

Julia Kristeva

Hannah Arendt: Política y singularidad

(Entrevista con Alfredo Gómez-Muller, realizada en París el 3 de abril de 1999. Versión integral publicada en la revista internacional de filosofía *Concordia*, n° 36, 1999).

—*El primer tomo de su reciente libro El Genio femenino¹ se halla dedicado a Hannah Arendt, una pensadora de la política y de la ética. ¿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 que *intertextualidad* y *paragrama*, que introduje 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 en el 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

¹ *Le Génie féminin*, Fayard, Paris, 1999.

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 sicología 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 y que antes 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. Ni 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” en el 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 “quién”? —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 también 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 valorización 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 historial (*l'histórial*) 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”.

Alfredo Gómez-Muller, filósofo colombiano, es 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.

Julia Kristeva

Hannah Arendt: Política y singularidad

Resumen

En el centro de la polémica a raíz de la publicación del libro de Alan Sokal sobre las imposturas intelectuales, sin eludir lo problemático del concepto de postmodernidad ni las discusiones acerca del uso de la metáfora y de las analogías en la construcción teórica, la entrevista con Julia Kristeva se centra en el problema de la condición femenina actual, y a ese propósito examina sus relaciones con su maestra, Hannah Arendt, autora muy conocida por su libro acerca de los orígenes del totalitarismo, y su ensayo sobre la violencia.

Abstract

This is the transcription of a recent interview with Julia Kristeva an innovative thinker. What difference does the adoption of a feminist perspective make in relation to traditional knowledge? This question (one of the key issues of her last book) require a re-evaluation of issues of objectivity and the justification of knowledge claims in a way that focuses on the subjects who constitute the knowledge producers. The interview contains also many references to Hannah Arendt a thinker that puts theories about violence in historical perspective and reexamines the relation between war and politics, violence and power in her book On Violence.