los medios para establecer la validez de lo que sostiene aquel que busca la verdad, ya se trate del teórico puro o del individuo que reúne datos empíricos, se debe distinguir nítidamente de las capacidades y procedimientos mentales mediante los cuales se forman, prueban y debaten las opiniones individuales, que son aquellas que, en definitiva, envuelven la clase de pensamiento representativo, prudencial, que intentan comprender y moldear el cambiante flujo y reflujo de los eventos humanos.

¹ Refiriéndose a la capacidad epistémica de la comprensión de la política, Arendt afirma —muy cercana a Marx, en este punto—, lo siguiente: “Esta experiencia es una experiencia en el pensamiento (...) y, como todas las experiencias [son el resultado de un] hacer algo, sólo puede ser ganada mediante la práctica”... Agregando más adelante, como si quisiera evitar cualquier connotación de idealismo, “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 poder orientarse” (Arendt, 1995, pp. 86-87).

Dicho de otra manera, al “científico social” le corresponde emprender un análisis intencional y prospectivo (fenomenológico) de lo que podemos denominar con Popper: “*la lógica de la situación*”, con miras a desarrollar una comprensión verosímil de los hechos realizados por el hombre, es decir, que nos revele el sentido intrínseco de aquella experiencia particular que se ha elegido como objeto del análisis. Para ello, el investigador debe explorar y hacer significativo el entramado de los hechos acaecidos, señalar cómo se articulan los diferentes aspectos que lo conforman y exponer cómo se estructuran en un todo congruente. Además, debe indagar acerca de las formas en que los actores sociales se definen a sí mismos, entrever cómo se interrelacionan entre sí, cómo sus acciones adquirieron identidad pública (i.e., conformaron un sistema de compromisos que los hizo efectivos), así como, “*opinar*” acerca de las diferentes pasiones, capacidades, y aspiraciones que apuntalaron o socavaron la vida social e institucional, que han devenido como consecuencia del acaecer de dichos hechos (Arendt, 1961, p. 28).

La tarea del ‘científico social’, en suma, no debería ser la de organizar y enriquecer un archivo de datos con el fin de satisfacer la curiosidad de los eruditos, aunque tampoco, extrapolar una teoría de naturaleza predictiva como si se tratara de extraer del pasado las premisas para entrever qué nos depara el futuro, sino desarrollar una disciplina de conocimiento, con sus propias categorías y modos de investigación, que tenga como meta: estrujar el significado de los hechos —pasados y presentes— para la conformación de un *horizonte de sentido* (Gadamer), que oriente al hombre en su vivencia en el mundo.

Ciertamente, ofrecer claves hermenéuticas para la comprensión de los avatares de la experiencia del hombre contemporáneo fue la gran pasión intelectual de Hannah Arendt. Por ello, uno de los objetivos principales del presente artículo es el de analizar las pautas metodológicas esenciales sugeridas por Arendt para toda investigación social.

Así, en los ensayos recogidos en *Entre pasado y futuro* (1961) y luego en su libro *Hombres en tiempo de oscuridad* (1992), Arendt explicita su visión de la historia como relato, contado por un narrador-evaluador-historiador (enjuiciador), quien, a través de la narración, descubre un sentido que se le ha escurrido a los actores o protagonistas del suceso. Empero, ese relato no podría pertenecer al reino de la verdad científica. Abordar los problemas del mundo, desde el mundo, exige no subsumir el acontecimiento a una ley que lo excede, a una verdad que lo trasciende. Sólo el juicio del historiador, y la aceptación de su interpretación como viable por un conjunto de lectores críticos, puede determinar si un suceso merece ocupar un sitio en el tiempo y si debe ser conmemorado como tal.

Arendt misma calificó su propuesta¹ “*como una aproximación un poco inusual*” a la investigación social, porque asumía una actitud escéptica con respecto al criterio de *objetividad* para captar la singularidad de los hechos históricos y políticos; y porque estaba persuadida de que las discusiones metodológicas entre los especialistas eran auto-indulgentes e irrelevantes para establecer el grado de certeza de los mismos (Arendt, 1953, p. 77). Por lo cual, esta *pariah* de la filosofía, se propone ahondar, en la búsqueda de un pensar que “*retome el mundo*”; de un saber que no sea abstracto, que no necesite

¹ Sobre el enfoque hermenéutico arendtiano, véase, Vollrath (1977, p. 160-182).

fundamentarse en las obras de los grandes filósofos, ni en aquel “conocimiento” que las así llamadas ciencias sociales alegan proveer; de reivindicar una capacidad de juzgar que dé cuenta de ‘una verdad’, que sólo puede aparecer como resultado del debate público entre los hombres.

Es así como Arendt contrapone su *approach* al modelo de neutralidad axiológica de la ciencia, al definir la *imparcialidad*, no como aquello que sólo es resultado del razonamiento objetivo, sino como el imaginarse y contarse a uno mismo un evento o situación, desde la pluralidad de perspectivas que lo constituyen como un fenómeno público. Veamos como lo expresa nuestra autora en el siguiente texto:

Siempre he creído 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 contar 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, laborioso, descubrimiento y, quizás, el estudio (...) del entorno en el cual algún incidente ha sido *iluminado* completamente durante un instante” (Arendt, citada por Hill, 1979, p. 296).

Al asumir la contingencia como una forma positiva de ser, y nunca como deficiencia, Hannah Arendt quiere dar cuenta de la libertad, sin recurrir al *sapere aude* de la modernidad ni a principios trascendentes. Pero esto no significa una renuncia al pensar o una sumisión a lo accidental (tal como lo hicieran los filósofos posmodernos), sino una clara y decidida voluntad de responsabilidad hacia el mundo, de incitar a la reflexión intersubjetiva —Habermas *ante-litteram*— acerca de todo lo que nos atañe en el mundo de la vida. Para nuestra filósofa, un relato 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, enmascara los conflictos reales, una narración hábilmente enhebrada puede aclarar los supuestos escondidos en argumentos aparentemente neutrales y ponerlos a prueba. El relato invita al compromiso crítico entre un lector y un texto y, más importante aun, entre lectores diferentes de una obra, de una manera en que no puede hacerlo la ciencia social, “*voz de ninguna parte*”, una ciencia que ella califica de impersonal y que tiende a postular dogmas. Contar las historias que “contienen en pocas palabras el completo significado de cualquier cosa que tengamos que decir”, representa, insiste Arendt, la forma primaria de pensamiento y comunicación para el ciudadano y, también, para el investigador social (Arendt, 1961, p. 75).

De manera que, advierte nuestra autora, 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. Los relatos son siempre invenciones o —como prefería decir Arendt— “*descubrimientos*”. La narración es un arte más bien que una ciencia. Entonces, ¿en qué difiere el trabajo del historiador del común relatar e interpretar historias entre personas? Para Arendt, hay dos maneras a través de las cuales se manifiesta esta distinción: en la tarea de seleccionar historias, y en la habilidad con la cual son descubiertas y contadas.

Tal como lo hiciera Heródoto —a quien ella cita con admiración en numerosas oportunidades— el historiador “*examina los testimonios y obtiene la verdad a través de la investigación*”, es decir, recopila las historias; tras lo cual, selecciona aquellas que, según él, evidencian la experiencia, y, finalmente, ilustra la manera de cómo lo ha hecho. Un historiador no es simplemente un compilador, utiliza su imaginación para visitar historias, y a medida que sigue las “*señales indicadoras*” de su vivencia, va descubriendo la clave para la selección de aquellos eventos que a la postre considerará como los más notables a ser relatados. Tal sería el “*método hermenéutico*” señalado por Hannah Arendt como el más adecuado para las “*ciencias*” sociales.

Al construir una teoría, las circunstancias más recientes que forman parte de la experiencia o del evento, tienen que ser incorporados y hay que darles un orden inteligible. Algunos detalles tienen que ser matizados según su importancia, la información debe ser depurada, el énfasis colocado, una secuencia creada, las situaciones tienen que ser vistas desde diferentes ángulos. Todo en un intento de descubrir y revelar lo que pasó, de una forma que sea intersubjetivamente fidedigna y que al mismo tiempo lo ilustre, de manera que el evento o la experiencia llegue a ser reconocible porque tiene la forma de una explicación verosímil dentro de la disciplina.

En un mundo donde la autoridad de las doctrinas tradicionales ya no atraviesa la brecha entre una generación y otra, esta preservación e interpretación de historias provee el único medio mediante el cual el pasado puede “sobrevivir espléndidamente en el pensamiento para iluminar el pensar y el hacer de los hombres en tiempos más oscuros” (Arendt, 1975, p. 3).

El relato provee, pues, una de las mejores oportunidades de revivir o imaginar la experiencia tal cual era, o la manera en que el evento tuvo lugar. El punto no es si la narración es “verdadera”, según los criterios que impone el “*rigor disciplinario*”, sino si representa “*fidedignamente*” (intersubjetivamente) la realidad de lo que ocurrió, y si transmite —con fuerza crítica— su significado. Lo importante, afirma Arendt, simplemente es si alguien puede reconocer su propia experiencia en el relato; y esa “*identificación*” sería de hecho la única esperanza que puede ofrecer la historia.

Ahora bien, ¿cómo podemos distinguir una teoría social de una ficción?. El criterio propuesto por Arendt, es que hay que reconocer las experiencias y sucesos de la narración, en vez de entrever en ella una serie de abstracciones unificadas. Aquí la ponderación de lo factible y lo probable entra en juego, lo cual, como ya había sostenido Aristóteles, prepara el reino que la poesía ilumina. Pues la historia nos ofrece una trama que debe parecer posible y probable; de otra manera no podríamos reconocer las palabras y los hechos que testimoniamos los hombres.

A diferencia de lo que sucede en una ficción, la ocurrencia de un evento es historia cuando se logra revelar los factores para que éste, y no otro, apareciera. La trama del evento emerge, según ella, del conflicto real entre un conjunto de caracteres, y muestra cómo se da forma a un suceso por medio de la interpretación que del mismo han realizado los actores. De esta manera, podemos juzgar si la explicación hace justicia a nuestro sentido de pluralidad humana; de cómo los hombres probablemente actuaron, o reaccionaron, en relación con sus semejantes. Si reconocemos el despliegue de circunstancias azarosas en la historia como posible, también podríamos entrever que tales contingencias de alguna manera ocurrieron, aunque “la historia oficial” no las haya reseñado.

El investigador social tiene que ser un buen narrador; alguien que esté particularmente alerta a cómo pasan las cosas en el mundo, y que pueda revelar su curso por medio de una trama. Pues debe ser su meta: iluminar el mundo como una escena de acción, no como un boceto para una puesta en escena de procesos sociales y sistemas entrelazados. El narrar historias es crítico para su trabajo, porque las historias dan cuenta de lo que ocurre en términos de iniciativas, más bien que como una cadena abstracta de causa y efecto que oculta la interacción (plural) de los hombres. Incluso donde los sucesos parecen “tragarse” a los actores, el narrador ingenioso está ahí para desentrañar las razones que originaron los acontecimientos producidos por el discurso y por la acción de las personas involucradas. La tarea del investigador, en suma, es asegurar la realidad de la dimensión humana en el mundo contra cualquier intento de velarla en una ficción. Por ello, Arendt lo exhorta a que:

sea leal a la historia (...); lo cual no significa otra cosa que: sea leal a la vida, ¡no crees la ficción sino acepta lo que la vida te da, demuestra que mereces de lo que sea, recordándolo y analizándolo, repitiéndolo en tu imaginación!; ésta es la forma de mantenerse con vida (Arendt, 1992, p. 35).

Con esta afirmación, lo que nuestra autora busca es preservar la relación interna entre la imaginación y la razón discursiva, es decir, definir a la imaginación como una facultad racional. 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) como salvaguardas engañosas de una vida social irreflexiva. La imaginación es el “viento del pensamiento” que libera la facultad de juicio entendida como la capacidad de ascender, sin la guía de ninguna norma, de lo particular a lo universal. Y, específicamente, la facultad “para distinguir el bien del mal y lo bello de lo feo” (Arendt, 1978, pp. 75, 85).

Ciertamente, tal como observábamos *supra*, Hannah Arendt concibe a los enunciados de la teoría social como cuestiones de opinión, no reducibles a criterios formalizables de verdad, pero sí susceptibles de ordenar en una escala de significantes, aunque nos reitera Arendt, que todos los significados son en su esencia y origen inter-subjetivos y sin un valor último de verdad. De manera que el teórico social debe, según nuestra autora, aceptar que las ciencias humanas, en su ‘núcleo firme’, no poseen fundamentos trascendentales necesarios o absolutos. Esto no significa que carezcamos totalmente de capacidad para dar cuenta de los cimientos de la acción humana, ni significa que lo que comienza como una

mera experiencia individual —tal como lo propugna el individualismo metodológico— no pueda llegar a ser ampliamente compartido, pero sí nos concientiza a que tales acciones y entendimientos compartidos son contingentes y carecen de certeza absoluta.

En efecto, muchos acontecimientos históricos y políticos, afirma Arendt, toman 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. Más aún, los actores están obligados a darles algún sentido o si no a renunciar a su libertad al intervenir, sin pensar, en una situación cuyas posibles líneas de la historia no han considerado. De esta manera, el intento de Arendt de definir el juicio del investigador social como forma de entendimiento crítico, que no desdeña una ventajosa posición abstracta pero que se apoya en la experiencia, es análoga —como se verá más adelante— a la aporía sustentada por Kant, al definir el gusto: como un juicio que no se apoya en categorías trascendentes sino en sentimientos, que no son sólo subjetivos sino que están mediatizados también por la sensibilidad frente al mundo exterior.

El juicio, como instrumento del analista, coloca en primer plano la relación original entre pensamiento y acción, a través del lenguaje, que según Arendt ha estado desempeñando siempre un valor fundamental en la revelación 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; y, al mismo tiempo, no teme juzgar, intersubjetivamente, las consecuencias 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” (Arendt, 1961, p. 223).

En general, Hannah Arendt describe su enfoque hermenéutico como un proceso de cuidadosa atención hacia la respuesta inmediata 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* (literalmente: ‘desestructuración’; es decir, la facultad de intuir algo sin la presencia del objeto). ... [una facultad] que no tiene nada en común con la habilidad para la ficción” (Arendt, 1953, p. 79).

Por ello, en respuesta a la crítica que le hace su amigo, el también filósofo político Eric Voegelin, a su libro *Los orígenes del totalitarismo*, de que ella no es exhaustiva ni objetiva en la selección y explicación de los hechos, 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 (Arendt, 1953, p. 79).

Diez años más tarde, en el Prefacio a *Entre el pasado y el futuro* (1961), Arendt considerará a estos “ejercicios espirituales” como “ejercicios de pensamiento político” y nos explicará en qué consisten:

Mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para orientarse. Puesto que estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, contienen tanto crítica como experimento, pero los experimentos no tratan de diseñar alguna suerte de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no pretende “demoler” (...) [sino] 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 palabras clave 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 (Arendt, 1961, p. 87).

Ahora bien, aunque Arendt, ciertamente, se preocupa por rastrear las huellas de los conceptos para “destilar” un sentido que “se ha evaporado”, hay que aclarar que el *telos* de su pensamiento no consiste en la búsqueda de un suceso originario, de un *arché*, que fuera el primero en el orden cronológico y, a la vez, la causa o clave de todo el acontecimiento, objeto de la narración histórica, sino que el inicio consiste en una pluralidad de eventos, muchos de ellos fortuitos, que confluyen en “un nuevo espacio de aparición”.

Esta actitud anti-esencialista de la filósofa judía es evidente si tenemos en cuenta su decidida actitud en contra de cualquier apelación a alguna suerte de manifestación de esencias atemporales en la historia. A esta postura se debe, justamente, que Arendt se haya granjeado el rechazo de muchos historiadores y politólogos al no aceptar la interpretación estándar del fenómeno del advenimiento del totalitarismo, o de cualquier otro hecho significativo de la experiencia humana, en términos de resultado necesario de una dialéctica del Iluminismo, o de simple manifestación de la “astucia de la razón” instrumental de la civilización occidental.

Así como tampoco consideraba apropiada la vía señalada por Popper, quien sugirió que la “clausura total de la sociedad” tiene como protagonistas a aquella corriente filosófica que se inicia con Platón y que en la época moderna tiene como sus más preclaros exponentes a Hegel y Marx (Forti, 1996, p. 83 y ss.). Arendt, por el contrario, reitera la terrible novedad del totalitarismo y ataca cualquier intento de reducir, a través de una teoría, algo nuevo a viejas ideas o experiencias; lo cual significa precisamente que hay que formular siempre hipótesis audaces.

Lo que Arendt intenta perfilar es un modelo del tipo de entendimiento que ella practica en *Los orígenes del totalitarismo*, un cambio que se orienta hacia una descripción histórica que rememora —y enjuicia, implícitamente— un evento; es decir, se pronuncia por recuperar una historiografía fragmentaria capaz de presentar un fenómeno como el

totalitario como un agravio incomprensible e injustificable que afrenta al sentido común, pero que está pleno de significados que condicionan la vida del hombre contemporáneo. No es de extrañar, entonces, que nuestra filósofa apele a la tercera *Crítica* de Kant, sobre la facultad de juzgar (cf. Kohn, 2001, p. 161), y no a las dos grandes *Críticas* (la de la *Razón Pura* y la de la *Razón Práctica*) como el verdadero paradigma de pensamiento crítico que “confronta” fenómenos (en vez de sólo dar cuenta de ellos). Para Arendt, se trata de reivindicar aquella capacidad — eminentemente ‘política’ del ser humano— de ejercer un juicio crítico en el ámbito de la experiencia humana, que ya los griegos calificaban con el nombre de *phronesis* (la habilidad de discernimiento valorativo), que Hannah Arendt 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, (la cual permite) orientarse en el dominio público, en el mundo común” (Arendt, 1961, p. 221).

Esta “mentalidad ampliada” no se alcanza con tan solo imaginar lo que “cualquier” hombre pudiera expresar (hasta allí Kant), sino por entrenar “a la imaginación de uno para ir de visita” (Arendt, 1982, p. 43). *Visitar* describe el trabajo que hace el pensamiento representativo durante la acción de juzgar un acontecimiento. En esta operación, el rol de la imaginación entrena: “remover algunas cosas y tender puentes sobre los abismos hacia otros” (Arendt, 1995, p. 45). 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 visitante 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 efecto, el juicio, para Kant, está fundamentalmente encauzado a establecer una distancia prudente del objeto con la finalidad de que el sujeto se desprenda de la inmediatez del presente y amplíe el horizonte de su actividad de pensar, con el fin de trascender la dificultad que tiene para concebir una situación sin que incidan en su reflexión el estímulo del interés propio. En contraste, “la visita” arendtiana elimina la distancia que asumimos ante lo novedoso y ante lo perturbador, para que pueda mirar sobre ello “como si fuera mi propio asunto”. Visitar implica contar historias sobre un evento desde cada una de la pluralidad de perspectivas que tendrían interés en decir e imaginar cómo respondería yo, en calidad de personaje en una historia muy diferente de la mía.

Este proceso de representación no adopta ciegamente los puntos de vista reales de aquellos que se ponen en otro lugar, y por eso ven el mundo desde una perspectiva diferente; ésta [no] es una cuestión (...) de empatía, como si tratara de ser o de sentir como alguien más (...) sino de ser y pensar en mi propia identidad donde de hecho no estoy (Arendt, 1961, p. 241).

El trabajo de la imaginación al “visitar” un hecho histórico 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. Esto impide dos estrategias comunes para dar por sentado un acuerdo, atribuyendo una afirmación a otros en la creencia de que cualquier persona razonable estaría de acuerdo

con ello, o en la presuntuosa afirmación de haber identificado todas las perspectivas relevantes. Ambas tienden hacia la eliminación de la diferencia, la primera por su abstracción y la segunda por su empatía. Visitar posibilita apreciar cuán diferente se ve el mundo desde posiciones inusuales, precisamente porque se parte de que la verdad única no existe.

Al mismo tiempo, el visitar no excluye toda posibilidad de entendimiento. La afirmación de Arendt de que las historias son relatos variados de un mundo compartido, incognoscible en sí mismo y aún así presente como una condición de la existencia humana, coincide con el axioma de algunos filósofos post-modernos de que los conocimientos son radicalmente inconmensurables. Es por ello que nuestra autora defiende la posibilidad de “visitar”, sobre la premisa de que *la variabilidad de los eventos humanos es tal que éstos son irreducibles el uno al otro, pero no inconmensurables entre sí*. Entonces, aunque no hubiese certeza en que el debate público produzca consenso, tampoco hay razón para asumir que las diferencias obvian el entendimiento y vuelven sospechoso todo consenso. Situarse imparcialmente es, en efecto, la contrapartida epistemológica de actuar en concierto, y el narrar historias es una manera más en la cual nuestra autora afirma su compromiso con la pluralidad humana (Arendt, 1995, pp. 129-133).

Esto es lo que Hannah Arendt trató siempre de hacer. Ya sea explorando la condición de la libertad en procesos de crisis; o buscando destellos de luz en las obras de algunos de los escritores e intelectuales más relevantes de los “tiempos de oscuridad”, que signaron a la primera mitad del siglo XX; o teorizando sobre la política y la historia. Trataba de comprender y evaluar los fenómenos y sus protagonistas en su particularidad y de resistirse a la tentación de juzgarlos erróneamente apoyándose en conceptos universales o categorías que desvirtuaran la singularidad y el carácter distintivo de los mismos. Todo su pensamiento consiste en ejercicios de discernimiento y delimitación que son característicos del *pensar sin asideros*; es decir, acudiendo al uso reflexivo de la imaginación en su *visita* a los acontecimientos históricos de su interés.

En suma, mi posición, siguiendo a Arendt, es que la facticidad y validez de las “Ciencias Humanas” consiste en desarrollar criterios e hipótesis de trabajo que sean compartidos, a través de los cuales se cuestionen y se enriquezcan los discursos científicos ya elaborados (sobre todo, aquellos que pregonan que poseen la verdad), mediante nuevas y continuas *visitas* a la experiencia humana, que es el modo cómo la hermenéutica arendtiana considera que es capaz de aportar cada vez más inéditas “señales indicadoras” de su devenir en la sociedad.

A manera de conclusión, entonces, de esta aproximación preliminar a la hermenéutica de Hannah Arendt, me permito transcribir un pasaje de su espléndida obra *La condición humana*. El cual espero refleje, en buena medida, lo que sería una suerte de síntesis de la “visita” que le hemos dispensado a la crítica arendtiana al método científico, tal como lo intentan aplicar los investigadores de las ciencias sociales:

Para nosotros, la apariencia —algo que ven y oyen otros al igual que nosotros— constituye la realidad. Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima —las pasiones, los

pensamientos, las delicias 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 sucede en la narración histórica 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 de la esfera pública 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 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, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana” (Arendt, 1993, p. 59-60).

Referencias

- Arendt, H. (1953). A Reply to Erick Vogelin’s Review of The Origins of Totalitarianism. *Review of Politics*, 15 (1), pp. 76-84.
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1967). Revolución y necesidad histórica. *Revista de Occidente*, (48), pp. 301-325.
- Arendt, H. (1971). On Responsibility for Evil. En R. Falk, G. Kolko, y R. Lifton, (Eds.). *Crimes of War*, (pp. 486-499). New York: Vintage Books.
- Arendt, H. (1979). The Fictions of Mankind and the Stories of Men. En Hill, M. (Ed.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, (pp. 275-300). New York: St. Martin’s Press.
- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, (Edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner). Chicago: The University of Chicago Press
- Arendt, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Forti, S. (1996). *Vita della mente y tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: Franco Angeli.
- Hill, M. (Ed.), (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin’s Press.

- Jonas, H. (2000). Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. En F. Birulés (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo del pensar*, (pp. 9-23). Barcelona: Gedisa.
- Kohn, C. (1999). El concepto de “verdad” en la filosofía de Hannah Arendt. *Episteme NS*, 19 (2), pp. 71-97
- Kohn, C. (2001). El papel de la imaginación en la recuperación del sentido de *Amor Mundi*: Hannah Arendt y la hermenéutica. *Filosofía* (Revista del Postgrado de la Universidad de los Andes). (12), pp. 161-191.
- Vollrath, E. (1977). Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research*, (44), pp. 160-182.