

Hannah Arendt: el comprender y la díada objetividad-subjetividad

Hannah Arendt, understanding and the objectivity-subjectivity dyad

Matías Ilivitzky*

Resumen

El propósito del presente artículo es explorar algunas proposiciones generales a nivel metodológico presentes en el pensamiento de Hannah Arendt. Al respecto, se recurrirá al análisis de diversos textos de su autoría, así como también parte de su correspondencia privada e intervenciones públicas. Por último, se citarán expertos en la obra de la autora y se comentará de qué manera sus propuestas se alinean, en mayor o menor grado, con lo sostenido por ella. Algunos de los temas que pretendemos abarcar con el presente trabajo serán la objetividad vs. la expresión de valores e impresiones sobre lo que se enjuicia, y la díada sujeto-estructura, entendida en tanto alternativa de expresión de una opinión original o de otra que se enmarca en una tradición comunitaria o en condicionantes estructurales de la persona que están allende su poder modificar.

Palabras clave: Hannah Arendt – metodología – juicio - comprensión

* Managing director - Centro Friedman Hayek – Universidad del Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina (UCEMA) – Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina. Licenciado y Profesor en Ciencia Política, Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Docente en la UCEMA y UCES. Correo electrónico: milivi@ucema.edu.ar

Código de referato: SP.311.LIX/23
<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2023.59.01>



STUDIA POLITICÆ  Número 59 otoño 2023 pág. 4-27

Recibido: 16/08/2022 | Aceptado: 13/03/2023

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

Abstract

This article aims to explore some general methodological conceptions present in Hannah Arendt's thinking. For that matter, several of her texts, as well as fragments of her personal correspondence and assorted public interventions, will be analyzed. Lastly, experts on her work will be also quoted, commenting in which way their inputs align or not, and if so in which manner, with her own viewpoints. Some of the topics to be covered will be objectivity vs. the expression of personal values and impressions on what is judged, as well as the opposition between individual and the structure. The latter is understood as an alternative to express an original opinion or another one strictly belonging to a communal tradition or, finally, structural banisters of the person that the latter cannot modify.

Keywords: Hannah Arendt – methodology – judgment – understanding

Introducción

El propósito del presente trabajo es explorar las reflexiones metodológicas existentes en el pensamiento de la teórica política Hannah Arendt. Este fin presenta de por sí una gran dificultad, ya que no existen en la mayoría de sus escritos referencias específicas, ya sea tanto al método como a los procedimientos heurísticos utilizados en sus investigaciones. Por lo tanto, se dedicará una primera parte del análisis a explorar las precisiones conceptuales que se encuentran en el artículo “Comprensión y política”, en el cual se estipulan líneas directrices de la forma en la que la cognición y el entendimiento se relacionan con los sucesos acontecidos en la esfera pública, tanto para estudiarlos en detalle y colegir su potencial significación y relevancia como asimismo para poder formular y emitir autónomamente juicios sobre ellos. Este esfuerzo teórico presenta especial relevancia en la actualidad, debido a su relación con conceptos controvertidos como la ‘posverdad’, así como a la carencia de exposición a pensamientos o visiones diversas de la realidad, debido al diálogo exclusivo con pares en comunidades virtuales y redes sociales.

En segundo lugar, se aborda la postura de Arendt respecto a la distinción entre lo “objetivo” y lo “subjetivo” como elemento metodológico necesario. La autora rechaza la posibilidad de emitir pareceres por completo objetivos, es decir, privados de cualquier marca que identifique a la subjetividad de quien los emite. Por el contrario, propondrá recurrir a la “imparcialidad”, la

cual deberá responder fielmente por los fenómenos de la experiencia y por las impresiones personales de cada actor.

En una tercera instancia, habiendo ya abordado la demarcación entre Arendt y el polo de la “estructura” o el “holismo metodológico”, se procederá a examinar su relación con el polo opuesto de la díada: la subjetividad. Para ello, se utilizarán como punto de partida los planteos críticos presentados por la experta arendtiana Cristina Sánchez Muñoz en su obra *Hannah Arendt. El espacio de la política*. En este trabajo se señala la idealización que Arendt efectuara del pensamiento y del juicio por *motu proprio*, ignorando los condicionantes de hecho existentes sobre los sujetos al momento de juzgar e interpretar lo que acontece. Se intentará demostrar la incorrección de este planteo con vistas a la creación de otro idealismo, ubicado en los valores de la tradición y el prejuicio, que se postula como completamente predeterminante y que no sería fiel a las intenciones, tanto prácticas como teóricas, de quien escribió *Los orígenes del totalitarismo*.

Finalmente, en el apartado destinado a las conclusiones se explorarán las implicancias que la teoría arendtiana posee con relación al lugar que ocupan la ciencia y el conocimiento en el contexto actual y de qué manera este tipo de articulaciones permite observar los trabajos de la autora bajo un nuevo punto de vista, teniendo en cuenta que su enfoque es una original intersección entre lo metodológico y lo teórico.

1. Hannah Arendt y el pensar por sí mismo como clave de comprensión del mundo

A lo largo de su vasta trayectoria académica e intelectual, resulta difícil adscribir a la pensadora política Hannah Arendt a una metodología específica. Tal y como lo afirma la estudiosa española de su obra Cristina Sánchez Muñoz (2003): “Nunca discutió cuestiones metodológicas o hizo referencia a ellas. Esta ausencia ha motivado que en ocasiones se piense que su obra carece de método” (p. 11). Sin embargo, a partir de un texto llamado “Comprensión y política”, es posible elucidar de qué manera buscaba entender los documentos, autores e ideas que usualmente analizaba.

En efecto, en “Understanding and Politics” Hannah Arendt delinea una diferencia existente entre tres tipos de comprensión: la preliminar, la común acrítica (la cual en ciertas ocasiones tiene similitudes con la preliminar) y la verdadera. Arendt deseaba encontrar puentes y relaciones entre el conocimiento,

la comprensión y las circunstancias en las cuales ambas tienen lugar.¹ Estos debates, a su vez, se enmarcan en líneas de reflexión o, para usar un término que le era afín, “trenes de ideas” que comunican a lo que en su última obra (inconclusa) llamaría *The Life of the Mind* con la *vita activa*, sobre la cual se expulsa extensamente en su libro *The Human Condition* de 1958.

Deben tenerse en cuenta estas precisiones a la hora de analizar el respaldo arendtiano a la “comprensión verdadera”, que es para la pensadora la única que permite efectuar un necesario distanciamiento entre quien comprende (incluyendo a su vez una separación respecto a su particular conjunto de valores y vivencias) y lo que se desea comprender.

Esta operación se produce como se indica a continuación. Primeramente, la comprensión permite que las personas puedan dotar de sentido a sus acciones y a lo que sucede a su alrededor (Arendt, 2005a, p. 30). Al ser un procedimiento dialéctico infinito que se pone en movimiento a partir de las preconcepciones y la información provista en la interacción con la experiencia, esto le permite al ser humano entenderse y también entender² a aquellos con quienes comparte su vida. En este punto, se halla el vínculo con el conocimiento, el cual se sustenta en la comprensión preliminar sobre lo que se quiere explorar: “La comprensión precede y prolonga el conocimiento (...) La verdadera comprensión vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que han precedido y guiado la investigación estrictamente científica” (Arendt, 2005a, p. 33).

La comprensión es la necesaria contraparte de la acción, ya que reconcilia a los sujetos con el entorno y la realidad. En vista de su gran relevancia, debe ser diferenciada de otro tipo de actividades que, si bien podrían, a su vez, generar efectos similares, solamente serían la repetición infinita de clichés que caracteriza al más puro adoctrinamiento (Arendt, 2005a, p. 30). La facilidad con la que pueden confundirse el verdadero entender con el mero *brainwashing* se debe, en parte, a la manipulación del lenguaje popular, que “abre paso

¹ No se profundizará en esta parte del trabajo sobre la oposición existente entre el individualismo y el dualismo metodológico, los cuales giran en torno a las diferencias y eventuales complementariedades entre *Erklaren* (explicación) y *Verstehen* (comprensión) (Lulo, 2002; Ferrater Mora, 2004, pp. 1622-1627; Moretti, 2004).

² Arendt no realiza una diferenciación entre las dos palabras con las cuales el término alemán *Verstehen* es traducido en español, “comprender” y “entender”. De acuerdo con el diccionario elaborado por la cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, la comprensión alude a “vivencias o a objetivaciones de experiencias en las que sigue revelándose la vivencia originaria” (Ferrater Mora, 2004, p. 603). Esta definición se halla próxima a lo que Arendt postulaba que podría abarcarse con el término.

al proceso de la auténtica comprensión” (p. 34), siempre que no permanezca inquestionado, a riesgo de simplemente dedicarse a reproducir comportamientos avalados ciegamente por la opinión pública. El caso contrario es lo que constituye para Arendt un ejemplo de la “comprensión común acrítica”, una variante de la comprensión preliminar inútil para el análisis científico debido a que se restringe a ratificar o bien a enfatizar la *doxa* prevalente del momento (Arendt, 2005a, p. 34).

Por su parte, el sentido común es el que establece de qué manera la interpretación se vincula con la realidad. Su cancelación impide pensar y comprender, reemplazando el razonamiento por la deducción inflexible de la lógica. Arendt (2005a) realiza fuertes críticas tanto al pragmatismo como a la filosofía analítica, por ser excesivamente afines a desarrollar explicaciones basadas por completo en el llano silogismo (p. 42).

A partir de estos planteos de la autora, se pueden hacer conexiones con problemáticas actuales, tales como los debates sobre la eventual existencia de la ‘posverdad’ (Nogués, 2019). Precisamente, tanto la difusión de tecnologías avanzadas de comunicación, así como la multiplicación incesante de redes sociales hacen de la época actual el caldo de cultivo perfecto para la creación de un *brainwash* voluntario. Las personas dejan de estar expuestas (ya sea por decisión propia o bien por propensión a suscribirse a servicios de información formales o bien espacios más informales de ejercicio de opinión, tales como cuentas de *influencers*) a puntos de vista alternativos o incluso contrapuestos a sus propias concepciones, interactuando así con pares que no las desafían a cuestionar lo que sucede o cuestionarse. La existencia en el presente se desarrolla, en consecuencia, con la carencia del autoexamen; la creencia de rumores no verificados; y la puesta en cuestionamiento de lo verdadero, que siembra dudas sobre certezas existentes y suficientemente probadas (como por ejemplo, la eficacia de las vacunas, la llegada del ser humano a la Luna, etc.), o bien presentando como ciertos hechos de dudosa credibilidad o que aún no han sido fehacientemente comprobados (efectos secundarios de algunos medicamentos, conspiraciones planetarias, etc.) (Nogués, 2019).

A partir de esta cerrazón cognoscitiva, se desarrolla una pendiente institucional resbaladiza en la cual el debate público deja de existir para dar paso a la polarización y la intolerancia del otro. La destrucción de lo público a partir de la exaltación irrestricta de las *echo chambers* de preferencia lleva ciertamente a alternativas de, por lo menos, dudosa calidad democrática, tales como el populismo (Gerbaudo, 2014), que erosionan a aquella desde adentro,

o bien directamente a la pesadilla autoritaria. Esta conexión estrecha entre el conocer en un espacio compartido y en interacción con los otros y la calidad del régimen político y de la vida pública es la que se deja en evidencia con la exploración de la temática abordada en el presente trabajo. Todo ello revela la pertinencia de los análisis arendtianos al respecto, aun cuando fueron elaborados en una época en la que no existían los avances tecnológicos previamente referidos.

2. La difícil relación con las tradiciones y los prejuicios: ¿condicionantes o posibilitadores del comprender?

Arendt es una de las teóricas contemporáneas en las que puede observarse con mayor claridad el impacto que determinados acontecimientos pueden tener, no solo sobre elaboraciones conceptuales diversas, sino asimismo sobre la propia metodología o la corriente de pensamiento a partir de la cual se entiende lo sucedido. En este sentido, es posible afirmar que “el totalitarismo provoca una crisis metodológica (...) La paradoja que se produce, entonces, es que el fenómeno que se intenta comprender ha destruido nuestras herramientas mismas de comprensión” (Sánchez Muñoz, 2003, p. 28).

De esta manera, y ante la constante generación de estímulos empíricos, Arendt realiza un llamado a circunscribirse, al menos en los casos extraordinarios en que valga la pena hacerlo, a un posicionamiento personal fundado en el *selbstdenken* (Arendt, 1995, p. 8), es decir, en el propio pensamiento, que no necesita de referencias omnipresentes a las que remitirse para entender ideas, textos específicos, o lo que sucede en la realidad. Podemos encontrar evidencia de semejante exhortación en la siguiente cita:

Nos enfrentamos a una realidad que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y criterios de juicio (...) [y al] hecho perturbador de que nuestra gran tradición haya permanecido tan particularmente silenciosa, tan incapaz de respuestas productivas, frente al desafío de las cuestiones «morales» y políticas de nuestro tiempo. (Arendt, 2005a, p. 38)

En consonancia con el llamamiento pronunciado por Immanuel Kant en *¿Qué es la ilustración?*, Arendt exhorta a las personas a perseguir una gran independencia en el pensar, para poder así honrar una de las más altas facultades de los seres humanos. Esta actitud propicia la “reflexividad personal”, basada en “la auto-capacidad del individuo de tomar su propia acción como un objeto analítico en el medio particular que implica su discurso sobre sí mismo” (Scribano, 2004).

En el caso contrario, si se prescinde de la autonomía al momento de pensar o juzgar, puede incurrirse en la “irreflexividad” (Arendt, 2000, p. 434; Arendt, 2002, pp. 29-42), la cual implica carecer de criterio propio, declinar pensar sobre algo en particular³. Al mismo tiempo, subsumir lo particular a lo general es, nuevamente recurriendo a las definiciones kantianas presentes en la *Crítica del juicio*, recaer en la práctica del juicio determinante, es decir, remitir un evento o pensamiento a una cosmovisión preexistente. Esta subsunción sistemática y automática de lo que acontece se yergue contra la originalidad típica de la experiencia humana en el mundo.

Arendt es firme en su defensa de este punto de vista. En un coloquio sobre su obra llevado a cabo en 1972, sostuvo: “Siempre pensé que había que empezar a pensar como sin nadie hubiera pensado antes y luego empezar a aprender de los demás” (Arendt, 2005a, p. 170), lo cual debe leerse en concordancia con la siguiente afirmación: “Sólo se puede pensar por sí mismo” (Arendt, 2005a, p. 141). Idéntica postura está presente en su respuesta a Gershom Scholem sobre la controversia que generó su visión del juicio a Adolf Eichmann: “El problema es que soy independiente (...) siempre hablo exclusivamente en nombre propio y (...) tengo una gran confianza en el *selbstdenken* de Lessing, al que (...) no puede sustituir ninguna ideología, ninguna opinión pública ni ninguna clase de convicciones” (Arendt, 2006a, p. 149).

Arendt busca recuperar el valor del otro aspecto de la facultad de juzgar, tal y como fuera presentada por Kant: el juicio reflexionante, el que empieza por analizar lo particular en sí, sin tener que remitirse a grandes concepciones previas que anulen lo singular y lo asimilen a una manera preestablecida y socialmente aprobada de exégesis (Arendt, 2003). De esta manera, la comprensión posibilita el pensar autónomo y con posterioridad a los hechos, a la interacción con el mundo.

A esta independencia es a la que se refiere la autora cuando le asigna a Walter Benjamin la capacidad de “pensar sin barandillas” [*ohne Geländer*] (Kohn, 2005, p. XIII) en su libro *Hombres en tiempos de oscuridad*. Esta es, asimismo, la base de su visión general sobre el conocer e interactuar con y en el

³ En este punto, no se desarrollarán más detalladamente los problemas existentes al traducir *thoughtlessness*, tal como se registra en las versiones originales de las obras de Arendt en inglés, como “irreflexividad”, los cuales consisten en exonerar al sujeto irreflexivo por no haber pensado sobre sus actos, cual si fuese una incapacidad externa o impuesta, lo cual oblitera su propia decisión al respecto. Para más información sobre este debate, véase la nota 101 en Ilivitzky (2017).

mundo, la cual tiene como meta a la comprensión en cuanto *understanding*, la oportunidad de establecer un significado que sea fiel con aquello que impulsó a la persona a pensar y a interactuar con un aspecto de la realidad.

En este momento del análisis, la comprensión se ve ayudada por la imaginación que es, a su vez, distinta de la fantasía, la cual le permite tomar distancia de los hechos para, eventualmente, encontrar su sentido. Debido a que mientras se está actuando, interactuando o juzgando en el espacio público es imposible conseguir alejamiento alguno de la realidad, Arendt recurre a este otro proceso de la *vita contemplativa* para, precisamente, poder ganar mayor perspectiva: “Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio [...] la sola experiencia instauro un contacto demasiado estrecho” (Arendt, 2005a, p. 45). También en el caso inverso, cuando al pensar por demás se alcanza demasiado distanciamiento de lo abordado, la imaginación permitirá “colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar [debido a que] el puro conocimiento instauro barreras artificiales” (Arendt, 2005a, p. 45). Esta secuencia es, entonces, la visión arendtiana sobre la interpretación, la cual no es meramente procedimental o técnica, sino que se debe a un posicionamiento político claro basado en garantizar un espacio para la crítica y la autonomía individual, así como para dar también la posibilidad de diferenciarse y ser original con lo que se desea comprender. Esta distancia y respeto por lo particular es lo que les permite a las sociedades actuales preservar los espacios de libertad y protección de lo diferente y lo diverso, garantizando así que no se reediten otro tipo de experiencias políticas que buscan crear la uniformidad total de pensamiento y actos, tal como lo hicieron en su momento el totalitarismo.

Arendt busca, por consiguiente, mantener espacios públicos de libertad y de generación de poder al actuar con los otros, al disuadir a las comunidades de practicar la irreflexividad en forma incuestionada. Esta índole eminentemente política de la comprensión se ve acentuada por lo que representa su falta en la arena pública.

Por último, puede señalarse que Arendt entiende que es posible carecer de “barandillas” automáticamente, es decir, por falta de valores últimos –*ultimates*– con los cuales interpretar los acontecimientos. Esa es la orfandad exegética en la que se encuentran las sociedades de masas contemporáneas, tal como lo señalase en *La condición humana*. Frente a la ausencia de un dogma absoluto al cual subsumir todo con lo que se interactúa, la irreflexivi-

dad es una alternativa atractiva (Arendt, 2005a, pp. 148-150), ya que lo que importa en definitiva es no enjuiciar ni honrar la novedad y la originalidad de lo que acontece y de lo que se piensa, se dice y se construye con los otros.

Tal como se infiere a partir de los últimos capítulos de *Eichmann en Jerusalén* (Arendt, 2000) y de las primeras páginas de *La vida del espíritu* (Arendt, 2002, pp. 29-42), no desear comprender implica a su vez rechazar el juicio reflexivo. Entre los riesgos que dicha renuncia conlleva se encuentra peligrosamente la posibilidad de la constitución de un nuevo totalitarismo. Esto pone de relieve la importancia política de la siguiente frase de la autora: “Básicamente, estoy interesada en comprender (...) no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre” (Arendt, 2005a, p. 140). Precisamente, este tipo de afirmaciones son las que permiten observar la tensión existente entre el propio parecer de quien juzga y las posibilidades que se tienen de poder ser objetivo o fiel respecto a lo que se analiza. Eso será lo que se abordará en el próximo apartado de este trabajo.

3. ¿Objetividad o imparcialidad? El debate sobre el *sine ira et studio* y el entender empáticamente

En un artículo publicado en 1953 en la revista *Review of politics*, en el cual Arendt (2005b, pp. 483-491) efectúa una réplica a la reseña que Eric Voegelin hiciera de *Los orígenes del totalitarismo*, se evidencian ciertas apreciaciones conceptuales que poseen especial relevancia para ver el posicionamiento que la autora adopta respecto a la díada objetividad-subjetividad. En efecto, luego de reconocer que no fue “capaz de explicar el método particular” (Arendt, 2005b, p. 483) utilizado para redactar la obra publicada en 1951, sostiene que es imposible efectuar una labor de rescate de hechos históricos sin recurrir a juicios de valor, debido a que el impulso de dicha tarea “nace del temor del hombre al olvido y del empeño que el hombre pone a favor de algo” (Arendt, 2005b, p. 484). Esto implica que es imposible omitir, bajo visos de objetividad científica, la posición del autor.

En este caso puntual de análisis, el dilema ante el que se encontraba la pensadora era aún mayor, ya que su propósito era “escribir históricamente acerca de algo, el totalitarismo, que yo no quería conservar, sino que, al contrario, me sentía comprometida en destruir” (Arendt, 2005b, p. 484). Evidentemente, desde esta perspectiva, si se ocultan tanto los motivos como el parecer general ante los sucesos estudiados de quien realiza la investigación, lo que

ocurre no es una profundización del nivel de análisis dotándolo en simultáneo de mayor universalidad, sino que, por el contrario, se despoja a lo acontecido de su naturaleza, de sus características innatas (Arendt, 2005b, p. 485). Por tal motivo, y tanto por razones de método como estilísticas, Arendt renuncia a “la tradición del *sine ira et studio*, de cuya grandeza era plenamente consciente” (Arendt, 2005b, p. 485) debido a “una necesidad metodológica en estrecha conexión con mi objeto particular de estudio” (Arendt, 2005b, p. 485). Nuevamente, es la realidad la que, en este caso a través del fenómeno totalitario, subvierte las categorías de análisis y de entendimiento, así como las técnicas y procedimientos necesarios para idénticos propósitos. En este caso, lo que se ve dejado de lado es lo “objetivo”, entendido como un desplazamiento solapado de quien escribe por debajo del texto o en su interior mismo, a fin de evitar que sus marcas personales dejen signos indelebles en lo que se aspira a relatar, explicar y, finalmente, comprender.

Dicho crudamente: “Describir los campos de concentración *sine ira* no es ser “objetivo”, sino indultarlos. Y tal indulto no cambia una condena que el autor pueda sentirse obligado a añadir, pero que permanezca desconectada de la propia descripción” (Arendt, 2005b, p. 486). Tal como sostienen Scribano y De Sena (2009), este sería un principio antiperfeccionista porque, al recurrir a la neutralidad valorativa, se evita emitir una opinión sobre los criterios que constituyen la “vida buena” y, por oposición, aquellos que, por el contrario, merecen el más ferviente rechazo como componentes potenciales de la convivencia entre los hombres⁴.

Por cuestiones que podrían catalogarse como una profesión de honestidad, la visión de quien analiza un hecho real debe ser manifiesta en su escrito. En caso contrario, se da lugar a lo que en la teoría comunicativa constituye el “ruido”, es decir, algo que interrumpe parcial o completamente la captación correcta de un mensaje –ya sea por su malinterpretación o por el código utilizado para transmitirlo (Bourricaud, 2001, p. 265-267)–, que en este caso en particular consiste en una toma de posición frente a un hecho real: el totalitarismo y el exterminio efectuado en los campos de concentración. Por consiguiente, en vista de que “la cuestión del estilo está ligada al problema de

⁴ Este tipo de discusiones presentan analogías con las del segundo gran debate de las relaciones internacionales, que oponía a aquellos tradicionalistas que buscaban mantener el poder dado a la opinión y la manifestación personal del propio parecer, frente a aquellos otros que defendían la práctica de una científicidad anclada en una objetividad incuestionable, sobre todo fundada en el análisis cuantitativo, a fin de que la disciplina pudiera firmemente obtener visos de científicidad (Llenderozas, 2006).

la comprensión” (Arendt, 2005b, p. 486), si se recurre a un disfraz, por más sutil que sea, de la opinión del analista, lo que se genera es un nuevo obstáculo que se interpone entre los hechos y quien desea estudiarlos. Por ello y a los fines de expresar la propia cosmovisión con la mayor claridad posible para evitar todo tipo de malentendidos (cuestión clave en general y, sobre todo, cuando se tratan temas delicados tales como violaciones masivas a los derechos humanos llevadas a cabo por un régimen político dado), la “objetividad” debe ceder su paso a una franqueza que no es ni posible de ocultar por completo, ni tampoco deseable hacerlo⁵.

Aquí es necesario apelar, por contraposición, a la “imparcialidad” (Amiel, 2000, p. 49; Martínez, 1994, p. 112) entendida como la recopilación –vía el recurso a una “imaginación” explicada en el sentido kantiano de *Einbildungskraft* (Arendt, 2005b, p. 486)– de los fenómenos dados (Arendt, 2005b, p. 488) y de las perspectivas de todos los actores involucrados a la manera de los historiadores de la antigua Grecia, es decir, sin importar si fueron amigos o enemigos (Amiel, 2000, pp. 49-50; Amiel, 2007, pp. 13-14). Esto plantea la estrecha ligazón entre la comprensión y la empatía (Amiel, 2000, p. 49), ya que es imperioso “ponerse en el lugar del otro” para contar así con una visión más extensa de lo sucedido. Al incorporar la postura de diversos agentes ubicados en múltiples posiciones en una situación en particular, quien se encarga de relatarla no puede presentar un panorama estrecho o demasiado parcial, ya que ha sumado a su narración puntos de vista contrapuestos o no necesariamente complementarios, mediante un procedimiento empático fundado imaginativamente.

Tal como se mencionase en la primera parte de este escrito, el rol que la imaginación desempeña en la comprensión es análogo al que cumple al momento de fundamentar un parecer imparcial: “Sólo la imaginación nos permite (...) poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de

⁵ Arendt (2005b) entiende que uno de los más graves problemas de las “ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones” (p. 490), ofreciendo, por el contrario, generalizaciones vacías a modo de definición de conceptos clave del campo disciplinar, tales como nacionalismo o totalitarismo. Ese procedimiento confuso lleva a incorporar lo novedoso a “una cadena de causas e influencias conocidas de antemano”, lo cual es análogo al procedimiento por el cual, en el plano de *La vida del espíritu*, el juicio individual, autónomo y reflexivo se ve eclipsado por su subsumisión en el enjuiciamiento determinante (Arendt, 2003). De esta manera, tal como lo recuerda una de las estudiantes de Arendt, sin las distinciones no puede entenderse el mundo (Young-Bruehl, 2006, p. 13-14).

tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio (...) la sola experiencia instauro un contacto demasiado estrecho” (Arendt, 2005a, p. 45). En este caso puntual de análisis, es de gran utilidad para permitirle a quien narra lo sucedido “alejarse” metafóricamente de aquellos actores con los que simpatiza o se identifica, de manera que pueda incorporar así más visiones, incluso aquellas con las que no concuerda o que directamente rechaza o reprueba. En consecuencia, no es necesario apelar a un valor como la “objetividad”, que pretendería ubicarse por sobre los sujetos implicados. Tal precisión metodológica es contraria a las exhortaciones arendtianas en favor del establecimiento de un mundo común entre los hombres, es decir, ni por debajo, ni sobre ellos, a la manera de un dominio despótico o tiránico.

Como se ocupa de recordar al describir la filosofía de su director de tesis, Karl Jaspers, Arendt es contraria al establecimiento automático o infundado de principios suprasubjetivos que contradicen la politicidad humana: “la razón puede convertirse en un vínculo universal porque ni está enteramente dentro de, ni necesariamente por encima de los hombres, sino (...) entre ellos (Arendt, 2005b, p. 534). Al ser el discurso de las ciencias sociales uno razonado, es decir, sustentado en los principios de la racionalidad básica de la humanidad, no puede pretender, a riesgo de imposibilitar su posterior comunicación, ubicarse en un idílico *topos uranos* epistémico vía el recurso a lo “objetivo”: “Al historiador no le es dado (...) tomar partido por ninguna de las facciones en el mundo y, a la vez, su punto de mira nunca puede estar situado fuera del mundo, en tanto también pertenece a él” (Martínez, 1994, p. 112). De esta manera, es lo imparcial, entendido como aquello que se compone de cuantiosos puntos de vista, a lo que Arendt dice finalmente que debe aspirarse al narrar un evento histórico. La imparcialidad, al incorporar en pleno la autocomprensión de los agentes (Amiel, 2007, p. 15) es, por ende, la única manera de hacer justicia a la pluralidad (Arendt, 2004, p. 200), ese rasgo intrínseco de las comunidades humanas que faculta el origen y el desenvolvimiento de la acción política. Para Amiel (2007), esto conforma una proposición sofística, debido a que “no hay un punto de vista verdadero, objetivo, una Idea, ni un proceso, que nos permita elevarnos por encima del mundo de la apariencia y de las *opiniones*” (p. 13). No obstante, la presentación de una “Arendt sofista” no parece hacer justicia a su empeño marcadamente plural. Si la calificación de esa escuela filosófica presocrática responde a presentar y ratificar, por medio de la retórica, las verdades que el espectador, el interlocutor o quien contrata al maestro desea escuchar (Kitto, 1962, p. 230-232), la teoría arendtiana dista con mucho de presentar rasgos análo-

gos o semejantes⁶. Por ello, es más apropiado suscribir a la otra adscripción que, a partir de Amiel (2007), puede hacerse de Arendt, la “fenomenológica”: “La comprensión surge (...) del conjunto fenoménico en el cual el observador está incluido como parte activa” (p. 13).

Basarse en lo que acontece es, en efecto, una de las señas irrenunciables del trabajo de la autora aquí analizada. Como sintetiza correctamente Martínez (1994), “no hay opinión legítima si no se respeta la integridad de los hechos” (p. 111). Y es precisamente el compromiso arendtiano con lo factual, con el acontecimiento, lo que garantiza, en última instancia, que todos los procedimientos metodológicos previamente mencionados se apliquen a los fines de respetar plenamente a la esfera de la *Faktizität*: “Yo procedo a partir de los hechos y los acontecimientos en lugar de hacerlo por afinidades e influencias intelectuales” (Arendt, 2005b, p. 488).

4. No a la objetividad aséptica, ni a la subjetividad fundamentalista

Así como en el apartado previo de este trabajo se abordó el distanciamiento que Arendt hizo respecto a la posibilidad de emitir pareceres neutros y objetivos frente a lo que se estudia, en esta sección del texto se explorará su contraparte necesaria, es decir, la formulación de opiniones e investigaciones que estén fuertemente marcadas por la identidad (adquirida voluntariamente, o bien heredada o aceptada como dada) de la persona. Al respecto, esta sección se basará fundamentalmente en un trabajo de la estudiosa arendtiana Cristina Sánchez Muñoz. Esta autora española establece que Arendt escribía desde su doble situación de judía y mujer, creando las nociones de “comprensión situada” y “narración situada” (Sánchez Muñoz, 2003, p. 55 y pp. 77-82). En este caso, es plausible considerar que Sánchez Muñoz exalta datos biográficos que la propia Arendt consideró relevantes solo en contadas ocasiones. Es factible que en su interpretación se encuentre también la influencia de Seyla Benhabib (1992), con quien intercambió opiniones respecto a la posible posición de Arendt sobre la temática y que también escribió un libro cuyo título es, no casualmente, *Situating the Self*.

¿De qué forma Sánchez Muñoz sustenta su crítica a Arendt? A su juicio, esta última “intenta una apropiación del pasado desligada de cualquier mediación, en la que la tarea interpretativa se produjese libre de esquemas pre-

⁶ Es interesante agregar aquí la referencia de Kitto (1962): “El término “sofista” no tiene un sentido completamente peyorativo. Fue Platón quien se lo dio, pues a él le desagradaban tanto sus métodos como sus propósitos” (p. 230).

vios” (Sánchez Muñoz, 2003, p. 55). Si bien es posible compartir este punto en cuestión, ya que la radicalidad del planteo cognoscitivo e interpretativo arendtiano (el “pensar sin barandillas”) es, de hecho, imposible de practicar por completo y en todo momento⁷, ello no faculta necesariamente a Sánchez Muñoz para sostener que “nuestra comprensión está históricamente determinada por los prejuicios que nos acompañan, siempre nos encontramos situados en una tradición” (Sánchez Muñoz, 2003, p. 55). Aquí es posible indicar dos caminos por los cuales parece transitar este diferendo entre Arendt y su intérprete. El primero implica reconsiderar lo que la “tradición” implica para aquella, a fin de, *a posteriori*, evaluar si posee el mismo sentido en esta última. El segundo consiste en explorar los determinantes epistémicos y sociológicos que subyacen a la actividad comprensiva.

Con relación al primer punto, que podría denominarse “diferendo semántico”, se puede reparar en la frase arendtiana referida al silencio de la “gran tradición” y su incapacidad para crear “respuestas productivas, frente al desafío de las cuestiones «morales» y políticas de nuestro tiempo” (Arendt, 2005a, pp. 38). Si la “gran tradición” del pensamiento filosófico-político occidental enmudece, nada es lo que puede rescatarse de ella para ser utilizado en los juicios contemporáneos. La importancia de lo sucedido en el siglo XX –la inédita experiencia del exterminio masivo y organizado de millones de personas inocentes, así como el control total de las poblaciones por sus gobernantes– hace imposible la recuperación de una perspectiva tradicional (Birulés, 2007, p. 23), entendida como el pensamiento sobre lo político ejercido hasta el advenimiento del fenómeno totalitario, no solamente por una cuestión de decisión teórico-metodológica de quien investiga, sino porque es *de facto* imposible realizar tal operación, aun cuando así se lo desee⁸. Sin embargo, puede verse que, dejando de lado esta “gran tradición”, es posible para Arendt recuperar al menos otros aspectos de tiempos pasados, más ligados a una herencia “comunitaria” o a lo que el propio individuo recibe de sus antepasados directos como configuración identitaria inalienable e irrenunciable.

⁷ “El hombre no puede vivir sin prejuicios y no sólo porque su buen sentido o su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de su vida, sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana” (Arendt, 1997, p. 52).

⁸ Existen referencias de la autora hacia otra tradición con la cual también se ha perdido el contacto, consistentes en la falta de vigencia y de proximidad con las ideas de “libertad pública”, “felicidad pública” y “espíritu público” que impregnaron tanto ciertas experiencias cívicas de la Antigüedad clásica como, asimismo, los breves experimentos revolucionarios de la modernidad que buscaron crear nuevos espacios de libertad y convivencia entre los hombres (Arendt, 1992, pp. 228-229; Arendt, 2005a, p. 77; Birulés, 2007, p. 133).

El debate sociológico clásico entre “estructura” y “agente” (Giddens, 1997; 1998) parece ser también el protagonista de las posiciones abordadas en este apartado y en el precedente. En él se postula que el principio de la acción social comienza alternativamente en el actor (individualismo metodológico), en el conjunto de instituciones y organizaciones comunitarias que organizan las prácticas e interacciones sociales (holismo metodológico) o en un término medio entre ambas instancias. En este caso puntual de análisis, puede observarse que mientras Arendt dotar al vector agencial de una poderosa facultad autónoma de juicio, Sánchez Muñoz apunta, por el contrario, a darle a lo estructural la totalidad o bien gran parte de la soberanía cognitiva y, *a posteriori*, moral (ya que, como se mencionara con anterioridad, es en base al acto de comprensión y luego del juicio como pueden constituirse los posicionamientos éticos y morales).

El planteo de la autora española puede disolverse por dos vías: la crítica al “fundamentalismo estructural” visible en su postura y el hecho de que Arendt no hubiera suscrito las nociones de “comprensión situada” y “narración situada” por ella propuestas. Con relación a la segunda alternativa, y a los fines de demostrar que Arendt no sostuvo que hablaba en nombre del judaísmo o de la femineidad, se encuentra su respuesta a una carta de Gershom Scholem en la que, además de postular su predilección por el pensar por sí mismo, afirmó: “No pertenezco a ninguna organización y (...) siempre hablo exclusivamente en nombre propio” (Arendt, 2006a, p. 149). Teniendo entonces como base tanto esta como las otras aseveraciones arendtianas al respecto previamente referidas, ¿cómo es posible sustentar la vinculación entre la perspectiva arendtiana y una “narración situada”, es decir, anclada en valores culturales y tradicionales heredados –involuntariamente recibidos– por el sujeto? Aquí es donde puede pasarse, en consecuencia, al primer camino señalado *ut supra* consistente en señalar que, aunque Sánchez Muñoz acierte en mostrar la simplicidad del enfoque de Arendt al circunscribirse por completo al polo del “agente”, ella efectúa idéntico error, pero con un signo opuesto, al inclinarse por la “estructura”. En efecto, ¿no implica una sustancialización de los factores suprasubjetivos el hecho de ubicar la tradición y los prejuicios como entidades completamente condicionantes de la acción de los individuos? Si la comprensión está “históricamente determinada” (Sánchez Muñoz, 2003, p. 55), ¿qué margen de operatividad queda para el ser humano? Si nos es imposible salir de la tradición en la que nos encontramos inmersos (Sánchez Muñoz, 2003, p. 55), ¿qué posibilidades de emitir un parecer personal, es decir, particular y autónomo, nos restan? En su ambición por señalar las fallas arendtianas, Sánchez Muñoz se posiciona, sin percibirlo, en el extremo

contrario a los errores que acertadamente diagnostica. Podría aducirse, por tanto, que la comprensión de Arendt es “no-situada”, entendiendo por tal término a una carencia de condicionamiento último o total que sumergiría al juicio dentro de la visión tradicionalista o prejuizante, precisamente aquello que quien elaboró *La condición humana* no deseaba que sucediera. Esto no significa que lo que Sánchez Muñoz señaló como falencia en la conceptualización arendtiana carezca por completo de fundamento. Por el contrario, sería necesario hallar un *tertium* en este tópico que, a mitad de camino entre la “estructura” y el “agente”, entre el prejuizar y el juzgar o entre la tradición y el individuo, pueda ofrecer una visión que ni se encuentre completamente condicionada, ni tampoco pueda ser acusada de extremo idealismo. En este sentido, es factible aproximar a Arendt a este hipotético “centro”, ya que la teórica alemana no descartó nunca la existencia de ciertos valores dados e involuntariamente existentes en la persona (Arendt, 1997, p. 52). Poniendo nuevamente como ejemplo la respuesta otorgada a Scholem, allí sostuvo: “Siempre he considerado mi condición judía como uno de los datos incontrovertibles de mi vida, y acerca de tales facticidades, nunca he deseado cambiar nada ni rechazar nada” (Arendt, 2006a, p. 144). Lo que se desprende de esta declaración puntual es que se acepta como algo irreversible aquello que eventualmente se recibe por herencia familiar o por medio de vínculos societarios primarios muy estrechos. La persona es completamente impotente para modificar aspectos de su pasado que le son transmitidos inmediatamente al nacer o inculcados en su infancia, por lo que se equipara a éstos a lo dado, aun cuando provengan de acciones y decisiones humanas, a los elementos naturales o de la *physis* (Arendt, 2006a, p. 144) que poseen indistintamente todos los seres humanos (es decir, elementos como la estatura, el color de ojos o cabello, etc.). Son hechos que no pueden ignorarse, pero que tampoco determinan por completo y en forma absoluta todas las decisiones y pareceres que adopta un individuo particular⁹.

⁹ Ubicándose en un plano de mayor permanencia que la mera “charlatanería”, que no sobrevive fuera del momento en que es formulada, el “prejuicio” presenta una fuerte carga del pasado sobre el presente, pudiendo obnubilar así la facultad de juzgar, que es la encargada de deliberar sobre lo que acontece en este último. Cuando el prejuizar se aúna a un sistema ideológico o a una cosmovisión, deja de ocuparse de asuntos puntuales o parciales para emitir pareceres sobre la totalidad de la experiencia social (Arendt, 1997, pp. 53-55). De esta manera, es importante promover la práctica del juicio reflexivo, porque revisa constantemente aquellas preconcepciones que se heredan sin revisar o reevaluar, a los efectos de verificar si se continúan correspondiendo o no con la realidad.

5. El juicio individual: original y simultáneamente comunitario

Una vez dirimido este posicionamiento entre los polos de la agencia o la estructura, el juicio o el prejuicio, el sujeto o la comunidad, la originalidad o la tradición, Arendt se ocupa de recalcar que el juicio no posee una validez con carácter universal, sino específica, y que ésta no puede extenderse más allá del espacio en el que se hallan los ciudadanos con los que se elige vivir, y cuyo criterio se toma en cuenta para efectuar un parecer personal (Arendt, 2006b, p. 217). Esto presenta diferencias con aquellos que insisten en señalar, en este momento de la teorización arendtiana, una veta comunitarista, tal como correctamente lo observase Beiner (2001, p. 99). No es deseable la atribución a la autora ni de una cosmovisión eminentemente subjetiva, ni tampoco otra de un tajante carácter societario. Ciertas interpretaciones, como la de Albrecht Wellmer (2000), inciden en el extremismo al afirmar que el juicio arendtiano se basa en la independencia excepcional de quien juzga frente a la “indiferencia de la mayoría” (pp. 259-261). Wellmer entiende que Arendt es moderna al refutar la existencia de una comunidad ética que posibilite el ejercicio de la *phrónesis* en el marco de una racionalidad sobre la praxis. Sin embargo, esta argumentación también se desvía de los lineamientos teóricos de Arendt, al ubicar el juicio solamente cuando quien juzga se encuentra en oposición o aislamiento con respecto a sus semejantes (visión también compartida por Sánchez Muñoz en sus críticas hacia la autora), y no cuando se desea persuadir y convencer a la ciudadanía de la validez del propio parecer. Wellmer (2000) se percató de esta aporía e intentó subsanarla al postular un “equivalente moderno y post-kantiano” (p. 263) de la *phrónesis* que posibilite, a partir de los juicios previos, nuevos antecedentes que se deben tomar en cuenta al momento de actuar en la comunidad, ya que es excesivamente imprudente ignorar el parecer de aquellos con quienes se convive sobre asuntos que afectan a todos por igual. No obstante, su postulación de este último tipo “moderno” de prudencia atenta contra la concepción que la propia Arendt (2006b, p. 218) poseía del término, y se atiene específicamente no a la teorización de aquella, sino a la desarticulación que el mismo Kant efectuase de la *phrónesis* clásica, al remitir su validez empírica únicamente a la existencia de la polis, por lo cual aquella no podría reeditarse en la modernidad (Vollrath, 1994, pp. 156-157).

Aquí resulta apropiado recurrir a la siguiente reflexión de Fina Birulés (2007), quien busca reconciliar la autonomía que se puede contar al juzgar con el contexto en el cual irremediablemente se debe realizar esa operación:

El precepto de pensar por sí mismo jamás debe confundirse con optar por la extraterritorialidad, pues siempre ejercemos el juicio sobre el fondo de un contexto concreto y complejo, de una coyuntura determinada: pensar por sí mismo no es pensar a partir de nada, sino tomar posición, responder de y a lo que nos ha sido dado. (p. 224)

Es decir, no se resigna la autonomía de quien enjuicia (hecho imprescindible para la moral y la razón práctica kantiana), pero tampoco se omite el trasfondo circunstancial que permite, al dotar al sujeto de un determinado conjunto de preceptos valorativos, que en su carácter de ciudadano participe del debate público intentando convencer a sus conciudadanos de la validez de su apreciación, a la manera de la *phrónesis* aristotélica. Esto es lo que posibilita, pasando del plano cívico a uno netamente heurístico, la justificación de la frase citada en el primer apartado de este trabajo: “La verdadera comprensión vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que han precedido y guiado la investigación estrictamente científica” (Arendt, 2005a, p. 33). Sin estar completamente determinado por los prejuicios, el investigador, no obstante, los toma en cuenta al momento posterior de haber efectuado una “comprensión preliminar” para contrastarlos con ésta y, así, profundizar su visión del tópico analizado. De esta forma, la visión que posiciona a Arendt y al prejuicio y la tradición como mutuamente excluyentes, avalada por Sánchez Muñoz, no hace justicia a lo que aquella entendiera al respecto.

Por último, es factible aclarar que no se desea ejercer aquí crítica alguna al, por así decirlo, “situacionismo” de Sánchez Muñoz. De hecho, pueden encontrarse interesantes vinculaciones entre éste y novedosas perspectivas epistemológicas y metodológicas, como la “auto-etnografía” (Scribano y De Sena, 2009), que posibilitan entender los fenómenos de la realidad desde ópticas hasta el momento inéditas. En efecto, si esta última herramienta disciplinar “consiste en aprovechar y hacer valer las “experiencias” afectivas y cognitivas de quien quiere elaborar conocimiento sobre un aspecto de la realidad basado justamente en su participación en el mundo de la vida en el cual está inscripto dicho aspecto” (Scribano y De Sena, 2009, p. 5), las analogías saltan a la vista. Dicho sucintamente, tanto la “narración situada” como la “auto-etnografía” coinciden en señalar que “el investigador es “arte y parte” del fenómeno que quiere narrar” (Scribano y De Sena, 2009, p. 8), está inmerso en el campo experiencial como observador y como participante en éste, y es esa curiosa y ardua dualidad la que, mediante la tirantez entre la inmersión total o el extrañamiento frente a lo que sucede, conforma la posición única, y por eso mismo rica en información, de quien investiga. Eso es

lo que la noción de “relacionalidad” indica: “La relacionalidad adviene en la constitución de un mundo social, estratificado, diferencial y cambiante (...) que, en tanto campo de observación, configura la percepción de la acción social y viceversa. Así, objeto y sujeto se encuentran y extravían en el proceso de conocimiento” (Scribano, 2004). Al constituir una única “epistemología relacional”, Hannah Arendt recuerda que no existe posibilidad de atribuir significados por fuera del conjunto social de pertenencia, que dota de contenido y valores de referencia a las acciones y juicios efectuados o formulados por sus miembros.

La noción de “narración situada” posibilita así la implementación de una útil técnica que permite observar los procesos de constitución y reconfiguración identitaria efectuados tanto por quien narra, como por el público que interactúa, de disímiles maneras, con el narrador (Sánchez Muñoz, 2003, p. 76). Ello posibilitaría la elaboración de una “‘ética situacional’ de la persona o de la individualidad” (Scribano, 2002), es decir, de la producción de patrones comunes y consensuados de interacción y articulación recíproca de demandas basada en la posición que cada uno de los agentes posee en el entramado estructural comunitario. Esto se aúna con los procesos contemporáneos de “re-localización y des-localización de los sujetos en términos de una redefinición de los procesos de construcción de la identidad” (Scribano, 2002). Además, y sin usar el adjetivo *situated*, numerosos comentarios a la obra arendtiana han hecho referencia al rol clave que cumplen en esta última tanto el contar historias como el relato en sí (Birulés, 2007, pp. 178-190; Brunet, 2007, pp. 58-63; Kristeva, 2006, pp. 21-25; Lara, 2009, pp. 79-100; Martínez, 1994, pp. 95-128). De esta manera, puede colegirse que, si bien con discrepancias en torno al enfoque de corte más individual o comunitarista, Arendt y Sánchez Muñoz concordarían en otorgarle una alta importancia como elemento cognitivo de la realidad a la palabra como tal –la relevancia del discurso como acción eminentemente política queda asentada en *La condición humana* (Arendt, 2004, pp. 200-205)– y a la socialización mediada por la discursividad sobre sí y sobre los otros, que posibilita precisamente la adscripción y definición de la identidad del sujeto, del grupo y de la particular experiencia que constituye el vivir en un mundo-entre [*Zwischenwelt*] los hombres (Arendt, 1997, p. 129).

Conclusiones

Como se ha intentado fundamentar en los tres apartados precedentes, la postura arendtiana en torno a lo gnoseológico y metodológico no deja de ser con-

trovertida y de difícil seguimiento. Debido a la falta de esquematicidad de su pensamiento, toda reconstrucción de sus “trenes de ideas” (Bernstein, 2004, p. 287) es arbitraria y queda a criterio de quien efectúe semejante empresa. En este sentido, se desea agregar que se ha tratado de ser lo más fiel posible a las expresiones y posicionamientos plasmados por la autora en algunos de sus trabajos en los que pueden encontrarse evidencias de sus precisiones metodológicas y conceptuales predilectas. La difícil tarea de constitución de una postura relativa al método heurístico a utilizar para interpretar determinados hechos empíricos (por cierto, altamente sensibles y controversiales en el caso del genocidio o el totalitarismo) ha quedado evidenciada. Las dificultades son aún mayores si a este factor se le agrega el hecho de que nos encontramos en una época en la cual el lugar social del conocimiento está en crisis y existe un replanteo constante de cómo, para quién y por qué se conoce (Scribano, 2004).

En el caso de Arendt, se ha visto cómo la comprensión, el pensar “sin banderillas” o apoyos, el recurso a las distinciones y las definiciones sobre términos clave, el evitar recurrir a la diada “objetivo-subjetivo” vía la apelación a una imparcialidad fundada imaginativamente y el rechazo a un determinismo individualista o estructural para plasmar un *tertium* que vincula al sujeto con su comunidad de pertenencia entendida como trasfondo de la interpretación y el juicio autónomo son los elementos más relevantes de una metodología decididamente *sui generis*.

En el primer apartado se elaboró cómo la autora postula la necesidad fundamental de tener un posicionamiento independiente, no condicionado, frente a lo que se desea conocer. La capacidad de pensar independientemente es esencial a los fines de ser fiel tanto con la realidad que se va a conocer como con uno mismo. Comprender es el complemento necesario del actuar, el balance contemplativo de la *vita activa*. Al igual que esta última, no debe ser tomado a la ligera, ni subsumido dentro de prácticas ya existentes en esa comunidad dada, para interpretar a partir de clichés o ideas recibidas (a la manera del juicio determinante). Precisamente, éste es el problema cognitivo que más crecimiento está teniendo en la actualidad: la reticencia o el más denodado rechazo por parte de ciertas personas o grupos a exponerse a visiones que cuestionen o pongan en duda sus creencias, aun cuando estén basadas en informaciones fehacientes o verdaderas. De aquí que se hayan establecido, por consiguiente, relaciones con fenómenos como la pretendida ‘posverdad’ y las *echo chambers* que pueden generarse en las redes sociales, las cuales multiplican a gran velocidad y mediante diversos recursos técnicos, las visiones con las cuales se está de acuerdo de manera incuestionada e incluso, lamentablemente, fanática.

En segundo término, se relevó la manera en que Hannah Arendt criticó la pretensión de emitir pareceres objetivos, asépticos, en el marco del auge de los debates sobre la necesidad de dotar de mayores visos de cientificidad a las ciencias sociales (lo cual también ocurre dentro del así denominado “Segundo gran debate” de las relaciones internacionales). Arendt rechaza que se contemple la mera chance de emitir opiniones *sine ira et studio*, ya que indica que ello no es tanto posible como deseable, debido a que implicaría obliterar las marcas personales que el estudio (y también la vivencia) de ciertos procesos o fenómenos sociales dejó sobre sus analistas y comentaristas. Por el contrario, fue la imparcialidad, entendida como vector que permite empatizar con los otros, sin por ello avalar por completo sus pareceres y visiones, la elegida por la autora de *La condición humana* para intentar vislumbrar una salida que preserve el valor científico del conocimiento generado, como así también el testimonio personal de quien lo genere. El recurso a la imaginación, al intentar entender cómo otros pudieron haber vivenciado un determinado hecho, es lo que posibilita tanto la propuesta interpretativa y heurística personal sobre este último, como así también la construcción social de, por una parte, el conocimiento, y por la otra, el sentido comunitario entendido en su estricto sentido etimológico como *sensus communis*, como aquel que permite construir una narración que dote de significación y de trascendencia comunitariamente aceptada a lo que aconteció (sabiendo que dichas interpretaciones serán constante y sucesivamente reanalizadas y reconfiguradas en función de nuevos puntos de vista o sucesos históricos que puedan emerger).

Finalmente, en los dos últimos apartados se busca entender de qué manera Arendt, quien preserva la subjetividad frente a las pretensiones completamente objetivistas o estructurantes abordadas en la sección inmediatamente antecedente, rechaza ser incorporada por completo en el polo interpretativo opuesto, es decir, aquel que busca dar plena determinación al agente por sobre la estructura, o bien que, exacerbando los desarrollos abordados en la segunda sección de este texto, busca dar cuenta de todas las características comunitarias o tradicionales en las que se enmarca una persona dada para pretender así subsumir su parecer dentro de ellas. Arendt rechaza de plano todos estos esfuerzos. Sostiene que existen ciertos elementos que son innegables de su subjetividad (tales como ser mujer o judía), pero los considera elementos dados, no modificables, aunque tampoco eminentemente condicionantes de sus ideas y opiniones. Frente a la proposición de una comprensión “situada”, es decir, anclada en ese tipo de características imborrables de cada sujeto, Arendt nuevamente propone a la libertad de pensamiento, al juicio reflexivo (por sobre el determinante), a la imaginación y a la empatía

como vectores para alcanzar la libertad, autonomía e independencia necesarias para tener una comprensión, pensamiento y juicio tan libres como la acción política que elogia y valora en *La condición humana*.

La propuesta arendtiana es intermedia entre todos los polos analizados. No recae ni en la defensa de una subjetividad irredenta, ni en el aplomo que otorga el responder por completo a una estructura social por completo avasallante. La comprensión, el juicio y la acción no ocurren en el vacío o *ex nihilo*, pero tampoco conllevan someterse a una matriz tradicional y comunitaria en su totalidad y de forma constante. Arendt se revela así como una defensora de la originalidad y la iniciativa individual y, en simultáneo, como una adalid de una vinculación significativa y positiva con los otros en la esfera pública.

A modo de cierre, tomando en cuenta el escenario crítico contemporáneo en torno a la ciencia y al conocer, la apelación arendtiana a una mayor autosuficiencia e independencia al momento de emprender la tarea heurística es un útil recordatorio de que existen ciertas formas de encarar una investigación perteneciente a las ciencias sociales que merecen, frente a las presiones excesivamente estandarizantes o cuantitativas de ciertos sectores dominantes en diversas disciplinas, ser preservadas.

Por último, y luego de haber explorado el “proceso de construcción metodológica” (Scribano, 2004) llevado a cabo por la autora de *La condición humana*, no deja de ser relevante el hecho de que, más allá del ritmo esporádico y fragmentario con el cual Arendt plasmó sus apreciaciones sobre el método que utilizó, puede hablarse, en definitiva, de un particular, si bien incipiente, enfoque metodológico arendtiano. ❧

Referencias

- AMIEL, A. (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Nueva Visión.
- AMIEL, A. (2007). *Hannah Arendt*. Atuel.
- ARENDR, H. (1992). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.
- ARENDR, H. (1995). *Men in Dark Times*. Harcourt Brace.
- ARENDR, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Paidós.
- ARENDR, H. (2000). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Editorial Lumen.
- ARENDR, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- ARENDR, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.

- ARENDE, H. (2004). *La condición humana*. Paidós.
- ARENDE, H. (2005a). *De la historia a la acción*. Paidós.
- ARENDE, H. (2005b). *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Caparrós Editores.
- ARENDE, H. (2006a). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Paidós.
- ARENDE, H. (2006b). *Between past and future*. Penguin classics.
- BEINER, R. (2001). Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures. In R. Beiner y J. Nedelsky (Eds.), *Judgment, imagination and politics. Themes from Kant and Arendt* (pp. 91-102). Rowmand and Littlefield.
- BENHABIB, S. (1992). *Situating the self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press.
- BERNSTEIN, R. J. (2004). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Lilmod.
- BIRULÉS, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- BOURRICAUD, F. (2001). Sobre la noción de comunicación sociopolítica. En J.L. Labarriere, C. Lazzeri, G. Marramao, J.P Dupuy et.al, *Teoría política y comunicación* (pp. 265-274). Gedisa.
- BRUNET, G. (2007). *Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión*. Universidad Nacional del Litoral.
- FERRATER MORA, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Ariel.
- GERBAUDO, P. (2014). *Populism 2.0. Social media activism, the generic Internet user and interactive direct democracy*. Routledge.
- GIDDENS, A. (1997). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu.
- GIDDENS, A. (1998). *La constitución de la sociedad*. Amorrortu.
- ILIVITZKY, M. (2017). *Del mal radical a la banalidad del mal. Concepciones de lo maligno en la teoría política de Hannah Arendt*. Teseo.
- KITTO, H. D. F. (1962). *Los griegos*. Eudeba.
- KOHN, J. (2005). Introduction. In H. Arendt, *The promise of politics* (pp. VII-XXXIII). Schoken Books.
- KRISTEVA, J. (2006). *El genio femenino. I. Hannah Arendt*. Paidós.
- LARA, M. P. (2009). *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Gedisa.
- LLENDERROZAS, E. (2006). Relaciones Internacionales. En L. Aznar y M. de Luca, *Política: cuestiones y problemas* (pp. 387-433). Emecé.
- LULO, J. (2002). La vía hermenéutica. En F. Schuster (Comp.), *Filosofía y métodos de las Ciencias Sociales* (pp. 177-235). Manantial.

- MARTÍNEZ, E. (1994). La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final. En F. Birulés y M. Cruz (Comps.), *En torno a Hannah Arendt* (pp. 95-127). Centro de Estudios Constitucionales.
- MORETTI, A. (2004). Hermenéutica. En T. Di Tella (Comp.), *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* (pp. 327-332). Ariel.
- NOGUÉS, G. (2019). *Pensar con otros*. El gato y la caja.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- SCRIBANO, A. (2002). Algunas notas sobre problemas filosóficos en la investigación en Ciencias Sociales. *Investigaciones Sociales*, VI(9), 195-205. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SCRIBANO, A. (2004). Conocimiento socialmente disponible y construcción de conocimiento sociológico desde América Latina. *Investigaciones Sociales*, VIII(12), 289-311. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SCRIBANO, A. Y DE SENA, A. (2009). Construcción de Conocimiento en Latinoamérica: Algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación. *Cinta Moebio*, (34), 1-15.
- VOLLRATH, E. (1977). Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research*, 44(1). The New School for Social Research.
- VOLLRATH, E. (1994). "Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde una perspectiva política". En C. Hilb (Comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* (pp. 147-179). Nueva Sociedad.
- WELLMER, A. (2000). Hannah Arendt sobre el juicio. La doctrina no escrita de la razón. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 259-280). Gedisa.
- YOUNG-BRUEHL, E. (2006). *Why Arendt matters?*. Yale University Press.