

**Julia Kristeva**  
**Hannah Arendt: Política y singularidad<sup>1</sup>**

Julia Kristeva  
 Hannah Arendt: Politics and Singularity

Alfredo GÓMEZ MÜLLER<sup>2</sup>

*Universidad Católica de París, Francia.*

**RESUMEN**

En esta amplia entrevista, el filósofo colombiano A. Gómez-Muller, recoge las ideas de Julia Kristeva en torno a su último libro *El Genio Femenino* (Vol.I) dedicado al pensamiento de Hannah Arendt. Con mucha precisión J. Kristeva puntualiza las premisas metodológicas de las que se sirve para abordar esta investigación sobre la obra de H. Arendt, interpretando con gran claridad los principales conceptos políticos, sociales, éticos, religiosos de H. Arendt con gran sentido crítico y analítico.

**Palabras clave:** Arendt, política, filosofía, Kristeva.

**ABSTRACT**

In this ample interview, the colombian philosopher A. Gómez-Muller collects the ideas of Julia Kristeva in relation to her last book *El Genio Femenino* (Vol.I) dedicated to the philosophy of Hannah Arendt. With great precision, J. Kristeva punctualizes the methodological premises which served to approach the works of H. Arendt, interpreting with great clarity the principal political, social, ethical and religious concepts of H. Arendt with great analytical and critical sense.

**Key words:** Arendt, politics, philosophy, Kristeva.

- 1 Entrevista con Alfredo Gomez-Muller, realizada en París el 3 de abril de 1999. Versión original en francés publicada en la revista internacional de filosofía *Concordia*, n° 36, 1999. Traducción castellana por A. Gomez-Muller, publicada en la revista *Número*, Santafé de Bogotá, n° 25, marzo del 2000.
- 2 Filósofo colombiano, Director del Laboratorio de Ética de la Facultad de filosofía de la Universidad Católica de París (I.C.P.). Ha publicado recientemente *Éthique, coexistence et sens*, que se presenta como un aporte al importante debate contemporáneo entre «liberalismo» y «comunitarismo». Ha dirigido la obra colectiva *Penser la recontre de deux mondes. Les défis de la « découverte » de l'Amérique* (P.U.F., 1993), en el cual colaboró Julia Kristeva.

Recibido: 10-04-2000 • Aceptado: 19-05-2000

«Revista Concordia<sup>3</sup>». - En la parte de su obra que está dedicada al estudio de autores particulares, parece Ud. haber dedicado una atención particular, hasta el momento, a los escritores de la gran tradición literaria. Sin embargo, una parte importante de sus investigaciones más recientes -el primer tomo de su libro *El Genio femenino*<sup>4</sup>, la conferencia dada en la Sorbona el 1° de diciembre de 1998<sup>5</sup> - trata de Hannah Arendt, una pensadora de la política y de la ética. ¿Por qué esta temática?

Julia Kristeva: Es cierto que, hasta el momento, mi interés mayor ha sido por los textos literarios y sus autores, pero me parece que aún en estos escritos mi proyecto de lingüista, de semióloga y de psicoanalista ha consistido en intentar esclarecer en tales textos una dimensión que trasciende el marco estricto de la «literatura» -se trata del intento de no convertir la literatura en objeto decorativo de las sociedades contemporáneas, como sucede desgraciadamente muy a menudo. He intentando escuchar y entender en ella una experiencia psíquica y comunitaria, que se despliega dentro de un marco preciso del lenguaje, pero cuyas resonancias van más allá de la estética. Con esta salvedad, es cierto que la investigación que me moviliza actualmente desborda ese marco. Me he planteado la pregunta de saber cuál es el aporte de las mujeres a la cultura del siglo XX. Esta preocupación no es realmente nueva para mí, puesto que ya me había interesado anteriormente por las particularidades de la sexualidad femenina y, de manera más general, por la emancipación femenina -a través de una cierta participación al movimiento femenino (sin haber sido feminista), y también a través de los textos de ciertas escritoras (en particular, madame de Staël o Marguerite Duras). Sin embargo, nunca había abordado la pregunta por lo femenino de manera suficientemente sistemática y diversificada. Desde hace algunos años, me he fijado por consiguiente tal objetivo, que debería finalmente tomar la forma de un tríptico que he intitulado, de manera un poco ambiciosa, *El Genio femenino* [*Le Génie féminin*]. La obra habrá de comportar tres autoras: Hannah Arendt, Melanie Klein y Colette. Arendt, de quien hablamos hoy, me parece ser el ejemplo más llamativo de un pensamiento de mujer en nuestro siglo, que ella esclareció en sus niveles político, filosófico, moral y yo diría aún religioso; Melanie Klein, siguiendo los pasos de Freud, y sin separarse jamás de él, transformó radicalmente al psicoanálisis, aproximándolo de la psique infantil, y proporcionándole recursos suplementarios para abordar la psicosis; en fin, después de estas dos figuras judías dramáticas, el tercer volumen estará dedicado a una campesina bien francesa pero muy sofisticada, que, dentro de este siglo precisamente muy dramático, supo decir el placer y la gracia: todos conocemos la sensualidad y el estilo florido de Colette. Mi lectura de Hannah Arendt se sitúa pues dentro de este tríptico. Quisiera decir, de entrada, que formo parte de quienes piensan que existe una especificidad de lo femenino, que comparte la universalidad humana pero imprimiéndole una marca particular. Se trata de una hipótesis, que habría precisa-

3 Fundada en 1982 por un grupo de filósofos europeos y latinoamericanos, la revista internacional de filosofía *Concordia* se presenta como un espacio de intercambio intercultural en filosofía, en los campos de la antropología, la ética y la política. La revista publica artículos y reseñas de libros de autores pertenecientes a diversos horizontes culturales y a distintas tradiciones filosóficas. Por fuera de estos textos, que pueden ser editados en francés, alemán, español o inglés, *Concordia* publica regularmente entrevistas con figuras de primer plano del pensamiento contemporáneo, como Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Emmanuel Lévinas y Karl-Otto Apel. Semestral, la revista ha editado ya 36 números. Dirección: Kanonenwiese 5a, 52070 Aachen, Alemania.

4 *Le Génie féminin*, Fayard, Paris, 1999.

5 Texte publié dans la revue *L'Infini* (n° 65, printemps, 1999, pp. 42-65), sous le titre «Hannah Arendt».

mente que verificar. El libro no comienza en absoluto por una definición de lo femenino: por el contrario, es acumulando investigaciones concretas -en especial a través de estas tres mujeres- que se debería desprender la especificidad femenina. Puede suceder también que, al final de este recorrido, descubra que tal especificidad no existe. Pero, por el momento, mi objetivo no es ni de demostrarla ni de negarla: consiste más bien en proponer, desde el horizonte de esta hipótesis, monografías, retratos los más fieles posibles. Hablemos, pues, de Hannah Arendt.

*De estas tres mujeres, Hannah Arendt es la autora que ha realizado una obra de pensadora de la política. ¿Se expresa en esto un nuevo interés suyo por tales problemas? ¿Significa esta opción que Ud. comparte lo esencial de la crítica que hace Arendt de la modernidad -una crítica que da cuenta, en resumen, de lo que podríamos llamar la muerte de la política?*

Siempre me he interesado por la dimensión política de la obra de arte, y de los textos literarios en particular. Cuando llegué a Francia, a comienzos de 1966, el estructuralismo, al cual participé, se encontraba en su apogeo. Pero mi aporte consistía precisamente en abrir el proceder estructuralista para descifrar, en el sentido de las estructuras, una problemática trans-estructural que inscribe a los textos en su contexto histórico y político: tal era el sentido de nociones tales como *intertextualidad* y *paragrama*, que introduce en aquel entonces. Gracias a ellas conseguía salir de lo que llamo el «texto cerrado», que era el objeto de las investigaciones estructuralistas, para abrirlo a las dimensiones histórica y comunitaria, que me parecen ser esenciales en todo proceder que se proponga investigar el sentido. En otros términos, la problemática del sentido puede ser evidentemente circunscrita por una aproximación positivista al interior de una delimitación lógica; pero igualmente puede ser abierta por diversas metodologías, ya sea por el lado de la experiencia subjetiva o por el lado de la historia y de lo historial (dimensiones freudiana y hegeliana); o también a través de «técnicas» de inspiración semiológica como la intertextualidad, el paragrama, para analizar la relación entre sentido y sensación, etc. Me parece entonces que en mi trabajo ha estado presente en cierto modo, mucho antes de mi interés por Hannah Arendt, ese interés que Ud. señala por la política. Pero no es menos cierto que la obra de Arendt se sitúa en el centro de una problemática política y ética mayor de nuestro siglo, y esto desplaza considerablemente mi propia reflexión. Nacida en 1906 y fallecida en 1975, Arendt ha cruzado la historia contemporánea en un momento catastrófico para todos, y, particularmente, para ella y su comunidad, que es el momento de la *Shoah*. No se debe olvidar que se trata de una judía alemana que ha sido criada en una familia laica -sus padres, no creyentes, son de afinidad socialista- y que, al comenzar sus estudios superiores, proyecta dedicarse a la teología. Sus primeros intereses intelectuales la conducen hacia Kierkegaard... Naturalmente, en el contexto de la época, era imposible, para una mujer y para una judía en particular, adelantar esta carrera. Arendt será entonces llevada, por el ambiente intelectual y por las recomendaciones de sus amigos y compañeros, hacia el lado de Heidegger. Comienza pues por ser estudiante de filosofía. Todo el mundo conoce su relación amorosa con el maestro de Marbourg, y el hecho de que, siendo imposible realizar su tesis con él, adelanta su investigación doctoral, que trata de la noción de amor en San Agustín, con Jaspers. A partir de este texto, se hubiera podido pensar que se dedicaría a un «desmantelamiento», como dice Heidegger, de la teología, y por ende a una especie de diálogo entre teología y filosofía. No obstante, los trágicos acontecimientos de Alemania -la llegada de Hitler al poder, el antisemitismo, la catástrofe mundial, el asunto del Rectorado en el que se compromete el propio Heidegger-, la conducen a emigrar, primero a Francia y luego a los Estados Unidos, y a interesarse cada

vez más por la política. Después de tomar cierta distancia frente al sionismo -que descubre por un amigo de la familia, Kurt Blumenfeld-, Arendt se interesa en particular por el destino político de las sociedades europeas. Su trabajo sobre los orígenes del totalitarismo es una especie de antropología política, que permite entender las raíces profundas de ese mal que representan el antisemitismo y el totalitarismo en general.

Para volver a su pregunta, lo que me parece aquí muy interesante es el hecho de que Hannah Arendt intenta entender fenómenos políticos tales como el antisemitismo y el totalitarismo a través de un mecanismo aparentemente ingenuo, ya que no pertenece a ningún campo de los saberes establecidos, y que ella denomina «cristalización». En los *Orígenes del totalitarismo*, se refiere a la cristalización del antisemitismo y del totalitarismo. Entre las condiciones de esta cristalización, establece Arendt las razones de tipo económico y político que marcaron la evolución de los Estados europeos, y, desde este punto de vista, se presenta como socióloga o politóloga. Pero, al mismo tiempo, se apoya sobre materiales imaginarios, esto es, sobre textos literarios u otros documentos e impresiones relacionados con la psicología de los pueblos, sin dejar de entremezclar en tales «datos» muchos elementos de su propia experiencia y de su propia pasión de testigo y de combatiente. De este modo, su reflexión se presenta como un objeto muy heterodoxo, que nunca ha sido reconocido por el saber establecido -lo que explica a la vez la animosidad, o aún el malestar que su obra ha podido generar entre los medios de especialistas, y, al mismo tiempo, la especie de fascinación que despierta su condición de descubridora; se trata, en efecto, de alguien que proyecta un nuevo punto de vista sobre los fenómenos. Y su proceder no es simplemente una «interdisciplinaridad», como se dice hoy -una interdisciplinaridad que habría asumido desde el inicio. Más profundamente, se podría relacionar este aspecto de su pensamiento con el hecho que Arendt misma se caracterizaba como una mujer que viene de otra parte, una extranjera. «*I dont fit*», decía. No pertenecer nunca a ninguna nación, a ningún clan, a ningún saber, contentarse con la mezcla -por lo demás, en este sentido, como en otros que señalaré más adelante, su posición es muy aristotélica: ¿no decía Aristóteles, muy humildemente, y disminuyéndose frente a Platón: «lo que celebro es tan sólo la mezcla»? De una manera muy profunda, esta heterogeneidad del pensamiento arendtiano me parece tener un alcance filosófico: es parte constitutiva de ese «desmantelamiento de la metafísica» que no excluye el desmantelamiento de la política sino que más bien lo exige. Esta inspiración, que permanece siempre implícita en sus primeras obras inmediatamente políticas, como *Los Orígenes del totalitarismo*, comienza a revelarse en *La Condición humana* -de manera bastante discreta, con una especie de máscara antropológica y sociológica-, y emerge plenamente en la última parte de su vida, en un libro inconcluso y muy «interrogante», *La Vida del espíritu*, en el cual vuelve a temas propiamente filosóficos: el pensar, el querer y el juzgar. Intento demostrar en mi libro que la filosofía como metafísica desmantelada permanece presente, a mi juicio, incluso en sus obras políticas, lo que marca la especificidad de la visión arendtiana de la política. No se puede ocultar que en esto se expresa una herencia heideggeriana. Como es sabido, la actitud cómplice de Heidegger en el asunto del Rectorado ha perturbado enormemente la valoración de la obra del propio Heidegger, y, en últimas, también la valoración de la obra de Arendt. Se le reprocha el haber restablecido su relación con Heidegger, o el no haberlo reprobado nunca brutalmente, salvo en algunos artículos del período inmediatamente posterior a la guerra -particularmente en el artículo de *Partisan Review*, «What is Existenz philosophy?». Al cabo de este período, Arendt tomó efectivamente la defensa de Heidegger contra el sociologismo reductor de los norteamericanos; pero, más fundamentalmente, introdujo, de una manera que le es muy propia, una perspectiva filosófica «desmantelada» al interior de la valoración del hecho político. En relación a

Heidegger, Arendt se consideraba siempre «fiel e infiel», como lo explicita, por lo demás, en su dedicatoria de *La Condición humana*. Lo de la infidelidad lo veremos más adelante; lo de una cierta fidelidad se expresa en el hecho de que el punto esencial que le interesa, en el hecho político, es en definitiva el siguiente: ¿permite o no el ámbito político la revelación de un «quien»? -y pienso que es desde este horizonte que Arendt juzga toda formación política presente, pasada, moderna y por venir. Este *quien*, del que trata en *La Condición...*, y que desarrolla igualmente en *La Vida del espíritu*, es, evidentemente, una apropiación del *Dasein* de Heidegger, pero considerablemente modificado -y es en esto que es «infiel». El *quien* arendtiano no se revela solamente en el aislamiento y en la encantación poética, sino en el mostrarse a los otros y en el compartir una acción política, cuyo discurso adecuado sería la inquietud filosófica, por una parte, y la memoria narrativa, por otra. Es a la luz de este *quien* que Arendt juzga los hechos políticos: si un hecho político amenaza o, peor aún, destruye este *quien*, Arendt lo rechaza violentamente por ser una forma de reificación o de alienación; si, por el contrario, el hecho político permite la revelación del *quien*, Arendt acogerá precisamente la «acción política», entendida en su dimensión superior, ética. Desde esta perspectiva, es inevitable que el pensamiento arendtiano rechace dura y conjuntamente ambos totalitarismos -nazismo y estalinismo, puesto que, precisamente, ambos destruyen el *quien* antes de destruir la vida humana. Estamos aquí en presencia de una unión -creo que sin precedente alguno en la filosofía contemporánea- entre la vida y el *quien*. En esto, Arendt es tal vez menos heredera de Heidegger que de Nietzsche, para quien la noción de vida, de exuberancia vital, se refiere a la manifestación de un lujo que no es otra cosa que la singularidad. No se trata de la vida biológica, de la vida *zôé* o de la vida de la especie, sino, más allá de esta vida, y con ella, de un *bios* que es revelación de la singularidad.

Para pensar esto, Arendt tenía necesidad de apoyarse sobre otra clave esencial de su obra, que es el pensamiento cristiano. En su obra, reitera un homenaje emocionado a dos grandes pensadores de la Iglesia: Agustín y Duns Scot. Agustín le interesa, desde su tesis de doctorado y hasta el final de su vida, por su insistencia en el *initium* que reitera el *principium* y permite la libertad, anunciando una especie de prueba ontológica de la libertad en tanto que auto-comienzo. Esta concepción de la libertad será retomada y desarrollada por Kant, que Arendt aprecia y se apropia, en contrapunto a Heidegger, hasta sus últimos escritos. Somos libres, dice Kant en sustancia, porque comenzamos una ley, y no porque la transgredimos; sin embargo, anota Arendt, esta concepción kantiana de la libertad sólo es posible porque Agustín estableció que al comienzo hay otro comienzo, que es el nacimiento humano. A Arendt le gusta apretar el nudo entre la posibilidad de ser libre y la posibilidad de nacer, lo cual constituye un desarrollo moderno del pensamiento cristiano que me parece fascinante, y tanto más si se piensa en los peligros que se ciernen sobre nuestra especie y la misma procreación debido a la técnica y a las manipulaciones científicas. Duns Scot es el otro gran pensador de la cristiandad, al cual regresa igualmente en diversos momentos, que le permite valorar la singularidad y la contingencia frente a las teorías de la necesidad, y que, por ello, le permite establecer el carácter esencial de la libertad en el discurso sobre lo humano: la *haecceitas* scotista es para Arendt la formulación de la singularidad libre, de ese nacimiento contingente en el que se enraíza la suerte de la libertad. Es sobre tales bases que la politóloga fundamenta una concepción a la vez de la vida y del *quien*, que será para ella el horizonte indispensable de la política, y que le permitirá excluir totalmente del ámbito político, tal como lo entiende, los dos totalitarismos, así como las formas modernas de automatización que destruyen el «quien». Arendt sin duda desconoce ciertos detalles políticos que diferencian el estalinismo del nazismo, pero no se equivoca cuando observa esta convergencia de base entre ambos totalitarismos, en la medida en que aniquilan

tanto la vida humana como la singularidad del pensar. Del mismo modo detecta en la sociedad moderna una pérdida del pensamiento que prefigura la destrucción de la vida, formas nuevas de la superfluidad de la vida humana, instauradas por la «automatización» de la especie a la que Ud. se refería. Sabemos, desgraciadamente, que buena parte de los «acontecimientos políticos» que hoy sacuden el planeta expresan simplemente tal abyección -ya denunciada por Arendt- que hace que un determinado número de gente declara que determinadas vidas humanas son superfluas dentro del marco de la actual automatización; desde esta perspectiva, tal gente promueve una política que es una política-cálculo, construida sobre el principio de dominación, y sobre una autoridad que no es la autoridad de la libertad, sino la de la potencia. Todas estas perspectivas arendtianas, que se inspiran de la problemática heideggeriana del auge de la técnica y del *Herstellung*, no se oponen solamente a la política totalitaria; cuestionan asimismo tanto la política de la extrema izquierda -en la medida en que se obstina en dogmatismos- como la del ultraliberalismo. Es interesante subrayar este último punto, ya que, en Francia en particular, Hannah Arendt ha sido acogida por los pensadores llamados liberales (Raymond Aron, François Furet, etc); no obstante, cuando se lee atentamente a Hannah Arendt, uno se da cuenta que Arendt no tiene nada de una adepta del neoliberalismo: muchas de las soluciones de tipo económico del problema político, defendidas por los liberales, le parecen totalmente limitadas. Aunque con ello pueda chocar a algunos, yo diría que Arendt es el mejor ejemplo de una traducción moderna del pensamiento cristiano en política. Pensamiento cristiano en el sentido que acabo de indicar: el de la valoración de la vida compartida y de la vida singular. Evidentemente, uno puede preguntarse cuál es la realidad de tal política, en qué medida es posible, y si no es una utopía.

De seguro lo es, y yo lo demostraría en tres puntos. Por una parte, Arendt gusta de una especie de modelo, al que se refiere con frecuencia, que es la Grecia antigua, la sociedad de Pericles y de Homero. Es una sociedad en la cual el héroe aparece ante los otros en la medida en que es un ciudadano libre, capaz de hazañas y diestro en contarlas para compartirlas con los otros y constituir así una memoria transmisible e indefinidamente perfectible. No ha faltado quien ha recordado que esa sociedad se hallaba fundada sobre la esclavitud, y que su estatuto es utópico. Por otra parte, Arendt parece apreciar otro momento de la historia de las sociedades, el momento revolucionario. Cuando se lee su ensayo *Sobre la revolución*, se constata la importancia que concede a los momentos de ruptura histórica. Lo histórico (*l'historial*) se da en las rupturas, y no en la consolidación de las rupturas -aquí también se pueden reconocer ciertas asonancias heideggerianas. Al romper un orden antiguo para establecer un nuevo orden, la Revolución francesa, y en especial la Revolución norteamericana, se revelan absolutamente portadoras de esperanza. La institución de la nueva libertad, que sigue al momento revolucionario, y que se acompaña de cálculos, de dogmatismos, de aplastamiento de «quien(es)» es algo de lo que se debe desconfiar, y Arendt desconfía mucho más del Terror francés que del legalismo anglosajón y protestante. Pero, a pesar de esta desconfianza, muchos pasajes del ensayo *Sobre la revolución* establecen un signo de igualdad entre fe y revolución. En nuestro tiempo, que es una temporalidad de mortales, existe un momento de esperanza, de enaltecimiento, de liberación de singularidades: es el momento de la ruptura, análogo al de la fe para el creyente. Aquí se plantea no obstante una pregunta: ¿cuál podría ser esta política de la ruptura, de liberación de singularidades libres, en el mundo actual? Algunos críticos como Habermas han sido severos: ¿no está abandonando Arendt una visión realista de la política, en beneficio de una nueva metafísica? Esta objeción puede tener su legitimidad, pero, de hecho, no tiene en cuenta el verdadero alcance del razonamiento arendtiano. Para Arendt, se trata de afirmar, al lado del metalenguaje

de los políticos -con el cual se ajusta el de las ciencias políticas-, la experiencia de la opinión que se forja en la fragilidad de los asuntos humanos, y en la cual se perfilan, revelándose agonística y libremente, las mutaciones del campo político, su *vida* entendida como una *acción* y una diferencia (*étrangeté*) de «quien(es)» que recomienzan. Contra el «poder» y el «cálculo» político, Arendt sugiere una especie de parapeto: el «pensar» y la «vida» en la «pluralidad».

*El tercer momento que Arendt parece estimar especialmente, ¿es el de los Consejos obreros?*

Exactamente. Ella insiste mucho sobre esas nuevas formas de vida social que fueron los Consejos obreros, o los Clubs que surgieron durante la Revolución, y que degeneraron o fueron abolidos bajo el Terror, pero cuyas variantes se buscan aún hoy en las sociedades occidentales. Creados en el momento revolucionario, y portadores de su anhelo de felicidad, estos Consejos son tal vez promesas, en el sentido arendtiano del término.

*Que se inscriben igualmente dentro de la tradición del humanismo cívico y del republicanismo clásico, que apelan a la participación ciudadana.*

En efecto. Y que apelan asimismo al compartir, a los lazos frágiles, a la comunidad de extraños y a la pluralidad, que no cesa de evocar Arendt -lo que se intenta revivir hoy cuando se habla de sociedad civil, de redes, de descentralización, etc.

*En la obra de Arendt se encuentra una distinción muy marcada entre la producción, que representa la esfera de los fines y los medios, y la praxis política, que es la esfera del sentido - por la realización de acciones y la construcción de relatos que rememoran estas acciones. ¿Piensa Ud. que sea posible comprender lo político sin referirse a fines? ¿Puede separarse totalmente lo teleológico de lo político?*

Este es un problema complejo, que podríamos intentar situar en la genealogía de su obra. Usted hace referencia a *La Condición humana*, en donde Arendt distingue estos tres tipos de actividad humana, que especifican la condición humana en su evolución: el trabajo, la obra y la acción. Evoco, muy brevemente, los principales rasgos que distinguen a estas actividades. El *trabajo* remite a la reproducción de la vida, en una proximidad con la naturaleza; es la forma de mayor sometimiento del cuerpo, y la más alienada, porque se limita a metabolizar la naturaleza. La *obra* remitiría, por el contrario, a una producción de objetos, que permiten un cierto intercambio e instauran una cierta duración (el mercado, el comercio, la moneda...); sin embargo, esta especie de «poética» que aparece como falseada por el producto, es muy limitada, puesto que son los fines utilitarios los que la determinan, y no, justamente, el sentido; se trata aquí de fabricar objetos económicos, y son las finalidades de la producción las que ordenan la experiencia humana, y no la revelación de «quien(es)». En fin, la tercera actividad, la *acción*, es para Arendt esencial, y su modelo proviene de nuevo de la *polis* griega: el agora, donde se revelan los ciudadanos como agentes libres que se miden cumpliendo hazañas, actos destacados, dialogando, polemizando, y constituyendo así una memoria indefinidamente abierta. Esta triple distinción es un modelo provisional y polémico, que permite a Arendt oponerse a lo que observa en la sociedad norteamericana y en el mundo contemporáneo de la posguerra. No se debe olvidar que Hannah Arendt es alguien que seguía con suma atención el curso del acontecer, y que, sabiendo adaptar su pensamiento al desarrollo de la historia, demostraba al mismo tiempo una vivacidad polémica -y aquí se expresa un rasgo específico de su pensamiento. Resulta interesante mostrar cómo estos dos aspectos juegan en su relación con Heidegger, de quien permanece a la vez fiel e infiel. Así, mientras que Heidegger despliega las palabras de la lengua, de tal manera que el

*Dasein* se revela a través de una especie de *poiética* del lenguaje que hace vibrar al pensamiento en la mayor cercanía de la sonoridad de la lengua, y que pensamiento y *poiesis* se equivalen, Arendt, por su parte, que se expresará en una lengua extraña, el inglés, enfrenta al mundo norteamericano y busca su propia versión del compartir y del estar presente en el mundo, no en la *poiética* sino en la narración y la polémica. Desde este ángulo, los tres modelos de actividad humana -el trabajo, la obra y la acción- son también herramientas polémicas, que le permiten cuestionar una sociedad mercantil que se denominará más tarde la sociedad de consumo, y que hoy se presenta como una sociedad del espectáculo. Es este valor polémico de la meditación arendtiana lo que le confiere su valor esencial. No obstante, es cierto que esta compartimentación no deja de ser problemática. En mi libro interrogo, por ejemplo, el violento rechazo, que se observa en Arendt, de lo económico. A un nivel histórico, me parece problemático reducir la economía al modelo familiar arcaico y oponerla a la acción política; por otro lado, este ataque no tiene en cuenta que los cuerpos económicos, que son para Arendt primitivamente los cuerpos de la mujer y del esclavo, no son solamente cuerpos de desgracia y de sufrimiento, sino tal vez también cuerpos de placer; Arendt descarta esta dimensión jubilar del cuerpo que trabaja, pare o produce. Uno podría preguntarse cuáles son las razones personales, incluso tal vez psicoanalíticas, de este género de restricciones. Por otra parte, la idea de economía, en el sentido griego del término, no significa solamente la parsimonia o el cálculo. Marie-Josée Monzain ha mostrado que la idea de economía en la teología ortodoxa se aplica también a la imagen: *eikon e ikon* provienen de la misma raíz; la economía, en el sentido de producción agrícola o doméstica, y la representación divina bizantina descansan sobre la misma lógica. Sin embargo, el ícono bizantino es una negociación entre lo visible y lo invisible. No es solamente un objeto fetiche que se da a ver: revela la presencia divina, a condición que no se le vea solamente con los ojos, como un producto finito, sino que se negocie su sentido entre el objeto final y lo invisible, implicándose mentalmente. Hay una dinámica compleja de la economía, que Hannah Arendt «clausura» un poco rápidamente, porque la concibe desde la reducción que de ella se ha hecho, en efecto, en la sociedad contemporánea. No obstante, la reducción moderna no quiere decir que lo económico no pueda ser asimismo un lugar de revelación de los «quienes»: la economía puede ser un lugar de alienación como puede ser un lugar del compartir, de nuevas relaciones y de nuevas formas de comunicación. Esto no es sino un ejemplo entre muchos, que muestra cómo la polémica arendtiana tuvo un papel preponderante, con el único fin de reprobear el desarrollo económico de las sociedades modernas. Esto me remite a su pregunta: se encuentra a veces en Hannah Arendt una celeridad de pensamiento que ignora las finalidades inmediatas, pero esta pérdida se compensa con un objetivo que ella valora por encima de todos los demás: se trata de salvaguardar en los lazos humanos aquella fragilidad que favorece la revelación de las singularidades libres.

*Se llega así a una idea de lo político, como instancia del sentido, que sería sin embargo incapaz de asumir fines. ¿Piensa Ud. que tal idea de lo político sea posible hoy día?*

Lo que voy a decirle podría parecerle muy limitativo. Pero Ud. me perdonará, porque sabe que no me pronuncio en tanto que política (no tengo ninguna pretensión en este campo), sino simplemente en tanto que ciudadana. Me parece que todos los políticos -los partidos políticos, la clase política, los filósofos de lo político, los politólogos- se encuentran encerrados en una lógica según la cual la política debe tener fines, lo que los lleva a fines... corruptibles. En este contexto, no queda por demás que alguien se sitúe en otra lógica. Aunque esto puede parecer frustrante, pienso que el papel de Arendt es el de quien introduce el preguntar y la inquietud. Lo cual no quiere decir que impida que la política tenga fines; ella



se hace presente en tanto que filósofa -para ella, la ontología traduce en última instancia su inspiración teológica- para decir: «abordemos la pregunta relativa a tales fines». Yo no niego estos fines disponibles, es necesario que el andar de los humanos los atraviese -dice en el fondo Arendt-, pero tocaría, cada vez, interrogar su sentido. Su intención no es de abolir la pregunta por el fin, sino de introducir en ella una inquietud metafísica y filosófica. Creo que, en la discusión con Habermas, su respuesta es justa, cuando dice que no desea reducir la responsabilidad moral a una apreciación que pertenecería a la sola lógica de los comportamientos, la lógica del conocimiento «cognitivo». En cada fin inmediatamente político ella abre la dimensión de la singularidad y del sentido, y lleva a que los políticos se planteen preguntas de ética.

*En realidad, yo me refería a otros significados del fin en política. Es ciertamente muy justo expresar esa inquietud, como lo hace Arendt....*

... ¿ puede uno llevar a los políticos a plantearse preguntas que no son inmediatamente solubles?

*Sí, y recordar que los fines de lo político no pueden reducirse probablemente a los fines económicos, estratégicos, geopolíticos -los fines que dirigen, en lo fundamental, la práctica política en las sociedades modernas....*

... lo que Arendt denomina lo político convertido en *engineering*. No pienso que ella quiera eliminarlo, lo cual sería pragmáticamente absurdo, pero ella quiere invitar a los ingenieros de la política a « calcular » sus « fines » desde el horizonte de otras preguntas, para moderar su práctica y hacerla más atenta a lo profundo de la experiencia humana.

*Sí. ¿ Pero piensa Ud. que se pueda ir más lejos, desde Hannah Arendt, y concebir la posibilidad de que la instancia política sea capaz de asumir fines simbólicos, que conciernen al significado de lo humano?*

Los políticos no tienen ciertamente la vocación de resolver grandes preguntas metafísicas. No obstante, resulta posible pensar que la gestión política se preocupe de problemas que sobrepasan su campo estrecho, puesto que son inmediatamente éticos o trascendentales, tales como la diferencia sexual, la diferencia étnica, la diferencia religiosa, la reproducción de nuestra especie, etc. Son precisamente tales cuestiones que la actualidad sitúa hoy en el centro de nuestra atención, y se trata de preguntas específicamente arendtianas. Ampliar los fines políticos, abriéndolos hacia fines éticos, y tal vez más allá. Esto es lo que está en juego en las sociedades modernas; y esto supone una redistribución de los poderes y de los discursos, una participación más fuerte que nunca de las competencias filosóficas, estéticas, religiosas, etc, en la vida de la ciudad.

*¿ Qué modelo de fundamento podrían tener estos fines humanos de lo político? ¿ Un fundamento narrativo, como parece sugerirlo Arendt?*

Insistir sobre el relato es, para Hannah Arendt, un medio de abogar por una racionalidad más amplia. Entre el pensamiento-cálculo y la política con fines, por una parte, y la contemplación de lo divino inefable, por otra, ella sugiere la pertinencia de un tipo de discurso que favorece la revelación del *quien*. Arendt mantiene pues una polémica sutil, a menudo irónica, con el pensamiento de Heidegger, que consiste no en oponer (*opposer*) sino en imprimir (*apposer*), al discurso solitario que profiere la verdad en poesía, la dinámica narrativa que, contando una memoria, despliega un intercambio de lazos al interior de la pluralidad humana. Arendt parece persuadida que ese discurso que es el relato -cuyo modelo busca en Aristóteles, pero también, en el siglo XX, en Kafka, Proust y Blixen (y aún en Céline, de quien fue una de las primeras lectoras después de la guerra, y cuya ideología y

complacencia nazis rechaza vehementemente)- es un medio para ampliar la racionalidad y para mostrar una implicación subjetiva que no es un juicio categorial, sino una manera más compleja de manifestar una opinión. Aquí, la opinión no es el lugar de una *doxa*, ni simplemente de un error, sino de un paciente engendramiento de la verdad a partir de sus motivaciones inconcientes e imaginarias (según mi terminología, que no es la de Arendt), a partir de su ajustamiento a la recepción de los demás en la «fragilidad de los asuntos humanos» que imponen sus correcciones y su perfectibilidad (según la comprensión arendtiana). La opinión, corrección sin fin y siempre abierta de la memoria narrativa, es así, según Arendt, el lugar por excelencia de una democracia en acto. El relato es pues un recurso hermeneútico para buscar una verdad que no sea de entrada detenida bajo un juicio categorial o bajo una autoridad que imponga una verdad pre-establecida o el dominio de la comunicación. Por eso dirá Arendt que el relato es el único discurso posible del horror. Frente al horror, Arendt no recomienda en últimas ni el silencio religiosamente atemorizado, ni su rebajamiento racionalista que corre el riesgo de banalizar el mal. A pesar de las reservas que Claude Lanzmann ha expresado recientemente, sus puntos de vista respecto al horror no son tan divergentes. En esto, Arendt me parece aproximarse de una cierta racionalidad psicoanalítica, que, por lo demás, rechaza. En efecto, Hannah Arendt fue siempre muy negativa con respecto al psicoanálisis: se prohíbe una escucha psicoanalítica de sí misma -probablemente por razones personales, pero, de modo más explícito, rechaza el psicoanálisis por considerarlo equivocadamente como un discurso sobre lo «general»; el psicoanálisis sería un avatar de las ciencias naturales, de la anatomía: como la anatomía trata de los órganos en general, desde lo cual su hígado equivale al hígado de su vecino, el psicoanálisis trataría de su complejo de Edipo identificándolo al complejo de Edipo de todo el mundo. Arendt se equivoca, ya que, aunque existe en el psicoanálisis un aparato conceptual o «generalidades», la realidad de la clínica psicoanalítica consiste precisamente en desarrollar discursos singulares de lado y lado del diván, en favorecer la *poiética* singular de cada cual. No obstante, al par que se alza contra el psicoanálisis, Arendt busca, por medio de su apología de la narración, una racionalidad que se aproxima de la racionalidad psicoanalítica. ¿Por qué? Según Freud, es en la anamnesis, restituida por el discurso asociativo (que es una narración), que se revela la capacidad ampliada del sujeto de tener en cuenta no solamente la lógica argumentativa de lo conciente, sino también *otras lógicas* que son más cercanas de las pulsiones, de las sensaciones y de las pasiones, que dan acceso a las profundidades del psiquismo, y aún de lo biológico, de lo extra-psíquico. Arendt retoma a su manera el propósito freudiano de revelar la complejidad del deseo inconciente por medio de la dinámica del relato, que nuestra filósofa favorece, por su parte, desde la perspectiva de una hermeneútica ampliada. Yo añadiría otra proximidad muy sintomática entre el pensamiento arendtiano y ciertas lógicas inconcientes observadas por el psicoanálisis. Sobrecogida por la violencia que constituye, lo sabemos demasiado, un fenómeno moderno y político mayor, Arendt da de ella inicialmente una explicación un tanto técnica: la violencia individual sería una réplica de la técnica contemporánea (que culmina en la bomba atómica) y de los métodos de coerción que aplican los gobiernos desprovistos de autoridad. Por supuesto, Arendt rechaza entonces la hipótesis freudiana de una violencia pulsional sado-masoquista y, más todavía, la hipótesis de una pulsión de muerte. No obstante, cuando trata de la cuestión del pecado, constata que en ella residiría el único aspecto político del pensamiento cristiano y particularmente católico. ¿Por qué? Porque el pecado es producto de una interacción entre orden y transgresión, y que el cristianismo ha entendido hasta qué punto esta lógica resulta absolutamente indispensable, tanto para la vida psíquica del individuo, para su interioridad que rige la «voluntad», como para la vida comunitaria y política. Nos encontramos aquí en

el meollo de lo que el psicoanálisis denomina... sado-masochismo, que Arendt rechaza, pero en el cual distingue una función de cemento o de fundamento del pacto político!

*Parece que en estas lógicas más complejas intervienen igualmente otros recursos, en especial cuando se trata de justificar evaluaciones de tipo moral. Por ejemplo, la dimensión ética de la Tragedia griega no deriva solamente del hecho de que narra acciones o la vida; deriva, ante todo, del hecho de que las evalúa. Como Ud. lo señala en su artículo de la revista L'Infini, el coro propone «un comentario que responde a la desmesura con la phronèsis» (p. 47). ¿Esta evaluación tendría un fundamento puramente narrativo?*

No, el fundamento de la sabiduría no es narrativo. Su fundamento es el «bien vivir» en comunidad: tal es, en todo caso, la posición de Aristóteles, que Arendt retoma. Somos todos individualmente mortales, y el tener en cuenta nuestra mortalidad debe conducirnos a una sagacidad (*phronèsis*) cuando intentamos vivir bien asumiendo la fragilidad de los asuntos humanos. Se trata de una recomendación ética, que es la de la ponderación, de la sagacidad. El relato es el discurso de la *phronèsis*. El relato no es el fundamento: a lo sumo, podría ser sólo su equivalente al nivel del discurso. Por qué el relato más bien que la poesía? Porque la poesía tiende a confinarse en un bello objeto solitario, mientras que el relato, aún cuando integra necesariamente elementos poéticos -Homero es un poeta, y narra relatos en lenguaje poético-, se halla de entrada estructurado por el compartir, en el sentido que la excelencia del héroe se mide inicialmente a adversidades en el seno de la intriga, y que el relato se orienta, en últimas, a transmitir una memoria singular a la pluralidad de los hombres que pueden acogerlo o no, reconocerse en él o no. El coro trágico que comenta la acción sería en este sentido el prototipo de un relato entendido como distancia frente a la desmesura, como un intento para instaurar la justa medida que ha sido justamente negada por el acto trágico. Lo cual no quiere decir que el relato ignore la desmesura, al contrario: la expone, y, situándola entre la diversidad de los actuantes, se orienta hacia la «sagacidad» indispensable al «bien vivir».

*¿Será el relato la forma del discurso que justifica? ¿Pero no es la Ética a Nicómaco un ejemplo de fundación no narrativa?*

Yo no digo que el relato funda; digo que el relato traduce un fundamento que no es un «saber» sino una «perspicacidad», y que se realiza en el compartir comunitario. Lo que funda, es un proyecto político como «vivir feliz» en comunidad, y de lo que se trata es de hallar un discurso para tal proyecto. El discurso no es el fundamento, pero es indispensable al «bien vivir».

*Incluso un discurso como el de la Ética a Nicómaco...*

Los libros políticos de Arendt contienen múltiples referencias a textos literarios o a pequeñas historias, que ella narra. Por este estilo narrativo, se emparenta a la vez a una tradición judía y a una concepción aristotélica que entiende la política como el arte de compartir la medida por medio de un *logos* comunitario, y no como una inefable contemplación del Bien y de lo Bello. En este sentido, Arendt dice preferir, con Aristóteles, el *logos* al nou", que ella opone como lo *humano* a lo *divino*: más adelante volveremos sobre este punto, a propósito de lo que denomino «el ateísmo» de Arendt. Del mismo modo, cuando repite con san Agustín «*socialis est vita sanctorum*» -aún la vida de los santos es social-, ella insiste sobre el compartir inherente al «bien vivir». Esto no tiene nada que ver con un sociologismo vulgar o con una «antropologización de la ontología», como se le ha reprochado. Arendt busca subrayar el horizonte del nexo, que pasa por el *logos* y el decir, y que se halla en el fundamento de la *phronèsis*.

Por último, y para volver a la frase que Ud. menciona, sobre la oposición entre el *nou* solitario y el logos compartible, quisiera inicialmente recordar una declaración de Arendt, que Ud. cita en su artículo de L'Infini: "desde mi infancia, jamás he dudado que Dios existe". Habría pues como una tensión entre esta afirmación creyente y la afirmación del primado del logos, que Ud. interpreta como la afirmación de un "ateísmo raro" (p. 64). Sin embargo, tal vez no haya tensión, ni incoherencia, entre una y otra afirmación de Arendt: ¿no es precisamente en el nivel del logos compartible, y no en el del *nou* etéreo, que puede tener lugar la manifestación de lo divino? Esto nos permitiría entender por qué la "religión auténtica no es nunca un tranquilizante" (Between Past and Future): para ella, el sí mismo se extrae de su soledad y se descubre ligado a una historia social de la salvación.

¿Qué queda de lo divino desde tal insistencia sobre el nexo? La cuestión que abordamos es extremadamente compleja. Es verdad que la palabra «ateísmo», que empleo con conocimiento de causa, es una palabra muy ambigua. Mallarmé decía ya a finales del siglo XIX - una época de encrucijada, como Ud. sabe, que proclama «la muerte de Dios» - que la «laicidad» como el «ateísmo» son palabras que no eligen sentido: no andaba muy equivocado. Es verdad también que bajo el término de «ateísmo» han sido colocadas creencias políticas que se pretendían liberadoras y que han revelado ser «religiones» extremadamente sanguinarias, dogmáticas e integristas: el estalinismo, en particular, es una religión que se ha creído atea y que ha destruído vidas humanas a nombre de un «ateísmo» que era la religión más mortífera.

*Arendt critica, justamente, esta comprensión de las ideologías políticas como religiones....*

Es cierto. Pero critica las ideologías políticas porque no quiere que se asimile su dogmatismo a algo de la religión que ella quiere salvar. ¿Qué es lo que quiere salvar de la religión? Yo entiendo que es esta instancia del *nou*, que es la propia aptitud a contemplar. En su libro sobre el pensamiento (*The Life of the Mind*, I), ella muestra cómo llegó un momento, en el desarrollo del pensamiento griego, en que los hombres pudieron aislar una instancia particular: la capacidad misma de pensar. Esta capacidad de pensar se volvió objeto de la propia contemplación, que se designó como *nou*, y que se identificó enseguida con el ser: ser = pensamiento. Desde el desarrollo judío y cristiano, esta instancia fue interpretada como el lugar divino -de un solo Dios, y no de todos los dioses. No obstante, siguiendo el desarrollo de esta asignación a lo divino de la capacidad de representarse, Arendt se orienta hacia el desmantelamiento de aquel lugar -siguiendo, en esto, el objetivo de Heidegger, de quien fue alumna. Su operación, empero, es bien diferente. No se halla dominada por el ser, se efectúa desde la perspectiva del nexo. Es por esto que necesita más a Aristóteles que a Platón: el *nou* no es del orden de lo invisible ni de lo informulable, a lo que sólo una *episteme* puede llegar: como lo mostró Aristóteles, el *nou* puede decirse y ser intercambiado en la pluralidad de los asuntos humanos. Por ello, Arendt va a combatir sobre dos frentes: por una parte, contra aquellos que piensan que este *nou* no es más que una ficción, fácilmente reductible a una finalidad lógica y sociológica -aquí apunta hacia los sociólogos y los politólogos de tipo positivista; por otra parte, toma sus distancias frente a los historiadores transcendentistas (Voegelin, por ejemplo), quienes, inmediatamente después de la publicación de *Los Orígenes del totalitarismo*, la invitan a la Universidad Notre-Dame para intentar hacerle decir que el desarrollo del totalitarismo -esa política de aniquilamiento de la vida humana, esa destitución del *quien* y esa automatización a la que asistimos aún hoy día- se debe a la secularización: es porque los hombres han perdido a Dios que se ha llegado a la

catástrofe. De manera mucho más sutil, Arendt sostiene que la secularización no conduce, de por sí o automáticamente, al totalitarismo. Entre los trascendentalistas y los positivistas, su deconstrucción propia consiste en elaborar lo que yo llamo un «ateísmo raro». Para ella misma, Arendt guarda otra manera de dismantelar lo divino, distinta de la que han emprendido los nihilistas modernos (los hitlerianos, los estalinianos y otros tecnócratas). La deconstrucción que ella esboza tiene en cuenta la génesis del sentido, sin concluir ni en una hipóstasis divina ni en una hipóstasis lógico-positivista, y aún menos institucional. Arendt escribe a Jaspers que no se reconoce en ninguna religión existente, ni judía ni cristiana. Con su labor de «periodista política», como ella dice, opone al *nou* "un *logos* cada vez más plural, narrativo, interrogativo, filosófico si se quiere, pero cuya aparente modestia apunta, como correlato polémico, a evitar toda tentación de verdad absoluta y a no atrincherarse nunca en un culto de lo divino. Pienso que se debe tomar muy en serio su ambición de dismantelamiento, que se opone a la propia tradición metafísica, y que ella adelanta sin ninguna premura ni agresividad militante: la deconstrucción arendtiana, más allá de su erudición y de sus apariencias sociológicas, posee una humildad empírica que la emparenta con procedimientos análogos de los freudianos o de ciertos artistas. Todo esto no se halla desprovisto de ambigüedades. Arendt se muestra respetuosa de la tradición religiosa, y, cuando muere su esposo, que no era ni judío ni creyente, hace hacer un *kaddish*. Confiesa a Alfred Kazin que siempre ha creído que Dios existe, y sin embargo su trabajo de descomposición de la metafísica la lleva, en *El Pensar*, no sólo a ese rechazo del *nou* "en provecho del *logos* que ya hemos evocado antes, sino también a un rechazo del voluntarismo cristiano -hace remontar a san Pablo la idea de la voluntad. Y, en *El Juzgar*, termina con la apoteosis postkantiana de una «mentalidad ampliada», que tiene el acento de un emocionado humanismo. Este libro queda inconcluso, pero la parte escrita contiene un apasionante desarrollo sobre el gusto, que sustituye la comunidad del juicio por una comunidad del placer sensorial capaz de discernir de entrada el «bien». Observamos aquí, más allá de lo inconcluso y de las omisiones, un intento por «inmanentizar» la capacidad de hacer sentido, arraigándolo en lo más arcaico y lo más singular de la experiencia.

*Pero que tal vez podría también evidenciar ese significado «nodal» de lo religioso que es el compartir....*

Por ello mismo me he permitido decir, en *El Genio femenino*, que Hannah Arendt aparece como una pensadora de la post-cristiandad, en el sentido de que, para ella, el *nou* "se encarna en singularidades que entretienen el nexo social. Arendt es la pensadora que saca las máximas conclusiones del encarnacionismo en su búsqueda de un renacer en el compartir y por el compartir. Su pensamiento es una forma de humanismo iluminado por el respeto por la singularidad, que se presenta como un apasionado preguntar por la natalidad humana, en la que ella cree, en efecto.

*O de restablecimiento de la tensión entre lo humano y lo divino, en el corazón de la vida social.*

Preservando el lugar de lo divino como el de un sentido enigmático al interior de nosotros, individuos entreligados en una pluralidad de comunidades. Hasta en aquel punto adelantado de su meditación en que rechaza la existencia del mal, Arendt expresa, en últimas, la alegría de su convicción de que tal enigma existe: los hombres son capaces de pensamiento, lo que justifica el perdón y la promesa. Preservemos este enigma del sentido en nosotros, para estimular el cuestionar del filósofo como del político, por fuera de toda certidumbre, de toda automatización y de todo dominio.



**Hugo E. Biagini**  
***Lucha de ideas en Nuestramérica***

*El positivismo tuvo una fuerte resonancia en América Latina, donde, dentro de la elite ilustrada, excedió en predicamento a todas las tendencias posteriores a la escolástica colonial. Para neutralizar su poderío se coaligaron una disparidad de corrientes agrupadas bajo el común denominador de la reacción antipositivista que, hacia fines del siglo XIX, comenzó a batallar contra ese importante enemigo encarnado por el naturalismo y el cientificismo.*

*Dicha puja intelectual debe ser ponderada dentro del contexto en la cual emerge y reaccúa, v.gr., la penetración imperialista, el predominio oligárquico, el ascenso de la clase media y el surgimiento del proletariado, junto a una serie de expresiones ideológicas diversas –liberalismo, nacionalismo, populismo, variantes socialistas– y de sucesos que se dieron dentro o fuera de nuestro continente: Revolución Mexicana, Primera Contienda Mundial y posguerra, Revolución Rusa, Reforma Universitaria y otros episodios que contribuyeron a cuestionar la afianzada creencia en el mejoramiento gradual de la humanidad o en el liderazgo inapelable de una privilegiada diferencia étnica, social o generacional.*

*Por último, se hace referencia al métier conflictivo propio de la historia del pensamiento y a una experiencia de reciente data: el Corredor de las Ideas del Cono Sur, un espacio de debate frente al neoliberalismo y su visión sesgada de la integración regional.*

*Hugo Biagini, investigador del CONICET, ha publicado otros libros en esta misma colección: **Utopías juveniles. De la bohemia al Che**, **La Reforma Universitaria: antecedentes y consecuentes**, **Entre la identidad y la globalización**.*