



UNIVERSITAT^{DE}
BARCELONA

Acció i teoria política en Hannah Arendt: nocions presents en les obres de joventut sobre Agustí i Rahel

Anna Masó Monclús



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura

FACULTAT DE FILOSOFIA

DIVISIÓ DE CIÈNCIES HUMANES i SOCIALS

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Programa de Doctorat

"La dimensió històrica del pensament"

Bienni 1991-1993

TESI DOCTORAL

"ACCIÓ i TEORIA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT.

Nocions presents en les obres de joventut

sobre Agustí i Rahel"

Doctoranda: ANNA MASÓ MONCLÚS

Direcció: DRA. FINA BIRULÉS BERTRÁN

Barcelona, 28 d'abril de 1998

Tesi doctoral realitzada amb l'ajuda d'una beca de la Fundació Caja de Madrid

A la mare i el pare,

i a l'Esther, la Marta i el Marc.

Taula de Continguts

AGRAÏMENTS

INTRODUCCIÓ _____ **15**

CAP. 1 _____ **31**

L'ACTIVITAT HUMANA: EL COS i L'ESPERIT _____ **31**

1. L'ACTIVITAT DEL COS _____ **35**

1.1. La doble condició humana _____ 35

1.2. Interpretació de la noció de “*práxis*” aristotèlica _____ 48

1.3. Labor, treball i acció _____ 58

2. L'ACTIVITAT DE L'ESPERIT _____ **80**

2.1. El sentit comú _____ 85

2.2. Coneixement _____ 93

2.3. Comprensió _____ 109

2.4. Pensar professional _____ 113

2.5. El judici _____ 115

2.6. El pensar _____ 130

Excursus: Lliçons arendtianes sobre la filosofia política de Kant _____ **156**

CAP. 2 _____ **177**

ELS ORÍGENS AGUSTINIANS DEL PENSAMENT DE HANNAH ARENDT _____ **177**

1. EL CONCEPTE D'AMOR EN AGUSTÍ _____ **181**

1.1. L'amor com a desig (*Amor qua appetitus*) _____ 188

1.2. Creador - Criatura _____ 224

1.3. La vida en societat (*Vita socialis*) _____ 266

2. CONTRASTACIÓ AMB EL PENSAMENT POSTERIOR	280
3. SOBRE LES HIPÒTESIS PROVISIONALS	304
Excursus: Arendt i l'"existencialisme polític"	312
CAP. 3	323
LA VOLUNTAT: LLIBERTAT i PODER	323
1. ELS ARGUMENTS i LES TEORIES	332
1.1. Les teories antigues	334
1.2. Les teories modernes	339
2. LES EXPERIÈNCIES AUTÈNTIQUES	376
2.1. Aristòtil i la noció de la " <i>proairesis</i> "	377
2.2. L'apòstol Pau i Epictet	384
2.3. Tomàs d'Aquino i Duns Escot	396
2.4. L'època moderna i la idea de progrés	421
2.5. Nietzsche, el voluntarista que rebutja la voluntat	430
2.6. Heidegger i la voluntat de no voler	448
3. LA LLIBERTAT i EL NOU ORDRE TEMPORAL	471
3.1. Fundació d'un món comú	480
CAP. 4	493
LA CONDICIÓN DE PÀRIA i EL JUDAISME	493
1. LA QÜESTIÓ JUEVA DES DEL PUNT DE VISTA DE LA IDENTITAT	498
1.1. Entre " <i>pariah</i> " i " <i>parvenue</i> "	498
1.2. El saló de Rahel Levin	519
1.3. Inici i final del relat biogràfic	536
1.4. Entre la Il·lustració i el Romanticisme	540
2. LA QÜESTIÓ JUEVA DES DEL PUNT DE VISTA POLÍTIC	580

2.1. Estat-nació i Estat-imperi _____	582
2.2. Els jueus, les classes socials i els partits _____	594
2.3. La igualtat i els canvis socials _____	610
CONCLUSIONS _____	619
CRONOLOGIA DE HANNAH ARENDT _____	637
BIBLIOGRAFIA _____	643
1. OBRES DE HANNAH ARENDT. _____	645
1.1. Llibres de Hannah Arendt. _____	645
1.2. Articles de Hannah Arendt. _____	655
2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA _____	673
2.1. Llibres sobre Hannah Arendt _____	673
2.2. Articles sobre Hannah Arendt. _____	679
ANNEX: REVISTES, ENTREVISTES i PREMIS _____	695
3. BIBLIOGRAFIA GENERAL. _____	697

AGRAÏMENTS

Ha arribat el moment de manifestar la meva gratitud a totes les persones, que m'han ajudat i animat a tirar endavant, han mostrat la seva comprensió, estimació i respecte per la tasca d'investigació que he estat duent a terme en aquests darrers cinc anys.

Aquesta tesi deu molt al "Seminari Filosofia i Gènere" de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, a partir del qual vaig tenir la "*brillant idea*" de començar la recerca sobre el pensament de Hannah Arendt. En les reunions semestrals he tingut l'oportunitat de conèixer i escoltar professores d'arreu d'Espanya, de França i d'Itàlia sobre la producció filosòfica de les dones del passat i del present; fou tota una veritable descoberta de noms oblidats, de persones que havien quedat a l'ombra de la història del pensament i que tant té a veure amb algunes de les qüestions que es plantegen en aquesta tesi, com és el pensar des d'aquells o aquelles que han estat excloses per la raó il·lustrada.

També vull fer arribar la meva gratitud al professor Paco Fernández Buey que em va adreçar a l'Institut de Filosofia del CSIC de Madrid on he trobat d'ençà la tardor de 1993, un àmbit de discussió intel·lectual i un caliu humà de mestratge i amistat al qual deu molt aquesta tesi. Les reunions del Seminari "Judaïsmo, tradición

olvidada de Occidente", sota la direcció del Dr. Reyes Mate, han estat un model de pluralitat en tots els sentits: geogràfic, professional, ideològic, polític i intel·lectual. Hi han tingut cabuda especialistes en Arendt, Bajtin, Canetti, Derrida, Benjamin, Cohen, Heidegger, Lévinas, Lyotard, Kant, Lessing, Marx, Ortega, Rozensweig, Scholem, Spinoza, George Steiner o Simone Weil entre d'altres.

He d'agrair a l'antropòleg Jean-Paul Dumont i la seva esposa Elli, la cordialíssima acollida a casa seva durant la meva estada a Washington, a l'estiu de 1994, dedicada a l'estudi dels "*Papers of Hannah Arendt*" a la *Library of Congress*. Recordo l'afecció culinària de la colla Dumont, aquells vespres al voltant de la taula, les escapades al cinema i a un concert *country*, o la visita als museus de la ciutat, en els moments de merescut descans. A vosaltres, estimats amics, el meu agraïment i afecte més sincer. Dec a l'historiador i amic mutu Josep M. Fradera, que m'adrecés a vosaltres, amb la certesa que atorga la confiança de l'amistat. També a Fradera vull agrair-li que em proporcionés el llibre *Love and Saint Augustine* sense el qual no hagués pogut dur a terme la meva recerca, així com alguns valuosos suggeriments que he procurat tenir en compte.

El meu reconeixement també a l'historiador Ramon Garrabou que sempre m'ha impulsat en la meva tasca d'investigació, i em facilità l'estada a la Maison de Sciences de l'Home a París, durant la primavera de 1995, on vaig gaudir d'un espai idoni per a l'estudi. A París vaig tenir la satisfacció de mantenir llargues converses amb la filòsofa Françoise Collin a qui agraeixo la seva cordialíssima atenció, la

invitació a participar en el seminari al *Centre Parisien d'Etudes Critiques* entorn les relacions entre l'art i la política en el pensament de Hannah Arendt, i els llibres amb què m'obsequià. També vull donar les gràcies al filòsof Jacques Poulain de la *Université Vincennes-Saint Denis (Paris-8)* que m'invità a continuar la recerca al seu Departament de Filosofia durant el mes de maig de 1995, a instàncies del Dr. Reyes Mate. Un record especial per a la pintora i escriptora Felícia Fuster que m'obsequià amb un parell de gravats seus, els quals admiro amb gran afecte. I a Jeanne i Jean-Pierre Dumont i tots els meus vells i nous amics que van fer que París fos de debò inoblidable.

Gràcies també a la meva polifacètica amiga Gisela Pou, la biòloga, mestra, narradora de contes i guionista, per haver-me cedit un racó a casa seva, un refugi tranquil per a les llargues jornades de treball. Viure dos mesos a Castellar del Vallès, ha estat una experiència d'hospitalitat, des de la nostra antiga amistat, que mai oblidaré.

Vull manifestar també el meu agraïment als meus col·legues del Seminari de Filosofia Alfredo García i Jordi Sadurní de l'Institut Valldemossa de Barcelona, que no només han mostrat la seva comprensió i m'han animat a tirar endavant sinó que m'han ajudat a superar les petites dificultats del dia a dia en l'acompliment de la meva tasca professional, amb afecte sincerament correspost.

També vull agrair l'economista Miquel Caminal que des del primer moment es va interessar en el meu treball de recerca sobre Hannah Arendt, em va proporcionar l'oportunitat de dictar diverses conferències sobre el tema, i em dugué d'Estats Units el llibre de Phillip Hansen sobre *Política, història i ciutadania* en Arendt.

Gràcies a l'amiga i professora de filosofia Sara Estrada que ha tingut la paciència de llegir-se aquesta tesi en la darrera fase de redacció i m'ha fet saber els seus suggeriments meticulosament.

A la professora de filosofia Àngels Baldó i en Toni vull donar-los les gràcies per totes les informacions que des d'Internet m'han fet arribar i pel suport informàtic que m'han ofert amb bondat i generositat fora del comú.

També estic en deute amb a les professores de filosofia i amigues, Conxa Llinàs, M^a José Sánchez i Júlia Yúfera que em van donar un cop de mà, material i espiritual, en un moment de desànim.

Finalment vull expressar la meva afectuosa gratitud a la gent jove, que d'una o altra manera, amb la seva energia, suggeriments nous, o suport informàtic, transcripció bibliogràfica, m'han ajudat a posar el punt final. Són estudiants de darrer curs i algun d'ells ja tot just llicenciat: Francesc Capel, Jimmy Irigoyen, Glòria Mèlich, la meva neboda Regina Masó, les meves filles Esther i Marta Monclús, Salvador

Tintoré. Gràcies per tota aquesta feina de detall i per acompanyar-me en la darrera nit de treball sense clucar ull a base de fum i cafè.

Vull agrair a la meva família, el caliu del seu amor, la col·laboració en el meu treball sempre que ho han pogut fer i sobretot la seva acceptació pacient del meu capteniment i dedicació a una tasca que els ha privat de la meva companyia en moltes ocasions.

A la meva directora de tesi, la Dra.Fina Birulés, la meva gratitud més gran per la seva atenta i rigorosa dedicació.

Anna Masó Monclús

INTRODUCCIÓ

Hannah Arendt (Hannover 1905, Nova York 1975) fou una filòsofa i teòrica política jueva, de parla alemanya i ciutadania americana, referències tan profundes de la seva personalitat que es podria dir que hi ha tres Arendts, la mai rebutjada identitat jueva, la sempre estimada llengua alemanya i la agraïda experiència de la república americana. Totes tres s'entrellacen i combinen d'una manera tan extraordinària que moltes de les seves categories filosòfiques i polítiques es poden remetre alhora a una o altra experiència i condició.

El títol de la tesi i el seu subtítol anuncien "**ACCIÓ I TEORIA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT. Nocions presents en les obres de joventut sobre Agustí i Rahel**" els camins per on transitarà la recerca i la intenció de posar en joc qüestions aparentment dispars.

La unitat de la tesi pel que fa al mètode s'estableix d'una manera que podríem dir-ne creuada: a partir de la utilització del mateix procediment expositiu en els capítols I / IV d'un costat i II / III de l'altre costat. Pel que fa al tipus d'obres examinades, els capítols I / III es basen en obres de maduresa mentre els II / IV ho fan en obres de joventut, tot i revisades posteriorment. Pel que fa als temes tractats,

les categories arendtianes, els problemes plantejats i les hipòtesis manejades, apareixen des de perspectives diferents en tots els capítols, amb major o menor atenció.

La tesi consta de quatre capítols estructurats d'una manera un tant peculiar però aquesta ha estat la manera com he entès que havia de ser i no de cap altra:

El primer capítol du per títol "L'activitat humana: el cos i l'esperit". La seva finalitat és caracteritzar les categories més importants de *La condició humana* (1958), text que ha estat reconegut de manera generalitzada com la seva obra mestra, i mostrar la vinculació d'aquest text amb *La vida de l'esperit* (1978), l'obra publicada pòstumament i concebuda com una trilogia que quedà inacabada a causa d'una mort inesperada. No obstant, en aquest capítol es restringeix la reflexió sobre l'esperit al primer llibre de la trilogia, "Pensar", un avenç del qual fou publicat en forma de tres articles a *The New Yorker* el 1977, poc abans que es publicués *La vida de l'esperit* el 1978. Caracteritzaré les activitats humanes *labor, treball, acció i pensar*, totes elles vinculades a la praxi marxiana, relació que s'examina a partir d'unes reflexions d'Arendt sobre Marx de l'any 1953 inèdites fins que foren publicades per *Micromega* el 1995. Pel que fa a la noció d'acció arendtiana, incontestablement central en la seva teoria política, es pretén mostrar com Arendt refusà l'apropiació i tergiversació que Heidegger havia fet de categories

aristotèliques. La part dedicada a examinar el "Pensar" mostra l'afecció d'Arendt a la recuperació i *collage* del que ella en diu "perles" tot referint-se a les experiències de pensament de poetes i narradors com Valéry, Benjamin, Kafka, o Dinesen. El capítol finalitza amb un "*excursus*" a manera d'esboç entorn les lliçons que Arendt dictà el 1970 a la New School for Social Research sobre la filosofia política de Kant.

El segon capítol titulat: "Els orígens agustinians del pensament de Hannah Arendt" es podria considerar nuclear pel fet d'examinar una obra molt poc llegida i estudiada i tanmateix fonamental al meu entendre. Es tracta de la tesi doctoral d'Arendt sobre *El concepte d'amor en Agustí* (1929) la qual reflecteix la seva formació escolar i acadèmica, experiència que ella mai oblidà perquè, n'estic convençuda, mai s'esborra de la nostra memòria. S'ha dit que Arendt era una "filòloga clàssica" atès que, efectivament, tenia una sòlida formació en les llengües i cultures grega i romana. També era bona coneixedora de la teologia, que havia estudiat amb Romano Guardini, i una brillant estudiant de filosofia, que havia assistit a cursos de Husserl i de Heidegger, en l'època que el primer redactava la seva *Filosofia primera* i el segon dictava un curs sobre Agustí que tingué una enorme influència en la seva audiència. Finalment fou Karl Jaspers qui dirigí la tesi d'Arendt, el metge psiquiatra i professor de filosofia a la Universitat de Heidelberg, aquell que no encaixava en el que Hannah Arendt titllà de "filòsofs professionals". Les editores de la tesi sobre Agustí -Joanna Vecchiarelli i Judith Chelius-, revisada

per Arendt durant els darrers anys cinquanta i primers seixanta per a la l'edició anglesa, afirmen que hi ha una continuïtat bàsica en la aproximació filosòfica arendtiana -que combina l'existencialisme cristià i la fenomenologia alemanya-, al pensament d'Agustí. L'empremta existencial és molt important en aquesta obra de joventut. El capítol té dos objectius, mostrar la continuïtat de la influència agustiniana en el pensament madur i determinar fins a quin punt els conceptes existencials de Hannah Arendt es deriven del propi Agustí o dels seus mestres. Aquests objectius han determinat la forma del capítol consistent en seguir molt de prop l'obra de l'Arendt jove per tal d'anar destil·lant i fer palesa la seva conceptualització, la seva tria dels temes i el tractament que en dóna. En una segona part d'aquest mateix capítol he optat per incorporar-hi l'anàlisi de la secció que Arendt dedicà a Agustí a *La vida de l'esperit*, concretament al llibre de la *Voluntat*. Per acabar dedico una tercera part a fer un "excursus" sobre l'existencialisme polític, que tingué els seus representants entre l'extrema dreta i l'extrema esquerra, qüestió que enllaça amb les preocupacions polítiques plantejades al primer capítol i que es reprenen en els següents.

El tercer capítol du per títol "La Voluntat: llibertat i poder". Aquí s'examina, en la línia del capítol precedent, la darrera obra d'Arendt, la *Voluntat* una facultat de l'esperit de la qual Arendt en fa una història molt poc lineal i on qüestiona si existeix realment o si es tracta d'una creació fantasmagòrica de la imaginació

humana i si no és així, en què consisteix la Voluntat atès que no ha gaudit al llarg dels segles de consens respecte de les seves característiques i condició. El procediment emprat ha estat el mateix del capítol precedent atesa l'estreta vinculació del tema de la Voluntat amb Agustí. La Voluntat clou la reflexió sobre el temps que travessa tota la vida i obra de Hannah Arendt, des de la tesi sobre Agustí el 1929 a les lliçons sobre la Voluntat de 1974. Si el passat correspon a la memòria, la voluntat s'adreça al futur mentre el pensar pertany al present, un temps que queda atrapat entre el ja-no del passat i l'encara-no del futur. La Voluntat és un intent per fonamentar filosòficament la contingència de la història humana i la llibertat de l'acció com un seguit de constants nous inicis sense final. Després d'una vida dedicada a la teoria política, Arendt buscava una fundació originària, un primer inici de l'experiència política de la pluralitat, de la necessitat d'un espai entre els individus on veure el cos i sentir la paraula dels altres, un "*inter-esse*" al qual nomenà món comú.

Finalment, el quart capítol sota el títol "La condició de pària i el judaisme" torna a abordar una obra de joventut (com en el segon capítol), tot i revisada durant els anys cinquanta, en la mateixa època de les obres examinades en el primer capítol. Es tracta de *Rahel Varnhagen, la vida d'una jueva* (1958). El mètode d'exposició emprat torna a ser el mateix del primer capítol. S'ha dit que aquesta obra reflecteix en cert sentit, l'experiència vital de la pròpia Hannah Arendt. Podria ser, però en aquesta tesi, tot i algunes al·lusions, no es tracten aspectes biogràfics els quals han

estat intencionadament exclosos pel fet que he volgut respectar rigorosament la decisió de l'autora de mantenir la seva vida privada a recer de mirades indiscretes. En aquesta qüestió Arendt no ofereix dubtes ni ambigüitats, fou inequívocament crítica amb l'exhibicionisme sentimental i la publicitat, opinió que alguna vegada expressà amb les paraules de l'amic poeta Wistan Auden:

*Private faces in public places
Are wiser and nicer
Than public faces in private places*

Això no significà per a ella que no es poguessin escriure biografies que fessin visible la personalitat d'amics o individualitats singulars admirades. Ella ho va fer en *Rahel Varnhagen...* i més tard en *Homes en temps d'obscuritat* (1968). Certament la primera, més psicologista, no té a veure amb les segones, exercicis paradigmàtics de relat biogràfic. En *Rahel Varnhagen...*, Arendt se'ns mostra més humana, més vulnerable amb les seves fòbies i prejudicis i amb les seves *filies*. El seu escrit és lluny de la imparcialitat que suposadament havia de practicar en declarar que volia mostrar Rahel tal qual ella ho hagués fet. És un escrit difícil, de fet crec que tan difícil com els altres que he abordat perquè Hannah Arendt no és fàcil de llegir, no només a causa de la seva escriptura d'estil anglo-germànic, sinó també, perquè va mostrant les contradiccions i paradoxes de cadascuna de les perspectives que adopta i sempre n'adopta més d'una. En aquest capítol he fet jugar

també d'altres escrits de l'època sobre la qüestió jueva, com un de l'any 1937 que du aquest nom i on afirma amb contundència que el feixisme de Franco lluitava contra les tropes del govern republicà amb un discurs antisemita perquè resultava eficaç com a propaganda, a pesar que a Espanya no existia una qüestió jueva d'ençà l'expulsió de 1492. El discurs antisemita era un mitjà útil dels partits fascistes i nazis arreu d'Europa i fins i tot a Palestina sota la influència de l'Alemanya nazi. Els seus textos sobre la creació de l'Estat d'Israel en una terra que ja era habitada pel poble palestí, mostren una comprensió del problema que els fets s'han encarregat de ratificar.

Estic convençuda que l'especificitat i originalitat d'aquesta tesi rau en el fet d'abordar dues obres de joventut escassament llegides i estudiades, i en l'aventura de posar-les en contacte amb el seu pensament posterior. La dificultat i la incertesa està en la constatació que la tasca de comprensió és infinita en el sentit literal que no té final, que és atzarosa triant camins que no sovint són els millors i que és imperfecta i sempre perfectible. Si no acceptéssim aquesta contingència, imperfecció i impossibilitat d'arribar a un final definitiu potser no començaríem mai res, no actuaríem ni escriuríem i potser voldria dir que no confiem en que els altres tenen experiències semblants i poden comprendre i perdonar la nostra força i la nostra debilitat, la grandesa i la misèria del nostre atreviment.

Aquesta tesi doctoral començà amb algunes intuïcions que s'han anat precisant fins

convertir-se en hipòtesis de recerca i a l'últim, en conclusions. Al final, que de fet, parafraçant Hannah Arendt, no és més que un altre començament, algunes intuïcions inicials s'han quedat pel camí a l'espera de noves recerques que d'altres, i jo mateixa, potser continuarem. També entre les conclusions n'hi ha que no hi eren al començament, de manera que espero no se'm jutgi massa lleugerament si repeteixo aquella dita "no són totes les que eren ni eren totes les que són". És sabut que una tesi doctoral comporta moltes preocupacions, dedicació i esforços personals i familiars que sovint van més enllà del que és sensat i raonable per dir-ho amb paraules mesurades. En aquesta situació cal posar en marxa estratègies de supervivència, que en el meu cas han estat llandants amb la ira i amb la rialla, sempre preferibles al sentiment de fracàs, o la tristesa que més d'una vegada m'han amenaçat. De manera que si he arribat fins al final ha estat sovint gràcies a la indignació i la ràbia contra la passió que m'ha fet prendre no una sinó moltes decisions que m'han dut a contracorrent, no per camins planers sinó pels més difícils. Però després ha vingut la rialla a vegades oberta i despreocupada com la de la dona tràcia i d'altres irònica com la de Heine, aquesta ha estat sobretot la que m'ha permès arribar al final.

Per què em va interessar Hannah Arendt ? Diverses foren les impressions que em produïren les primeres lectures: semblava un pensament lliure i valent, no subjecte a dogmes, sistemes i academicismes constrenyidors. També vaig pensar que

probablement es tractava d'algú que no creia que els assumptes mundans eren afers sense importància, que se sentia involucrada per la política, la cultura i les coses materials d'aquest món, en definitiva per la *res extensa* si se'm permet dir-ho irònicament. Un col·lega em va dir, sense massa satisfacció, que Hannah Arendt era *filomarxista*. Durant la meva formació jo havia llegit *La ciutat de Déu* i les *Confessions* de manera que aviat vaig pensar que l'èmfasi d'Arendt en la noció d'inici i de novetat, es remuntava a l'*initium* d'Agustí i vaig sostenir la convicció que l'existencialisme l'havia influït profundament. Més endavant vaig saber que havia *perdonat* Heidegger i que sentia *gratitud* envers els Estats Units que l'havia atorgada la ciutadania americana quan ella era una apàtrida. Tot plegat va començar ara fa quasi deu anys, abans de la moda arendtiana força estesa actualment.

La lectura i anàlisi detallat de les seves obres han confirmat aquelles primeres i elementals impressions, han mostrat la grandesa del seu pensament però també els seus límits. Hannah Arendt s'atreví a pensar sense baranes ("*ohne Geländer*") com digué, i a pronunciar i escriure paraules controvertides, el seu pensament s'ha mostrat fort i original, radicalment contemporani i mundà, fi en les seves apreciacions. Però també ha resultat enutjosament repetitiu, arbitrari algunes vegades, mancat de compassió, poc sensible als problemes socials, enemiga dels grans moviments organitzats entorn d'una idea com el feminisme o el pacifisme. Al contràri, com ha mostrat d'Alessandro Dal Lago, es podria pensar que fou

ecologista (malgrat que la paraula no li agradaria), tot basant-se en l'aproximació crítica arendtiana al desenvolupament tècnic i en la seva indubtable defensa de la Terra. Arendt proclamà la imparcialitat *versus* objectivitat i neutralitat, però els seus judicis poques vegades foren imparcials. En comptes d'això Hannah Arendt practicà una estratègia totalment desorientadora consistent en fer *com si* anés canviant de posició per tal de mostrar la pluralitat de punts de vista. El resultat és un pensament molt sovint ambigu o equívoc, per no dir paradoxal i contradictori, però ben segur que Arendt tampoc -com Lessing- no se sentia obligada a resoldre les dificultats que creava, ans al contrari, pensava que els lectors trobarien material que els dugués a pensar per si mateixos.

La tesi té un parell d'objectius, que no impliquen les hipòtesis de les quals en són independents. Es tracta d'un prendre partit per interessos o valoracions prèvies alienes a la neutralitat, pretensió que no tinc com tampoc tenia Arendt, i que d'altra banda és molt habitual en les actituds humanes i la recerca científica, determinades per la pròpia experiència i la vida pràctica. El primer objectiu ha estat aportar al patrimoni filosòfic un treball doctoral –d'una dona sobre una dona- que, amb totes les seves insuficiències, no deixa de ser una aportació acadèmica que fa present el punt de vista de les dones a l'àmbit universitari. El segon objectiu ha estat, col·laborar a difondre l'interès i el coneixement d'una pensadora contemporània que, a hores d'ara, és considerada, a d'altres països, un dels pensaments més

originals i que més poden ajudar-nos a comprendre el nostre present en partir de la desfeta de la tradició metafísica occidental tot responsabilitzant-se envers el món en acceptar el risc de repensar l'esfera de la política.

En el desenvolupament dels quatre capítols que componen aquesta tesi doctoral es trobaran hipòtesis, formulades a vegades al fil del discurs, en d'altres ocasions enunciades de manera més sistemàtica. En faig aquí un avenç que serà recollit novament al final del treball, a les conclusions:

1) La utilització d'un mètode complex. A tots els capítols s'al·ludeix al mètode d'anàlisi i exposició que emprà Hannah Arendt en els seus escrits. Es podria dir que Arendt practicà una combinació de mètodes bastant peculiar, ja s'ha dit que resulta força difícil fixar les seves opinions. Es podria sintetitzar el mètode arendtià en els trets següents:

- a) arqueologia i muntatge de fragments
- b) conceptualització diferenciadora
- d) doble interpretació

2) La defensa decidida de la política. Parteixo de la suposició que Hannah Arendt tingué una prioritària preocupació per preservar l'acció política i el món comú, nocions totes dues interrelacionades i parcialment equiparables, tot i que no són idèntiques, com es veurà.

3) La defensa de l'amor al món comú. Es tracta d'una reformulació secular de l'amor al proïsme agustiniana a partir de la definició de la Voluntat com amor.

4) La noció de natalitat com a inici de l'acció en el món.

Derivada de la definició de l'ésser humà com "*initium*" en Agustí.

5) La relació entre la pluralitat i la singularitat.

Caracterització de les nocions de singularitat, pluralitat, alteritat, diferència, igualtat, uniformitat, distinció.

6) Les arrels jueves de diverses nocions d'Arendt: tradició, èmfasi en el relat, l'associació de la fatiga i el dolor amb la labor en Marx; el tema de la memòria d'Agustí i de Bergson.

Una gran dificultat d'aquesta tesi ha estat la quantitat enorme de temes tractats per Hannah Arendt i l'estreta relació que tenen entre ells, enllaçats com en una xarxa de manera que qualsevol pot dur a qualsevol altre, des de la poesia i la literatura, a la història i a la política, a l'art i a la metafísica, a l'ètica i l'estètica, cap d'aquests grans temes fou aliè a Hannah Arendt. Dins aquests parlà del mal radical i de la

banalitat del mal, de la violència i les revolucions, de la mentida en la política, de la memòria i el temps, de l'acció i la política, de la tècnica i el coneixement científic, de la història i la societat, de la llibertat i la novetat, de la natalitat i la pluralitat, del judaisme i el totalitarisme, de la condició de pària i la ciutadania, de les nacions i l'època moderna. Fer una tesi doctoral sobre un tema significa examinar en profunditat tot el que s'ha escrit sobre ell a través dels segles i de nombrosos pensadors, tasca ingent, quasi impossible. Triar un autor sembla més senzill però és una il·lusió que s'esvaeix així que es comença. En el clàssics és òbviament impossible atendre a totes les seves preocupacions i aportacions. També se m'ha mostrat impossible fer-ho en Hannah Arendt, fins i tot acotant el camp al seu pensament polític. Per aquesta raó he deixat fora els temes més coneguts, sens dubte amplament estudiats, i també les seves tesis més polèmiques derivades dels llibres que la van catapultar a la fama *Els orígens del totalitarisme* (1951) i *Eichmann a Jerusalem* (1963) que ella nomenà "La controvèrsia" a causa de la polseguera que aixecà arreu del món d'ençà la seva publicació en el *New Yorker* fins que ella decidí sis anys després no respondre cap més atac personal ni interpretació errada o denigradora.

Pel que fa a la **bibliografia** emprada, en la descripció dels capítols feta més amunt he dit quins han estat els textos fonamentals de Hannah Arendt entorn el quals ha girat la recerca però s'ha manejat pràcticament tota l'obra de l'autora, tant llibres com articles a vegades directament referenciats al fil del discurs però en ocasions

senzillament com a bagatge intel·lectual arendtià adquirit al llarg d'aquests anys de recerca. Les citacions d'altres autors a peu de plana dins els capítols, a vegades remetent simplement als textos consultats o llegits per Arendt, molts dels quals he procurat consultar jo també, i en d'altres ocasions es tracta d'obres que m'han servit per a la meua interpretació independentment de si Arendt les havia manejat o no.

En relació al llistat bibliogràfic, d'Arendt o sobre Arendt (seccions 1 i 2), que apareix al final de la tesi abastant més de quaranta planes, ha estat elaborat enterament per mi a partir de les fonts declarades en la presentació que precedeix el llistat bibliogràfic. Dues experiències d'estades a l'estranger, la primera l'estiu de 1994 a Washington i la segona l'estiu de 1995 a Paris, van fer possible que em dedicés de ple a la recerca bibliogràfica i documental en llengua anglesa i francesa. A Estats Units vaig treballar especialment a la *Manuscript Division de la Library of Congress* on es troben dipositats els *Papers of Hannah Arendt*. Allà vaig poder accedir a documentació totalment inèdita distribuïda en 91 contenidors entre els quals hi ha per exemple l'original de la seva tesi sobre Agustí (*box 72*), notes sobre Duns Escot (*box 70*), bibliografia en anglès de Rosa Luxemburg i notes sobre Rozensweig al (*box 69*), cartes i poemes de Randall Jarrell i d'Alexander Koyré al (*box 11*) i moltíssima documentació personal, contractes amb les universitats en què impartí els seus cursos i conferències, en fi, poemes, narracions i textos inèdits que, com a investigadora de la Universitat de Barcelona, se'm va autoritzar a

fotocopiar sempre que ho vaig sol·licitar. A París vaig poder treballar al *Centre de Documentation Juive Contemporaine* (CDJC) situat al barri jueu, al *College International de Philosophie* de la rue Descartes, a la Biblioteca de la *Maison de Sciences de l'Homme* i a la de *La Sorbonne*, llocs que tenien l'avantatge d'estar situats molt prop del meu allotjament i disposar d'una bibliografia sobre Hannah Arendt insospitadament extensa. També vaig visitar la Biblioteca de la Universitat *Vincennes-St. Denis* (Paris 8), menys nutrida de textos arendtians que les anteriors, però on vaig ser amablement acollida pel filòsof Jacques Poulain que m'instà a mantenir un encontre amb Etienne Tassin, també aleshores elaborant la seva tesi sobre Hannah Arendt, a la Universitat *Dauphine* (Paris 9). Un altre contacte personal extraordinàriament valuós per a mi foren les converses amb la filòsofa Françoise Collin qui em convidà a participar al seu Seminari sobre Hannah Arendt, al *Centre Parisien d'Etudes Critiques*.

La **bibliografia general** (secció 3), que segueix al llistat d'obres sobre Arendt, inclou textos d'autors que, malgrat no jugar un paper explícit, són molt importants per entendre, posem per cas l'Arendt americana, com ara Alexis de Tocqueville o Joseph Alois Schumpeter, les idees polítiques del qual coincideixen en alguns aspectes amb les d'Arendt, semblança que ella reconeixia en una carta (11/5/1967) que dec a la *Library of Congress*. Hi he incorporat també obres de pensadors que formaren part de l'ambient intel·lectual o acadèmic que envoltava Hannah Arendt, directa o indirectament, des del pensament jueu contemporani a les avantguardes

filosòfiques i literàries del s. XX que ella coneixia molt bé. Aquesta secció recull finalment totes les obres citades dins els capítols i en les notes a peu de plana, i encara per acabar, certes *filies* personals de la doctoranda

.

CAP. 1

L'ACTIVITAT HUMANA: EL COS I L'ESPERIT

La vida del cos es manifesta, segons la caracteritza Hannah Arendt a *La condició humana* (1958)¹, per una triple activitat, "*labour*" labor, "*work*" treball i "*action*" acció. Totes tres activitats són formes de la "*vita activa*" la qual no es limita al cos ans al contrari, a la seva obra pòstuma *La vida de l'esperit* (1978)², Arendt afirmava que mai estem tan actius com quan pensem, pensar, és doncs una activitat humana, àdhuc la més activa, si ens atenim a l'afirmació que acabo d'esmentar. La

¹ ARENDT, H., *The Human Condition*, London & Chicago, University of Chicago Press, 1958. Citaré *La condició humana* de la traducció castellana reeditada a Paidós, Barcelona, 1993, amb introducció de Manuel Cruz. El títol de l'obra suscita el record d'André Malraux que publicà *La condition humaine* el 1933, el mateix any que Arendt arribà a França en la seva fugida del III Reich, probablement Arendt llegís l'obra però no en diu res al respecte, sí que esmenta l'obra de Malraux al pròleg de *Between Past and Future* (1961). La primera idea d'Arendt sabem que fou donar-li el nom de *Vita Activa* però després canvià de parer.

² ARENDT, H., *The Life of the Mind*, Londres, Secker and Worburg, 1978, vol. I, *Thinking* i vol. II *Willing*. Trad. cast. *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984. De l'edició anglesa se'n va encarregar l'escriptora Mary McCarthy, editora i amiga de l'autora.

vida de l'esperit es caracteritza també, segons Hannah Arendt, per una altra triple activitat, "*Thinking*" pensar, "*Willing*" voler i "*Judging*" jutjar. Cos i ànima, segons la divisió platònica, o cos i esperit, com en diu Hannah Arendt, es repartiran el moviment i la quietud o l'activitat i la inactivitat jeràrquicament, a través de tota la tradició de pensament occidental. En assenyalar que pensar és una activitat, Arendt s'estava oposant radicalment a la reiterada -des de Plató a Heidegger- consideració de la quieta i solitària contemplació com l'estat de màxim bé en aquest món. No qüestionava només la quietud sinó també la soledat³ a la qual contraposà la pluralitat, tant en el pensament com en el món. La quietud/soledat són mudes mentre l'acció/pluralitat es caracteritzen per la paraula. Per Arendt no hi havia dubte que si una era més bona que l'altra o si una d'elles era menys susceptible de perversió, aquesta era la segona.

Tot i que dividiré aquest capítol en dues grans parts a fi de tractar la vida del cos a la primera i la vida de l'esperit a la segona, ho faig per seguir l'ordre dels dos

³ La paraula 'solitud' té un sentit diferent de 'soledat', segons Arendt, en anglès *solitude* i *loneliness* respectivament. La soledat és aïllament, desolació i correspon al terme alemany *Verlassensein*.

llibres esmentats que han estat considerats un continuació de l'altre, a pesar dels vint anys que els separen. Entre ambdós es troba el desenvolupament fenomenològic global de la condició humana. S'ha de descartar la idea d'una divisió entre cos i esperit, precisament l'autora s'aplica a mostrar que són les mateixes categories les que operen en ambdós. Procuraré fer-ho palès.

Per a la redacció d'aquest capítol, a banda d'aquests dos llibres, utilitzaré dos textos fins fa poc inèdits *Karl Marx i la tradició de pensament polític occidental*, publicats recentment en italià⁴, originalment pertanyents a un projecte finançat per la Guggenheim Foundation destinat a continuar la recerca de *Els orígens del totalitarisme* (1951)⁵, els quals foren emprats per l'autora per a les classes a la

⁴ ARENDT, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*: "Karl Marx e la tradizione del pensiero politico" (pp. 41-52) i "Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale" (pp. 52-108) *MicroMega, Giustizia e libertà*, 5/1995. Traducció italiana de Simona Forti. Aquests textos eren inèdits i han estat publicats per primera vegada en traducció italiana. Els dos escrits duen el mateix títol amb l'única diferència que el segon, més llarg, afegeix al primer la paraula 'occidental', en endavant m'hi referiré indistintament essent el número de pàgina el que indicarà si es tracta d'un o altre text.

⁵ ARENDT, *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Co., 1951. Trad. cast. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974. El títol del projecte presentat a la Guggenheim era "Totalitarian Elements in Marxism", el llibre no s'arribà mai a publicar però es publicaren separadament alguns capítols: el primer fou "Understanding and Politics", al qual em refereixo més endavant. El segon i tercer titulats respectiva-

Princeton University l'any 1953. També s'ha utilitzat l'article "La crisi de la cultura"⁶ i les *Lliçons sobre la filosofia política de Kant*⁷ que Arendt dictà el 1970 a la *New School for Social Research*, i de les quals Mary McCarthy en va fer un extracte que edità com a Apèndix a la publicació de *La vida de l'esperit*.

ment "Tradition and the Modern Age" i "What was Authority?" foren incorporats a l'assaig sobre la història de *Between Past and Future* (1961), el quart "Ideología y terror" es convertí en el penúltim capítol de *The Origins of Totalitarianism*, el darrer "Reflections on the Hungarian Revolution" constituí l'epíleg a l'edició de 1958 de *The Origins of Totalitarianism*. Altres parts foren incloses dins *The Human Condition*. La secció central és la que ara ha estat publicada sota els títols "Karl Marx e la tradizione del pensiero politico" i "Karl Marx e la tradizione... occidentale" op. cit..

⁶ ARENDT, "Society and Culture" (1960). Reedició a *Between Past and Future*, New York, Viking Press, 1961. Trad. catalana *La crisi de la cultura*, Barcelona, Pòrtic, 1989. Trad. castellana *Entre el pasado y el futuro*, Madrid, Península, 1996.

⁷ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University Press, 1982. Edició i assaig a càrrec de Ronald Beiner.

1. L'ACTIVITAT DEL COS

1.1. La doble condició humana

La condició humana, segons Hannah Arendt, no esgota ni és el mateix que la naturalesa humana. Arendt no es proposà interrogar-se sobre la segona perquè respondre implicaria "saltar per damunt de la nostra pròpia ombra", situar-se en el lloc d'un déu o d'un superhome. Parlar de la naturalesa humana seria entrar en el territori de la metafísica, preguntar-se per l'essència o el "**què**" de l'ésser humà, qüestions que no eren les que interessaven a Arendt, ans tot al contrari, en feu un desmantellament. La seva recerca se centrà en la condició humana, recuperant experiències oblidades i reformulant categories perdudes, com perles al fons del mar, una de les belles imatges que Arendt manleva de la poesia.

La condició general i bàsica de l'existència humana és doble: néixer i morir o, dit amb substantius, natalitat i mortalitat. Amb aquest plantejament, Arendt s'oposava a l'antiga i contemporània definició de l'ésser humà com a **mortal**. No es tractava de negar aquesta condició humana sinó de no ignorar ni menystenir aquella altra condició indissociable d'aquesta, el fet de ser inevitablement **natal**. És cert que enfront a la filosofia de tots els temps que ha accentuat o s'ha preocupat per reflexionar entorn a la mort, Arendt preferí destacar i reflexionar sobre la natalitat.

Ambdós són moments de canvi però en l'un, la vida s'acaba i remet a un suposat més enllà i a una essència humana molt problemàtica, i en l'altre, la vida comença atès que aquesta representa l'arribada de nounats al món. Enfront a la mort, concebuda pels filòsofs com una categoria metafísica, Arendt proposà la natalitat com una categoria política, base o fonament de la seva filosofia política, aportació arendtiana certament molt rellevant perquè es tracta d'una manera totalment nova de veure la condició humana, mirada que implica el cos, per al qual Arendt reivindicà una filosofia en diverses ocasions. Aparentment Arendt no se n'ocupà però sovint trobem al·lusions al cos junt a una crítica als filòsofs pel seu oblit i rebuig del cos i de la carn. Arendt a *La vida de l'esperit* assenyala que només Merleau-Ponty intentà desenvolupar una filosofia de la carn⁸.

La definició de l'ésser humà com a mortal no ha significat mai -ni en el paganisme, ni en el cristianisme ni després de la secularització o l'ateisme- l'acceptació d'aquesta condició mortal. Sempre s'ha cercat la immortalitat o l'eternitat, nocions

⁸ARENDR, *Thinking*, Cap. I, 4 “*philosophy of the flesh*”(p.33). Arendt cita MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'invisible* (1964). Trad. cast. Barcelona, Seix Barral, 1970.

que d'acord amb Arendt i com es veurà més endavant, són diferents. Des de l'antiguitat, els filòsofs definiren l'ésser humà com a mortal però la mitologia i la poesia és plena de personatges que lluiten contra la mort, herois que aconsegueixen la fama immortal amb les seves gestes. Aquest és un dels tres significats que Arendt atribueix al terme d'Aristòtil "*athanatidzein*" en l'assaig *Història i immortalitat*⁹. Arendt esmenta altres dos significats, un parla d'afegir quelcom més al que són nosaltres mateixos, en d'altres mots, la fabricació d'objectes que durin (duració) més enllà de les nostres vides individuals, i un tercer -el significat dels filòsofs- dedicar la pròpia vida a allò que és etern, a aquell àmbit que és teòric i no pràctic, al "*theoreîn*", encara per Aristòtil superior al "*prattein*". Vèncer la mort ha estat un repte constant, la literatura, la poesia i la filosofia han reflectit el seu misteri, la ciència i el coneixement humà s'hi han enfrontat, el treball l'ha desafiat construint un món d'obres duradores enllà dels límits de la vida de cada individu. En l'assaig esmentat, Arendt emfasitza la idea de l'**acció** política com la fórmula que substituï, en la "*polis*" de Pèricles, la manera precedent -dels poetes- de passar

⁹ ARENDT, "History and Immortality", *Partisan Review*, vol. 24, n.1, 1957. Ha estat traduït al castellà a *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995. Introducció de Manuel Cruz i traducció de Fina Birulés.

de la mortalitat a la immortalitat. Segons el relat de Tucídides¹⁰, Pèricles pensava que els ciutadans d'Atenes ja no necessitaven els cants homèrics per deixar testimonis immortals. Aquest afany per recordar a les futures generacions **qui** eren, es troba també en Plató qui ho relata d'una manera iniciàtica com a "misteris menors" en el discurs de Diotima¹¹ parlant per boca de Sòcrates al *Convit*. El desig d'immortalitat no és excepcional sinó comú a tots els individus humans, Diotima descriu molt bé com l'experimenten tant les gents senzilles com els grans herois, tot i prenent modalitats diferents. El primer d'aquests misteris, la reproducció humana o continuïtat de les generacions té en la família la seva forma prepolítica i en la **força** natural l'instrument que manté units els individus que la formen. En la família prima la necessitat i la desigualtat. Aquella altra manera d'assolir la

¹⁰ TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, selecció de José Alsina, Guadarrama, Madrid 1976 (II, 41, p.47) i ARENDT, *Historia e immortalidad*, op. cit., p. 55. Molts del discursos de Pèricles foren escrits per Aspasia de Milet, com ha mostrat José Solana en *Testimonios y discursos*, Barcelona, Anthropos, 1994 (pp. 65-81).

¹¹ S'ha discutit si Diotima de Mantinea fou un personatge real o de ficció. Wilamowitz, Bury i Robin es decanten per pensar que es tracta d'un mite inventat per Plató, però Kranz i Waithe creuen que fou efectivament un personatge històric. Per a més informació sobre la qüestió WAITHE, Mary Ellen (ed.), *A History of Women Philosophy*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, 4 volums (I, cap. 6 per M.E.Waithe, pp. 83-117).

immortalitat, consistent en la fabricació o **producció** d'objectes que menà a la construcció d'un món durador, implica **violència** i destrucció, en d'altres termes, du a la mort altre cop. Un bon exemple avui és el de la vida a la Terra, amenaçada de mort si continua la fabricació desenfrenada d'objectes i l'indiscriminat consum de recursos naturals, com s'ha fet en el darrer segle, problemes que Arendt es plantejà sovint, com ha mostrat Alessandro Dal Lago al seu prefaci per a l'edició italiana de *La condició humana* (*Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964).

Intentaré mostrar la vinculació circular -mort, construcció, violència, destrucció, mort- en parlar del **treball**. La immortalitat que l'**acció** en l'àmbit públic pot atorgar als ciutadans, sota les condicions de llibertat i "igualtat"¹², té el **poder** com a vincle. Hobbes donà el nom de "vanaglòria" a la necessitat d'admiració pública¹³ que en l'època moderna s'ha convertit, segons Arendt, en una necessitat equiparable al diner o l'aliment que es poden consumir de la mateixa manera¹⁴. Aquesta transformació de l'admiració pública, de virtut en necessitat, està entre les perversitats que Arendt denuncia i que van acabar per provocar, al seu criteri, el

¹² Segons Arendt cal diferenciar les nocions d'igualtat i de paritat.

¹³ ARENDT, *La condición humana*, op. cit. p. 65

deteriorament de l'esfera pública. Si tota la tradició, començant per Plató qui qualificà irònicament el filòsof com home enamorat de la mort¹⁵, pensà en la condició de mortal de l'ésser humà, oblidant la de natal, no és estrany que Hobbes trobés que l'home, a més, tenia una capacitat bàsica que era la de matar i que Heidegger definís els humans com a éssers per a la mort, només ella dóna sentit a la vida i permet que l'ésser humà es trobi amb si mateix.

Arendt assenyalà que hi ha un malentès freqüent que consisteix en identificar immortalitat i eternitat. Mentre la primera té a veure amb una de les dues condicions bàsiques dels éssers humans –natal i mortal-, el desig de superar la mortalitat, la segona -l'eternitat-, pertany com la infinitud, als éssers inhumans -deus o diables- o a la matèria. En qualsevol cas, el seu coneixement només és suposadament accessible des de la metafísica, l'ontologia, la teologia o les ciència física. En un dels escrits sobre Marx, Arendt afirmava:

"a l'inici de la nostra tradició la política existí perquè els homes són vius i mortals mentre que la filosofia s'interessa per les realitats que són eternes

¹⁴ *Ibídem*, p. 65

¹⁵ PLATÓ, *República*, 517 i *Sofista*, 253-254. ARENDT, *Willing* (cap.I)

com l'univers".¹⁶

En aquestes paraules s'expressa la contraposició arendtiana entre una existència humana determinada per la vida i la mort, vinculada a la política, i una realitat suposadament eterna (no sotmesa a la vida i la mort) de la qual se n'ha ocupat sovint la filosofia. Aquesta fou una de les raons per les quals Arendt no volgué reconèixer-se com a filòsofa durant molts anys i preferia dir-se teòrica política com manifestà quan va ser entrevistada per Gauss per a la televisió el 1964:

“Jo no pertanyo pas al cercle dels filòsofs. La meva tasca -per dir-ho en termes generals- és la teoria política. No em sento filòsofa de cap manera...”¹⁷.

Arendt rebutjà la filosofia entesa com metafísica i també entesa com ciència estricta. La que sí l'interessà fou aquella filosofia que no tenia pretensió de coneixement estricte, la que era una experiència de l'esperit, un exercici per comprendre el sentit del món i de l'existència humana, un relat amb sentit encara que no fos l'únic possible i l'únic vertader.

¹⁶ *"All'inizio della nostra tradizione, la politica esiste perché gli uomini sono vivi e mortali; la filosofia, invece, si interessa delle realtà che sono eterne, come l'universo". ARENDT, "Karl Marx e la tradizione ...", op. cit. p. 80.*

¹⁷ *“Només em queda la llengua materna. Conversa amb Hannah Arendt”, Günter Gauss. Revista *Saber* núm. 13, traducció de Jordi Estruch.*

Potser per tot això, Hannah Arendt, deixeble i representant privilegiada d'una generació que es lliurà a la fascinació exercida per Heidegger, contraposà a la condició humana -masculina- de la mortalitat, la de la **natalitat**. No obstant, no s'ha d'entendre que la noció de natalitat sorgís en Arendt com a reacció a la posició heideggeriana perquè, com es veurà al capítol segon, en Agustí d'Hipona hi ha una intuïció fonamental respecte d'aquesta qüestió, a pesar de l'enorme importància de la mort en el mateix Agustí. No obstant, amb el cristianisme neoplatònic, s'accentuà el desig dels filòsofs -ja present en Plató i Aristòtil- d'oblidar la política, de veure els assumptes humans com un destorb o una negació de la contemplació teòrica possibilitada per l'*scholè*, l'equivalent a l'*otium* llatí. Tornant a la noció de natalitat, també em sembla rellevant al respecte la declaració de Sòcrates -a qui Arendt admirava- sobre la seva pròpia activitat de "llevadora d'idees" com la seva mare havia estat "llevadora de cossos". Pel que fa a Agustí d'Hipona, sobre el qual Arendt en féu la seva tesi doctoral dirigida per Karl Jaspers¹⁸, Arendt trobà que aquest havia considerat el mateix ésser humà com un inici, "*initium*", simultani al

¹⁸ ARENDT, H., *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, J. Springer, 1929. Faig servir l'edició americana *Love and Saint Augustine*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, edició i assaig interpretatiu a càrrec de Joanna Vecchiarelli Scott i Judith Chelius Stark.

temps. Prendre la definició d'Agustí com a punt de partida permetia Arendt pensar que iniciar podia ser una condició bàsica de l'activitat humana, idea que no estava en contradicció amb la antiga tradició grega reflectida en les paraules "*archein*" i "*prattein*" que signifiquen respectivament començar i actuar (o dur a terme) i que anuncien, encara a les obres homèriques, esdeveniments nous. En d'altres paraules, l'ésser humà com a **inici que inicia** coses, fets, paraules en el món, de les quals n'és l'origen i principi només pel fet de néixer, donant lloc a la novetat en el "*continuum*" del temps¹⁹. La condició humana és **natal i fer néixer** és la seva expressió més pròpia; natalitat i iniciació ens duen inevitablement a Sòcrates que, com s'ha recordat, s'havia autoqualificat com a llevadora de l'ànima, ajudant els joves amb la maièutica a comprendre el seu món i a iniciar la seva acció en ell. Això significa la natalitat: que cada home i cada dona en néixer, inicia una vida nova que s'inserirà en un món existent amb anterioritat al seu naixement i on d'altres éssers humans ja hi són presents, en un espai comú o "*inter-esse*" articulat per l'acció i la paraula, "*práxis*" i "*lexis*", essencialment vinculades. Arendt parlà de **món** i també de **vida pública**, sovint indistintament, però no s'han d'entendre

¹⁹ En el segon capítol, sobre Agustí, es veurà la diferència entre les nocions d'inici, principi i origen i la seva relació amb el temps.

com idèntics. El món, a banda de ser allò donat com a cel i terra -des de sempre o per creació-, és un espai que inclou l'acció i la paraula però també els objectes materials i tota mena d'utensilis i instruments, resultat del treball o la fabricació, mentre la vida pública són les accions humanes que es donen ineludiblement i necessàriament a través de la paraula, d'on es deriva, segons diu Arendt explícitament, que l' "*inter-esse*" no és material²⁰.

Finalment, a les tres influències esmentades (reacció a la definició "*ésser per a la mort*" de Heidegger, definició de l'ésser humà com a "*initium*" d'Agustí i autoqualificació de Sòcrates com a llevadora) que podrien haver dut a Arendt a pensar en la natalitat cal afegir, crec, el fet de ser dona. És obvi que les dones a través dels segles, sense haver pogut conjurar la mort, han estat portadores de vida i íntimament vinculades a la natalitat a través del seu propi cos. Resulta doncs suggerent pensar que les dones quan han començat a poder expressar el seu pensament, en sentit estricte només fa un segle enfront a vint-i-cinc segles de filosofia occidental, han aportat (explicitat o recuperat i reformulat) algunes

²⁰ ARENDT, "Karl Marx e la tradizione...", op. cit. p. 104.

categories noves de signe ben diferent a les precedents (això amb independència de filiacions feministes o no, com fou el cas de Hannah Arendt), l'"*habeas corpus*" de les dones és diferent perquè el cos de les dones és diferent del dels homes, hi ha una identitat com a éssers de raó i una diferència com a éssers corporals²¹. Igualtat i alteritat són els termes polítics equivalents a identitat i diferència o "allò mateix" i "allò altre" en el nivell ontològic, qüestions que han estat reflexionades per Lévinas²² i debatudes extensament i intensament en la filosofia francesa a partir de la Segona Guerra Mundial²³. També Lévinas definí l'ésser humà des de la mort, però no la pròpia sinó la mort de l'altre²⁴.

Tornem a la categoria arendtiana de natalitat per recollir sintèticament tres

²¹ Manllevo aquesta argumentació de Geneviève Fraisse, en una conferència dictada a la Universitat de Barcelona, al Seminari Filosofia i Gènere (abril 1996). Veure el seu llibre *Musa de la razón*, Madrid, Ed. Cátedra, 1991.

²² LÉVINAS, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993. Introducció de Félix Duque i trad. de José Luis Pardo Torío.

²³ DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro (1933-1978)*, Madrid, Ed. Cátedra, 1979.

²⁴ Coloquio Internacional *El pensamiento judío y los límites de la modernidad*, Madrid 24 i 25 d'octubre de 1996, Instituto de Filosofia del CSIC. La conferència inaugural fou pronunciada per Stéphane Mosès de la Universitat de Jerusalem "La idea de Justicia en Lévinas". Patricio PEÑALVER i Alberto SUCASAS presentaren les comunicacions "Metafísica y subjectividad en Lévinas" i "E. Lévinas: una ética judía"

conseqüències teòriques d'algunes de les qüestions plantejades:

- 1) la caracterització de l'ésser humà com a natal.
- 2) la consideració que l'acció i la paraula de cadascú són esdeveniments nous en el món, són inicis o naixements.
- 3) l'emergència de la pregunta "*Qui ets tu ?*" a cada nouvingut.

Vinculades a la natalitat, hi ha dues belles categories arendtianes (òbviamment no exemptes de predecessors) la **pluralitat** i el **món comú**, a què he al·ludit indirectament i a les quals hi arribem a través del que s'ha dit. Arendt manleva la noció directament de Kant, per ella la pluralitat és la condició de possibilitat del món. Sense pluralitat no hi ha món comú, potser hi hauria un univers silenciós, però el que compta per Arendt és el món com a espai "*inter-esse*". Submergir-se dins l'obra d'Agustí per a dur a terme la seva recerca permeté a Arendt repescar una altra noció i fer-la seva. Em refereixo a l'amor al proïsme que ella capgirà i secularitzà en transformar-lo d'idea buida (justificaré aquest qualificatiu al cap.2) de caire religiós-metafísic, que emmena cap a l'absolut i la salvació, en l'"*amor mundi*". En una carta de l'any 1955, Arendt deia a Karl Jaspers que volia posar el

respectivament.

títol d'Amor Mundi a un llibre sobre les teories polítiques, Jaspers va respondre que era un "bell títol" (*Ein schöner Titel*)²⁵. Finalment el llibre es digué *La condició humana*. L'amor al món arendtià mena als altres en la forma de pluralitat i món, categories polítiques indissociables contingudes en la senzilla expressió "món comú".

²⁵ARENDRT-JASPERS, *Correspondence 1926-1969*, New York, Harcourt Brace & Co., 1993. Cartes: Arendt 6/8/1955 (n. 169, p.264), JASPERS 13/8/1955 (n.170, p. 265).

1.2. Interpretació de la noció de "práxis" aristotèlica

Arendt, tingué molt present el món grec, no solament a causa de la seducció que exercia sobre ella aquell gran moment de la història d'occident sinó també perquè assumí, com encertadament assenyala Taminiaux²⁶, la tasca de desmantellar la interpretació que Heidegger havia fet dels grecs i molt especialment d'Aristòtil en apropiar-se i tergiversar la noció de "práxis" per al seu "Dasein" solipsista i abocat a la mort. En el text que Arendt va escriure arran del 80^è aniversari de Heidegger, digué que la lectura, pas a pas, del *Sofista* de Plató féu sorgir tot "un conjunt de problemes d'una importància immediata i urgent"²⁷. Plató, recordem-ho, condemnà el "bíos politikós", la "dóxa", el discurs dels sofistes, la retòrica i la poètica, en favor del "bíos theoretikós" entès com a vida contemplativa o ciència universal i necessària; Aristòtil, al contrari, defensà i reconegué el valor del "bíos politikós", el món material i plural que aquest comportava, la narració poètica, la

²⁶ TAMINIAUX, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992 (pp. 25-27).

²⁷ ARENDT, "Martin Heidegger ist achtzig Jarhe alt", *Merkur*, XXIII, n.10, 1969.

tragèdia amb el seu riure i plorar, la importància de la vida -biològica i política-, a pesar que ho supedità, és cert, al "*bíos theoretikós*".

Taminiaux sosté que fou durant el curs de l'hivern 1924-25 (al què assistí la jove Hannah Arendt) sobre el *Sofista* de Plató, quan Heidegger trobà que Aristòtil li ofería en l'*Èica a Nicòmac*, tota una jerarquia de maneres de ser-en-el-món, que Plató no s'havia ocupat de desenvolupar, que li eren útils per a la seva ontologia del "*Dasein*"²⁸.

Efectivament, en el llibre VI^e de l'*Èica a Nicòmac*, Aristòtil, que ja havia tractat, en els llibres anteriors, de les "virtuts" (*areté*) ètiques es proposà examinar les intel·lectuals. L'estagirita recorda que l'ànima té tres parts: una irracional i dues racionals o intel·lectives (*noètiques*): la científica i la deliberativa o calculadora (reflexiva segons algunes interpretacions).

L'ànima deliberativa/calculadora té tres qualitats que regeixen l'acció i la veritat:

Trad. cast. *Revista de Occidente*, n. 84, 1970.

²⁸ TAMINIAUX, *La fille de Thrace...*, op. cit. p.14-16.

sensació "*aisthesis*", enteniment "*noûs*" i desig "*órexis*"²⁹. Aristòtil afirma que la sensació no és principi d'acció, doncs, els animals en tenen de sensació però no participen de l'acció. Són els altres dos, enteniment i desig que han d'anar d'acord per tal que l'acció pràctica sigui bona: la deliberació de l'enteniment ha de ser vertadera i l'elecció del desig ha de ser justa "*Bouleutiké*"³⁰ per tal d'assolir la virtut pràctica. El principi "*arché*" de l'acció "*práxis*" és l'elecció "*proairésis*" però aquesta ve determinada pel desig "*órexis*" i la raó "*lógos*". La part deliberativa de l'ànima, també recerca la veritat, de la mateixa manera que ho fa l'altra part racional o intel·lectual, és a dir, la científica.

Aristòtil torna aleshores al començament, per tal d'examinar les virtuts per les quals l'ànima realitza la veritat mitjançant l'afirmació o la negació³¹. Són cinc "virtuts" o "formes de coneixement" diu Aristòtil: *téchne, epistéme, phrónesis, sophía i noûs*.

²⁹ ARISTÓTELES, *Ètica a Nicómaco*, llibre VI^e, secció 2. Faig servir l'edició bilingüe, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

³⁰ *Ibídem*, (1139 a23). La traducció d'aquest terme és meua. L'edició Clásicos Políticos de Centro de Estudios Constitucionales tradueix la paraula "*Bouleutiké*" per "deseo recto", al meu entendre fer-ho per "just/a" té l'aventatge de significar quelcom relacionat amb el judici i la decisió, qüestions que com es veurà a continuació són més adequades en aquest context.

Aquestes cinc virtuts que Aristòtil esmenta serien les que alguns autors han considerat "dianoètiques" perquè tenen a veure amb el coneixement. De tota manera la distinció entre aquestes i les virtuts "ètiques" no és exclouent en Aristòtil, concretament en el cas de la "*phrónesis*" que està inclosa entre les quatre "virtuts cardinals" platòniques i també aristotèliques: prudència, fortalesa, temperança i justícia (*phrónesis, andreía, sophrosyne, dikaiousíne*). La noció de virtut "*areté*" grega significava el bé o perfecció pròpia de cada cosa, la seva manera de ser, l'**hàbit** en un sentit ètic, i també el **poder**, interpretació que accentuà Maquiavel en separar ètica i política i que té interès per a la perspectiva que adoptà Hannah Arendt.

Aristòtil, prescindeix de l'ordre en què ha esmentat les "virtuts" i comença per definir les característiques de la ciència ("*epistème*") i d'allò que n'és el seu objecte. La característica principal és la necessitat, és a dir, la ciència s'ocupa d'allò que no pot ser de cap altra manera, d'on es deriva que és etern, ingènit i no moridor. Aristòtil³² reitera que la ciència és un judici sobre allò universal i necessari i que

³¹ Ibídem, Llibre VI^e, secció 3.

³² Ibídem, Llibre VI^e, secció 6.

tota ciència és demostrable. Però precisa que hi ha uns principis del que és demostrable, els quals en si mateixos no són demostrables i no poden ser objecte de ciència.

Producció i acció, "*poíesis*" i "*práxis*", formen part de "*les coses que poden ser d'una altra manera*", ambdues, són activitats racionals deliberatives (reflexives) totalment diferents.

Aristòtil s'ocupa tot seguit (secció 4) de la tècnica que és la concreció de la disposició racional productiva. La producció sempre comporta la tècnica de manera que "*poíesis-téchne*" van plegades.

Passa a continuació a determinar la següent "virtut" la "*phrónesis*"³³ que Julián Marías tradueix per "prudència" i Aristòtil defineix com a "disposició racional vertadera i pràctica respecte del que és bo i dolent per a l'home" i atribueix als administradors "*oikonomikoûs*" i als polítics "*politikous*". La prudència és

³³ Ibídem, llibre VI^e, secció 5. Un estudi clàssic sobre la "*phrónesis*" aristotèlica

normativa perquè dicta el que s'ha de fer i el que no³⁴. La prudència quan s'aplica a la ciutat es concreta en la legislació (jurisprudència) o en la política i l'economia; però quan es parla simplement de prudència (nom comú) és per a referir-se a un mateix i a l'acció de l'individu³⁵.

Mentre la finalitat de la "*poíesis*" és fora d'ella perquè l'objecte produït mitjançant la tècnica esdevé una cosa independent de l'individu i de la seva capacitat creadora, en la "*phrónesis*" la finalitat no es troba fora sinó en la mateixa "*práxis*" puig que l'acció bona "*eupraxía*" és finalitat en ella mateixa. Els principis de l'acció són els mateixos fins, diu Aristòtil, en d'altres mots: "*arché*" i "*télos*" coincideixen en la parella "*práxis-phrónesis*". És clar que la "*phrónesis*" és una virtut -i no una "*techné*"- d'aquella part de l'ànima racional que forma opinions.

La quarta virtut de què Aristòtil parla és la "*sophía*" o saviesa, definida com excel·lència en una tècnica, però també en general, en aquest darrer cas la saviesa és la modalitat de coneixement més perfecta. És un mode de coneixement que

és el de Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963.

³⁴ ARISTÓTELES, op. cit., llibre VI^e, secció 10.

tendeix a allò meravellós, inútil o diví, no és saber d'allò humà i convenient com ho és la "*phronesis*". La "*sophía*" és una forma de vida contemplativa o "*bíos theoretikós*".

La cinquena virtut és el "*noûs*" o intel·lecte, l'únic que té per objecte els principis, sobre els quals, ja s'ha dit, Aristòtil manifesta que no hi ha raonament ni deliberació.

Heidegger, segons Taminiaux, canalitza tot el que en Aristòtil és d'ordre ètic vers l'ordre ontològic. Aquesta és la primera apropiació i reconversió. El "*bíos politikós*", val a dir tot el que en Aristòtil està vinculat a la pluralitat dels afers humans esdevé una qüestió que apel·la exclusivament a l'ésser propi del "*Dasein*". Heidegger es pregunta per què, si la prudència és una modalitat pròpia i específica d'ésser-en-el-món, hi ha lloc encara per a la "*sophía*"?, per què no són idèntiques? La resposta és doble: l'Ésser i el Temps. L'Ésser, perquè el "*Dasein*" o l'ésser-en-el-món per als grecs no era l'ésser ontològicament superior sinó deficient, diu

³⁵ *Ibidem*, llibre VI^e, secció 8.

Heidegger. El Temps, perquè l'ésser-en-el-món per als grecs era mortal mentre l'ésser suprem era des de sempre i per sempre. La "*sophía*" doncs és la contemplació pura del filòsof grec que assoleix la "*eudaimonía*" felicitat, que Heidegger tradueix per autenticitat "*Eigentlichkeit*"³⁶. La segona reconversió o reapropiació d'Aristòtil per Heidegger és la del "*bíos theoretikós*" que de tenir per objecte l'ésser etern de la "*physis*" passa en Heidegger a ocupar-se de l'ésser mortal, del "*Dasein*". Conseqüència d'aquesta reconversió és l'associació i fins i tot identificació de la prudència i la saviesa en projectar la "*sophía*" i la "*theoría*" sobre la "*phrónesis*" i la "*práxis*". Que Heidegger traeix o malinterpreta Aristòtil resulta evident en llegir un passatge de l'*Ètica a Nicòmac* on, arran de la caiguda de Tales dins el pou, Aristòtil afirma que es pot ser savi sense ser prudent (assenyat, raonable, llest, espavilat). Aquesta desconstrucció de Heidegger implica el desmantellament del privilegi grec de la "*ousía*", és a dir, de la presència del present, en favor del "*Dasein*" el qual decau o s'aliena en allunyar-se de l'acció i dedicar la seva atenció a la producció. Taminiaux conclou:

"En d'altres mots, la corrupció de la sophía per part de la poésis i la

³⁶ TAMINIAUX, *La fille de Thrace...*, op. cit., p. 19.

techné és el que explica que l'ontologista grec posi més atenció a l'ésser de la natura que al seu propi ésser. I la raó és que l'ésser en el sentit de la presència subsistent de la natura és allò que l'activitat productiva no deixa de presuposar i donar per adquirida"³⁷

Com a conclusió, d'aquest excursus per Taminiaux i Aristòtil arran de l'apropiació heideggeriana de nocions del filòsof grec, cal recordar que Arendt havia declarat que calia dur a terme una tasca urgent per tal de resoldre problemes provocats per la interpretació de Heidegger. Sembla que Arendt, quan va escriure *La vida de l'esperit*, considerava que encara no havia resolt definitivament els problemes originats per Heidegger.

Arendt, a *La condició humana*, suggereix o intenta aproximar-se a una nova caracterització de l'individu humà. Si la modernitat o l'època moderna³⁸, havia cregut que la racionalitat -entesa com a capacitat de preveure les conseqüències

³⁷ *Ibidem*, p. 20

³⁸ A les dues traduccions castellanques de *La condició humana*, *op. cit.*, es troben les expressions "Edad Moderna" (p.101), "Època Moderna" (pp.171,177,179,180,184) i "Mundo Moderno" (p.161). L'expressió Època Moderna tradueix l'anglesa "*modern age*" i Arendt l'entén referida als segles XVII-XX, mentre que el Món Modern és el contemporani, va néixer, diu, amb les primeres explosions atòmiques (pàg. 18). Totes tres es troben a faltar en l'índex de noms, tot i que sí apareix l'expressió 'Edad Media'.

(causa/efecte)- era la definició de l'ésser humà, aleshores, des del punt de vista d'Arendt, l'època moderna estava equivocada perquè les màquines de pensar o la intel·ligència artificial han mostrat la seva incapacitat per a ser independents de la vida i per crear-la elles mateixes.

El Leviatan informàtic ha acabat per donar la raó, afirmava Arendt, als filòsofs de la vida -Hume, Bergson i Nietzsche. Arendt refusà les definicions d'*animal rationale*, d'*animal laborans* i d'*homo faber*, la seva aproximació recolliria nocions com ara: vida, natalitat, inici, acció, paraula, pluralitat. Mai la formulà, potser perquè hauria estat massa complexa, perquè no tenia voluntat sistematitzadora, perquè no creia en una única definició, o perquè en definitiva la seva manera d'entendre l'ésser humà qüestionava la possibilitat mateixa de proposar-ne una definició.

*La vida de l'esperit s'obre amb dues sentències, una de Cató, l'altra de Plató*³⁹:

"Mai s'està més actiu que quan no es fa res, mai menys sol que quan s'està"

També falta el terme 'mundo'.

³⁹ En l'edició anglesa, la sentència de Cató apareix en llatí i la de Plató en anglès: "*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset. Cato*". "*Every one of us is like a man who sees things in a dream and thinks that he knows them perfectly and then wakes up to find that he knows nothing. Plato*"

sol". CATÓ

"Cadascú de nosaltres és com un home que veu les coses en un somni i pensa que les coneix perfectament, i després desperta i es troba amb que no sap res". PLATÓ

La frase de Cató, no solament encapçala el darrer llibre d'Arendt sinó que tanca *La condició humana*, fet que corrobora el que s'ha afirmat respecte d'una buscada unitat entre les dues obres per part de l'autora.

1.3. Labor, treball i acció

A més de la doble condició humana bàsica, natalitat/mortalitat, que s'ha examinat, Arendt n'assenyala tres més que estan estretament vinculades al cos o, com a mínim, que són activitats plasmades materialment en el món tot i que dues d'elles tenen una materialització ben fugaç. Són, tal com ja he avançat, **labor, treball i acció**. Arendt, a *La condició humana*, comença per fer-ne la distinció a partir del llenguatge. Totes les llengües tenen dues paraules etimològicament no relacionades per designar 'labor' i 'treball', però això no ha fet, assenyala Hannah Arendt., que en tota la història de la filosofia es trobi ningú que respecti i mantingui aquesta diferència amb coherència. Hesíode parlà de la deesa "*Éris*" d'on es deriva el terme "*érgon*" treball, mentre "*pónos*" la labor, surt de la capsula de Pandora, segons el mateix Hesíode. Locke, per exemple, distingí entre "*mans que treballen i cos que*

labora" però després no fou capaç de mantenir la diferència entre les dues nocions. Marx que, segons Hannah Arendt, constantment confonia treball i labor féu dues afirmacions sorprenents: la primera "*la labor creà l'home*" i la segona "*no és la raó la que distingeix l'home de l'animal sinó la labor*". Amb la primera Marx desafiava conscientment aquella sentència de la tradició "*Déu creà l'home*", amb la segona capgirà totes les definicions tradicionals de l'ésser humà.

La LABOR, "*labour*", es caracteritza per la repetició, per estar sotmesa a la necessitat biològica i pel fet que d'ella no en resulta un objecte durador en el món. És un procés sense començament ni final, un constant tornar a començar en un **temps** circular o procés infinit. L'objecte de la labor es consumeix, desapareix immediatament, per tant -no l'ús- sinó el consum és el correlat de la labor. El resultat de l'activitat laboral, són objectes que no tenen cap tipus de duració ni cap destí mundà atès que són concebuts i produïts per al seu **consum** immediat a fi de satisfer les necessitats biològiques humanes, són productes d'un sol ús. L'exemple més clar de labor és la tasca de la mestressa de casa, la minyona o el "*servent domèstic*" d'Adam Smith. Sens dubte la labor correspon al sector serveis que, a hores d'ara, s'ha universalitzat, ja s'ha convertit- en el tipus de feina dominant o potser l'única activitat laboral d'Occident. El servei -domèstic o empresarial- té com a finalitat donar satisfacció a les necessitats que poden ser primàries o multiplicar-se fins a l'infinit. Aquesta possibilitat de repetició infinita del procés labor/consum pot prendre, segons Arendt, dimensions incommensurables i perilloses per a la

mateixa supervivència del món i la humanitat. Originàriament la labor fa possible la mera conservació de la **vida** biològica, com molt encertadament es fa palès a la definició que Marx feia de la labor: el metabolisme de l'home amb la natura. La labor unia l'home i la matèria, la naturalesa i la història⁴⁰. En una interessant "Entrevista" a Agnes Heller que realitzà Laura Boella (junt amb G. Neri i A. Vigorelli), Heller responent a una pregunta sobre Marcuse el qual, com és sabut, entrecreu la filosofia de dos pensadors jueus, Freud i Marx, qualificava Marx de "*filòsof de la història*" mentre considerava Freud el més gran "*filòsof natural*" modern⁴¹. Sobre la interpretació arendtiana de Freud, coincident en part amb la d'Agnes Heller, no em detindré aquí, però el punt de vista de Heller és rellevant en relació a la interpretació que Arendt fa del pensament de Marx, al qual -a diferència de Heller- considerà no només un filòsof de la història sinó també un filòsof natural, segons es desprén de l'anàlisi que fa de la labor. Segons Arendt, l'aspecte realment revolucionari en la filosofia de Marx, que d'altra banda seguí més fidelment la tradició del que hom imagina, la qüestió verdaderament sense

⁴⁰ ARENDT, "Karl Marx e la tradizione ...", op. cit., p. 77

⁴¹ HELLER, Agnes, "Entrevista" por Laura Boella, Guido Neri, Amadeo Vigorelli, a *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Ed. Materiales, 1979 (p. 125).

precedents, fou la **glorificació de la labor** i la reinterpretació d'aquella classe social que havia estat sempre menystinguda i que la filosofia no s'havia preocupat de comprendre⁴². La labor, com a activitat elemental necessària per a la vida havia estat considerada des dels inicis de les tradicions -grega i judeocristiana-, una maledicció que privava la vida de llibertat i la sotmetia a la coerció de la necessitat. Segons Arendt, en fer de la labor allò que distingeix l'ésser humà dels animals, Marx, capgirava la idea de tota la tradició segons la qual la llibertat és la que fa humà l'home, posant-hi en el seu lloc la coerció com a característica fonamental de l'ésser humà⁴³. La paradoxa és forta, sobretot perquè sabem que Marx parlà del regne de la necessitat i del de la llibertat, però Arendt la sostenia fent encara referència a una altra afirmació de Marx -ningú pot ser lliure si domina sobre un altre- que en realitat no era de Marx sinó que aquest l'extreia de la dialèctica amo-esclau de Hegel. Vull insistir en que efectivament, tal com afirma Arendt, allò que veritablement va capgirar els valors tradicionals fou convertir la definició de l'ésser humà com a animal racional o aquelles definicions d'Aristòtil "*zoon lógon echôn*" i "*zoon politikón*" que inicien la nostra tradició de pensament polític, en "*animal*

⁴² ARENDT, "Karl Marx e la tradizione ..., op. cit., p. 49

⁴³ Ibídem, p.51

laborans" que se situa quasi al final de la nostra tradició⁴⁴. Potser però, el mèrit o responsabilitat de Marx rau, no en inventar una definició que marcaria les generacions futures i deixaria enrera la cultura de l'oci com a decadent, emergint en el seu lloc de manera absolutament dominant la cultura del treball, que ha arribat a la perversitat de convertir l'oci en atur⁴⁵, sinó en adonar-se que aquell era el curs de l'esdevenir humà a partir de la revolució industrial. Marx insistí en què allò que distingeix les persones dels animals no és la capacitat de pensar sinó el fet que els humans produeixen els seus mitjans de subsistència, en d'altres paraules, "es generen a si mateixos" mentre que els animals consumeixen directament els fruits de la natura⁴⁶. Resulta desconcertant l'ambigüetat d'Arendt respecte de les activitats que impliquen una repetició⁴⁷, com és el cas de la labor (però també el pensar, com es veurà) que ella relega a l'àmbit privat, a una condició natural humana nua,

⁴⁴ *Ibidem*, p.52

⁴⁵ Sobre aquesta qüestió, veure MIRALLES, Josep, *L'atur*, Barcelona, Empúries, 1986, i RACIONERO, *Del paro al ocio*, Barcelona, Anagrama, 1983.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 52-53

⁴⁷ Seria interessant examinar el possible contacte entre les idees d'Arendt i les de Gilles DELEUZE a *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires, 1981².

llindant allò inhumà, com ha destacat Françoise Collin⁴⁸ en assenyalar que cuinar i menjar no és mai simplement satisfer la gana ni és fora de l'ordre del llenguatge. Arendt assenyala que si, segons Marx i Engels, "la labor creà l'home", de la mateixa manera Aristòtil podria haver dit que la "*polis*" era la creadora de l'home perquè no pretenia dir només que l'ésser humà és social, com també ho són els altres animals, sinó que la vida de la ciutat implica formes complexes de relació a través de l'acció i el discurs les quals són precisament allò que fa que els éssers humans duguin una vida plenament humana.

A Hannah Arendt no l'interessà la vida biològica sinó la vida activa. Per a ella la vida era el període de temps entre el naixement i la mort en el qual es manifesta l'acció i el discurs que comparteixen amb la vida la seva futilitat⁴⁹. En pàgines precedents s'ha al·ludit a la família i a la **reproducció** de la vida biològica, la qual en sentit estricte pertany a les dones, mentre el manteniment o **conservació** d'aquesta vida depèn de la labor, ambdues -reproducció i conservació- van acompanyades de dolor i fatiga.

⁴⁸ COLLIN, Françoise, "Hannah Arendt: la acción y lo dado" a BIRULÉS, F. (ed.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona, Ed. Pamiela, 1992 (p.24).

*"La labor i la fatiga eren necessàries per reproduir la vida individual així com el part i el seu dolor eren necessaris per reproduir l'espècie."*⁵⁰

Sens dubte, l'associació de fatiga i dolor que tant Marx com Arendt van associar a la reproducció i a la conservació de la vida no és aliena als orígens jueus de tots dos. Destaco aquest fet per la importància que la qüestió jueva tingué en l'obra i vida de Hannah Arendt. Hi ha altres temes o referències que Arendt reitera en nombroses ocasions i diferents contextos, les quals al meu parer, tenen el seu origen en la qüestió jueva. Entre aquests llocs comuns arendtians hi ha les citacions dels textos bíblics, la importància donada a la tradició i l'afecció a la narració tan vinculada a la memòria, són al meu parer, tres signes d'identitat del judaisme. La importància de la seva condició jueva s'examina amb més detall al capítol quart.

La **vida** com a qüestió filosòfica no ha estat massa afortunada, no solament per l'escassetat d'obres i pensadors sobre el tema sinó per la perversió i equívocs que ha

⁴⁹ ARENDT, *La condició humana*, op. cit., p.191

⁵⁰ *"Il lavoro e la fatica erano necessari per riprodurre la vita individuale così come il parto e il suo dolore erano necessari per riprodurre la specie."* ARENDT, "Karl Marx e la tradizione...", op. cit., p.78-79. He traduït el terme italià 'lavoro' per labor per tal de respectar la distinció arendtiana entre labor "*labor*" i treball "*work*". En

implicat quan s'ha estudiat o quan s'ha pres com a model teòric. La metàfora biològica aristotèlica es convertí, a través d'una combinació de platonisme i aristotelisme, en animisme durant l'Edat Mitjana fins al Renaixement, en Pico de la Miràndola, Ficino i Pomponazzi trobem la seva màxima expressió filosòfica. La revolució científica trencà amb aquest model explicatiu, el gran animal viu que havia estat el món esdevingué un univers màquina inanimat que funcionava regularment d'acord amb lleis precises, però al s.XIX la filosofia torna a recórrer a la vida entesa com a procés en la forma d'organicisme i d'historicisme en Hegel, en la forma de "*animal laborans*" en Marx, en l'irracionalisme, vitalisme i altres 'ismes' en Nietzsche o Bergson⁵¹. Paral·lelament a l'ús filosòfic de la noció de vida, el cristianisme sempre s'ha mostrat desconfiat i ambigu al respecte, discurs i acció no han anat alhora, fins i tot la prèdica mateixa ha estat ambivalent pel fet que la vida associada al món, a la matèria i al cos, sempre ha estat amarada pel mal⁵². La contingència, el canvi i pluralitat de la vida han meravellat però sobretot han

alguns textos italians sobre Arendt es tradueixen per 'lavoro' i 'opera' respectivament.

⁵¹ Sobre Nietzsche se'n parla extensament al capítol tres. Pel que fa a Bergson, recordem que era, com Arendt, d'origen jueu. Exercí sens dubte influència, no exempta de crítica, en l'obra d'Arendt, especialment en allò que es refereix a la filosofia de la vida i també en la seva concepció del temps i la memòria.

⁵² Veure l'article d'ARENDT, "Religion and Politics" a *Confluence*, II, n.3, setembre 1953.

desconcertat i han fet por als homes que s'han afanyat a descobrir les lleis necessàries que la governen a fi de controlar-la i a fi de no deixar-se sorprendre per la seva **força** -física i mental- que s'imposa als humans com una necessitat, val a dir de manera constrenyidora. La por a la vida, la seva autoevidència, o el mateix fet de ser allò on s'arrelen les coses més senzilles de l'existència humana, podrien ser les causes del menyspreu i l'oblit per part de la filosofia. Hannah Arendt, sense que això hagi d'implicar cap etiqueta ni cap "*isme*", certament va pensar la vida i ho va fer creant, com s'ha dit, una nova categoria filosòfica, la natalitat, paràbola de la paraula i l'acció i que Goethe, un dels seus més estimats poetes, expressant el sentir i pensar de la seva època, havia situat al principi dels temps en posar en boca de Faust les paraules "*Al principi era l'Acció*"⁵³.

Arendt considerà que el fet realment determinant és que pertanyem a una societat en la qual **tothom considera que la seva activitat és treball** i que tothom té com a finalitat **guanyar-se la vida** mentre qui no treballa és considerat paràsit. L'antiga dita "qui no treballa no menja" avui ha assolit, més que mai, una patètica realitat.

⁵³ GOETHE, *Faust*, Primera part (Cambra d'Estudi)

Qui no treballa no té dret a la vida. Aquesta manera d'enfocar l'activitat humana i l'existència no és universal, ni ha estat sempre així ni és la manera de pensar de tots els pobles de la Terra. Aquest és un canvi fonamental del món occidental a partir de l'època moderna i sobretot des del s. XIX, la revolució industrial i la filosofia de Marx.

El TREBALL, "*work*", es caracteritza per tenir un començament i un final d'on se segueix que el seu temps és lineal. El treball finalitza quan l'objecte és acabat i passa a formar part del **món** en el qual tindrà una duració. Aquest treball fou el que Aristòtil anomenava "*poíesis*" i que duia aparellada la "*téchne*". El treball artesanal o la fabricació utilitza instruments o màquines i manté el contacte amb l'obra acabada, però a partir de la revolució industrial aquest lligam amb l'obra, des del començament al final, desapareix i en conseqüència, ja no es podria parlar en sentit estricte de treball sinó de procés laboral. Arendt arriba a dir que ja no queden treballadors, l'únic treballador seria l'artista. Ara bé entre l'artista i el treballador manual s'interfereix la recerca de la utilitat per part del segon atès que l'objecte del treball ha de ser útil per a un ús determinat. Les categories mitjans-fins són indissociables del treball. L'artifici de "*l'homo faber*" que va començar per crear objectes útils per a ser usats, ha acabat per crear un món, un lloc habitable, un lloc on l'ésser humà pot sentir-se *com a casa* i que es caracteritza per la duració. Aquesta duració però, ve donada a través dels objectes durables, permanents, que formen aquest món i dels quals, per tant, en direm objectes mundans. El treball és

doncs, del tot diferent a la labor però, com ja s'ha dit, Arendt assenyala que només excepcionalment s'ha fet la diferenciació entre ambdues activitats. La revolució industrial, en desconnectar definitivament el treballador de la seva obra a través del sistema fabril en cadena, convertia el treball en una repetició, en un procés constant i inacabat atès que el treballador mai veurà la seva obra. En aquest sentit el treball artesanal esdevenia labor continuada sense començament ni final. Però no només la transformació radical i definitiva del treball artesanal sinó el creixement i desenvolupament del sector terciari, els serveis, ha estat allò que ha acabat de confondre labor i treball, per això la diferenciació d'Arendt, resulta poc operativa o, si més no, artificiosa en el món d'avui, a menys que s'afirmi, com fa ella, que el treball ha desaparegut del món i que l'únic treballador que queda és l'artista, la qual cosa, tot i ser molt suggerent, no deixa de ser xocant per al sentit comú i l'experiència quotidiana en un món dominat per la cultura del treball. Naturalment Arendt no vol dir que s'hagi arribat a l'esperat moment en què el treball sigui innecessari i per tant desaparegui, sinó que tots som laborants, allò que Marx havia dit, el món està ple d'"*animal laborans*".

Illuminati⁵⁴ fa notar els aspectes positius d'aquest canvi o barreja d'esferes, no només s'han confós labor i treball sinó que ambdues s'interrelacionen amb l'acció, no només, com s'ha suggerit abans, hi ha paraula i iniciativa en la labor que es desenvolupa en l'esfera privada sinó que, segons Illuminati, també n'hi ha en el treball que es dur a terme en l'espai obert del món.

Arendt afirma que Marx fou l'únic pensador del s. XIX que es va prendre seriosament, l'emancipació de la classe treballadora, l'esdeveniment del segle, però la gravíssima paradoxa és que l'Unió Soviètica que es definí com una república de treballadors va poder privar els seus ciutadans-treballadors de tots els drets que gaudien a la resta del món occidental.

El treball comporta violència perquè per a construir quelcom cal destruir una altra cosa o emprant l'exemple d'Arendt, per fabricar una taula cal matar un arbre⁵⁵ en perjudici de la Terra . La sentència marxiana ja esmentada "*La labor creà l'home*", en contraposició a "*Déu creà l'home*", implicava una altra afirmació, "*la violència*

⁵⁴ ILLUMINATI, Augusto, "*Esercizi Politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*", Roma, Ed. Manifesto libri, n.3, 1994.

és revelació”, també en contraposició a aquella de la religió, “*la paraula de Déu és revelació*”. La concepció judeocristiana de la paraula de Déu mai havia estat en absoluta contradicció amb la concepció grega del “*lógos*” d'on resultava possible confiar que el discurs humà podia tenir la capacitat de revelar la veritat tant a través de la comunicació entre els humans com a través de l'exercici racional/intel·lectual del pensament⁵⁶. Però contràriament, Arendt assenyala que en Marx, en sostenir que “*la violència és la llevadora de la història*” hi ha una glorificació de la violència i una confusió entre poder i violència entre les quals, a judici d'Arendt, hi ha una diferència fonamental i és que el poder és xerraire mentre la violència és muda. Arendt entén que de la noció marxiana de *fer* o *construir* la història per un costat i, de la contundent sentència que la història neix violentament per l'altre costat, se'n deriven conseqüències indesitjables i perilloses per a l'existència humana en un món comú en què voldríem sentir-nos com a casa, però sobretot per tal que siguin possibles l'acció i la paraula corcertades amb i enmig dels altres. Tanmateix, del que s'acaba de dir no s'ha d'entendre que Arendt refusés radicalment la violència com és fa palès en la seva anàlisi dels moments

⁵⁵ ARENDT, “Karl Marx e la tradizione...”, op. cit. p.96

fundacionals d'una ciutat o en les revolucions⁵⁷, qüestions que examina en molts textos seus, especialment a *Sobre la revolució*, a *Sobre la violència* i a la seva darrera obra "La Voluntat" on estableix un extraordinari paral·lelisme entre el pelegrinatge vers la "terra promesa" -Canaan o Roma- i la fundació de la República americana.

La violència implícita en tot fer, construir o fabricar, té a veure amb el fet que en l'àmbit de la producció o fabricació, són legítims els mitjans per assolir determinats fins. Fins i tot les persones que intervenen en el procés productiu esdevenen mitjans. La tècnica, l'avenç de la qual ha permès el canvi, a través dels segles, del treball manual i artesanal al treball fabril, industrial i multimediàtic, està vinculada per un igual al treball i a la ciència. És un mitjà per al treball però és, en la major part dels casos, el mateix treball que és tècnic o no és en absolut.

De l'altre costat, tècnica i ciència són indissociables, adés la tècnica és l'objecte o

⁵⁶ *Ibíd*em, p.62.

⁵⁷ ARENDT, *On Revolution* (1963), trad. cast. a Madrid, Alianza Universidad, 1988; i ARENDT, *On Violence* (1969-1970), trad. cast. "Sobre la violència" a *Crisis de la república* Madrid, Taurus, 1973.

resultat d'una recerca, adés és l'instrument científic que permetrà obtenir d'altres resultats. Seguint Arendt podem afirmar que hi ha una línia contínua entre **-treball-tècnica-ciència-tècnica-treball-**, d'aquestes activitats sorgirà el món i el seu artífex serà *l'homo faber*.

L'homo faber, la versió més sofisticada del qual és l'**artista** i el **científic**, treballa a partir d'un model que construeix immaterialment en el seu cap abans de construir-lo amb les mans. Plató ja havia dit que aquest model o "*eidos*" és anterior i sobreviu a la seva **aparició** en l'objecte. És així doncs com, d'un costat -la materialitat i exterioritat de les coses- i, de l'altre -la immaterialitat i interioritat de les idees- cooperen o es barregen en *l'homo faber*. A *la condició humana*⁵⁸ Arendt s'ocupa de l'obra d'art partint de la idea grega de "*bánausos*" que designava als artesans i artistes. Significava que no eren capaços de pensar ni jutjar i que no tenien gust. Com és sabut, a Grècia es menystenia al productor de bellesa mentre s'admirava a qui la contemplava. La producció és utilitarista per definició perquè implica les categories **mitjans-fins** i l'ús d'instruments. Si aquest punt de vista,

⁵⁸ARENDDT, *La condición humana*, op. cit., cap. IV (epígraf 23, pp. 184-

legítim en la fabricació, s'estén a l'àmbit de l'acció política, dóna lloc a la mentalitat "*banausica*", que a Grècia s'atribuïa als artistes i artesans. D'aquesta mentalitat tècnica articulada a partir del criteri mitjans-fins, arrenca la noció de **banalitat** que era per a Arendt, l'amenaça més greu que pateix l'esfera política i cultural al segle XX. A *La crisi de la cultura*⁵⁹, Arendt afirmava que l'acció política no pot mai legitimar qualsevol mitjà amb la finalitat d'assolir un fi a pesar que aquest sigui desitjable o pugui aparèixer en principi com a bo.

Respecte de la cultura, la mentalitat "*banausica*" o banal, provoca la devaluació de les coses les quals seran jutjades segons el criteri d'utilitat i en conseqüència es convertiran merament en mitjans. D'això es desprèn que el perill més gran per a l'obra d'art acabada rau en el mateix artista o artesà que l'ha realitzada, és a dir en "*l'homo faber*". Potser és per això que els artistes, arquitectes, etc. no han tingut cap inconvenient, durant segles, en **destruir** obres d'art anteriors o fins i tot pròpies (pintures, esglésies, palaus i fins ciutats senceres), per a **construir-ne** d'altres al seu lloc. Per tant, els criteris per a la construcció del món **han de ser**

191)

⁵⁹ ARENDT, *La crisi de la cultura*, op. cit.

diferents dels criteris per a la **cura i conservació** d'aquest mateix món.

Les rígides separacions arendtianes entre les diferents activitats humanes -labor, treball i acció- i els dos àmbits -privat i públic- on tals activitats es desenvolupen resulten problemàtiques o si més no, qüestionables, més encara tenint en compte la distinció (ja esmentada) entre ús i consum en relació amb la duració. Però no només es produeix aquesta barreja i interrelació pel que fa a tot allò caracteritzat per la corporeïtat-materialitat sinó que, les activitats espirituals com són, pensament, voluntat i judici, no solament s'adrecen intencionalment al món definit per la materialitat dels objectes i la pluralitat "*inter-esse*", sinó que les tres activitats de l'esperit no poden restar totalment privades i esdevenen públiques i plurals en referir-se al món, com veurem més endavant.

A la primera part del seu escrit *La crisi de la cultura*, Arendt afirma que la cultura és quelcom volgut i valorat per la **societat** de l'època moderna, malgrat l'utilitarisme que la caracteritza i que acaba per convertir en mercaderies els objectes culturals. Arendt censura amb duresa la "bona societat" que ja havia estat objecte de crítica per part de Rousseau, potser és l'única cosa en què Arendt estaria d'acord amb ell. Però Arendt troba un fet positiu en l'època moderna, és l'existència del poble al marge de la societat, de manera que l'individu podia fugir d'una i refugiar-se a l'altre, hi havia un cert joc de llum i ombra que protegia i

preservava la llibertat de l'individu. A partir del s. XIX les coses canvien, apareix la **societat de masses** que incorpora totes les capes de la població. Aquest fet provocà la desaparició d'àmbits diferents, es produí una igualació i uniformització que acabà per transformar l'individu en l'home de masses. El retrat que Arendt en fa és francament negatiu, es caracteritza per l'excitabilitat, la facilitat per al consum, la incapacitat de jutjar i distingir, la insolidaritat o l'individualisme exacerbada, l'exaltació de la subjectivitat en detriment del món. Aquest nou panorama té una conseqüència clara per a la cultura: la societat de masses no vol la cultura, vol la **cultura popular**, la qual és, segons Arendt, un fals concepte o un eufemisme perquè en realitat no es tracta de cultura ni de oci sinó de **lleure**. El lleure implica una activitat de distracció o de divertiment per tal d'omplir el temps alliberat del treball, nova situació que ha generat una nova activitat productiva, la indústria del lleure. L'**oci** fou durant segles una altra cosa ben diferent, per dir-ho molt breument però també molt significativament, el temps d'oci es dedicava a la cultura de l'esperit. Si el problema de la societat de l'època moderna havia estat la preocupació per la subjectivitat, el problema de la societat de masses era un altre: assolir la felicitat universal. El temps de lleure-consum ha estat el procés infinit a través del qual l'individu-massa assoleix la finalitat de divertir-se, sucedani de la impossible felicitat universal. La cultura era, segons Arendt, un fenomen del món mentre el lleure era un fenomen de la vida, en conseqüència hi ha el perill que el mateix procés biològic, el metabolisme de la societat de masses engoleixi i finalment destrueixi els objectes culturals. Arendt temia **les versions amenes** per a

les masses, pensava que les grans obres mestres potser no resistirien la prova de ser reduïdes a “kitch” televisiu. La cultura, malgrat haver sofert l’envit de la societat moderna, encara mantenia el segell de la inutilitat que acompanya l’obra d’art i la pretensió de durabilitat en el món. La bellesa d’una catedral o d’un edifici secular transcendeix necessitats, funcions i utilitats possibles, sense que això signifiqui que deixi de ser mundana, encara que es tracti d’una obra d’art religiosa és secular, com tota obra d’art, perquè a través de l’obra, una idea o un sentiment esdevé objecte i esdevé món.

Segons Arendt, l’obra d’art, a causa de la seva duració, és la més mundana de les coses del món i no té cap funció en el procés vital. Quan la subsistència biològica, les primeres necessitats vitals han estat assegurades, és quan sorgeix la cultura. En termes kantians: el goig desinteressat només pot experimentar-se quan s’han satisfet les necessitats de l’organisme viu. El gust pel bell provoca, per acord de les facultats, un plaer sense interès, la seva finalitat és sense fi, diu Kant a la *Crítica del Judici*. També al·ludeix a la cultura, la qual, per Kant, és només possible quan la humanitat ha fet cert progrés en sentit paratètic –ètic i estètic- alhora.

L'ACCIÓ, "action", és la vida activa pròpiament, ella constitueix l'àmbit públic o polític. En si mateixa és fugaç, no duradora, doncs d'ella no en resulta cap objecte mundà. La vida biològica, com ja s'ha dit, és pròpia del cos però la vida activa és

certa manifestació de la vida de l'esperit, Arendt recorda que fou nomenada pels grecs "*bíos politikós*" i pels romans "*vita activa*".

Aristòtil exclouïa la labor i el treball del "*bíos politikós*" perquè no les considerava lliures sinó sotmeses a la necessitat. Malgrat que Aristòtil no compartí el menyspreu de Plató per l'acció política i l'opinió, "*dóxa*", no criticà i encara mantingué la supremacia del "*bíos theoretikós*" sobre el "*bíos politikós*" que havia establert el seu mestre. A l'alba de l'època medieval, Agustí d'Hipona considerà la "*vita activa*" com a degradació, com a compromís amb la vida terrenal i el món, en detriment de la vida contemplativa, la "*vita negotiosa o actiosa*" era la negació de l'oci, "*nec-otium*", els assumptes polítics ja no gaudien de la dignitat que Aristòtil els havia atribuït, a pesar d'haver acceptat la superioritat de la quietud i la contemplació pròpies del "*bíos theoretikós*".

És en l'àmbit de l'acció "*práxis*" i de la paraula "*lexis*" que es manifesta la "qualitat" personal, el "**qui**" de cadascú, la seva distinció. A l'inici d'aquest capítol s'ha dit que Hannah Arendt no s'interessà per la naturalesa humana o per qüestions metafísiques u ontològiques, no es demanà què era l'individu humà sinó qui era. Arendt experimentà un fort rebuig envers l'ontologia heideggeriana que a la famosa pregunta "*Qui és el Dasein*" responia amb el nihil·lisme i la negació de paraules i accions. Arendt proposa una pregunta diferent "*Qui ets tu ?*" que s'ha d'interpretar en un sentit personalista de nou encuny. L'individu nounat s'insereix en la pluralitat

humana en aparèixer entre els altres com a paraula i acció. Si Heidegger definia l'individu humà des de la mort i el no-res, Arendt ho fa des de la natalitat, la pluralitat i el món comú. Contra Plató i Heidegger Arendt recupera la idea que Aristòtil expressa en la *Poètica* "és precisament en els relats que el sentit real d'una vida humana acaba per revelar-se" de manera que el sentit d'una vida o la resposta a la pregunta "Qui ets tu?" és assolit a través del relat que d'un mateix fan els altres, i del relat retrospectiu que atorga la distància indispensable per a la imparcialitat, tot al contrari que en Heidegger per a qui la significació "*Bedeutung*" d'una existència humana només es revela al "si mateix" (*Selbst*) en el silenci i la soledat davant la mort.

Per Hannah Arendt el "*zóon politikón*" o "*l'homo politicus*" és el "**qui**" de l'acció. L'acció és un fenomen, quelcom que apareix però que en si mateix està mancat de realitat objectiva. Si ens atinguéssim al filòsof de Königsberg (fou també la ciutat de Hannah Arendt, de la seva família i on visqué la seva infantesa), fins i tot s'hauria de dir que no hi ha una facultat de coneixement política, segons afirma

Kant a la *Crítica del Judici*⁶⁰, sent més aviat el sentit comú l'única guia per a l'acció. El judici serà l'única manera de poder saber si l'acció és adequada o no, però aquesta qüestió no va poder ser clarificada a fons per Hannah Arendt a causa de la seva mort inesperada.

L'acció és sens dubte l'activitat privilegiada per Hannah Arendt, no en va ella preferí durant molts anys dir-se teòrica política i tampoc en va la seva obra podria considerar-se una fenomenologia de l'acció.

⁶⁰ KANT, I., *Kritik der Urteilskraft* (1790), Trad. cast. de Manuel G. Morente, *Crítica del juicio*, México, Editora Nacional, 1975 (primera part).

2. L'ACTIVITAT DE L'ESPERIT

La vida de l'esperit, és on es troben les reflexions arendtianes que ara ens interessa examinar. Com ja s'ha dit, es tracta d'un llibre pòstum que, segons la seva biògrafa Young-Bruehl⁶¹, és la continuació o segona part de *La condició humana* i quelcom semblant al seu testament. La mateixa Hannah Arendt digué d'aquesta obra que versava sobre "filosofia pròpiament dita" la qual cosa indica que, d'acord amb el que sabem, al final de la seva vida renuncià a les reserves a dir-se filòsofa. Segons Young-Bruehl, quan Arendt comencà a escriure *La vida de l'esperit*, "va dir que tornava al seu primer amor, la filosofia"⁶² comentari que corrobora la idea d'una continuïtat entre l'obra de joventut i la de vellesa. Pensar "*Thinking*", es una de les activitats de l'esperit humà, com també ho són voler "*Willing*" i jutjar "*Judging*", termes que constitueixen els títols de l'estructura tripartida de *La vida de l'esperit*, obra que pot llegir-se com una reflexió sobre el temps: el pensar entès com a

⁶¹ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. For Love of the World* (1982). Traducció castellana *Hannah Arendt. Biografia*, Edicions Alfons el Magnànim, València 1993. Els detalls de la vida de Hannah Arendt, si no es dona cap altra referència, s'ha d'entendre que han estat extrets d'aquesta obra, concretament de l'edició castellana.

present, la voluntat com a futur i la memòria com a passat.

A tall de breu introducció a la gènesi d'aquesta darrera obra de Hannah Arendt, *La vida de l'esperit*, començaré per explicar les circumstàncies en què es gestà. Durant el mes de juny de 1972, Hannah Arendt fou convidada a participar a les Gifford Lectures de la Universitat d'Aberdeen. Arendt va haver d'informar-se perquè no sabia què eren les Gifford Lectures. Es va sorprendre en trobar que per allà havien passat moltes i heterogènies personalitats entre les quals hi havia Royce, James, Bergson, Whitehead, Dewey, Gilson o Marcel⁶³. Les Gifford Lectures van ser fundades el 1885 pel jutge escocès Adam Gifford, amb el propòsit d'establir una càtedra de Teologia Natural en cadascuna de les quatre ciutats escoceses més destacades: Aberdeen, Edimburgo, Glasgow y St. Andrews. Des del començament van gaudir de gran prestigi pel fet que allà se sotmetien a debat públic, per primera vegada, obres filosòfiques de després havien estat considerades molt importants. Així va ser també en el cas de *La vida de l'esperit*. Hannah Arendt acceptà la

⁶² *Ibíd.*, pp. 415-416.

⁶³ Gilson fou un dels pensadors estimats per Arendt, pels seus estudis de filosofia medieval, de la qual ella era bona coneixedora. Pel que respecta a Gabriel Marcel, la seva biògrafa relata que Arendt l'havia conegut a París, durant els anys difícils però alhora grats i intensos que Arendt visqué a França (1933-40).

invitació, aquest fou el motiu immediat que la dugué a reescriure un article que havia publicat sobre el tema un any abans: “El pensar i les consideracions morals”⁶⁴. Aquest fou el primer esboç de “El Pensar”, objecte de les seves lliçons a la primavera de 1973 a la universitat escocesa i text que avui constitueix el primer llibre de *La vida de l'esperit*.

Un any després de les lliçons dictades a Escòcia, durant la primavera de 1974, Arendt tornà a Aberdeen per acomplir el seu compromís d'exposar la segona part de la investigació, aquesta vegada centrada en “La Voluntat”. El seu projecte consistia en analitzar el suposat antagonisme entre pensament i voluntat, provocat pel fet que ambdues facultats pertanyen a espais i posicions molt diferenciades. El primer se situa fora del món mentre la segona, al contrari, s'orienta cap a ell i està determinada per la contingència i la novetat.

Arendt havia enviat al comitè organitzador de les Gifford Lectures un esquema de

⁶⁴ARENDR, “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”, *Social Research*, XXXVIII, n.3, 1971. Trad. cast. “El pensar y las reflexiones morales” a *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.

les seves conferències, el qual tenia la mateixa estructura que el corresponent capítol de *La vida de l'esperit* excepte en la darrera part, les conclusions on posteriorment hi va incloure una secció sobre Nietzsche i una altra sobre Heidegger.

Durant la seva primera conferència entorn de la VOLUNTAT, Arendt patí un greu atac cardíac que impedí la continuació de les "*lectures*"; va haver de ser hospitalitzada. Un cop recuperada, el 27 de maig, abandonà Aberdeen. Durant l'any i mig següent va dedicar-se a la redacció de la VOLUNTAT donant-la per acabada el 29 de novembre de 1975, segons relata Mary McCarthy al postfaci que va escriure per *La vida de l'esperit*. Pocs dies després moria, el dijous 4 de desembre, quan havia passat a màquina dos epigrames per al capítol sobre el JUDICI, un era de Ciceró i l'altre de Goethe.

Goethe havia estat el poeta de la seva joventut, model i guia de la cultura i educació alemanya "*Bildung*", les seves obres completes s'estudiaven i llegien a les escoles i famílies cultes. Aquest fou el cas d'Arendt que no solament estudià Goethe a l'escola de Königsberg sinó que aquest fou l'ideal del desenvolupament normal

"normale Entwicklung" que la mare de Hannah Arendt desitjava per a la seva filla. Pel que fa a Ciceró, Arendt, buscava en *De Senectute*⁶⁵ pistes o camins que l'ajudessin a rebatre la tendència de l'època a menystenir la vellesa. En aquest escrit Ciceró recorda que Cató havia afirmat que les grans accions són producte del pensament, del caràcter i del judici, capacitats que amb l'edat no disminueixen sinó al contrari. Molt abans de la seva pròpia vellesa, Arendt ja havia descobert i triat Ciceró com un dels seus amics del passat. N'havia parlat a *La condició humana* arran de la distinció públic/privat, i també a *La crisi de la cultura* on des del sentit que Ciceró donava a la cultura se situava en la *Crítica del judici* kantiana.

En endavant, en aquest capítol, examinaré el Pensar "*Thinking*"⁶⁶ mentre que la Voluntat s'estudiarà en el capítol 3. El "Pensar" no s'ha de confondre amb altres categories o nocions tals com: sentit comú, coneixement científic, comprensió ni pensament professional. Arendt utilitza totes aquestes nocions de forma específica

⁶⁵ CICERO, *Works*, London, Harvard University Press, 1968, edició bilingüe, vol. XX. *De Senectute*. Traducció castellana *De la vejez y De la amistad*, Barcelona, Bosch, 1944².

⁶⁶Citaré de l'edició anglesa *The Life of the Mind: One / Thinking, Two / Willing*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. L'edició recull els dos llibres amb paginació independent.

establint diferències precises entre elles tot i que, s'ha d'admetre, no sempre de manera inequívoca. A continuació intentaré precisar l'ús que Arendt fa de les mateixes per arribar finalment al "Pensar" pròpiament.

2.1. El sentit comú

En el primer capítol de *La vida de l'esperit*, al fil del seu examen del món dels fenòmens i l'aparença, Arendt aborda la noció de SENTIT COMÚ en base a Tomàs d'Aquino i Kant tot i que al·ludeix també a Descartes i Hegel.

Arendt comença per remetre's al "*sensus cummunis*" de Tomàs d'Aquino, afirmant que és una mena de sisè sentit que coordina els altres cinc i assegura que les percepcions assolides a través de cadascun d'ells són veraces. Aquest sentit comú que no pot ser localitzat en cap òrgan del nostre cos, transforma les sensacions pròpies i particulars de cada sentit en percepcions compartides amb els demés. Arendt procliu a l'ús de les categories públic/privat considera que el "*sensus communis*" o sentit comú transforma les sensacions privades en fenòmens públics atès que apareixen davant tothom. És aquest sentit el que ens proporciona la

sensació de realitat, la qual tot i que no és pròpiament una sensació, acompanya totes les impressions sensorials i les hi otorga un significat. Aquino, concebí aquest "*sensus communis*" com un sentit interior⁶⁷ i invisible, característiques ambdues, afirma Arendt, que comparteix amb el pensament, fet que no ha de donar lloc a la confusió o identificació del raonament de sentit comú amb el pensament com passa amb l'escola filosòfica d'Oxford⁶⁸.

Per a Hannah Arendt, pensament i sentit comú resulten precisament ser antagònics pel que fa a la seva vinculació amb la realitat. Mentre el pensament no pot ni demostrar ni refutar la sensació de realitat perquè no té a veure amb el món ni amb la realitat fenomènica, contràriament, afirma Arendt, del sentit comú, del qual els francesos en diuen "*le bon sens*", sorgeix la sensació de realitat. Descartes va emprar "llum natural" i "facultat de jutjar" com a sinònims de "*le bon sens*", perífrasis que efectivament s'han d'entendre totes tres, no com saviesa sinó com

⁶⁷ AQUINO, T., *Summa Theologica*, pt. I, qu. 78, 4 ad 1. ARENDT, *Thinking*, op. cit., p. 51.

⁶⁸ *Thinking*, op. cit., pág. 51. Arendt també es refereix a l'"*escola crítica d'Oxford*" a la p. 45, els representants de tal escola que Arendt cita són P.F. Strawson i Wittgenstein i ja a Willing, Gilbert Ryle, per a mostrar-se en desacord amb ell en la

sentit comú, tal com ho fa Arendt i Gilson. És prou coneguda la famosa expressió "*El bon sentit és la cosa més ben repartida del món...*"⁶⁹ amb la qual comença el *Discurs del mètode*.

Per Arendt, la preocupació fonamental de Descartes fou trobar la "*res cogitans*" o "*chose pensante*", que ell equiparava amb l'ànima, a fi de pal·liar en alguna mesura la desconfiança i inseguretat provocada pel copernicanisme i els subsegüents descobriments científics, però la mateixa intensitat de la seva apassionada activitat pensant, l'induíren a no adonar-se que cap pensament ni cap "*cogito me cogitare*" podrien recuperar la fe en la realitat perquè és precisament l'activitat pensant la que provoca el dubte sobre la realitat del món i de la pròpia existència. És la realitat justament allò que se li escapa al pensar, allò que mai el pensar podrà garantir.

Un signe característic del pensar és la pèrdua del sentit comú, fet que no és ni vici ni virtut dels **pensadors professionals** (veure *infra* pp. 96-97) sinó que és el que li passa a qualsevol persona quan se submergeix en el seu propi pensament.

negació que aquest fa de la facultat de la voluntat.

⁶⁹ "*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*" DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Éditions Garnier, 1963, vol. I. Traducció castellana, *Discurso del*

No deixa de cridar l'atenció el fet que Arendt, dictant les seves conferències sobre el PENSAR a Aberdeen, en cap moment faci referència a l'escola escocesa del "*common sense*" ni a Thomas Reid que fundà precisament el 1758, la "Aberdeen Philosophical Society", origen d'aquella escola.

En totes les ocasions que Arendt s'ocupa del sentit comú⁷⁰, l'accepció que he plantejat aquí -com a sensació de realitat- hi és present com es fa palès en l'exemple presentat per Plató sobre el riure de la jove tràcia davant la caiguda de Tales que caminava capficat i pensarós tot contemplant els estels, o una altra anècdota sobre Tycho Brahe i el seu cotxer que Kant narra en una obra poc coneguda apareguda anònimament: "*Somnis d'un visionari explicats pels somnis de la metafísica*"⁷¹.

método, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p.63.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 50-53, 57-60, 71, 78-82, 88, 90, 119, 166, 213.

⁷¹ KANT, I., *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, (1766), *Werke*, vol. I, pág. 951. Tradu. cast. *Los sueños de un visionario*, Madrid, Alianza, 1994. Kant en aquest escrit examina el món de l'esperit i els somnis dels metafísics i espiritualistes. Kant semblava adoptar el punt de vista escèptic de Hume però Rousseau fa de contrapès de manera que finalment afirma que tals somnis no necessàriament són buits. L'escrit té com a referència bàsica els somnis i visions místico-espiritualistes del científic i filòsof suec Swedenborg (1688-1772) qui als 55

Si bé Arendt parteix de la noció de sentit comú d'Aquino, com a sentit unificador dels altres cinc sentits externs d'on en resulta el sentit de realitat, ella va més enllà quan al·ludeix a la intersubjectivitat:

"factor decisiu de la comunicació intersubjectiva -sent el mateix percebut per diferents persones i comú a totes elles-"⁷².

Aquesta però, és una qüestió que examinaré posteriorment quan em refereixi al judici.

Kant a la *Crítica del judici*⁷³ afirma que sota l'expressió "*sensus communis*" s'ha d'entendre la idea d'un sentit comú a tothom, és a dir, una facultat de jutjar que en la seva reflexió té en compte (si es pensa a priori), el mode de representació de tot altre home. Aquesta caracterització kantiana, de moment vincula el sentit comú al judici i a la màxima del pensar eixamplat, la capacitat

anys experimentà una crisi religiosa que el dugué a escriure el *Journal of Dreams* on narra les temptacions dels esperits malignes i diverses visions de Crist, sent la definitiva la esdevinguda l'abril de 1744 quan se sentí cridat a abandonar tota tasca mundana. Swedenborg, deixà a partir d'aleshores les seves obres científiques inacabades.

⁷²ARENDDT, *Thinking*, op. cit., p. 119, "*decisive factor for intersubjective communication -the same object being perceived by different persons and common to them-*"

⁷³KANT, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 333.

humana de posar-se provisionalment en el lloc de l'altre.

Kant afirma que aquest “*sensus communis*” com a judici, s'assoleix comparant el judici propi amb els judicis dels altres, els quals no són exactament reals sinó més aviat judicis possibles resultat de la capacitat de posar-se en el lloc de tot altre, fent abstracció de la matèria del judici, és a dir, les sensacions, i tenint en compte només els seus aspectes formals o abstractes. Kant sap que això sembla artificios per a una noció de sentit comú però assenyala que aquesta operació és natural quan es pretén jutjar alguna cosa universalment.

Després d'això Kant enuncia les màximes de l'enteniment comú humà, que poden servir per a una crítica del gust⁷⁴ (les reprendré més endavant en la secció dedicada al judici):

- 1^a. Pensar per si mateix, “*Selbstdenken*”, (màxima de la Il.lustració)
- 2^a. Pensar posant-se en el lloc de l'altre (màxima del pensament eixamplat)
- 3^a. Pensar conseqüent o estar d'acord amb si mateix “*mit sich selbst*”

⁷⁴Ibidem, p. 334.

einstimmig denken".

Kant considera que el gust podria amb tota legitimitat ser nomenat "*sensus communis aestheticus*" amb més dret, que l'enteniment sa (*gemeiner und gesunder Verstand*) al qual se li podria posar el nom de "*sensus communis logicus*"⁷⁵

La interpretació arendtiana del sentit comú combina i té present tant el sentit de realitat que li atribuïa Aquino com la relació de dependència entre sentit comú i judici que plantejà Kant.

La persona que està mancada del sentit de realitat, val a dir, de sentit comú, és incapaç de jutjar adequadament o, en termes arendtians, imparcialment, a pesar que aquest *algú* pugui gaudir d'un enteniment sa com deia Kant, o ser un intel·lectual i un filòsof, potser per aquest motiu precisament podria estar mancat del sentit de realitat, com mostren algunes de les anècdotes esmentades. En altre passatge Arendt refereix la frase del jove Hegel: "*el món de la filosofia és (pel*

⁷⁵Ibidem, p. 335.

sentit sentit comú) un món posat del revés"⁷⁶ i la polèmica de Hegel contra el sentit comú en el Prefaci de la *Fenomenologia de l'esperit*⁷⁷.

He al·ludit poc més amunt a la identificació per part de Descartes, de l'ànima com la "res cogitans". Arendt ho considerarà un error perquè ànima i esperit no són la mateixa cosa, la vida que les caracteritza no es manifesta de la mateixa manera ni s'expressa amb el mateix llenguatge. Els sentiments, passions i emocions pròpies de les experiències psíquiques o anímiques s'expressen a través de l'opinió mentre que les idees i pensaments ho fan mitjançant el llenguatge metafòric. Les metàfores permeten al pensament salvar l'abisme entre l'experiència sensible del món i l'experiència pensant que està fora del món, en fer-lo visible i audible en el món fenomènic. Arendt admet que ànima i esperit comparteixen el fet de ser interns i en conseqüència cap del dos es mostren primigèniament en l'aparèixer mundà. No

⁷⁶ HEGEL, G.W.F., *Über das Wesen der Philosophischen Kritik*, (1801). Aquest escrit aparegué a la revista "Kritisches Journal der Philosophie" que Hegel coedità amb Schelling (1802-3). Existeix trad. castellana a *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1980, traducció de D. Negro Pavón. ARENDT, *Thinking*, op. cit., p. 89 "the world of philosophy (is for common sense) a world turned upside down".

⁷⁷ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (1807). Trad. castellana a

obstant les emocions i vivències de l'ànima, si no fossin reflexionades pel pensament i expressades per les paraules, quedarien com a gestos i sons inarticulats i no diferirien gran cosa de les emocions de les altres espècies animals superiors. L'ànima "*psyché*" té a veure amb el cos "*soma*", en ell s'estén i encarna, ambdós s'interrelacionen i comuniquen mentre que entre cos i esperit "*noûs*" no existeix relació sinó que hi ha més aviat un apartament o separació. Arendt recorda al respecte les reflexions d'Aristòtil en *De Ànima* i com aquest acabà per suposar que apart de l'ànima mortal "*psyché*" que neix i mor amb el cos, semblava que existia un altre tipus d'ànima "*noûs*", de la qual no hi ha cap evidència, que es trobava totalment desvinculada del cos i que **sobrevé a l'ésser humà des de fora de si mateix**⁷⁸.

2.2. Coneixement

Passo a ocupar-me ara de la noció arendtiana de **conèixer** a la qual he al·ludit en

Fondo de Cultura Económica, México 1966.

⁷⁸ Aquesta noció és especialment suggerent en relació amb el tema del destí i la voluntat segons Nietzsche i amb el de l'ésser en Heidegger, crec que Arendt té a ambdós molt presents en tot el que es planteja. Tornaré a tractar aquestes qüestions més endavant al cap.3.

parlar del treball. El coneixement o pensament científic era per a Arendt la combinació sistemàtica de pensament i treball o de *theoreîn* i *poíesis*.

L'aliança perversa de ciència i tècnica acabarien en les fàbriques de la mort. La ciència i tot pensar científic sorgeix per a Hannah Arendt d'una capacitat o facultat que Kant nomenà "*Verstand*", Intel·lecte, que és una perllongació molt refinada i perfeccionada del sentit comú⁷⁹. Ambdós, sentit comú i intel·lecte, es guien per l'evidència fenomènica, i com afirmà Husserl⁸⁰, una evidència científica es manté fins que és substituïda per altra evidència que la supera en fermesa. Això ha tingut com a conseqüència un canvi radical en el concepte tradicional de veritat que d'única i total s'ha convertit, al nostre segle, en plural i parcial.

A pesar d'aquesta modificació, la finalitat del coneixement científic segueix sent

⁷⁹ ARENDT, "Understanding and Politics", *Partisan Review*, XX, n.4, 1953. Traducció castellana *De la historia a la acción*, op. cit. Aquest article fou inicialment redactat com a primer capítol del llibre sobre el marxisme que Arendt preparava per a la Guggenheim Foundation.

⁸⁰ Arendt no cita Husserl sinó Merleau-Ponty en *The Visible and the Invisible* (*Thinking*, p. 39-40). Arendt no estava d'acord amb l'orientació de la fenomenologia husserliana en la línia científista i logicista.

assolir la veritat, tot i més modesta, provisional i parcial que en el passat. El saber científic abandona en comptades ocasions el món dels fenòmens, només ho fa interessadament, amb la finalitat de trobar nous camins de què en dirà mètodes, els quals sempre seran mitjans en el seu capteniment per descobrir la veritat. Arendt, en allò que es refereix a la distinció entre conèixer i pensar, com en moltes altres qüestions, segueix Kant, atès que si el conèixer correspon a l'intel·lecte que Kant nomenà "*Verstand*", l'activitat pensant, de tipus especulatiu o fins i tot erràtic, incumbeix a la raó o "*Vernunft*" i, en paraules del propi Kant que Arendt subscriu, en començar la seva Dialèctica Transcendental

*"com els conceptes de la raó serveixen per comprendre, així els conceptes de l'intel·lecte ho fan per aprehendre les percepcions"*⁸¹.

El pensar ens guia vers el sentit o significat -Arendt empra indistintament ambdós termes- mentre el conèixer ho fa cap a la veritat. No obstant, no s'ha d'entendre que

⁸¹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. cast. de Pedro Ribas, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978 (B367) "*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*". La traducció que ofereixo en el text difereix en part de la que figura a l'edició castellana de *La vida del espíritu*, op. cit., I,1.8 (p. 75) i de la que fa Pedro Ribas, el traductor de la KrV d'Alfaguara. L'original anglès d'Arendt, *Thinking*, op. cit., diu: "*concepts of reason serve us to conceive [begreifen, comprehend], as concepts of the intellect serve us to apprehend perceptions*"(p.57). Seguint Arendt, opto per traduir *begreifen* per comprendre i *verstehen* per aprehendre, tot i que també podria traduir el darrer per entendre, si es té

el pensar busqui el sentit com una finalitat o propòsit de la mateixa manera que l'activitat científica té com a finalitat la veritat, perquè en el pensar no existeixen mitjans, atès que ell es un fi en si mateix. La distinció que Arendt estableix entre conèixer/pensar no ofereix majors dificultats, però no és així amb la contraposició entre veritat/sentit, en la qual detectem algunes debilitats. Si bé és encertat afirmar que mai s'assoleix cabal i completament el sentit, això mateix podria afirmar-se en el cas de la veritat en la seva versió contemporània, és a dir provisional, parcial i plural encara que, s'ha d'admetre que en la noció de veritat científica subjau l'antiga pretensió dogmàtica, i això no es pot dir respecte al sentit. Intentaré en el que segueix, dilucidar aquesta qüestió.

Arendt considera que la distinció entre veritat i sentit (o significat) és crucial en la filosofia de Kant, a pesar que ell no seguí aquesta anàlisi i que en la història de la filosofia és impossible trobar una clara línia divisòria entre ambdues nocions. El primer en parlar del significat fou Aristòtil en *Sobre la interpretació* però, segons Arendt, el plantejament iniciat allà no tingué continuïtat ni conseqüències

present que comprendre i entendre no signifiquen el mateix.

filosòfiques rellevants. Transcripció literalment la cita de Arendt:

En aquest primer tractat sobre el llenguatge escriu: Cada "lógos [frase, en el context] és un so amb significat (phone semantike)"; ofereix un senyal, indica alguna cosa. Però "no tots els logoi són reveladors (apophantikos), tan sols aquells en què domina el llenguatge vertader o fals (aletheuein o pseudesthai). I no sempre és així; per exemple, una pregària és un lógos [té significat], però no és ni vertader ni fals."⁸²

El fragment d'Aristòtil planteja sens dubte qüestions amplament debatudes que no per això han deixat de ser motiu de reflexió. A la nostra època, Husserl, a les classes del qual Arendt havia assistit a Friburg⁸³, concebí la Lògica com a ontologia formal, ciència eidètica pura, però es proposava mostrar la dualitat de la Lògica com a **formal** i com a **apofàntica**, i la necessitat d'un gir de la Lògica formal cap a l'apofàntica a fi de poder desenvolupar una filosofia fenomenològica. Cito un passatge de Husserl d'especial relleu en relació al que ens ocupa i al passatge d'Aristòtil citat per Arendt:

⁸² ARENDT, *Thinking*, p. 58, "In that early treatise on language he writes: Every 'logos [sentence, in the context] is a significant sound (phone semantike)'; it gives a sign, points out something. But 'not every logos is revealing (apophantikos), only those in which true speech or false speech (aletheuein or pseudesthai) holds sway. This is not always the case; for example, a prayer is a logos [it is significant] but neither true nor false". ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, trad. cast., Madrid, Ed. Gredos, 1982, volum II (17a 1-4).

⁸³ Arendt passà el curs 1923-24 a Marburg amb Heidegger i el després el semestre d'hivern del curs 1924-25 a Friburg amb Husserl, traslladant-se a continuació a Heidelberg on realitzà la seva tesi doctoral dirigida per Jaspers (1926-29).

*"Amb aquesta objectivitat mencionada com a tal, simple correlat de la 'menció' (nomenada sovint també 'opinió', dóxa hem posat el dit en allò que la lògica tradicional en diu judici (apófansis), tema de la lògica apofàntica."*⁸⁴

L'objectivitat mencionada a què Husserl es refereix constitueix el noema del judici, és a dir el sentit o significat. Tanmateix Husserl no desenvolupà la lògica apofàntica ni tan sols la fenomenologia com a ciència eidètico-material a pesar de propugnar el "retorn a les a coses mateixes". La seva tasca quedà iniciada però el seu hereu més directe, Heidegger, la continuà per un altre camí i es mostrà crític amb el mestre a qui succeí en la càtedra de Friburg el 1928⁸⁵.

Faré a continuació un breu excursus per a referir-me a l'obra de Heidegger *Què*

⁸⁴ HUSSERL, E., *Formale und transzendente Logik* (1929). Trad. castellana *Lógica Formal y Lógica Transcendental*, Ed. Centro de Estudios Filosóficos, Univ. Nacional Autónoma de México, 1962. Paràgraf 45 (p. 130). Els subratllats corresponen a cursives de Husserl, les cometes i els parèntesis són seves també.

⁸⁵ Heidegger fou ajudant de Husserl a Friburg fins 1922 any que fou nomenat professor adjunt a Marburg amb un treball sobre Aristòtil. El curs següent -al qual assistí Arendt- presentà la seva interpretació de la veritat aristotèlica "*alètheia*" com no-ocultació "*Un-verborgenheit*" que fou la base del primer manuscrit de *Sein und Zeit* (1927).

*significa pensar?*⁸⁶. Heidegger comença la segona part amb una anàlisi hermenèutica del terme "significar".

El verb "*heissen*" en alemany té tres accepcions: tenir tal o qual significat; nomenar-se o nomenar algú amb un nom determinat; manar o ordenar. No obstant, Heidegger afirma que en sentit lat "*heissen*" vol dir "posar en camí o en-caminar" significat que és concordant amb el grec "*keleúein*" literalment "posar en la carretera", "*kéleuthos*" (camí), concordant fins i tot amb el llatí "*iubere*" indicar o desitjar. Segons Heidegger, l'essència del llenguatge pot ser desvelada per la Filosofia però no per la Filosofia del llenguatge ni tampoc per l'etimologia entesa com a història de les paraules, sinó per la Lògica⁸⁷. Aquí és on ens hem de referir al fragment d'Aristòtil en el qual es concebia la Lògica com a apofàntica, i a la necessitat plantejada per Husserl d'un gir de la Lògica vers l'apofàntica.

⁸⁶ HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken ?*, Merkur, Munic 1952, G.A., 7. Empro la traducció castellana de Haraldo Kahnemann, Editorial Nova, Buenos Aires, 1958. La primera part d'aquest text conté 10 lliçons dictades per l'autor durant l'hivern 1951-52 i la segona, 11 lliçons dictades durant l'estiu del mateix any 1952, ambdós cursos van ser desenvolupats a la Universitat de Friburg. En el que ara tracto em referiré a la lliçó quarta de la segona part, p. 148.

⁸⁷ HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar ?*, op. cit., II, 4.

Reprenc ara l'anàlisi que duia a terme sobre sentit/significat com a categoria contraposada a la de veritat, en l'obra arendtiana.

Arendt pren com a referència per a la seva interpretació, la distinció de Leibniz entre veritats de raó i veritats de fet. Les primeres són necessàries i per aquest motiu exerceixen la màxima coerció sobre l'esperit, però les veritats de fet són de la mateixa manera evidents i compulsives quan es donen, obligant en aquests casos amb la mateixa fermesa que les de raó. En l'assaig "Veritat i Política"(1967)⁹¹ Arendt inclou explícitament les veritats matemàtiques, científiques i filosòfiques dins el grup genèric de veritats de raó, declarant que el seu interès personal se centra en aquelles que són rellevants en l'àmbit de la política i de la història, les veritats de fet, les quals són molt vulnerables. Arendt, (*potser era trotskista!*) posa com exemple, per dues vegades, el fet que Trotsky no aparegués a cap llibre d'història de la Rússia soviètica. Partint d'aquí Arendt examina el concepte de veritat i els seus contraris, en les ciències són l'error o la ignorància, en filosofia,

⁹¹ ARENDT, "Veritat i Política" a *La crisi de la cultura*, Barcelona, Pòrtic, 1989. Publicació original "Truth and Politics" a *The New Yorker*, 25/2/67. Reedició a *Between Past and Future* (1968), trad. castellana *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Ed. Península, 1996. Citaré de l'edició catalana.

l'opinió. La mentida, segons Arendt, no juga un paper realment seriós en cap dels dos casos, només és fonamental en els assumptes de fet. Arendt constata en aquest escrit que el mentider o "*pseudós*" voluntari⁹², gaudí de molt poca atenció en el passat i que només amb la moral puritana adquirí més importància el tema de la mentida. Recorda que en Plató, era bàsicament l'opinió la que s'oposava a la **veritat filosòfica** desvelada al filòsof en la soledat i l'aïllament del món. El problema de les veritats de fet, és que són tractades per la gent com si fossin històriques:

*"com si fets com ara el suport de Hitler per part d'Alemanya, o l'esfondrament de França davant els exèrcits alemanys el 1940, o la política del Vaticà durant la Segona Guerra Mundial, no fossin de l'ordre de la història sinó de l'ordre de l'opinió."*⁹³

Els fets i les opinions es pertanyen mútuament. De la mateixa manera que els fets són de determinada manera però podrien haver estat d'una altra, així també les opinions són unes però podrien haver estat unes altres, no hi ha cap raó necessària que faci que uns i altres hàgin de ser els que són. A la seva contingència s'afegeix l'opacitat, les veritats de fet no són obscures però tampoc són diàfanos o evidents sense ombra de dubte, fins i tot, en els assumptes humans aquestes veritats de fet

⁹² Per Plató el mentider involuntari no era ben bé un mentider sinó aquell que estava en l'error o la ignorància. Plató mostra més menyspreu envers els mentiders involuntaris que envers els voluntaris.

⁹³ ARENDT, *Veritat i política*, op. cit., p. 69.

sovint depenen de testimonis que podrien perfectament ser falsos. En definitiva, conclou Arendt, les veritats de fet tenen la mateixa qualitat o el mateix rang que les opinions. Els exemples arendtians de veritats de fet, són sempre històrics, i les opinions són polítiques perquè Arendt està acarant història i política. Els fets no són independents de l'opinió i de la interpretació però això no pot justificar mai la manipulació dels fets per encabir-los en la pròpia perspectiva de l'historiador. Arendt relata una anècdota molt significativa que pot il·lustrar el seu convenciment que no és admissible atentar contra els fets:

"Durant els anys vint, Clemenceau, estava embrancat en una conversa amical amb un representant de la República de Weimar sobre el tema de les responsabilitats en l'esclat de la Primera Guerra Mundial. L'interlocutor preguntà Clemenceau: "A parer vostre, què pensaran els historiadors futurs d'aquest problema..?. Ell va respondre: "No ho sé, però del que estic segur és que no diran que Bèlgica va envair Alemanya"⁹⁴.

Les veritats de fet, és sabut, han estat manipulades pels historiadors al servei de polítiques antidemocràtiques, dictadures i totalitarismes. Arendt pregunta, podria ser que fossin incompatibles la política i les veritats de fet ? La seva resposta apel·la a la bona fe i la imparcialitat exigible als narradors d'història -historiador o

⁹⁴ *Ibíd*em, p.71.

novel·lista-. L'esfera política és limitada per la veritat, diu Arendt, és respectant els seus límits que la política pot acomplir les seves promeses. Arendt creia que la veritat filosòfica és tan constrenyidora com la veritat de raó i no serveix, no és adequada per a qui du una vida activa. En darrer terme no hi ha més que veritats fàctiques, la seva definició de veritat o més aviat la metàfora de veritat que dóna, respon a aquesta idea: *"la veritat és el sòl sobre el qual estem i el cel que s'estén al damunt nostre"*⁹⁵. Arendt considerava que la contraposició necessitat/contingència no és adequada perquè en realitat allò que s'oposa a la necessitat és la llibertat. La veritat matemàtica, model de veritat necessària, sorgeix en definitiva de l'intel·lecte humà que pot ser localitzat en un òrgan del cos (el cervell), i per això, es troba sota el domini de la naturalesa -d'acord amb el que havia anticipat Duns Escot-⁹⁶. Tot al contrari, el pensar flueix més enllà de la naturalesa i fora de l'ordre del món sent la llibertat la seva llei. El sentit ha estat interpretat per la filosofia sota el model de la veritat fet que ha provocat no pocs equívocs. Una proposició pot ser falsa i no

⁹⁵ *Ibíd*em, p. 96.

⁹⁶ Duns Escot fou un dels pensadors medievals més admirats per Arendt, en part a causa potser de l'ambient "neokantià" i "neotomista" en el que es desenvolupà la seva formació filosòfica. Vull recordar al respecte que Heidegger obtingué la seva habilitació docent a Friburg amb un treball sobre Duns Escot (1916). Un altre dels filòsofs elegits per Arendt i al qual ja s'ha al·ludit abans, fou GILSON, *"Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales"* (1952).

obstant tenir sentit com passa amb la prova ontològica d'Anselm de Canterbury, afirma Arendt, i pot succeir també a la inversa, que una proposició sigui vertadera o no sigui ni vertadera ni falsa, però en qualsevol dels dos casos estigui mancada de sentit com "*el triangle A riu*"⁹⁷.

La manera de concebre el sentit és multívoca en Arendt perquè en alguns casos sembla donar-li una orientació semàntica mentre en general sembla considerar-lo "eidèticament", per la qual cosa la seva comprensió implicaria virtualment una intuïció categorial, en termes husserlians.

Malgrat que Arendt pretengué establir la taxativa separació entre les dues facultats kantianes, intel·lecte i raó, sotmetent el primer a la necessitat i la segona a la llibertat, parla en diverses ocasions de la "*necessitat de pensar*" contraposant-la al "*desig de saber*". S'ha d'admetre que desconcerta l'ús de tals termes en el context de

⁹⁷ ARENDT, *Thinking*, p. 61, "*A triangle laughs*". Heidegger cita el mateix exemple a "*¿Qué significa pensar?*", op. cit., II part, 4^a lliçó (p. 149). Altra curiositat al respecte és que Arendt torna a citar el mateix exemple en una nota llarguíssima (n.132) sobre Wittgenstein al final del capítol II de *Thinking*, op. cit., p.243-245. Tampoc allà en dóna cap referència, fet realment poc habitual en ella.

la caracterització que fa de 'pensar' i de 'conèixer' entès aquest darrer com sinònim de 'saber'. Sens dubte aquesta "necessitat de pensar" no afecta a tots els humans, ni tampoc aquells que pensen ho fan sempre perquè qualsevol "jo pensant" és també una persona del món del qual es retira només temporalment, així ho afirma la mateixa Arendt:

*"L'absència de pensament és, en realitat, un factor important de l'existència humana, estadísticament el més important de tots, i no només en la conducta d'una majoria, sinó en la de tots."*⁹⁸.

No obstant, el fet que en la mateixa pàgina Arendt parli de la "necesidad de pensar" i del "*apetit pel significat*"⁹⁹, resulta concordant. En l'obra de joventut d'Arendt, la seva tesi sobre el concepte d'amor en Agustí¹⁰⁰, en la qual l'amor és concebut tripartidament -*cupiditas, appetitus, caritas*- l'apetit és la tendència cap a allò immaterial, aspiració de l'ésser humà que s'interroga, però encara determinada per la necessitat mundana. Inspirant-se en la *Metafísica* d'Aristòtil, Arendt afirma que

⁹⁸ Ibídem, p. 71, "*Absence of thought is indeed a powerful factor in human affairs, statistically speaking the most powerful, not just in the conduct of the many but in the conduct of all.*"

⁹⁹ Ibídem, p. 80 i 81. Els termes que Arendt utilitza són: "*need to think*", "*desire to know*" i "*appetite for meaning*" (p. 62).

¹⁰⁰ ARENDT, H., *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen In-*

en formular la pregunta pel significat o sentit, els éssers humans es mostren com a éssers interrogants i no com a éssers coneixedors o "*sapiens*". De tota manera, Arendt reconeix que existeix connexió entre veritat i significat i mostra de tal vinculació és el fet que darrera totes les preguntes per la veritat -que tenen resposta- sotgen les preguntes pel sentit -que no tenen resposta- i que sempre han estat considerades, per part del sentit comú i de la ciència, ocioses i despropòsits de la raó. El pensar podria entendre's com aquesta activitat sempre interrogadora; si un dia s'aturés, afirma Arendt, també deixarien d'existir les obres d'art, la poesia i tota civilització.

terpretation (1929), op cit..

2.3. Comprensió

M'ocuparé en endavant de la noció de COMPRESIÓ. Del que precedeix cabria preguntar-se si el pensar arendtià resulta ser el mateix que el comprendre. L'activitat del pensar té com a correlat el significat o sentit "*meaning*" i la comprensió "*understanding*" és també comprensió¹⁰¹ del sentit. Certament comprendre i pensar són ambdues vivències intencionals i per aquesta raó tindrien en comú aquest **dirigir-se a... el sentit**, però de tal intencionalitat ha d'excloure's la idea finalística de direccionalitat activa, com s'ha interpretat en ocasions la intencionalitat; seria adequat considerar que la vivència inclou el seu objecte o en altres termes que ambdós, vivència i objecte es pertanyen. Malgrat la coincidència en aquest punt entre comprensió i pensar, no obstant, no hem de decantar-nos a respondre afirmativament la pregunta que ens formulàvem a l'inici d'aquest examen, i en conseqüència identificar-los i això per diversos motius:

En **primer** lloc, no pot considerar-se el pensar com a mitjà que té el

¹⁰¹ En llatí, *comprehendere* significa prendre, capturar. Allò capturat, tot i provi-

propòsit d'assolir el significat o sentit, d'acord amb la manera, ja esmentada, en què s'ha d'entendre la intencionalitat.

En **segon** lloc, és innegable que no sempre que pensem, comprenem, sinó que molt sovint no comprenem en absolut, i donem voltes entorn al mateix quasi amb esbalaiement, amb quiet aturdiment, tot i que el pensar és inquiet àdhuc veloç com un vent. Arendt en el context del que ella en diu la resposta de Sòcrates a la pregunta, Què ens fa pensar?, tot examinant les tres caracteritzacions de Sòcrates - com un tàvec, una llevadora i un torpede-, parla del vent del pensar, *“els vents en si mateixos no són visibles, però els seus efectes se'ns manifesten i d'alguna manera sentim la seva proximitat”*¹⁰². Segons Arendt el “torpede” va de pressa però també pot entorpir i aturar. El contrast entre quietud/inquietud, no és una contradicció. El pensar com a activitat de l'esperit o de la raó humana, és desinteressat permetent -quasi passivament- l'adveniment o record del nostre propi ésser. Amb això m'estic referint a la idea aristotèlica del *“noûs”* esmentada

sionalment, seria per Arendt el sentit.

¹⁰²ARENDRT, *Thinking*, op. cit., pp. 173-174, *“The winds themselves are invisible, yet what they do is manifest to us and we somehow feel their approach”*. Es tracta d'una citació de Xenofont, *Memorabilia*, IV, III,14.

anteriorment i també al record com recolliment de l'esperit que Agustí havia nomenat "*el ventre de la memòria*".

En **tercer** lloc, la comprensió crec que més aviat s'ha d'entendre orientada cap a l'acció i el judici i per aquest motiu no desvinculada del món. En *Comprensió i política*¹⁰³ Arendt feia una pregunta retòrica doncs incloïa la seva resposta afirmativa:

*"No està la comprensió tan estretament relacionada i interrelacionada amb el judici que ambdues s'han de descriure com la subordinació (d'alguna cosa particular sota una norma universal) que és, segons Kant, a la mateixa definició de judici, l'absència del qual definí magníficament com "estúpida", una "malaltia sense remei" ?"*¹⁰⁴.

La preocupació d'Arendt quan escrigué aquest text se centrava en l'intent per comprendre el terrible esdeveniment del totalitarisme que ella havia examinat en la seva obra de 1951, fenomen que havia suposat, no com a greuge menor, la pèrdua de les categories de l'enteniment i criteris que fins aleshores havien permès jutjar

¹⁰³ ARENDT, H., "Understanding and Politics", op. cit.

¹⁰⁴ *Ibíd*em, p. 383, "Is not understanding so closely related to and interrelated with judging that one must describe both as the subsumption (of something particular under a universal rule) which according to Kant is the very definition of judgment, whose absence he so magnificently defined as "stupidity", an "infirmity beyond remedy"?. Traducció catalana de la doctoranda, inèdita .

les persones i els esdeveniments històrics. El desconcert de l'època, es manifestava en l'augment de l'absurd o pèrdua del sentit, en la desaparició del sentit comú el qual, com s'ha dit, ens vincula a la realitat quotidiana de l'estar-junts en el món. El sentit de la realitat s'havia trastocat, l'existir amb els altres en un món comú, plural, havia esdevingut estrany i incompreensible. Altres passatges del mateix article també abunden en l'afinitat entre comprensió i sentit comú, aquest, a l'igual que el coneixement científic va acompanyat per una comprensió preliminar i inarticulada, que en el cas de la ciència serà posteriorment ampliada i ratificada o no. De tota manera, Arendt considerava que la comprensió mai és definitiva perquè això requeriria poder observar tots els fets, equivalent a saltar pel damunt de la nostra pròpia ombra. Comprendre definitivament és impossible perquè, fent paràfrasi d'Arendt¹⁰⁵, certament la Història té molts començaments i cap final absolut perquè cada fet extraordinari o singular marca un final, que no és definitiu, sinó que al seu torn aquest final pot ser considerat un nou principi. Tant els assumptes polítics com els històrics poden comprendre's a partir de determinat final de la mateixa manera, diu Arendt, que només sabem qui és realment una persona, després de la seva mort.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

La comprensió i el judici van sempre unides sent la primera el requisit per a poder jutjar l'acció dels éssers humans al món. Comprendre no és el mateix que pensar, més aviat té a veure amb una interpretació del sentit, és a dir amb una hermenèutica.

2.4. Pensar professional

La distinció entre treball manual i treball intel·lectual que s'originà a l'època moderna, és inseparable del mateix origen de la societat com a tal i de la burocràcia que ben aviat l'acompanyà. Posteriorment, amb la generalització que la revolució industrial implicà i endemés la glorificació marxiana, el treball es convertí en l'organitzador del temps dels individus. El treball intel·lectual s'anà professionalitzant, al servei de l'Estat o de la Societat Civil, donant lloc al pensador professional, blanc de les crítiques més dures de Hannah Arendt. L'antiga burocràcia havia estat reforçada i renovada pels pensadors professionals, els quals, guiats pel mite tècnic i científicista, l'havien convertida en tecnocràcia; a aquests filòsofs, Arendt els atribuïa una enorme responsabilitat en la pèrdua generalitzada de la capacitat de pensar lliurement i autònomament, absència o manca de

pensament que fou una de les causes¹⁰⁶ del totalitarisme del s. XX. A aquest atac al pensar que a través d'una perversa trajectòria acabaria per provocar la banalitat del pensar i l'acció, s'hi ha d'afegir la mercantilització de tot plegat, un pas més en la caracterització que ella feia de societat de dos rostres -labor *versus* consum-, dominada pel metabolisme de la vida biològica *versus* vida de l'esperit, val a dir del pensar, la voluntat i el judici.

El pensador professional "*Denker von Gewerbe*" de Kant que Arendt critica en molts dels seus escrits i al qual atribueix tots els arguments contra la voluntat a la introducció a la *Voluntat*¹⁰⁷, és un intel·lectual al servei de l'aparell de l'estat o d'un partit o sindicat. Se sembla, segons Arendt., al "*servent domèstic*" d'Adam Smith, la seva funció és conservar el gegantí aparell burocràtic que consumeix i devora el seus productes tan ràpidament com el propi procés biològic de la vida. PENSAR i LABORAR són activitats diferents però tenen en comú alguns aspectes que feliçment combinats poden resultar positius o tot el contrari.

¹⁰⁶ Arendt pensava que no hi havia una única causa sinó una pluralitat de causes. Veure capítol 4.

¹⁰⁷ ARENDT, *Willing*, op. cit. p. 4. Veure el cap. 3.

2.5. El judici

A la **segona part** de l'assaig *La crisi de la cultura*, Arendt afirma que, tot i l'estreta vinculació de cultura i art, no són el mateix. La cultura és d'origen romà. La mateixa paraula deriva de "*colere*" que significa tenir cura o preservar quelcom. S'aplicava a la naturalesa i al culte als deus. A aquests dos usos del terme s'afegí el de Ciceró "tenir cura de l'esperit". En conseqüència, segons Arendt, a Roma trobem tres sentits:

1. Cultura com a tenir cura de la terra = agri-cultura
2. Cultura com a tenir cura dels deus mitjançant els monuments i l'art.
3. Cultura com a tenir cura de l'esperit. Sentit del GUST. Sensibilitat cap a la bellesa per part de l'espectador, no de l'autor o artista.

Per que fa al **primer** sentit, Arendt diu que a Grècia l'agricultura era més aviat un procés tècnic de domini de la naturalesa (*techné*), n'és un senyal el fet que en la llengua grega no existí cap concepte que correspongués, de manera precisa, al de cultura romà. La noció grega implicava audàcia i violència com en els treballs d'Hèrcules o en Prometeu, no tenien cura de la naturalesa sinó que li arrencaven els seus fruits amb esforç i enginy, era *l'homo faber*, creador o recreador. Des aquest punt de vista tècnic, Arendt arriba al **segon** sentit, a la idea que hi ha una violència implícita en tota producció i fabricació, que la construcció comporta

destrucció, i a l'opinió grega i en general de tota cultura, que ha de ser diferent l'artista d'aquell que té cura de l'obra d'art. Pel que fa al **tercer** sentit, Tucídides atribuï a Pèricles una frase en què la filosofia es descriu com una activitat, i en la qual la bellesa és entesa dins els límits del judici polític.

El puls o debat que Arendt està mantenint a fi de distingir entre les categories i finalitats de l'artista i les categories de l'acció política s'arrela, sens dubte, en la distinció que Kant havia fet a la tercera *Crítica* entre l'estètica del bell o del gust i l'estètica de l'acció política, on destaca per al que a nosaltres ens interessa, l'entusiasme com a cas extrem del sentiment **sublim** o d'allò sublim. Lyotard¹⁰⁸ mostra com mentre l'estètica del **gust** kantiana es deriva directament del sentiment a priori del **bell**, l'estètica del **sublim** es vincula amb l'ètica, a través de la idea de **llibertat** i de l'acció històricopolítica.

L'antiguetat clàssica, Grècia i Roma, fou per Hannah Arendt un dels pilars o referents permanents, tant en relació a la filosofia com a la política i l'art. Pel que

¹⁰⁸ LYOTARD, Jean-François, *El entusiasmo, crítica kantiana de la historia*, Barcelo-

fa a Roma la política fou considerada una activitat seriosa "*gravitas*" mentre l'art (abans de la influència grega) era considerat banal.

A Grècia, es mantingué el conflicte, és a dir un judici doble entre política i art atès que es menyspreava el treballador-productor mentre s'enaltia la contemplació de l'espectador que jutja l'obra d'art. Arendt pensava que al món modern es tendeix més a menysprear el camp de la política i a considerar-lo banal, perquè l'acció ha estat envaïda per la mentalitat utilitarista del productor.

L'artista sent tanta desconfiança pel polític com els grecs sentien per *l'homo faber*. Hi ha, a l'època contemporània, un conflicte a l'hora de jutjar entre art i política quan es tracta de les persones -qui jutja i qui és jutjat-, però Arendt pensava que paradoxalment no hi ha cap conflicte pel que fa al productes de l'art i de la política, perquè no hi ha cap dubte que, tant els objectes artístics de tota mena com les paraules i les accions polítiques comparteixen dues característiques fonamentals: pertanyen a un món comú i requereixen necessàriament un espai públic. Les obres d'art, tenen com a destí inherent a

elles, la duració en el món o en d'altres paraules, neixen per a ser admirades en l'espai públic, per aquest motiu s'han de protegir contra l'instint possessiu de l'individu la vida del qual té una duració limitada i es desenvolupa en un espai privat. Arendt no portà aquesta idea de l'art com a cosa pública, fins a les darreres conseqüències en una societat occidental, avançada i capitalista, com EE.UU., però resulta inevitable pensar en el paper que l'art va jugar en els països comunistes com a cosa pública i en el debat permanent que ella sostingué durant tota la vida amb la doctrina marxiana, discussió que és observable en tota la seva obra si es llegeix amb atenció.

Pel que fa al conflicte humà entre art i política, entre l'artista i l'home d'acció, allò que mediatitza i pot fer de pont és l'esperit culte -que per a Ciceró era el del filòsof, recorda Arendt- el qual és només espectador, i per això, en no prendre part en l'acció pot jutjar amb tota llibertat, desinteressadament i guiant-se pel criteri de bellesa, mentre que els altres dos, l'artista i el polític, esperen adquirir-ne glòria i fortuna. El filòsof ciceronià, que jutja, no era però un espectador passiu sinó actiu, el seu amor envers la bellesa no es manifestava en la quieta

contemplació sinó en el GUST que és el resultat de l'acció de jutjar. Arendt reenvia la seva reflexió, ja en aquest text de 1961¹⁰⁹, de Ciceró a Kant, a la *Crítica del judici* de la qual diu que conté l'aspecte més remarcable i original de la filosofia política kantiana. De les tres màximes kantianes: el pensar per si mateix; el pensar en el lloc de cada altre i el pensar sempre d'acord amb si mateix¹¹⁰, Arendt incorporà com a seves la primera i la segona, però opino que la tercera li resultà molt més problemàtica i la manera en què la va entendre fou equívoca.

Pel que fa a la **primera màxima** Arendt, practicant el seu peculiar collage al qual ja ens té acostumades, posa Sòcrates al costat de Lessing recuperant d'aquest darrer la noció de "*Selbstdenken*" la qual no és el diàleg silenciós (platònic) del jo amb jo-mateix sino un pensar independent, lliure de prejudicis, obert al moviment, al canvi a partir de la imaginària contrastació amb els altres i amb el món. A Lessing, com a Aristòtil, l'interessava l'**espectador** i, segons comenta Arendt en el seu assaig sobre Lessing, mai no volgué jutjar una obra

¹⁰⁹ *La crisi de la cultura* op. cit..

¹¹⁰ KANT, *Crítica del juicio*, op. cit. p. 334. Veure pàgines precedents d'aquest

d'art en ella mateixa sense tenir en compte el seu efecte en el món "...el famós *Selbstdenken* no és una activitat que pertany a un individu tancat, integrat, orgànicament desenvolupat i cultivat..."¹¹¹. Una vegada més, tot cercant de definir la manera de pensar de Lessing, troben al meu entendre, un rebuig, per part d'Arendt, del principi de no-contradició relacionat amb el pensar conseqüent (tercera màxima kantiana) perquè l'estricta coherència amb un mateix segurament remet a un jo únic i ben estructurat, al subjecte de la modernitat, que ella qüestionà. Ben al contrari, el *Selbstdenken* que Arendt, com Lessing, practicaren contínuament, suposa la total llibertat de pensament i d'acció. El mateix Lessing declarà que no se sentia obligat a resoldre les aparents contradiccions de les seves idees perquè el que l'importava era crear *fermenta cognitionis* que duguessin al lector a pensar per si mateix. Però, en definitiva, el pensar de Lessing, en la mesura que tenia present l'altre -lector o espectador- es refereix no solament a la primera sinó també a la segona màxima kantiana.

capítol, secció dedicada al sentit comú.

¹¹¹ *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit. p. 18.

La **segona màxima**, de la qual el mateix Kant afirmà que era la del Judici¹¹², implicava per a Arendt un diàleg amb altri, un tenir en compte allò que altri pensa, un acord potencial, un consens, una intersubjectivitat o, emprant la noció que Arendt manleva de Kant, una **pluralitat**. El judici -sobre la bellesa i sobre la política- era per a Arendt una de les activitats fonamentals de l'ésser humà en tant que ésser polític perquè el fa capaç d'orientar-se en un món comú, que sempre és públic i en conseqüència el judici s'ha d'alliberar de les condicions subjectives privades i no pot sorgir en aïllament estricte ni en soledat, necessita la presència d'altri perquè és per a la plaça pública. Així i tot, mai no és universalment vàlid. La seva validesa té per límit el propi judici d'aquells en el lloc dels quals s'ha posat la persona que jutja, la qual al seu torn tampoc podrà jutjar -legítimament- des de la perspectiva de la seva exclusiva subjectivitat privada.

.Pel que fa a la **tercera màxima**, Arendt assenyala que el propi Kant, a la tercera *Crítica* reconegué que el pensar conseqüent, establert a la segona *Crítica*, tenia algunes insuficiències importants. Arendt assenyala que, tot i que aquest pensar

¹¹² *Crítica del Juicio*, op. cit. p.. 336.

es desprèn de l'imperatiu categòric "Actua de manera que la teva acció pugui esdevenir llei general", és un principi molt antic que es troba en Sòcrates quan diu "*És millor estar en desacord amb el món sencer que, sent només un, estar en desacord amb mi mateix*". Arendt diu, en el escrit sobre Marx i la tradició¹¹³, que el principi de no-contradicció és la més important de totes les regles, afirmació que sorprèn perquè no acaba d'encaixar amb la confesada aversió que manifestava sempre envers els principis lògics i tot intent de fer de la filosofia una ciència estricta. Crec que a Arendt li provocava certa desconfiança, el considerava prenyat de pensament dogmàtic, però segurament aquest principi era diferent tal com l'havia entès Sòcrates a com ho faria després Plató vinculat al diàleg solitari de cadascú amb si mateix i amb la veritat absoluta. Per Sòcrates, parlar de manera vertadera volia dir no contradir-se, que és el que fa tothom constantment i també el que tem tothom. Aquest problema, assenyalava Arendt, arrenca del fet que la pluralitat humana neix en la mateixa existència individual. Tota persona parla amb si mateixa que és "dos-en-un" i per tant corre sempre el risc de contradir-se, d'escindir-se.

¹¹³ARENDR, "Karl Marx e la tradizione..." op. cit p. 86.

Encara que algú pugui fugir de la pluralitat humana, haurà de viure sempre amb si mateix, no pot fugir de la pluralitat de si mateix, com mostra Arendt en examinar el personatge de Ricard III (com es veurà *infra*) perquè aquesta, forma part de la condició humana. Viure amb els altres s'inicia amb el viure amb un mateix. Sòcrates va ensenyar als seus deixebles a viure amb si mateix. El sentit polític d'això està en que és difícil o perillós que es pugui viure junt als altres en una polis si un no és capaç de viure amb un mateix, o parlar amb els altres si un no sap parlar amb un mateix, cal la pluralitat dins el mateix jo, una categoria kantiana molt estimada per Arendt. Diria que el "pensar conseqüent" és acceptat per Arendt si implica el diàleg del "dos-en-un" socràtic però no és acceptat si implica el diàleg solitari i silenciós/mut/quiet de "jo-amb-mi-mateix" platònic. El primer remet a una identitat plural entre actor i espectador i apel·la al consens, Arendt parla de "festejar el consens", el qual no pot ser provat a través de cap intuïció, i en conseqüència no és científic, mentre el segon remet a la identitat del subjecte cartesià.

Entre Hume i Descartes, Arendt es quedava amb Hume que havia descrit el jo com un fluxe de vivències o com un teatre on es desenvolupa una ficció entre actors i espectadors. En la secció dedicada a l'anàlisi de la noció de "*práxis*" aristotèlica, s'ha tractat de la noció de "*phrónesis*" a partir del text de Taminioux, ara enfocaré novament el tema des de la interpretació que en fa

Ronald Beiner al seu assaig per a l'edició de les *Lliçons sobre la filosofia política de Kant*¹¹⁴. Beiner afirma que el judici ha estat entès per alguns pensadors contemporanis com la "*phrónesis*" i comenta que Aquino traduí el terme grec pel llatí "*prudentia*" entenent-la com una reflexió ètica. Kant però, va excloure-la explícitament, de la raó pràctica, segons Beiner, per raons de filosofia moral, tot i que aquesta exclusió, diu, s'ha d'entendre relacionada amb el seu pensament polític. Kant, segons Beiner, concebia la "*phrónesis*" aristotèlica més aviat com una mena de normes de tipus tècnic i/o pràctic especialment una mena d'art o habilitat implicada en l'exercici del poder i consistent en la capacitat de subordinar la voluntat dels altres a la pròpia.

Kant va incloure la "*prudentia*" entre els imperatius hipotètics, és a dir, si es persegueix un determinat fi, aleshores la prudència buscarà els mitjans per tal d'assolir-lo. Sembla doncs, que la prudència kantiana s'acostava més a la "*techné*" que a la "*phrónesis*" tal com Aristòtil les descrivia al llibre VI^e de l'*Ètica a Nicòmac*. Examinem-ho: La veu grega "*phrónesis*" si bé és cert que

¹¹⁴ BEINER, Ronald, "Hannah Arendt on Judging" assaig interpretatiu a ARENDT,

significa 'judici' i "*phrónimoson*" significa 'prudència', "*phrónema*" vol dir 'sagacitat, astúcia, i experiència'. Aquesta darrera acepció ens interessa aquí de manera particular. La "*phrónesis*" fou la virtut que Homer atribuí a Odiseu i que s'ha entès sempre en el sentit de sagacitat, astúcia i experiència (sentit polític) i no en el de la "*prudentia*" d'Aquino (sentit ètico-moral).

La importància d'aquestes "virtuts" per a la política fou destacada definitivament per Maquiavel en considerar-les entre les característiques del príncep si era un bon governant.

Les paraules gregues "*phrónema*" i "*noéma*" efectivament signifiquen coses diferents. La primera significa 'intel·ligència, bon judici, sagacitat, prudència' però s'arrela en el sentit comú, sent aliena al pensar pur, i es refereix a qüestions pràctiques i lligades a l'experiència, aplicant-se fins i tot als animals. La segona, també significa 'intel·ligència, prudència', però es refereix més a la saviesa i la prudència del "*noûs*", a aquella virtut relacionada amb el que és immòbil i universal, deslligada de l'intuïció sensible i en relació a la intuïció intel·lectual,

H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op.cit.. Beiner tradueix "*phrónesis*" per "*insight*".

en definitiva, la prudència *noemàtica* seria aquella virtut que Plató atribuïa al Filòsof-Rei qui com a màxim legislador de la "*polis*" no tenia a veure amb els experts que s'assemblaven, com hem vist en Aristòtil, als treballadors manuals.

Sens dubte, no era aquesta virtut la que Maquiavel considerava important per a l'acció política del Príncep. De la separació d'ètica i política que Maquiavel defensà, es desprendria una atribució dels esmentats termes grecs:

"phrónema" = astúcia a la política

"nóema" = prudència a l'ètica

Això si s'accepten dues premisses: primera, que l'ètica és una reflexió filosòfica sobre el Bé i el Mal, i segona, que el Filòsof-Rei o el savi prudent platònic es guia per la idea universal de Bé. No resulta ara tan estrany que Kant expulsés la "*phrónesis*" de la filosofia pràctica, atès que ell no l'entenia en el sentit ètico-moral d'Aquino¹¹⁵ sinó en el sentit homèric i aristotèlic. Si la "*phrónesis*" és sagacitat o astúcia política, no pertany a la filosofia moral o ètica sinó a la filosofia política.

¹¹⁵ La versió de l'Ètica nicomaquea que utilitzo, tradueix, per cert, "*phrónesis*" per "*prudència*" seguint a Aquino.

Efectivament, Aristòtil en el llibre VI^è, sempre emprà el terme "*phónesis*" en el sentit expressat, com una experiència vàlida per a la vida pràctica i individual. L'ètica kantiana, en ser autònoma i formal, en ser a priori i per tant anterior a qualsevol experiència, havia de refusar necessàriament la "*phrónesis*" la qual es reservava per al judici. Ara ens resta veure quin és l'ús i la interpretació que en fa Arendt en l'assaig que estic comentant, *La crisi de la cultura*.

Arendt afirma que Kant descobrí la facultat del judici quan examinava el fenomen del GUST perquè li preocupava la seva aparent arbitrietat i subjectivitat. Kant que no tenia una sensibilitat estètica gens exagerada, era conscient no obstant de la importància del caràcter públic de la bellesa i ben al contrari del que la gent opina habitualment, va afirmar que els judicis de gust són sotmesos a la discussió perquè tothom espera que el mateix plaer que experimenta sigui compartit per altri, i quan això no és així, el GUST és sotmès a debat.

En l'estètica artística com en l'estètica política el que es fa es jutjar el món comú i objectiu en la seva aparició i mundanitat. Aquest judici de GUST serà vàlid en la mesura que, com ja s'ha dit, qui jutja actui sense prendre part en l'acció, és a dir, com a espectador actiu però desinteressat. Kant afirmà que el judici de GUST no és que sigui arbitrari sinó que la dificultat o conflicte apareix pel fet

que no és un judici **necessari**, mai no obliga, els seus contraris són la **llibertat i la contingència**. Una obra d'art pot ser perfectament bella però sempre queda la possibilitat que no ho sigui en determinat espai, temps, context, etc.

Respecte del discurs polític, Arendt en aquest text de 1960-61 com en el text sobre Marx de 1951-53, apel·la a la persuasió "*peíthein*" la qual, com l'art tampoc obliga, tampoc és necessària, ha de convèncer o persuadir. A Grècia la persuasió regulava la relació dels ciutadans de la polis i Aristòtil la considerava contrària a la "*dialégesthai*", la forma filosòfica platònica de la paraula. Aquesta sí que obligava i constrenyia perquè buscava la VERITAT i quan s'hi arribava l'única possibilitat era l'assentiment com apareix exemplificat en el famós diàleg del Menó on Sòcrates "ajuda" l'esclau de Menó a trobar la veritat matemàtica del quadrat. La PERSUASIÓ "*peíthein*" a través de les paraules -diàleg o discurs- que s'ensenyava amb el nom de Retòrica, era l'instrument de la política entre la ciutadania. A Atenes hi havia una estàtua dedicada a "*Peitho*" la protectora de la vida atenesa al s. V. La gent creia en la persuasió fins al punt que l'infortuni de Tebes era atribuït a la seva afecció a l'art de la guerra en detriment de l'art de la retòrica. Fins a tal punt creien els atenesos en la persuasió que no hi havia butxí per a executar les sentències de mort de ciutadans els quals, arribat el cas eren persuadits a beure la cicuta com fou el cas de Sòcrates. Plató dóna compte de la distinció entre el metges dels ciutadans i els dels esclaus, mentre els primers

donaven als malalts tota classe d'explicacions, els dels esclaus prescrivien la medicació sense parlar-los, (de fet és el que encara fan molts d'ells que donen ordres) com si fossin els amos dels cossos dels malalts als quals semblaria que, amb la malaltia, els ha fugit l'esperit, l'enteniment i la voluntat. Contra la PERSUASIÓ hi havia la violència que els atenesos menyspreaven. Plató però, a partir de la mort de Sòcrates va posar en dubte la validesa de la "*polis*" i també els mateixos ensenyaments de Sòcrates atès que aquest no va ser capaç de persuadir els seus jutges de la seva innocència i dels seus mèrits. La persuasió "*peíthein*" es mostrà a Plató ineficaç i inútil. L'espectacle d'un home savi i honest havent de sotmetre la seva "*dóxa*" i la seva pròpia vida al vot atzarós d'una majoria, que no eren de cap manera els seus iguals, va fer que Plató es decantés per buscar criteris absoluts a fi de jutjar els afers humans amb justícia. Plató es va convèncer que el mètode de Sòcrates consistent en discutir amb l'altra persona "*dialegesthai autos auto*" fins que aquesta comprenia la veritat, no era apte per a la multitud. La persuasió es mostrava un dèbil substitut de la coerció violenta, per tant calia usar la mentida i la por com a mètode més eficaç. La veritat per als pocs, la mentida per als molts. Plató va acabar que concebre una veritat que no podia estar més lluny de la que li havia ensenyat el seu mestre.

El GUST ha estat menystingut teòricament potser per ser totalment quotidià i habitual, quan de fet és la principal manifestació cultural tant entre les activitats polítiques com en les artístiques. L'afinitat de gustos i aversions és la que

organitza el món. El judici de gust implica un mostrar-se les mateixes persones que judiquen, les quals en exercir el seu gust, discriminen entre les qualitats introduint un *plus* de sentit personal i humà d'on sorgeix la cultura. L'humanisme i la cultura són invencions romanes, la coneguda frase ciceroniana "M'estimo més equivocar-me amb Plató que encertar amb els seus adversaris" il·lustra com per a l'humanista comptava més el GUST que fa tries personals jutjant, la dignitat o l'amistat per sobre de la veritat absoluta del filòsof i de la bellesa de l'artista. L'humanista no era un professional ni a Roma ni al Renaixement, era algú que exercia la facultat del judici i del GUST la qual no és mai coercitiva. La "*humanitas*" romana s'aplicava a les persones lliures i cultes per a les quals la llibertat era un valor decisiu, era el resultat de la "**cultura de l'esperit**". La persona culta, l'humanista era l'àrbitre i mitjancer entre les activitats polítiques i les fabricadores.

2.6. El pensar

En línies precedents he afirmat que, segons Hannah Arendt, el llenguatge més adequat per expressar el pensament és la metàfora perquè és el pont estès entre allò espiritual i allò fenomènic i ens permet salvar l'abisme entre l'invisible i el visible, dos termes importants en el pensament arendtià en relació al pensar i la labor i a la distinció entre públic i privat. En l'àmbit filosòfic, la manera d'emprar les paraules,

el llenguatge en les seves diverses formes d'expressió literària, ha estat una qüestió que ha assenyalat actituds o maneres certament diferents de fer filosofia, així entre aquells que han pretès fer de la filosofia una ciència, com és el cas del positivisme, l'ús de la metàfora no ha gaudit de prestigi, més aviat ha estat objecte de crítica a causa de la seva manca de precisió, altres s'han limitat a recomanar-ne una utilització restringida, a títol de comparació, a fi de clarificar qüestions de difícil comprensió, tanmateix pensadors com Nietzsche que, tot i la seva etapa científista¹¹⁶, van qüestionar la suposada racionalitat científica, expressaren bàsicament el seu pensament a través del llenguatge metafòric, el qual no obstant, ha estat admès sense reserva en la poesia i en la metafísica que, després de Kant, no ha pretès ser una ciència. En el cas de Hannah Arendt, no hi ha dubte al respecte, el pensar no té a veure amb la ciència, ni amb la filosofia en sentit estricte, sinó amb la poesia i amb les preguntes sense resposta que van més enllà del saber empíric i fenomènic, que s'arrisca a pensar-se a si mateix i s'autodestruïx per tornar-se a repensar, com la tasca de Penèlop que teixia durant el dia per a després, a la vesprada desfer la seva labor. Arendt manlleva de Kant aquesta comparació que és, al meu judici, una vertadera metàfora del pensar, bé que ella no semblà ser-ne

¹¹⁶Com ja se sap, en les pàgines centrals de la seva obra *Humà, massa humà* (1878),

del tot conscient o com a mínim no la portà fins a les darreres conseqüències perquè a *La vida de l'esperit*, amb la finalitat d'il·lustrar una citació de les notes pòstumes de Kant, Arendt afirmava que l'única metàfora que es pot aplicar al pensar és la “*sensació d'estar viu*”¹¹⁷, sense fer esment a la labor que ella mateixa havia caracteritzat com determinada per la conservació de la vida. En aquelles notes, Kant deia que el fet que la raó hagi demostrat alguna cosa, no significa que no es pugui posar posteriorment en dubte i que, a pesar de tenir un convenciment, es pot, amb tota legitimitat, dubtar i tornar a pensar-ho:

*“No aprovo la norma segons la qual si la utilització de la raó pura ha provat alguna cosa, mai més s’ha de dubtar del resultat, com si fos un sòlid axioma”; i “no comparteixo l’opinió... que hom no ha de dubtar una vegada s’ha convençut a si mateix d’alguna cosa. En la filosofia pura això és impossible. El nostre esperit en té una aversió natural. D’aquí es desprèn que l’assumpte del pensar és com la tasca de Penèlop; desfa cada matí allò que ha acabat la nit anterior”*¹¹⁸.

Nietzsche no critica la tendència científista ans més aviat fa tot el contrari.

¹¹⁷*Thinking*, op. cit. p.197, “*sensation of being alive*”.

¹¹⁸ *Ibidem*, op. cit. p.88, “*I do not approve of the rule that if the use of pure reason has proved something, the result should no longer be subject to doubt, as thought it were a solid axiom*” and “*i do not share the opinion... that one should not doubt once one has convinced oneself of something. In pure philosophy this is impossible. Our mind has a natural aversion to it. From which it follows that the business of thinking is like Penelope’s web; it undoes every morning what it has finished the night before*” La citació de KANT pertany a l'edició de l'Acadèmia alemanya de Ciències, *Kant gesammelte Schriften*, Berlín, Georg Reimer/Walter de Gruyter, 1902 ss. Vol. XVIII, 5019 y 5036.

La metàfora d'Arendt en conseqüència diria "el pensar és com la vida" però aleshores ens trobem amb la dificultat de comprendre quin és el sentit precís del terme 'vida' qüestió que sembla, com a mínim, tan complexa de determinar com allò que pretèn descriure en establir l'analogia.

Sense ànim d'entrar en una disquisició sobre un tema que ha generat molta literatura, les metàfores més belles són, al meu parer, aquelles que mostren una semblança i permeten establir un pont entre coses que aparentment no s'impliquen mútuament experiències i entre les quals hi ha una distància. Per això em sembla perfecta com a metàfora del pensar la tasca de Penèlop i m'ho sembla menys la de la vida atès que teòricament el pensar està inclòs en alguna mena de vida. Al contrari, trobo molt adequat comparar el pensar a la labor i emprar com a metàfora, molt descriptiva, la tasca de Penèlop. El teixir fou des de l'antiguitat una labor, entre d'altres, realitzada per les dones dins l' "*oikos*" a fi de conservar la vida. Arendt va descriure magistralment què ha estat i és la labor, com té cura de la vida i s'associa al cos i a la naturalesa. Pensar i labor tindrien virtualment en comú el fet de ser improductives i el de pertànyer a un àmbit privat i en conseqüència, el fet de ser invisibles. Encara una altra semblança entre ambdues activitats del cos i de l'esperit, cap de les dues es realitza en un objecte durador i mundà perquè els seus objectes s'autodestruïen. Ja s'ha explicat aquesta qüestió pel que fa a la labor, respecte del pensar, aquest només es tradueix en un objecte -un llibre, per exemple-

quan el pensar es converteix en treball -treball intel·lectual- o en ciència - coneixement científic- però mentre el pensar es manté com a tal, no és vist ni reconegut pels demés, resta totalment privat, invisible i improductiu. Arendt no diu, però es pot desprendre de les seves idees, que quan es pensa en veu alta o es pensa en comú, es discuteix, es dialoga i s'opina, el pensar és ja acció, suposició que xoca amb les rígides separacions que ella mateixa sosté i que a vegades són difícilment defensables. També passaria una cosa semblant en el cas de la labor, quan surt de la privacitat de la llar i passa a formar part del món. La transformació de les tasques domèstiques en treball empresarial (industrial i comercial) és un fenomen propi del món modern i de la vida quotidiana a les grans ciutats, el qual ha provocat nous enfocaments en les anàlisis econòmiques i socials¹¹⁹. Ja no es pot afirmar la invisibilitat i intangibilitat del producte de la labor, perquè s'ha convertit en treball i producte que apareix i s'ofereix al mercat. En aquest context del món del treball, la necessitat que caracteritzava la labor dedicada a la conservació de la vida, ha desaparegut en part. L'esfera de la labor i la del treball s'han barrejat o

¹¹⁹ CARRASCO, Cristina, (y otras), *El trabajo doméstico y la reproducción social*, Madrid, Instituto de la mujer, 1991. Aquest text està basat en la tesi doctoral, *El trabajo doméstico: un análisis económico*, (Microforma), Barcelona, P.U.B, 1988.

confós definitivament; i fins i tot s'han involucrat en l'acció en la mesura que la labor-treball implica activitats i debats col·lectius que són públics i es poden considerar legítimament polítics¹²⁰. Probablement sempre es mantindrà una resta d'activitat completament closa, invisible i determinada per la necessitat, és versemblant pensar que mai arribarà a desaparèixer, però també és versemblant pensar el contrari, tot tenint present els canvis i mutacions de la vida sobre la Terra. De manera que, si bé la distinció arendtiana em sembla molt interessant com exercici clarificador, no crec que s'hagi de sostenir d'una manera dogmàtica, tampoc crec que ella ho pretengués.

Però reprenguem el fil del pensar i la seva metàfora que ens permetrà encetar el problema de l'espai i el temps. Segons Arendt pensar és una activitat que constitueix un fi en si mateixa¹²¹, aquesta és la raó fonamental per la qual l'única metàfora que se li pot aplicar és la de la pròpia vida. La forta associació que Arendt estableix entre pensar i vida fa que les preguntes que puguin plantejar-se sobre la finalitat del pensar tinguin la mateixa resposta que les preguntes sobre la finalitat

¹²⁰ Aquesta és una crítica que ha desenvolupat Augusto ILLUMINATTI al seu llibre *Esercizi Politici. Quattro esguardi su Hannah Arendt*, 1994.

de la vida. Una de les preguntes és: On som quan pensem ? Arendt respon amb tres idees que són la síntesi de les seves reflexions en el capítol dedicat al PENSAR.

En **primer** lloc, el pensar està sempre fora de l'ordre, val a dir, fora del món, les activitats mundanes interrompen l'activitat pensant i aquesta de la seva banda, deté i destorba les activitats mundanes. Arendt recorda el relat de Xenofont al *Convit*¹²² quan referint-se a Sòcrates narra com aquest repentinament deixava de respondre als seus interlocutors i d'atendre a tot el que l'envoltava per submergir-se en els seus pensaments.

Sens dubte, no és aquesta l'única ocasió en què ens trobem davant d'un d'aquells exemples que han provocat la tòpica imatge del filòsof distret, quan el capficament del pensament abstrau el filòsof lluny de l'ordre del món.

Si considerem ara el mateix pensar fora de la seva relació amb el món, hem

¹²¹ *Thinking*, op. cit. p. 197.

¹²² JENOFONTE, *Recuerdos de Sòcrates. Apología. Simposio*, Madrid, Alianza Editorial, 1967. Trad. Agustín García Calvo. ARENDT, *Thinking*, p. 197, cita *Symposium*, 174-175.

d'admetre que propi del pensament no és precisament l'ordre sinó més aviat la fragmentació o el donar tombs entorn a una mateixa idea a la qual se li adhereixen repentinament altres que freqüentment no semblen guardar cap relació amb la primera. Tot i que després de Marx, Freud i Nietzsche¹²³, el narcicisme racionalista de la modernitat semblava descartat, novament ressorgí en la filosofia el desig de pensar ordenadament, com si aquesta tingués una mena de complex d'inferioritat respecte del pensar científic o, també podria ser que en realitat, com sostingué Heidegger, la modernitat no solament no ha acabat sinó que no ha fet més que començar. Arendt, com a pensadora mai patí aquest complex i defensà sempre la llibertat de pensar fora de l'ordre.

En **segon** lloc, Arendt afirma¹²⁴ que entre les experiències del jo pensant es troben les fal·làcies metafísiques: la primera, entendre el pensar com a mort del cos; la segona, entendre-ho com absència o estar en un altre lloc. Segons Arendt, tot i ser fal·làcies, reflecteixen experiències del jo pensant, com passa quan es

¹²³ Arendt, en comptes de Freud - a qui sempre prefereix ignorar, fet que s'ha d'interpretar com a màxim menyspreu- esmenta Kierkegaard, el qual junt amb Marx i Nietzsche serien els que haurien atacat el narcicisme de l'home modern.

¹²⁴ *Thinking*, op. cit., pp. 197-198.

considera que mentre pensem no no vivim o, aquella suposició que imagina la nostra vida -mentre pensem- situada en un altre món, *noumenal*. Per a il·lustrar la seva idea Arendt recorre al "A vegades penso, a vegades sóc" de Valéry¹²⁵ on aquest dóna a entendre que pensar i ser, en la realitat quotidiana, són oposats. La filosofia, com ja s'ha dit, sempre ha mostrat, des de l'antiguitat, una especial afinitat o tendència vers la mort no solament pel fet de definir l'ésser humà com a mortal, sinó perquè ha menystingut la vida real, convertint-la en el millor dels casos en somni. En efecte, el pensar ha dubtat sovint de la realitat, ho llegim en el mateix epigrama de Plató que obre *La vida de l'esperit*, però altres, després d'ell, es preguntaren el mateix, la llista de noms seria abundant. Tanmateix Arendt, tria per al pensar la metàfora de la vida i la labor de Penèlop, contraposant a la mortalitat, la condició de la natalitat i definint alhora, l'ésser humà com allò nou que arriba al món.

En **tercer** lloc, continua Arendt¹²⁶, l'activitat de pensar es caracteritza precisament per ocupar-se d'allò que és absent i deixar de costat allò que és "a la

¹²⁵ *Ibidem*, p. 197, citació de Valéry "*Tantôt je pense et tantôt je suis*".

mà", la qual cosa no significa que existeixi cap altre món diferent del quotidià, sinó solament que la realitat pot deixar-se provisionalment a banda, practicant una "*epoché*" que segons Arendt no és un mètode especial de la fenomenologia husserliana sinó la forma com habitualment funciona el pensar.

Quan es dona aquesta actitud, la realitat perd sentit per al jo pensant adquirint-lo en el seu lloc les "*essències*" que en cap cas s'han d'entendre epistemològicament com a conceptes abstractes. Aquestes "*essències*" no poden localitzar-se en cap lloc, en termes d'espai, ni són universals, però són allò dotat de sentit en qualsevol lloc per al jo pensant.

El jo pensant és pura activitat afirma Arendt¹²⁷ basant-se en la idea kantiana, l'activitat intel·lectual seria aprehesa segons Kant per una mena d'intuïció interior que funcionaria com un sentit intern però la dificultat rau en que per al concitadà d'Arendt el temps és la nostra única intuïció interna i és completament inestable, a diferència del fenòmens aprehesos pel sentit extern els quals tenen certa estabilitat

¹²⁶ *Ibidem*, pág. 199.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 43.

o permanència. En la *Crítica de la raó pura* s'afirma que el "jo penso" expressa l'existència que es dona a través d'ell i a *Somnis d'un visionari explicats pels somnis de la metafísica*¹²⁸ Kant contraposa la materialitat del món dels fenòmens a la immaterialitat del "*mundus intelligibilis*" i distingeix entre dues percepcions que el jo té de si mateix: una com esperit "*Geist*", per mitjà d'una intuïció immaterial i l'altra com a consciència humana, essent sempre

*"el mateix subjecte, que pertany alhora al món visible i a l'invisible però no la mateixa persona..."*¹²⁹.

Kant parla d'una certa doble personalitat que afecta l'anima comparant l'estat del jo pensant a l'estat del somni profund, "*quan els sentits externs estan completament relaxats*"¹³⁰. De la immaterialitat del pensament se segueix la rapidesa o velocitat que el caracteritza a la qual s'ha al·ludit amb freqüència, i això pot explicar en part, segons Arendt, l'aversion d'alguns dels grans metafísics pel cos perquè des de la perspectiva del jo pensant, és òbviament un obstacle. Per a ella, a l'ésser humà pertany com a condició pròpia el fet de ser un fenomen entre els fenòmens però també el fet de tenir la capacitat de pensar, condició aquesta que permet a l'esperit

¹²⁸ KANT, *Los sueños de un visionario*, op. cit.

¹²⁹ ARENDT, *Thinking*, op. cit., pp. 43-44 i KANT, *Ibidem*.

o al jo pensant, evadir-se del món, ser el gran absent, sense abandonar-lo realment.

Del que precedeix podem extraure la idea que el jo que pensa no es troba exactament al món però tampoc en cap altre món o lloc concebut espacialment mentre pensa, i el mateix pot dir-se de les "essències" pensades. Hem doncs d'indagar com es pot respondre a la pregunta plantejada en aquest escrit: On som quanensem ? Espacialment, la resposta és: enlloc. Però també existim en el temps, recordant allò que fou i anticipant allò que encara no és. Per tal d'esbrinar on viu el jo pensant, Arendt apel·la a una enigmàtica paràbola xinesa que es troba entre els aforismes que Kafka nomenà "Ell":

*"Ell té dos adversaris: el primer el pressiona des de darrere, des del seu origen. El segon li bloqueja el camí cap endavant. Lliura batalla amb els dos. En realitat, el primer el recolza en la seva lluita amb el segon, doncs el vol empènyer cap endavant i, de la mateixa manera, el segon el recolza en la seva lluita amb el primer, ja que el pressiona cap enrere. Però això és només teòricament així. Perquè allí no hi són només els dos adversaris, sinó ell mateix també, i qui pot conèixer realment les seves intencions? No obstant, el seu somni és, en alguna ocasió en un moment imprevist -i això, s'ha d'admetre, requeriria la nit més fosca que mai hagi existit-, sortir fora de la línia de combat i ser promogut, gràcies a la seva experiència en combat, a la posició d'àrbitre contra els seus antagonistes en la seva lluita entre ells."*¹³¹.

¹³⁰ ARENDT, Ibídem, p. 44.

¹³¹ Ibídem, p. 202, "He has two antagonists; the first presses him from behind,

L' anàlisi que Arendt en fa, així com la mateixa paràbola, es troba amb algunes variacions a *La vida de l'esperit* i al prefaci de *Entre passat i futur*¹³². En el que segueix examinaré ambdós textos.

Arendt considera que la paràbola descriu poèticament la sensació interna de temps, quan el jo es replega sobre si mateix pensant el propi pensar "*cogito me cogitare, volo me velle*". Passat i futur es tornen igualment presents, de manera que si s'aplica la metàfora espacial, el ja-no del passat pot traslladar-se a allò que és darrera nostre, mentre que el encara-no del futur es converteix en allò que és davant. En la paràbola de Kafka, *Ell*, és qui fa possible l'existència dels dos antagonistes i també l'enfrontament que no seria tal si no fos per ell.

from his origin. The second blocks the road in front of him. He gives battle to both. Actually, the first supports him in his fight with the second, for he wants to push him forward, and in the same way the second supports him in his fight with the first, since he drives him back. But it is only theoretically so. For it is not only the two antagonists who are there, but he himself as well, and who really knows his intentions? His dream, though, is that some time in an unguarded moment --and this, it must be admitted, would require a night darker than any night has ever been yet- he will jump out of the fighting line and be promoted, on account of his experience in fighting, to the position of umpire over his antagonists in their fight with each other."

¹³² *Entre el pasado y el futuro*, op. cit. págs. 9-21 i *Thinking*, op. cit., pp. 202-

Això vol dir que el temps entès com a passat, present i futur es deriva no només de la determinació de l'ésser humà per la mort com a final que es troba en el futur sinó també pel naixement com a inici que es troba en el passat. També en Walter Benjamin, en les seves "Tesis sobre la filosofia de la història"¹³³ es troba una reflexió sobre el temps propera a la d'Arendt, que en Benjamin al·ludeix explícitament al temps messiànic, des d'una perspectiva del materialisme històric i de la idea de progrès.

Existim en el temps, en la escletxa "*in the gap*" entre el ja-no del passat i el encara-no del futur. El *continuum* del temps, el canvi sens fi es descomposa en els temps gramaticals per la presència humana que es troba sempre en l'interval que en diem present, zona intermèdia on se situa el jo pensant que es converteix per a **EU** en un **ara immòbil**, o un ara perllongat que no deixa de ser relliscós, un instant, quasi un no-temps en el temps històric o biogràfic, en un moment atemporal però no etern.

El jo pensant no és el jo mundà, atès que aquell està mancat de les categories

213.

¹³³ BENJAMIN, W., "Tesis sobre la filosofia de la història", a *Art i literatura*, Vic, Eumo/Edipoies, 1984. Tesis: VI-IX i XVI-XVIII.

espacials, d'on es pot considerar que en la metàfora de Kafka els dos adversaris són el propi temps. Arendt interpreta la lluita de tals contendents com el canvi i esdevenir constant del temps que no deixa al jo estar en pau en el seu pensar, situat en un "*nunc stans*" que és un present immòbil del qual Bergson en digué el present durador "*le présent qui dure*". Però la metàfora pren el màxim interès quan Arendt posa l'accent en el somni d'*ELL* que espera l'oportunitat d'evadir-se i de convertir-se en àrbitre, espectador i jutge, fora del joc. Arendt en proposa una doble interpretació¹³⁴: diu, aquest ha estat el somni de tota la metafísica occidental, trobar una regió atemporal, de quietud més enllà de rellotges i calendaris, la regió del pensar; però a continuació afegeix que és la posició d'àrbitre, és el seient dels espectadors de Pitàgores, que poden descobrir el sentit de l'espectacle i jutjar la representació perquè no participen en la lluita i són totalment desinteressats. En pàgines precedents¹³⁵ Arendt havia afirmat que els espectadors de Pitàgores formen part d'un públic i comparteixen en alguna mesura les seves opinions, no estan sols com el filòsof de la metafísica, i per tant han d'esforçar-se per jutjar amb una

¹³⁴ ARENDT, *Thinking*, op. cit. p. 207

¹³⁵ *Ibídem*, p. 94.

"mentalitat eixamplada"¹³⁶, la segona de les tres màximes kantianes, subscripta inequívocament per Arendt, tot i que aquest posar-se en el lloc de cada altre mai pot substituir aquells "*alguns*" en carn i ossos, és a dir en persona, quan es tracta de l'acció en el món. Arendt proposa la possibilitat de situar-se en la diagonal, en la força oblíqua que resulta del xoc entre passat i futur en el punt del present on és *ELL*. Aquesta diagonal s'arrela en el present on té el seu origen, però no té un final, aquesta és la metàfora perfecta del Pensar per Arendt. *ELL*, en aquest cas, no se situaria fora d'on es produeix la lluita, no es convertiria en un espectador pitagòric o jutge imparcial i desinteressat sinó que situat "*in the gap*" però amb la possibilitat de desplaçar-se per la diagonal, de ser en el present i alhora poder-se allunyar vers el futur, seria capaç d'experimentar l'entusiasme del qual parlà Kant. La metàfora de Kafka presenta un problema i és que es manté vinculada a la concepció linial del temps. Sense *ELL*, el temps seria un *continuum* indiferent, o, en la metàfora, els dos adversaris, es neutralitzarien si *ELL* aconseguís fugir "de les primeres files" i situar-se en una regió atemporal, perquè és precisament la presència de l'ésser humà la que provoca el trossejament, la fragmentació del temps. Arendt introdueix una imatge "*que els físics anomenen un paral·lelogram de forces*" per fer innecessari el

¹³⁶ *Ibidem*, p. 94. La traducció a l'anglès que fa Arendt de les paraules de Kant és

somni d'*EU* d'evadir-se del món. En tal imatge geomètrica i matemàtica, el jo pensant s'introdueix com una falca entre passat i futur, està en la mateixa escletxa del temps fragmentat en instants però projectant-se en cada moment cap al futur infinit que no és l'eternitat perquè té un origen molt concret que és la seva referència i sense el qual no existiria ni *EU* ni l'escletxa del present "*the gap*". La clau està en saber caminar per la diagonal, per la línia projectada en xocar les dues forces, perícia que permetria al protagonista de la paràbola de Kafka mantenir-se vinculat al present mundà en el qual té el seu origen i punt de suport, on fa peu davant el buit de l'ésser infinit. Així situats, és com podrem jutjar, malgrat que mai poguem arribar a una solució definitiva dels enigmes humans. Però la gravetat de la situació contemporània és que el pont que permetia salvar l'escletxa "*the gap*" s'ha trencat, irreversiblement aquest pont era la tradició, però com deia René Char, no hi ha precedent per al que ha passat, "*La nostra herència no està precedida per cap testament*"¹³⁷, aforisme amb que Hannah Arendt obre el prefaci a *Entre el passat i*

"*enlarged mentality*", KANT, *Crítica del judici*, paràgraf 40, op. cit. p. 334.

¹³⁷CHAR, René, *Feuillets d'Hipnos*, Paris, Collection Espoir, 1946, fou editada per Albert Camus. Reedició a CHAR, *Fureur et mystère*, Gallimard, 1995. Conté: *Seuls demeurent*, *Feuillets d'Hipnos* (pp. 83-150), *Les loyaux adversaires*, *Le poème pulvérisé*, *La fontaine narrative*. L'aforisme citat és el n. 62, p. 102.

*el futur*¹³⁸.

L'ara immòbil o "*nunc stans*" medieval era el model de l'eternitat divina quan s'expressava com "*nunc aeternitatis*"¹³⁹, avui s'ha d'entendre com una regió de l'esperit, com un camí per al pensar. El pensar assenyala o significa alhora el camí que s'està caminant, el record i l'anticipació. L' atemporalitat que implica el "*nunc stans*" o el "present immòbil" no s'ha d'entendre com eternitat, perquè aquest és un concepte límit (com ja s'ha dit a l'inici d'aquest capítol) que escapa a qualsevol categoria del nostre pensament. Ben al contrari, el "present immòbil" és una "illa enmig d'un tempestuós oceà" per dir-ho amb la metàfora de Kant a la seva Doctrina transcendental del judici (o Analítica dels principis)¹⁴⁰. Arendt manifesta finalment que la seva tasca filosòfica s'ha adreçat al desmantellament de la metafísica que durant segles s'ha recolzat en la tradició el fil de la qual s'ha trencat definitivament, i el mètode seguit per a tal desmantellament de la metafísica occidental ha estat recollir els fragments després de la tempesta, i per expressar millor la seva idea

¹³⁸ ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit. (p. 9) i *De la historia a la acción*, op. cit. (p.75).

¹³⁹ DUNS ESCOT, *Opus Oxoniense*, I, dist.40, q. 1, n.3.

¹⁴⁰ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., Cap. III, B295, p. 259.

Arendt tria la cançó d'Ariel, amb la qual havia encapçalat el seu escrit sobre Walter Benjamin, inclòs a *Homes en temps d'obscuritat*¹⁴¹:

*"Ton pare és a cinc brases sota l'aigua;
dels ossos seus, se'n fa coral;
el que eren els seus ulls són perles ara.
Res d'ell s'ha fet malbé
però ha sofert els canvis de la mar,
tornant-se alguna cosa rica i rara."*¹⁴²

El "lloc" des d'on pensem és doncs l'"etern ara". Alguns crítics, menys arriscats que ella han considerat que Hannah Arendt, amb la seva metàfora, mai resolgué el problema de la perspectiva, que no arribà a contestar la pregunta: On som quan pensem ?. Però Arendt no n'hagués fet un trencacaps d'aquesta crítica, ni l'hagués desassossegat la idea de no haver respost a la seva pròpia pregunta perquè molt socràticament suscitava qüestions sense tenir-ne la solució. En el

¹⁴¹ ARENDT, "Walter Benjamin", *Merkur*, XXII, 1968, reedició a *Men in Dark Times* (1968). Trad. cast. parcial *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona 1990.

¹⁴² SHAKESPEARE, *La tempestat*, Acte I, Escena II. "Full fathom five thy father lies,/of his bones are coral made;/Those are pearls that were his eyes./Nothing of him that doth fade/But doth suffer a sea-change/Into something rich and strange." Faig servir l'edició catalana de Josep M. de Sagarra, Institut del Teatre, Barcelona, 1980 (p.

debat entorn la sinceritat de Sòcrates, Arendt és contundent, opinava que era erroni pensar que Sòcrates induís els seus interlocutors a la resposta que ell coneixia anticipadament i cita un passatge del *Càrmides*:

*"Critias, la teva actitud envers mi sembla atribuir-me la pretensió de conèixer les coses sobre les quals faig les meves preguntes, i sembla que creus que depèn de mi el concedir-te allò que em demanes. No hi ha res d'això; jo examino amb tu cada problema a mesura que es presenta, precisament perquè jo no en tinc la solució"*¹⁴³

La qüestió té a veure amb el dos-en-un socràtic i amb la noció de consciència, respecte de la qual Arendt introdueix una altra de les seves habituals distincions en la noció de consciència:

38). ARENDT, *Thinking*, op. cit., p. 212.

¹⁴³ ARENDT, *Thinking*, op. cit., p. 170, nota 105: "*Critias, you act as though I professed to know the answers to the questions I ask you and could give them to you if I wished. It is not so. I inquire with you... because I don't myself have knowledge.*", citant PLATÓ, *Càrmides*, 165 b-d.

CONSCIÈNCIA COM A
CONEIXEMENT

"Consciousness"

- Diàleg amb si mateix
- Model: l'amistat
- Diàleg amb l'amic semblant al diàleg amb si mateix
- Principi: no-contradicció
- Cal l'acord amb si mateix
- No està sempre amb nosaltres, apareix quan estem sols
- Era l'individu que esperava Sòcrates quan arribava a casa
- Diàleg "dos-en-un del pensament"
- Consciència de si mateix. És la condició prèvia per al pensar.

CONSCIÈNCIA MORAL

"Conscience"

- Memòria de la mort
- Ombra de la culpa
- Prescriu el que hem de fer i de què hem de penedir-nos.
- Se suposa que està sempre amb nosaltres
- Llum natural/veu de Déu/raó pràctica kantiana
- És la consciència moral, tant en sentit positiu (obligació) com negatiu (prohibició)

En un altre lloc Arendt contraposa la utilització del terme consciència en el cas del personatge de Shakespeare, Ricard III, amb el cas de Sòcrates descrit en un passatge de *Híppies el Vell*. Arendt diu literalment:

*"En èpoques posteriors, el company que esperava Sòcrates a casa seva, rebé el nom de 'consciència' [en el sentit moral]. Davant el seu tribunal, per emprar un llenguatge kantian, hem d'aparèixer i donar compte de nosaltres mateixos"*¹⁴⁴.

Pel que fa a Ricard III, Arendt l'interpreta en termes d'amistat/enemistat: quan Ricard III es queda sol experimenta un sentiment de temor que el du a preguntar-se si és provocat per la por a si mateix. Es respon que allà no hi ha ningú més i Ricard encara estima Ricard. Però aleshores es demana si allà hi ha algun assassí, a què ha de respondre afirmativament, de manera que el primer impuls és fugir per tal d'evitar la venjança. El diàleg entre els dos Ricards sorgits del desdoblament de si mateix continua tot plantejant-se la possibilitat que un dels dos odiés l'altre a causa de les seves accions criminals. Ricard III s'acusa de ser un miserable però tot seguit ho nega dient-se mentider¹⁴⁵. Arendt refereix tot seguit les paraules de Ricard III, quan passada la mitjanit, deixa d'estar sol per trobar-se amb els seus "*pars*"¹⁴⁶ :

¹⁴⁴ L'aclariment entre claudàtors és meu, el text anglès d'Arendt: "*Later times have given the fellow who awaits Socrates in his home the name of 'conscience'. Before its tribunal, to adopt Kantian language, we have to appear and give account of ourselves.*" *Thinking*, op. cit.,p. 190.

¹⁴⁵ Faig paràfrasi dels versos de SHAKESPEARE, *The Complet Works*, London, Chancellor Press, 1990, pp. 575-611. ARENDT, *Ibidem* p. 189.

¹⁴⁶ Arendt, empra la paraula 'pars' en comptes d'"iguals" per tal diferenciar dos

*"La consciència és només una paraula que utilitzen els covards,
Fou inventada al principi per a subjectar els forts..."¹⁴⁷*

Pocs dubtes hi ha que Shakespeare emprà aquí el mot "*conscience*" en el sentit moral, d'acord amb el significat actual del terme, perquè el que Ricard III rebutja és el sentiment de culpa. Però Arendt considera que en aquest cas el terme està utilitzat en un sentit poc habitual¹⁴⁸, tot afegint que el llenguatge és lent en adoptar canvis, en aquest cas, dues paraules per a dos significats diferents, comentaris que resulten equívocs atès que el terme sembla adequat al significat que té en aquest cas.

Contra l'opinió d'Arendt, crec que en Ricard III trobem barrejats els dos tipus de consciència en el primer fragment, es tractaria del model amistat/enemistat, mentre en el segon més breu Ricard III es refereix a la consciència moral, per rebutjar-la.

conceptes: igualtat i paritat.

¹⁴⁷ Tradueixo per 'consciència' perquè com s'ha dit, en català hi ha un sol mot per als dos sentits que Arendt examina, "*Conscience is but a word that cowards use, / Devis'h at first to keep the strong in awe...*", ARENDT, *Thinking*, p. 189.

¹⁴⁸ "*I chose the passage in Richard III, because Shakespeare, though he uses the word 'conscience', does not use it here in the accustomed way.*", *Thinking*, p. 190.

Seguint el mètode d'Arendt, s'ha fet un exercici per exposar algunes qüestions cabdals en l'obra arendtiana, les quals es reprendran en els capítols que segueixen. S'ha fet l'experiència de reseguir les passes d'Arendt en plantejar una pregunta decisiva en el conjunt del seu pensament i recercar, amb ella, una resposta versemblant. Es podrien fer més preguntes al pensar arendtià, una que em sembla rellevant però que aparentment no interessà Hannah Arendt té a veure amb la filosofia del gènere. Es tracta de la dissociació de cos i esperit que tan eficaçment establí Plató i també el text bíblic quan narra que en menjar del fruit prohibit el primer home i la primera dona s'adonaren que anaven nus (vergonya com a categoria moral o política; desdoblament de la consciència en qui jutja i qui és jutjat; mirada sobre el cos). Aquesta dissociació prengué formes diverses, com a negació, oblit o menyspreu, del cos com a lloc de la corrupció i del mal en favor de l'ànima, l'esperit o la raó, en l'adaptació del platonisme al cristianisme. Només vull apuntar una reflexió, que no podré desenvolupar, entorn la idea que de tant en tant se suggereix sobre una hipotètica feminització del pensament i potser del món. Podria això tenir a veure amb una nova crisi de la modernitat en el sentit de prepotència de la raó, o de feblesa d'una tradició ininterrompuda de violència i depredació? És un fet bastant obvi que en aquesta història, les dones han estat marginades i marginals i també que en aquesta trajectòria la dona -a diferència de l'home- mai es recuperà de l'escissió originària -cos i esperit (o ànima, raó, etc.)-, i que la identitat o el jo femení ha estat molt més fragmentari i

dual (com aquell dos-en-un socràtic) que la identitat masculina la qual ha tingut en el *cogito* cartesià el model o paradigma més destacat i influent a pesar de les crítiques de Hume i Nietzsche. La categoria de "*pària*" que Arendt recuperà per identificar-s'hi com a jueva (es veurà al quart capítol), significà exclusió del món, marginalitat respecte de la racionalitat universal; aquesta fou l'experiència del poble jueu, sense pàtria, obligat a vagar pel món, sense poder, característiques que el van constituir en el poble pària per excel·lència. Alguns d'aquests trets són aplicables sens dubte a les dones durant segles, de manera que probablement es podria pensar que les dones han estat el gènere pària enfront als homes, el gènere universal. En termes estrictament lingüístics, és un fet que el gènere femení és particular i el masculí és abstracte o universal. Les dones a Occident han estat excloses de l'esdevenir de la història universal -des de Grècia fins a les acaballes del s. XIX- i que només al segle XX ha estat quan s'han incorporat, en nombre suficient i significatiu, a la vida pública i cultural, en condicions semblants a les dels seus companys masculins. La incorporació a la vida pública i al pensament, d'una part de la població quantitativament molt important, i qualitativament molt diferent, necessàriament ha provocat canvis i n'hauria de provocar més, transformacions de tota mena, culturals, de costums, econòmics, tecnològics i en definitiva d'evolució de la història de la humanitat. Sobretot el que resulta xocant si es mira amb ulls nous, no habituats -cosa ben difícil- són les fotos de família dels grans poders fàctics mundials, l'OTAN, el

FMI, la CEE, l'OCDE, l'ONU, etc. etc., sense parlar del Tercer Món ! En alguna mesura, els que estaven exclosos -no només les dones- han pogut parlar, però com en el passat, Occident segueix massacrant, o si més no, segueix tenint una enorme responsabilitat en el fenomen de la fam al món, és una forma d'extermini. Que els criteris econòmics mundials impedeixin posar fi a la mort massiva, que la supervivència digna sigui impossible de resoldre és un fet que escapa a la comprensió, trenca les categories de judici, manllevant una expressió que era de Hannah Arendt, a pesar que ella no l'emprà per parlar de la fam sinó dels crims del totalitarisme.

Arendt defensà la figura del pària conscient o del pària de l'esperit. Des de l'experiència de la marginalitat de les poblacions indígenes americanes a les africanes, les dones, els desheretats, els diferents, els incrèduls i heretges, els dissidents i desobedients que han estat sistemàticament silenciats, podria sorgir un nou pensament i una nova forma d'actuar, una novetat en un món que és vell.

Excursus: Lliçons arendtianes sobre la filosofia política de Kant

Examinarem ara les lliçons que Hannah Arendt dictà el 1970 a la New School i que es troben recollides a *Lectures on Kant's political philosophy*.

Arendt començava les seves lliçons explicant que Kant havia projectat, cap a 1770, escriure un llibre sobre els fonaments de la metafísica dels costums sota el títol de *Crítica del gust moral* i efectivament quan el començà a escriure li posà el nom de *Crítica del Gust*. Aquest era un tema de moda al s. XVIII però Kant anava més enllà perquè havia descobert, darrera el gust, una facultat humana totalment nova: el judici.

Aquesta descoberta va tenir conseqüències ètiques i estètiques: Kant retirà totes les proposicions morals que estaven vinculades al GUST i, d'altra banda, remeté el problema del bé i del mal exclusivament a la raó, independent del judici i del gust. Però per Arendt, el fet més important no fou que Kant desvinculés el gust de la moral sinó que el desvinculés de la pretensió de coneixement científic, per això destacava que Kant no es referí en cap moment de la *Crítica del Judici* a la persona com a ésser racional o coneixedor i que el terme veritat no fou esmentat.

La facultat de jutjar tracta els objectes particulars que, segons Kant, són de dues

menes:

1. Aquells objectes que s'anomenen **bells** i que no poden subsumir-se sota una categoria general.
2. Aquells objectes naturals¹⁴⁹ que no poden remuntar-se a causes generals perquè cap raó finita com la nostra no pot comprendre.

El judici sobre els particulars "això és bell, això és lleig, això està bé, això està malament" no tindran res a veure amb la filosofia moral de Kant o raó pràctica perquè aquesta dicta només el que s'ha de fer o no fer essent la voluntat la que emet la llei i les normes expressades en imperatius. Ben al contrari, el judici estètic, neix d'un plaer purament contemplatiu "*untätiges Wohlgefallen*", com l'experimentat pels espectadors de Pitàgores.

Segons Hannah Arendt, la posició que Kant adoptà a la vista de la Revolució Francesa, vingué determinada per l'actitud dels mers espectadors, d'aquells que no prenen part en el joc i s'acontenten en seguir-lo amb una participació apassionada fruit d'un plaer contemplatiu i una complaença ociosa.

¹⁴⁹ Kant utilitza els termes 'mecànica' i 'natural' com a sinònims i oposats a 'tècnica' i

La idea d'eixamplar l'esperit ocupa un lloc fonamental dins la *Crítica del judici*. S'hi arriba tot comparant el propi judici amb els possibles judicis dels altres, i posant-se al lloc de qualsevol altre. I això pot fer-se gràcies a la **imaginació**. El pensament crític només és possible després que s'han examinat els punts de vista de tots els altres. Aquest és el motiu pel qual el pensament crític, tot i ser solitari, no ha tallat els ponts amb els demés. A través de la imaginació els fa presents i se situa potencialment en un espai públic. Pensar amb una mentalitat eixamplada vol dir adoptar la posició del ciutadà del món de Kant i exercir la imaginació per anar de visita.

Hi ha però un malentès habitual, contra el qual Arendt ens adverteix, es tracta de la creença que el pensament crític consisteix en una empatia gràcies a la qual se suposa que jo puc saber allò que passa en l'esperit dels altres. Pensar críticament significa, en el sentit kantià "*Selbstdenken*", és a dir pensar per si mateix, en el sentit d'una raó activa que comença per abandonar els prejudicis.

'artificial'. Aquests darrers tenen una intenció.

Acceptar allò que passa en l'esperit d'aquells que no tenen el mateix punt de vista meu, no aniria més enllà dels prejudicis. Però això no és el pensar eixamplat. Aquest es produeix quan "es fa abstracció dels límits que, de manera contingent, són propis de la nostra facultat de jutjar", és a dir, quan es deixa de banda l'interès propi. Com més ampla és la mirada, més general serà el pensament. Aquesta generalitat, no obstant, no serà conceptual sinó estretament vinculada als objectes i condicions particulars dels punts de vista que caldrà manllevar per tal d'arribar al punt de vista general o imparcial i que és en definitiva el pensar eixamplat. Podria pensar-se en la dita de Juan Gris:

"... si no posseeixo allò abstracte, amb què controlaré allò concret ?...i si no posseeixo allò concret, amb què controlaré allò abstracte ?" ¹⁵⁰

Es tracta d'un punt de vista des d'on es domina, s'observa, s'emeten judicis però no es diu com s'ha d'actuar.

Arendt recordava que en Kant mateix, a la seva vellesa, aquest conflicte ocupà un lloc de primer ordre junt a l'actitud d'admiració per la Revolució francesa i

¹⁵⁰ GRIS, Juan, "*...if i am not in possession of the abstract, with what am I to control the concrete?...if I am not in possession of the concrete, with what am I to control the*

ahora la seva oposició, quasi il·limitada, a tota empresa revolucionària per part dels ciutadans, qüestions que expressà a la seva obra *El conflicte de les facultats*¹⁵¹. Aquesta posició de Kant fa evident la contradicció entre el principi que dirigeix l'acció i la que guia el judici. L'opinió de Kant sobre la guerra, a la tercera *Crítica*, a la secció dedicada a allò **Sublim**: tant en l'estat salvatge, com en l'estat civilitzat, l'admiració sempre va adreçada al guerrer, a qui no tem el perill. El judici estètic sempre es decanta a favor del guerrer perquè en ell hi ha quelcom de sublim. Al contrari, l'esperit mercantil, és pacífic. Pel que fa al "poble baix", l'opinió de Kant no és excessivament afalagadora, egoisme, mol·lície, covardia. Tanmateix, com ja s'ha dit, aquest és el judici estètic de l'espectador i no té conseqüències pràctiques per a l'acció. No hi ha dubte que la raó moral de la segona *Crítica* prohibeix qualsevol guerra. Kant no s'enganyava a si mateix, sabia que -tot i estar sempre disposat a actuar en favor de la pau- si hagués posat en pràctica el seu judici estètic hagués estat un criminal als seus propis ulls. Si al contrari, hagués oblidat el seu judici d'espectador, s'hagués

abstract?, citat per Arendt a "Foreword. Carl Heidenreich", New York, 1972.

¹⁵¹ KANT, *Der Streit der Fakultäten* (1798). Trad. castellana *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963.

tornat un idealista planyívol, com tanta gent de bé quan es troben immersos en els afers públics.

Arendt es congratulava d'haver trobat que algunes de les idees estètiques de Kant, havien estat expressades per Ciceró, tot i de manera menys precisa. A *L'orador* ¹⁵², Ciceró constata que hi ha una sorprenent diferència entre l'individu instruït i l'ignorant quan es tracta de produir o crear una obra però n'hi ha ben poca quan es tracta de jutjar.

A les seves lliçons Arendt assenyalava que en l'anàlisi del judici estètic la distinció bàsica era la que calia fer entre el GENI i el GUST. La genialitat es requereix per a produir l'obra d'art mentre que el gust és necessari per a jutjar-la. Per Kant, la genialitat és una qüestió d'originalitat i de fertilitat de la imaginació, el gust té a veure amb la facultat del judici. Kant es preguntava quina de les dues facultats humanes era la més noble, i la fonamental o condició "*sine qua non*". Trobà que la persona genial i creadora no estava mancada de gust ni de la facultat de jutjar i que era precisament aquesta facultat la que civilitza i poleix

¹⁵² CICERO, *Works*, op. cit., *De Oratore*, vol. III i IV.

les arestes del caràcter genial. Finalment Kant concluïa que es requerien **imaginació, enteniment, ànima i gust** per a les belles arts i que era la quarta la que tenia un paper unificador.

A més, l'esperit -facultat distinta de la raó, de l'intel·lecte i de la imaginació- permet al geni trobar una manera d'expressar les idees del seu ànim i comunicar-se amb altri. La facultat que dirigeix aquesta comunicació és el GUST o el judici. L'esperit que inspira el geni consisteix a expressar allò que és incomunicable i que algunes representacions desperten en cadascú, quan no es tenen paraules i que no es podria, sense l'ajuda del geni, comunicar-ho d'un humà a un altre. Sens dubte, la condició d'existència dels objectes bells és la comunicabilitat; el judici de l'espectador crea l'espai sense el qual cap objecte semblant no apareixeria. L'àmbit públic és ple de crítics i d'espectadors, no d'actors i de creadors. Sense la **facultat crítica de jutjar**, l'homo faber actiu, estaria talment aïllat de l'espectador que ni el percebria. En termes kantians: l'originalitat de l'artista o la novetat de l'actor està vinculada a la seva capacitat de fer-se comprendre pels no-artistes i no-actors. I mentre es pot parlar de geni en particular, no es pot parlar mai de la mateixa manera de l'espectador car aquest només existeix en plural. En l'*Antropologia des del punt de vista pragmàtic*, Kant afirmava que **la bogeria consisteix en perdre el sentit comú que permet jutjar en tant que espectadors**. La bogeria du a resultats boigs

perquè s'ha separat de l'experiència vàlida per la presència dels altres.

L'aspecte més sorprenent és que el "sensus communis", facultat de jutjar i de prendre partit, es fonamenta en el sentit del GUST. Dels cinc sentits, diu Arendt, tres d'ells -la vista, l'oïda i el tacte- són objectius perquè es refereixen directament a un objecte i tenen la capacitat de fer-ne una representació a través de la imaginació. Els altres dos -gust i olfacte- no són objectius ni poden representar l'objecte de la sensació, segons Kant, però paradoxalment són sentits de discerniment. Es pot suspendre el judici sobre allò que es veu però quan es tracta del gust o de l'olfacte "això em plau o això em desagrada" és una reacció immediata, irresistible, sense pensar ni reflexionar. Es pot reconèixer l'olor d'una rosa o el gust d'un plat quan se'ls torna a tenir davant però no es poden recordar com es pot fer amb una melodia que s'ha escoltat amb anterioritat o amb un objecte que s'ha vist. El gust, més que cap altre sentit, esdevé vehicle del judici per la seva mateixa naturalesa, perquè cap altre sentit no està associat al particular com a tal. Tots els objectes percebuts pels sentits objectius comparteixen les seves propietats amb d'altres objectes, no són únics. El fet que allò que em plau o em desagrada sigui irresistible, quan es tracta del gust o de l'olfacte, és perquè m'afecta directament. Per aquesta mateixa raó, no pot existir, en aquest punt, debat sobre el bé i el mal. En qüestió de gust, no hi pot intervenir l'ètica sinó l'estètica, però això no significa que Kant pensés que la política s'havia de dirimir ni justificar o legitimar exclusivament des d'una perspectiva

estètica perquè la llibertat no podia separar-se de l'ètica o la moral. Arendt es remetia a una anàlisi de la imaginació i del sentit comú a fi de solucionar els enigmes o dificultats plantejades.

La **imaginació** transforma l'objecte en una cosa que no tinc davant meu però que he interioritzat i pertant em pot afectar com si se m'hagués donat per un dels sentits no objectius (gust i olfacte). Respecte a la bellesa, el que és important no és saber si això plau al nivell de la percepció, perquè en aquest cas es tractaria d'una cosa agradable però no bella, sinó de si plau al nivell de la **representació**. Kant a la *Crítica del judici* diu "*És bell allò que plau en el mer judici*". La facultat de la imaginació ha preparat la bellesa per tal que jo hi pugui reflexionar, és quan es parla de judici i ja no de gust, atès que tot i que encara són afectats, en aquest moment -gràcies a la representació-, s'ha establert certa distància, un allunyament que propicia el desinterés indispensable per a l'aprovació o desaprovació o l'avaluació de la qualitat precisa de quelcom. En allunyar-se de l'objecte, s'han creat les condicions necessàries per a la imparcialitat.

Pel que fa al **sentit del GUST**, Kant sabia bé que hi havia alguna cosa de no subjectiva en el que semblava el més subjectiu i privat dels sentits. I treu a cap dos exemples: una persona abandonada a una illa deserta no tendeix a guarnir-se

per a si mateixa; o tot i que un es menysprea a si mateix si fa trampes en el joc, només sent vergonya quan és descobert pels demés, però fins i tot arribaria un moment que en què l'individu en soledat absoluta no podria distingir entre fer trampes i no fer-ne. En qüestió de gust, cal sovint renunciar a les pròpies preferències en favor de les dels altres, la qual cosa significa en definitiva que a través del GUST es venç l'egoisme. En d'altres paraules, l'element no subjectiu (objectiu), l'element no egoista (altruista) és la **intersubjectivitat**. Ens cal la solitud -provisionalment- per pensar, però necessitem la companyia per apreciar un bon sopar.

Els judicis de gust són doncs intersubjectius i tenen sempre un efecte sobre els altres en prendre en consideració els seus eventuais judicis. No deixa de ser paradoxal aquesta orientació vers l'altre en el sentit del gust el qual per la seva idiosincràsia, sembla talment oposar-s'hi del tot. És per això, diu Arendt, que es pot tenir la tentació de dir que remetre la facultat del judici al sentit del gust és un error. Kant tanmateix, a pesar de tot, estava convençut del seu encert.

Quan hom es representa una cosa absent en la imaginació, és com si s'eliminassin els sentits pels quals els objectes són donats en la seva objectivitat. En tancar el ulls, com el poeta cec, apareix l'espectador imparcial, no afectat directament per les coses visibles. L'objectivitat es contraposa a la imparcialitat atès que la primera és el resultat d'una síntesi sensible i es relaciona amb allò

visible mentre la imparcialitat és el resultat d'una representació de la imaginació i es relaciona amb allò invisible. En fer d'allò que és percebut pels sentits externs un objecte per als sentits interns, es condensa la multiplicitat d'allò donat a través de la sensibilitat i es pot **veure** amb els ulls de l'**esperit** allò que aporta un **sentit** a les coses particulars.

En conseqüència, la imaginació, està estretament relacionada al sentit intern del gust que se'n diu així perquè -de la mateixa manera que el gust ens informa del sabor dels aliments- aquest sentit tria, però la seva elecció serà sotmesa a la reflexió entorn a l'aprovació o desaprovació del mateix plaer. De tota manera, atès que aquest judici reflexiu és posterior, afegirà un plus de plaer si efectivament la tria que el gust ha fet, és aprovada. El mateix acte d'aprovar provoca plaer (gust) com el de desaprovar provoca desplaer (disgust). D'on ve però el criteri per a l'aprovació o desaprovació ? . Com ja s'ha insinuat en diversos moments, el criteri és la **comunicació**, el caràcter públic del judici. La norma que estableix la decisió ve donada pel sentit comú o *bon sens*, al qual

anomena també enteniment comú. A partir d'aquesta idea Augusto Illuminati¹⁵³ prova d'esboçar una genealogia des de l'intel.lecte habitual (agent o actiu) dels primers comentadors hel.lenístics i àrabs d'Aristòtil fins aquell intel.lecte únic per a tots els homes d'Averroes, de l'Ètica d'Spinoza i de Marx. És cert que Arendt al.ludia a estructures impersonals -naturalesa spinozista, esdevenir nietzscheà o ésser heideggerià- correlatives a la disolució del subjecte però no les acceptà fins a les seves darreres conseqüències.

Crec que l'observació és adequada perquè resulta sovint molt patent que Arendt està pensant en quelcom que sobrevé a l'individu des de fora sí mateix, sigui el destí o la història. Sembla que Arendt vol preservar l'individu o la persona/personatge com a màscara, en aquell sentit originari, que apareix en un espai visible teatre-món, no el subjecte tradicional. Aquest personatge, o millor en plural, aquests personatges poden suportar la contingència i l'esdevenir atzarós del destí però difícilment podia Arendt acceptar l'historicisme dialèctic amb les seves pretensions sistematitzadores i el que implica de restricció de la llibertat individual o de predeterminació del destí de cada `algú`.

¹⁵³ ILLUMINATI, A., *Esercizi Politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, op. cit.

Veiem ara l'aproximació d'Arendt a la noció de sentit comú kantiana. Són comunicables les sensacions estètiques i morals?:

1. La sensació que aporten els sentits serà comunicable sempre que s'admeti que l'altra persona posseeix un sentit idèntic al nostre. Això és certament difícil pel que fa als sentits objectius (vista, oïda i tacte), però resulta ja quasi impossible de suposar respecte dels sentits subjectius (gust i olfacte). Aquestes sensacions són totalment privades i passives, la persona no és en aquest cas espontània com quan imagina o jutja. Per tant s'ha de concloure que les sensacions dels sentits no són comunicables.

2. Els judicis morals són a l'extrem oposat perquè són guiats per la raó pràctica i, fins i tot si no es poden comunicar, segueixen sent vàlids.

3. Els judicis estètics o el plaer de la bellesa que acompanya, no la percepció sinó la aprehensió (*Auffassung*) d'un objecte per la imaginació i mitjançant la facultat de jutjar, que es dóna en totes les experiències quotidianes, es fonamenten en l'enteniment comú i sa (*gemeiner und gesunder Verstand*) que es presuposa en tothom.

Ara bé, com es distingeix aquest enteniment comú -o sentit comú- dels altres cinc que també tenim en comú amb els demés però que no garanteixen l'acord de les sensacions? Kant, per referir-s'hi utilitza l'expressió llatina "*sensus communis*" com per donar a entendre que està pensant en una altra cosa, una mena de capacitat mental suplementària "*Menschenverstand*" que aboca cada individu dins una col·lectivitat o comunitat. D'aquí que aquest "*sensus communis*" sigui la capacitat humana per excel·lència atès que la comunicació i el llenguatge en depenen. Lyotard ¹⁵⁴en diu "*sentit comunitari*" (1987), però aquesta acepció té l'inconvenient de suggerir una interpretació potser excessivament comunitarista, si ho mirem des de la perspectiva arendtiana. En Kant, com menys específic d'un individu és el GUST, més fàcil és de comunicar, una vegada més, la **comunicabilitat** representa la pedra de toc. Kant, de la imparcialitat en diu "satisfacció pura i desinteressada" que procura la bellesa.

En aquests cas no s'està en el domini del coneixement el qual té per finalitat la veritat constrenyidora, i on no es necessiten màximes. Aquestes només són útils

¹⁵⁴ LYOTARD, J.F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, op. cit.

en matèria d'opinió o de judicis. En aquest cas, donen testimoni del *tour de la pensée* (*Denkungsart*) dins els afers de l'existència governats pel *sensus communis*.

El GUST és aquest sentit comunitari "*gemeinschaftlicher Sinn*" on 'sentit' aquí significa:

"efecte de la mera reflexió sobre l'esperit" (...) "Fins i tot es pot definir el gust per la facultat de jutjar com allò que ret el nostre sentiment, procedent d'una representació (no d'una percepció) donada, comunicable universalment sense la mediació d'un concepte" ¹⁵⁵

La validesa d'aquests judicis de gust no atenten mai contra la de les proposicions cognitives o científiques, que no són judicis pròpiament parlant. Quan es diu: el cel és blau o dos i dos fan quatre, no es judica, es diu el que és, constreny a causa del testimoni dels sentits o de l'esperit. Tot al contrari, en el cas del judici, només es pot demanar i esperar l'acord dels altres, és una tasta de **persuasió** en què s'apela al sentit comunitari (*sensus communis*).

Com a menys específic de l'individu és el GUST, més fàcil és de comunicar, una

vegada més, la **comunicabilitat** representa la pedra de toc. Kant, de la imparcialitat en diu "*satisfacció pura i desinteressada*" que procura la bellesa. Kant assenyala el fet que una de les facultats espirituals, la del judici, presuposa la presència dels altres -i no solament allò que la nostra terminologia en diu judici- vinculant-se a ella totes les altres facultats. En comunicar els seus plaers, les seves satisfaccions pures i desinteressades, es revelen les preferències i es trien aquelles que es freqüenten com feia Ciceró "*M'estimo més equivocar-me amb Plató que encertar amb el pitagòrics*".

D'aquí, sense esforç, la *Crítica del Judici* recupera la reflexió de Kant sobre una humanitat unida que viu en una eterna pau... És en virtut d'aquesta idea d'humanitat, present en tot individu, que són humans. És en aquest moment que l'actor i l'espectador s'uneixen, que la màxima de l'actor i la màxima de l'espectador es converteixen en una de sola.

Segons Arendt, la major dificultat del judici rau en que és la facultat que pensa el particular quan pensar sempre comporta generalitzar i en conseqüència jutjar

¹⁵⁵ KANT, *Antropologia des del punt de vista pragmàtic*

consisteix en combinar, de manera un tant misteriosa, particular i general, com havia dit Joan Gris¹⁵⁶.

Si allò general és donat en forma de regla, principi o llei, al judici només li cal introduir les dades particulars. Però si allò donat és només el particular, sense principis ni lleis, jutjar no resulta fàcil. Per a determinar el valor de quelcom particular no es pot prendre un altre particular, caldrà un terme mediador o "*tertium comparationis*" que es refereixi al dos elements particulars i que sigui diferent d'ells. Arendt recull les dues opcions que Kant examina:

1^a opció: Utilitzar dues idees, l'existència de les quals no ha estat provada, **com si** ho hagués estat. Es tracta de les nocions de **contracte originari** i la d'**intencionalitat**. En els escrits polítics i excepcionalment en la *Crítica del judici*, apareix la idea d'un contracte originari que vincula la humanitat i que es deriva de la mateixa noció d'humanitat que s'entén com a éssers humans que neixen i moren en aquest món, que viuen aplegats en comunitats i que

¹⁵⁶ Veure *supra* p. 140.

comparteixen el món a través de les generacions. També és a la tercera *Crítica* on es retroba la idea d'intencionalitat. Tot objecte, afirma Kant, posseeix una intenció i els que semblen no tenir-la són només els objectes estètics i l'ésser humà. Respecte d'aquests no es pot preguntar "*quem ad finem ?*" perquè no serveixen a cap finalitat. De tota manera, els objectes estètics que aparentment no tenen cap fi, i el mateix es pot dir de varietats naturals semblantment sense objecte dins la naturalesa, tenen per destí plaure els humans i fer-los sentir com a casa al món. Això no es pot provar, afirma Kant, però la intencionalitat és una idea que permet ordenar el pensament en els judicis reflexionants.

2^a opció: Utilitzar l'"*exemplarische Gültigkeit*" o validesa exemplar. Els exemples són els carros dels judicis "*Beispiele sind der Gängelwagen der Urteilschaft*". Les solucions tradicionals havien estat bé la del concepte a priori -a la ment o fora d'ella- (tot objecte particular, una taula, per exemple, va acompanyat d'un concepte gràcies al qual se l'identifica. Se'l pot concebre com una "idea" platònica o com un "esquema" kantianà. Es té davant els ulls de l'esperit una silueta, esquemàtica o merament formal, de taula a la qual s'adequa més o menys, tota taula) o bé, a la inversa, la de l'abstracció des del particulars (es despullen dels seus atributs secundaris les nombroses taules que s'han vist, queda la taula en general dotada de les qualitats mínimes comuns a les taules). Kant pensa en una altra possibilitat vinculada als judicis no cognitius: es pot veure o imaginar una taula i prendre-la com a exemple d'allò que les taules han de ser. La taula exemplar sempre seguirà sent un particular, però a través de la seva

particularitat, revela la generalitat que d'altra manera no es pot definir. Ex. el coratge s'exemplaritza en Aquil·les. La solució no diu, al meu parer, res de nou perquè prendre un particular com exemple ja ho havia fet Berkeley.

S'analitza aquí el partit pres per l'actor qui, en formar part de l'acció, no percep mai el sentit del conjunt, excepte per a la bellesa, la qual, en termes kantians, és un fi en si mateix, perquè en ella mateixa troba tots els sentits possibles sense referència a cap altra cosa. Arendt assenyala com es troba en Kant una contradicció: el progrés fins a l'infinit com a llei de l'espècie humana i al mateix temps la dignitat humana exigeix que cada persona sigui vista en la seva particularitat però fora de tota comparació i del temps, el gènere humà en general. En altres termes, es plantegen dues qüestions: si la mateixa idea de progrés, és només un simple canvi de situació i si la millora del món contradiu la idea kantiana de la dignitat de l'ésser humà.

* * *

En aquest capítol s'han exposat algunes nocions fonamentals del pensament de Hannah Arendt, a les quals s'al·ludirà en els capítols que seguiran. Entre els

suggeriments s'ha constatat la vinculació de les nocions de natalitat, pluralitat, acció i poder. Per Hannah Arendt és de l'acció concertada que sorgeix el poder enmig dels homes en el món, sempre que els individus actuen espontàniament en nom de la llibertat, com va passar en els consells hongaresos admirats per Arendt, o en les accions revolucionàries de maig del 68, on es proclamà la **imaginació al poder** que bé podria haver estat un lema defensat per ella. La seva crítica a la definició marxiana de l'ésser humà com a *homo laborans* i alhora la importància de la preocupació d'Arendt pel tema de la labor i el treball en el món contemporani palesen una influència marxiana de considerable abast en el seu pensament. També es pot entendre com influència de Marx el paper que la violència té en la construcció del món, tant pel que fa a l'art com a la política. Arendt mai condemnà la violència revolucionària mentre sí que ho va fer quan la violència era exercida per l'Estat. Aquesta posició arendtiana no és lluny d'allò que Kant pensava. Des del punt de vista del gust, Kant admirà la violència revolucionària alhora que la rebutjà des del punt de vista de l'ètica, però el dilema no existia quan la qüestió era la lluita per la llibertat.

CAP. 2

ELS ORÍGENS AGUSTINIANS DEL PENSAMENT DE HANNAH ARENDT

En aquest capítol em proposo mostrar que algunes de les categories utilitzades per Arendt en l'època de maduresa intel·lectual eren ja presents, tot i de manera incipient, en la seva tesi doctoral sobre la noció d'amor en Agustí d'Hipona, dirigida per Karl Jaspers, l'any 1929, sota el títol "*El concepte d'amor en Agustí*"¹⁵⁷. Les categories arendtianes a les quals em refereixo són: l'amor al món i la natalitat. D'altres nocions com l'eternitat immòbil "*stans aeternitas*", el present "*hic et nunc*", l'encara-no i el ja-no "*nondum*" i "*iam non*" són manlevades directament

¹⁵⁷ *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, J. Springer, 1924. Hannah Arendt dedicà aquest llibre a la seva mare. Per a la lectura i anàlisi de l'obra he usat la versió americana *Love and Saint Augustine*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, revisada i anotada per la pròpia Hannah Arendt a finals dels anys cinquanta i començaments dels seixanta. L'edició i traducció ha estat a càrrec de Joanna Vecchiarelli Scott i Judith Chelius Stark. També he tingut en compte la traducció francesa *Le Concept d'amour chez Augustin* (Paris, Bibliothèque Rivages, 1996) i la italiana *Il concetto d'amore in Agostino* (Milano, SE, 1992) quan el text ha presentat alguna dificultat i per a les citacions llatines d'Agustí atès que en la versió americana només hi figuren en anglès.

d'Agustí.

Defensaré també la idea d'una forta influència, en la jove Hannah Arendt, de la filosofia de l'existència i no de l'existencialisme, com ella tingué la cura de precisar en el seu article "*Què és la filosofia de la existència?*"¹⁵⁸, provinent de Heidegger i Jaspers, i dels propis conceptes existencials "*Daseinsbegriffe*" d'Agustí, com és palès en moltes de les categories utilitzades en la recerca sobre Agustí. Em refereixo a nocions com l'obediència, l'ús contraposat al plaer, la no permanència o duració de la vida, la por a la mort, l'oblit existencial, l'ésser-en-el-món. Les paraules i les experiències vitals que aquestes reflecteixen foren comunes a l'ambient acadèmic i intel·lectual de la seva joventut, nocions que ella va fer seves i que perdurarien en les reflexions de maduresa. Aquest toc existencial no desaparegué mai del tot de la vida i pensament de l'autora, en trobem empremtes en les seves obres tardanes, sense que això signifiqui que se li pugui atribuir aquesta filiació. La filosofia existencialista, com ha estat reconegut, té els seus orígens en l'obra d'Agustí, qüestió que resulta força evident en llegir el text d'Arendt sobre

¹⁵⁸ "What is Existenz Philosophy?", a *Partisan Review*, XIII, n.1., 1946.

Agustí (es veurà en el desenvolupament d'aquest capítol).

Altres textos de l'autora, emprats en la redacció d'aquest capítol han estat: El conte "Les ombres" ("Die Schatten") (1925) i els articles: "Agustí i el Protestantisme" (1930)¹⁵⁹, "Les elegies de Duino de Rilke" ("Rilkes Duineser Elegien") (1930) redactat conjuntament amb Günter Stern/Anders, i finalment el ja esmentat "Qué és la filosofia de la existència?" (1946). En el període que va de 1930 a 1946, Arendt va escriure nombrosos articles, a alguns d'ells, com és el cas de "Saló berlinès" ("Berliner Salon"), m'hi refereixo en la primera part del capítol 4, dedicada a Rahel Varnhagen; d'altres van ser inclosos posteriorment en llibres tals com *Els orígens del totalitarisme* (1951) o *El jueu com a paria: una tradició oculta* (1944)¹⁶⁰, textos que examinaré en el capítol dedicat a la qüestió jueva. La bibliografia secundària per al cas, serà citada -dins el text- al fil de la meva exposició.

¹⁵⁹ "Agustin und Protestantismus", a Frankfurter Zeitung, n° 902, 12 abril de 1929. Es troba en francès al mateix volum que la traducció francesa de *Le Concept d'amour chez Augustin*, op. cit. a la nota 1. També es troba en anglès a *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace & Co., 1993, edició a càrrec de Jerome Kohn.

¹⁶⁰ "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", *Jewish Social Studies*, VI, n.2, 1944. Aquesta fou la primera publicació reeditada el 1978. La versió en llengua alemanya, es publicà posteriorment, "Die Verborgene Tradition", a *Sechs Essays*, 1948.

Estructuraré aquest capítol en tres seccions: la primera seguirà atentament el text d'Arendt sobre Agustí; la segona examinarà el tractament que Arendt fa d'Agustí en *La vida de l'esperit*, al final de la seva vida; la tercera serà una mena d'annex on recolliré a tall de conclusions provisionals i parcials tot un seguit de reflexions que no he inclòs en el cos del capítol per tal d'atenir-me al fil del discurs arendtià.

1. EL CONCEPTE D'AMOR EN AGUSTÍ

El text d'Arendt s'estructura en tres parts, precedides d'una introducció, essent les dues primeres organitzades així mateix en tres capítols cadascuna:

I - Amor *qua appetitus*.

1 - L'estructura de l'*appetitus*

2 - *Caritas* i *Cupiditas*

3 - L'amor ordenat (*ordenata dilectio*)

II - Creador - Creatura.

1 - El creador entès com a origen de la criatura

2 - *Caritas* i *Cupiditas*

3 - L'amor al proïsme (*dilectio proximi*)

III- Vida social

Arendt parteix de **tres principis**: la juxtaposició de raonaments diversos en Agustí; la creixent submissió al dogma per part d'Agustí, a mesura que envelleix; i els grans canvis intel·lectuals que comporta la seva evolució biogràfica. M'hi refereixo molt succintament a continuació:

Primer. Atesa la juxtaposició per part d'Agustí, de raonaments d'ordre molt divers, l'autora adverteix que resulta impossible de connectar tota la sèrie de reflexions en

un sistema, tret de fer-ho sota la forma antítesis, en cas contrari s'hauria d'atribuir a Agustí un pensament sistemàtic i un rigor lògic que mai no fou seu. Això no significa que al text arendtià l'hi manqui unitat perquè, en primer lloc, el treball de recerca s'organitza entorn a l'amor com a qüestió central de l'autor i, en segon lloc, perquè reflecteix, de manera volguda, l'absència d'unitat de l'obra agustiniana. Aquest mètode aparentment asistemàtic emprat per Arendt en la seva tesi, fou una constant en la seva manera de fer que provocà desconcert en àmbits acadèmics i intel·lectuals i li comportà no poques crítiques en aquesta i d'altres obres posteriors¹⁶¹. Guy Petitdemange reconeix a Arendt una "independència ferotge" en el seu pensar i en el mètode emprat que no s'atura a la cronologia, tot fent un moviment l'allunyament i apropament que va i torna d'un lloc a l'altre, immersa amb sensibilitat i fidelitat a l'obra d'Agustí. La lectura que en fa Arendt és "tortuosa, però d'un rigor i d'una amplitut exemplars"¹⁶²

Segon. Arendt declara de manera expressa la seva desvinculació del dogma, de

¹⁶¹ Per exemple al seu primer llibre *Origins of Totalitarianism*, op.cit.

¹⁶² "le chemin est chez Augustin tortueux, mais d'une rigueur et d'une amplitude exemplaires" PETITDEMANGE, Guy, "Désir, mémoire, histoire" a *Le concept d'amour chez*

l'autoritat de l'Església i de les Escriptures, relació que, tot al contrari, fou molt important per Agustí. L'autora decidí delimitar l'àmbit de la seva interpretació segons dos criteris: primer, interrogar l'esfera preteològica, val a dir tot el bagatge intel·lectual d'Agustí anterior i subjacent a la seva construcció d'una doctrina dogmàtica com a Pare de l'Església i, segon, intentar comprendre o aprehendre el que era nou en Agustí comparat amb la formulació cristiana fins aleshores.

Tercer. La conversió d'Agustí i el seu bateig (386-7) s'esdevingué després d'un llarg procés biogràfic, descrit per ell mateix a les *Confessions* (redactades entre 397-400), que de "rector" antic i escriptor de talent es transformà cada vegada més en "Pare de l'Església" (391 prevere i 395 bisbe) fins a un punt que a la fi de la seva vida sotmeté tota la seva obra a una revisió explícita a les *Retractacions* (426).

Arendt s'hi atansà mitjançant tres enfocaments -les tres parts de la seva tesi- on mostra els tres sistemes conceptuals en què l'amor juga un rol decisiu i la manera com es vincula a la qüestió del sentit i/o significat de l'amor al proïsme. Mitjançant

Augustin, op.cit., p.VIII.

aquesta estructura tripartita, Arendt palesa l'amor com situació existencial que no queda tancada en l'experiència quotidiana sinó que s'obre (o es relaciona) a un altre món que és la seva condició ontològica. L'anàlisi arendtià de l'amor agustinian parteix de l'esquema heideggerià de la temporalitat, a través de la qual s'expressa l'amor autèntic i l'amor inautèntic.

Abans d'entrar en l'anàlisi del text convé tenir present la filiació paulina d'Agustí, ell mateix declarà a les *Confessions* que ser cristià significava ser paulí. En obres posteriors de Hannah Arendt es pot constatar la importància que ella atribuï a Pau, del qual n'examinà algunes sentències a *La condició humana* i a *La vida de l'esperit*, particularment en el llibre dedicat a la Voluntat on Hannah Arendt dóna compte de herència paulina en relació al voluntarisme d'Agustí, qüestió que s'examinarà oportunament¹⁶³.

La **primera part** comença per l'"amor" entès com a "appetitus", l'única definició que en donà Agustí. L' "appetitus" correspon a l'estructura de la necessitat, de la no

¹⁶³ Veure cap. 2, p. 248.

autosuficiència. Al final, Arendt vol mostrar com aquesta definició comporta contradiccions, quasi insalvables, amb l'"*ordinata dilectio*". A la **segona part**, en canvi, introdueix tot un altre conjunt conceptual amb l'objectiu de remetre l'origen de l'amor al proïsme "*dilectio proximi*" a l'amor com a "*appetitus*". I només en la **darrera part** de la tesi es clarifica la contradicció que implica la noció d'amor al proïsme si l'amor s'entén com a desig.

Abans d'examinar o de reseguir les tres parts d'aquesta obra primerenca de Hannah Arendt, vull destacar tres qüestions que sorgeixen al fil de la seva lectura i de la seva anàlisi. Les reprendré al final del capítol:

a) En aquesta primera obra *El concepte d'amor en Agustí*, de la mateixa manera que en la *La vida de l'esperit*, hi trobem una reflexió sobre el Temps, que té l'origen a les *Confessions* d'Agustí. És més que probable que Arendt fes la seva interpretació sota la influència de Heidegger perquè aquest havia impartit un seminari sobre Agustí i el neoplatonisme el qual, pel que sembla, tingué molt èxit doncs se'n derivaren diverses tesis doctorals, a remarcar les de tres deixebles jueus de

Heidegger: Karl Löwith¹⁶⁴, Hannah Arendt i Hans Jonas¹⁶⁵. Durant els anys vint, hi havia una viva controvèrsia teològica sobre Agustí però el debat suscitat a Marburg anava en altra direcció, doncs la preocupació era eminentment filosòfica i se centrava entorn de qüestions com el reconeixement de l'altre¹⁶⁶.

b) És cert que Agustí fa de l'amor el motor i vincle d'unió entre tota la humanitat i d'aquesta amb Déu, però Arendt desvela que aquest amor té un altre rostre, la por. Sempre van de costat, un du a l'altre indefectiblement. En obres posteriors, especialment en el text sobre Lessing¹⁶⁷, Arendt considerà la por com una passió propera a la compassió, ambdues són sentiments apolítics, emocions passives, respecte a les quals Arendt, no tenia dubtes, preferia el coratge i la justícia que eren

¹⁶⁴ LÖWITH, Karl, a la seva biografia (trad. cast. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Ed. Visor, 1992, p. 82) comenta que quan començà el seu doctorat el 1922, Heidegger encara era "*Privatdozent*" i per això va haver de presentar-la a Munic sota la direcció de Moritz Geiger, el 1928.

¹⁶⁵ A JONAS, Hans, la hi va dirigir Karl Jaspers, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 2^a Edic.

¹⁶⁶ BOELLA, Laura, "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt" a ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino*, op. cit., p.156.

¹⁶⁷ ARENDT, *Man in dark Times* (1955). Es troba en castellà "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing" a *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.

accions polítiques. Sobre l'amor al proïsme, el qual Arendt mostra que és una relació buida o atesa només com a mitjà, s'ha tingut en compte l'anàlisi de S. J. Boyle.¹⁶⁸

c) La noció d'*initium* d'Agustí es refereix específicament a l'ésser humà, aquell que trenca el curs infinit i indeferent del temps, establint un inici, una novetat, en definitiva un naixement que pot donar lloc a allò inesperat. A partir de la categoria de natalitat arendtiana (de què ja s'ha parlat al capítol precedent) inspirada en l'*initium* d'Agustí, s'articula tota una xarxa de reflexions que fonamentaran nocions com les de pluralitat i món comú.

d) Hannah Arendt practica, en aquest escrit sobre el concepte d'amor en Agustí, una hermenèutica de doble interpretació¹⁶⁹, molt evident també en el text sobre Rilke "Duineser Elegien" i en *Rahel Varnhagen*. El mètode comporta certa ambigüïtat concordant amb la pròpia ambigüïtat de Agustí, de Rilke i de Rahel,

¹⁶⁸ BOYLE, S.J., "Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine" a J. BERNAUER (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

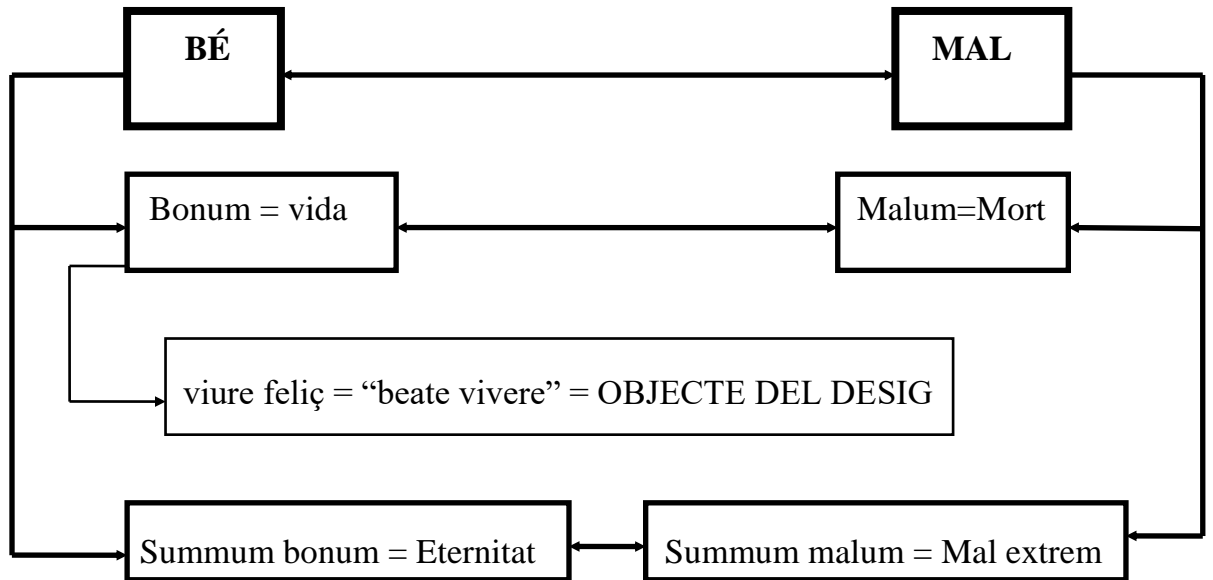
¹⁶⁹ BOELLA, Laura, "Amore comunità impossibile in Hannah Arendt", epíleg en dues parts: 1) Amor creador de món i 2) Ambigüïtat de l'amor a l'edició italiana de ARENDT, *Il*

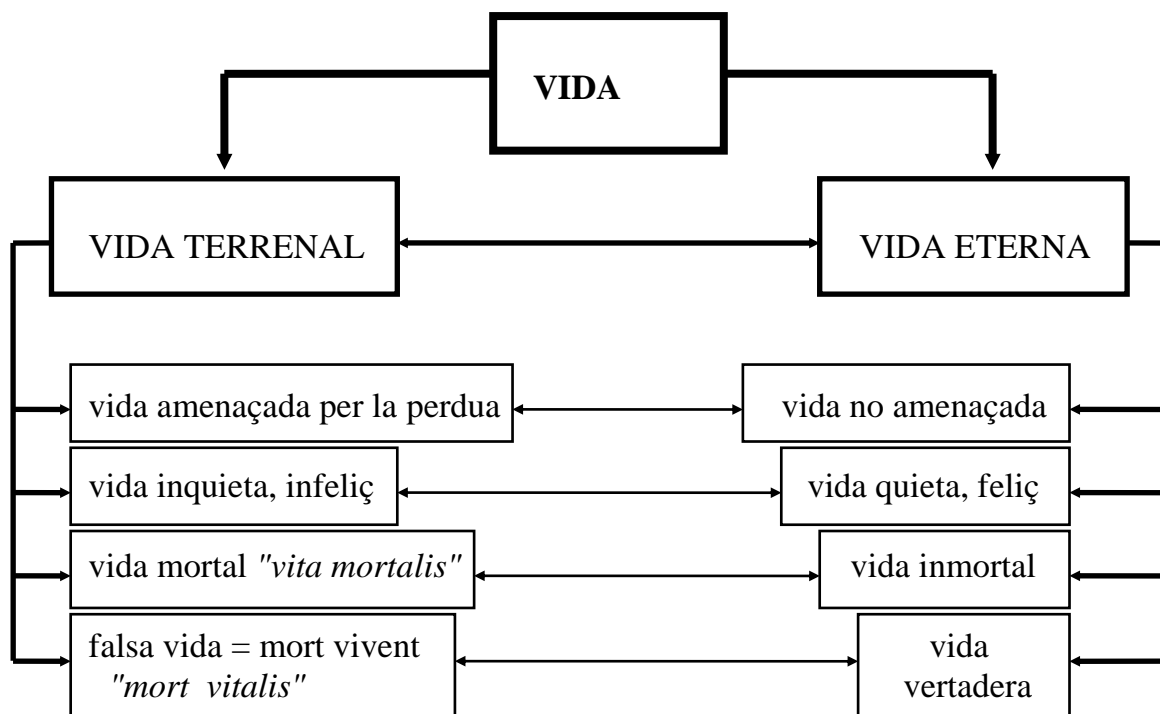
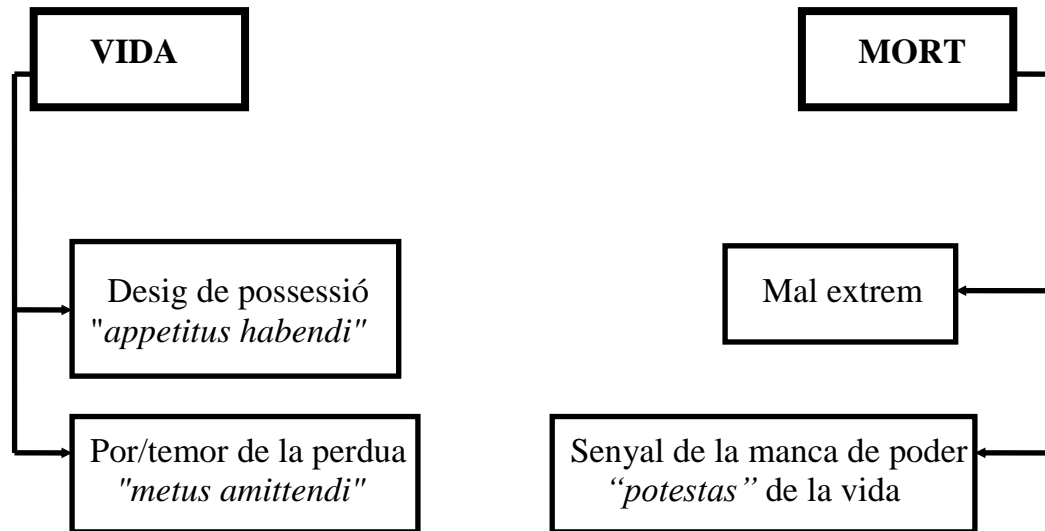
però té el mèrit de fer visible allò no dit, allò que va quedar ocult o que el mateix Agustí va deixar a l'ombra en el capgirament i creuament de les temàtiques gregues i cristianes. L'ambigüitat d'Agustí, vol dir intencions heterogènies, contradiccions entre les quals és impossible establir ponts i que s'han de deixar estar, fent-les comprensibles com a tals, tal com va fer Hannah Arendt.

1.1. L'amor com a desig (*Amor qua appetitus*)

En aquesta primera part Arendt articula una explicació i anàlisi de l'obra d'Agustí a partir de quatre conceptes que examinaré un per un: *appetitus*, *caritas*, *cupiditas* i *dilectio*. Alhora, Arendt disecciona les nocions -vida i mort, bé i mal- que maneja Agustí mostrant com aquest en fa una doble interpretació, d'acord amb els esquemes següents que s'explicaran a continuació:

conchetto d'amore in Agostino, op.cit. p.152.





El primer concepte "*appetitus*" és traducció del terme grec "*eros*", proper a la noció greco-aristotèlica de "*órexis*". El segon, "*caritas*" és la versió llatina del mot grec "*àgape*". El tercer, "*cupiditas*" es refereix a la passió eròtica¹⁷⁰. Finalment la "*dilectio*" tradueix la paraula grega: "*storgé*".

Denis de Rougemont¹⁷¹ contraposa les nocions "*eros*" i "*àgape*", totes dues són paraules de la llengua grega que signifiquen amor però, "*eros*" és l'objecte del desig mai assolible, és una il·lusió o una **sublimació** que tendeix a la fusió de l'individu amb el seu déu i que en definitiva es troba en si mateix, d'on es desprèn que "*eros*" aboca al solipsisme o al narcisisme com en el mite de Plotí. Contràriament, segons Rougemont, "*àgape*" és la paraula grega emprada en les Escriptures per referir-se a l'amor cristià, és "*àgape*" l'amor que ens acosta al proïsme, no desitja la unió en un més enllà de la vida sinó en la vida present.

¹⁷⁰ En anglès mantenen els termes llatins, en francès ho tradueixen per "*libido*". En català en podríem dir libido i també concupiscència que és la traducció més literal però a causa dels significats habituals d'aquests mots, el primer freudià i el segon moral-religiós, m'hi referiré com passió eròtica o emprant el mot original "*cupiditas*".

¹⁷¹ ROUGEMONT, Denis, *L'amour et l'Occident*, Librairie Plon, 1978. Trad. cast. *El*

Però Rougemont precisa que es tracta d'un amor que és oblit de si mateix o com diu l'Evangeli "*mort de si mateix*" que és el començament d'una nova vida de **santificació**, no en el més enllà sinó ja des d'aquí. Sembla però que Agustí va fer una barreja d'ambdós conceptes, combinació no exempta de dificultats que Arendt assenyala.

Pel que fa a l'amor "*dilectio*", el diccionari grec¹⁷² dóna com a significat de "*dilectio*" l'amor paternal/filial. Pot entendre's com pertinença a l'àmbit de la família ? si fos així podria ser la "*dilectio proximi*" el precedent de la noció secular de 'fraternitat' que Arendt atribueix als grups marginats en èpoques fosques en què es creen vincles estrets entre les persones que estan mancades de món¹⁷³. Laura Boella assenyala que l'amor planteja el problema de l'absolut en les relacions humanes, del moment del desig i de la voluntat de duració que el

amor y occidente, Barcelona, Kairós, 1981. (pp. 68-73).

¹⁷² Utilitzo per al llatí i grec els diccionaris següents: GAFFIOT, F., *Dictionnaire Latin-Français*, París, Ed. Hachette, 1984. LEIDDELL, H.G. & SCOTT, R., *Greek English Lexikon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

¹⁷³ ARENDT, *Men in dark times*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968, trad. cast. "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing" a *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990 (p. 24)

projecta més enllà del finit i el contingent i que en 'temps obscurs'¹⁷⁴ com els d'Agustí i els de la pròpia Arendt se sedimenta com a problema de la salvació. Des del mite de la felicitat celeste a la quietud de l'esperit en la filosofia secularitzada, la necessitat d'immortalitat i d'absolut assumeix formes extremes, formes límit impossibles que es compensen amb un ús purament instrumental de la realitat mundana¹⁷⁵. Arendt a qui la noció de fraternitat mai li agradà en relació a la política, l'associa a la pietat (o compassió) que Rousseau considerava el senyal que la bondat originària no s'havia perdut totalment, que encara hi havia una resta d'humanitat en la persona capaç de sentir pietat. En la interpretació que Arendt fa, fraternitat i pietat (o compassió) són sentiments que van aparellats, que atorguen calidesa a la relació entre les persones perseguides o pàries. En opinió d'Arendt, no són sentiments polítics, i per tant públics, sinó privats. Contràriament, el terme grec "*philia*" és una relació humana vinculada a la vida pública, l'amistat, però no juga cap paper en el context agustinà.

¹⁷⁴ Ibídem. p. 226, "Bertolt Brecht". Arendt en el seu bell assaig reflecteix l'admiració que sentia per l'orgullós autor del *Manual de la pietat* (*Die Hauspostille*, 1927, primer llibre de poemes) que havia trobat en el partit l'oportunitat de contactar amb allò que la seva compassió li deia que era una realitat: "*Pensa en la foscor i en el gran fred / d'aquesta vall on ressonen les lamentacions*" (*Bedenkt das Dunkel und die grosse Kälte / In diesem Tale, das von Jammer schallt*). La traducció catalana és meva.

¹⁷⁵ BOELLA, L., "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt" epíleg a l'edició

Agustí utilitza sovint els tres termes *-appetitus, caritas i dilectio-* com a sinònims de l'amor indistintament, sense més precisions: "*Estimar consisteix només en desitjar 'appetere' una cosa per ella mateixa*" perquè "*l'amor és desig 'appetitus'" com en la tradició grega*¹⁷⁶. El desig és "desig de..." no hi ha desig sense cosa "*res*" desitjada. És l'objecte, entès com un bé "*bonum*" quan s'hi aspira per ell mateix, el que fa néixer el desig.

El bé

La característica específica i perversa del bé "*bonum*" rau en no ser posseït. És perversa perquè aquest "*bonum*" té com a conseqüència el sorgiment de la por. El mecanisme és el següent: D'ençà que és posseït, el desig desapareix a menys que hi hagi perill de pèrdua, en aquest cas el "*appetitus habendi*" es transforma en por de la pèrdua "*metus amittendi*". Per aquest motiu, l'amor-desig viu en constant inquietud sigui perquè no ha assolit el seu bé o perquè experimenta la

italiana, op. cit.

por de la pèrdua.

El bé, com mostra l'esquema, és identificat amb la vida feliç. La felicitat "*beatitudo*" o la vida feliç "*beate vivere*" és l'objecte del desig. Voler ser feliç "*beate vivere*" és una actitud fonamental de l'ésser humà a partir de la qual es determina el bé i el mal respectiu de cada "*appetitus*". La felicitat "*beatitudo*" consisteix en la possessió del bé i més encara, en la seguretat de no perdre'l. Òbviament un bé que no pot ser perdut només pot ser immortal o etern. En textos posteriors, com es veurà després, Arendt precisà que la noció d'**eternitat** és diferent de la noció d'**immortalitat**. Aquesta darrera és pensada a partir de l'experiència humana i suposa l'intent o la possibilitat de superar la mortalitat, es pensa a partir de la constatació fàctica que hi ha un ésser mortal i finit que refusa la mort i vol superar-la en la realitat o la ficció. Com assenyala Paul Ricoeur¹⁷⁷, els éssers humans són moridors, però poden pensar l'eternitat, no gaudeixen d'immortalitat però poden donar lloc a un espai polític que és potser l'única immortalitat històrica al seu abast. Si la immortalitat es relaciona amb els homes

¹⁷⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, op.cit., I, 1094a i I, 1095a 16.

¹⁷⁷ RICOEUR, Paul, "De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de

pel que té de negació de la condició mortal, tot al contrari, l'eternitat és aliena als éssers humans que poden pensar-la però no a partir de l'individu humà que neix i mor, no del que és finit sinó de l'infinit. Allò etern és pensat com sent des de sempre, naixement i mort són alienes al que és etern. Agustí definirà el bé des de la noció d'eternitat, d'on se seguirà una desvalorització del món i la temporalitat.

El mal

En la etapa maniquea i gnóstica d'Agustí present encara en el diàleg *De Libero arbitrio*¹⁷⁸ hi ha un mal radical que té la mateixa categoria ontològica i el mateix poder que el bé suprem. Però posteriorment, en l'època madura de *De Natura et Gratia*, Agustí va descriure el mal com "*una esclavitud respecte del pecat habitual, una mundanitat que la voluntat lliure és incapaç de trencar*"¹⁷⁹. El mal passa així en Agustí a ser entès com manca d'ésser i manca de poder.

Hannah Arendt" a *Debats*, n.37, Sept.1991 (pp.4-7).

¹⁷⁸ AGUSTÍ, *De libero arbitrio*, vol. III, *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1985. Arendt ho tradueix per *On Free Choice of the Will*.

¹⁷⁹ VECCHIARELLI, Joanna i CHELIUS, Judith, "Rediscovering Hannah Arendt", a ARENDT, *Love and Saint Augustine*, op. cit. : "...a bondage to habitual sin, a worldliness that

Des del punt de vista de la **vida mundana**, el mal extrem, és la mort. D'aquí que la por a la mort sigui un motiu existencial de primer ordre. Des del punt de vista de la **vida eterna**, o de la llei divina, el mal és el pecat i el seu origen és el desig mundà, la "*cupiditas*" com amor al món i amor a si mateix. El mal és també la manca de llibertat i d'autonomia respecte de les coses mundanes. Mal es la dependència del món. Però la dependència del Creador serà bona. Així bé i mal s'intercanvien depenent de quin és l'objecte del desig/amor.

L'eternitat és la vida vertadera, no conté el mal, tot són bens. És la vida feliç "*beate vivere*" o la felicitat "*beatitudo*".

Joanna Vicchiarelli i Judith Chelius assenyalen que quan Arendt va escriure *Eichmann a Jesuralem*, en què la noció de banalitat del mal havia substituït a la noció de mal radical que ella havia manejat en els *Els orígens del totalitarisme*, Arendt va tornar al seu treball de joventut sobre Agustí per tal d'enriquir i trobar la manera de comprendre la paradoxa del mal que segons ella l'interpretava

free will is powerless to break (De Natura et Gratia)" (p. 130).

aleshores no era radical sinó "*pedestre, burgés, i aparentment arrelat en la quotidianitat*"¹⁸⁰.

La vida

Segons s'ha dit, al desig de posseir sempre li correspon la por de perdre el bé, el qual ha estat identificat amb la mateixa vida. D'aquí que la por de la pèrdua sigui la por a la mort o l'anihilament.

Aquesta dualitat -desig/por- provoca inquietud, la qual dificulta o impossibilita el plaer o gaudi quiet i tranquil que s'esvaeix. La vida es manifesta doncs com mancada de poder "*potestas*" sobre si mateixa, depén de la mort. Tots els altres atzars de la vida que l'ésser humà no controla, es remetent al poder que no es té sobre la pròpia vida. Totes les pors particulars són presidides per aquesta por fonamental. Tenir cura de la vida esdevé aleshores una labor bàsica i constant, sense fi. Només la mort en posar un final a la vida, posa també, un final a la cura

¹⁸⁰Ibídem, p. 120, "*pedestrian, bourgeois, and seemingly rooted in everydayness*" "Re-

constant de la vida.

Arendt mostra com la vida feliç és jutjada com vida vertadera per part d'Agustí. Si a aquesta identificació s'hi afegeix la noció de felicitat "*beatitudo*" com a absència d'inquietud, com a absència de perill de perdre aquesta vida feliç, s'arriba a la idea d'eternitat definida com un present absolut, sense un futur que pugui introduir cap incertesa en aquesta vida feliç. L'eternitat, com a present absolut -que sosté Agustí- prové de la concepció del cosmos grega que era, especialment per Aristòtil, per sempre i des de sempre, no hi havia passat ni futur, només un present perpetu.

El raonament que acaba identificant la vida feliç amb la vida eterna és de tipus neoplatònic. La vida feliç o "*beate vivere*" es defineix com quietud contemplativa, gaudi ocios, però la felicitat no pot ser plena si la vida està amenaçada per la mort, en conseqüència, la vertadera vida feliç és la vida eterna. Al contrari, la vida incerta i inquieta determinada per la por al futur és aquella constantment amenaçada per la mort. En conseqüència no és vida feliç, fins i tot, s'arriba a

discovering Hannah Arendt".

negar que la vida mortal sigui realment vida. La filiació platonitzant d'aquesta negació és prou òbvia, la veritat es troba al món intel·ligible mentre el món sensible no és vertader i quasi no té realitat, així com també és d'origen platònic la identificació de quietud i felicitat en el "*bíos theoretikós*" i en darrer terme en el món de les idees.

El bé al qual aspira l'amor és la vida i el mal que tem l'amor és la mort. La vida feliç és, en conseqüència, la vida que no pot ser perduda. És aquesta absència de por que busca l'amor. La vida terrenal esdevé aleshores una mort vivent "*mort vitalis*" o una vida mortal "*vita mortalis*" val a dir, una vida determinada per la mort i doncs per la por a la mort. Si la vida terrenal es veu com a falsa vida en tan que -pel fet de estar amenaçada- no és vida feliç, l'amor desitja la vertadera vida o vida eterna.

Allò que és imminent en la última frontera, allò cap a on s'encamina la vida, és la mort com a pas vers la vida eterna. Tot acompliment terrenal del desig/amor només és aparent perquè al final, sempre hi ha la mort que amenaça amb la pèrdua radical. Tot tenir és dominat per la por, tot no-tenir ho és pel desig.

El present terrenal, sempre canviant "*mutabilis*", té la mort com a expectativa de futur. Només un present sense futur, un present no sotmés al canvi, està comple-

tament aixoplugat del perill. És solament aquesta mena de present, l'eternitat, que viu tranquil·lament la possessió, sense por. Aquesta possessió és la mateixa vida eterna atès que tots els bens són allà per protegir-la de la mort; el present sense futur, l'eternitat, i el bé suprem "*summum bonum*", són idèntics.

El concepte agustinian d'eternitat prové de la noció gnòstica "*stans aeternitas*" o eternitat immòbil, a la qual Agustí li treu en part el significat místic. Es troba a les *Ennéades* de Plotí qui alhora recull una citació de Plató al *Timeu* (37e-38^a):

*"L'ésser del qual no es pot dir: ha estat o serà, sinó simplement és, l'ésser estable que no admet modificacions del futur... val a dir l'eternitat"*¹⁸¹.

L'eternitat doncs, no té passat ni futur, només present absolut que si es mira des de la vida terrenal és un futur absolut.

L'amor, que entre les coses terrenals tendeix a alguna cosa segura, sempre se sent decebut pel fet que tot està abocat a la mort. En aquesta decepció l'amor s'inverteix adoptant una determinació purament **negativa**, no queda per amar

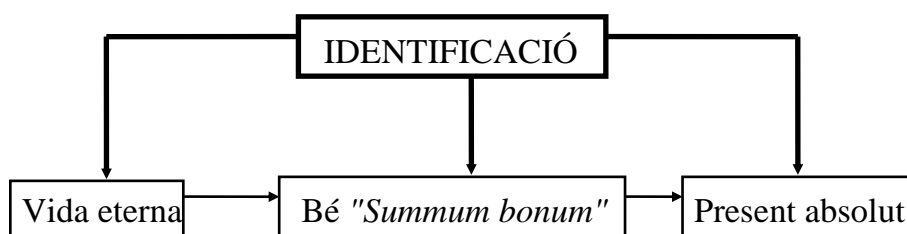
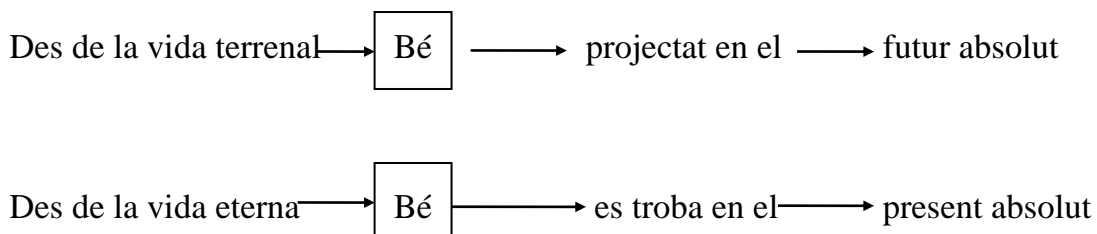
¹⁸¹ PLOTINO, *Las Enéadas* III,7,3, Madrid, Gredos, 1985 (p.202). La secció setena du per títol "Sobre la eternidad y el tiempo" "*Peri aionos kaí kronou*". També Madrid, Aguilar,

més que l'**absència** de por que només existeix en la quietud perfecta.

El bé, correlat i objecte de l'amor/desig, és projectat més enllà de la mort, fora d'aquesta vida terrenal.

Negativitat i absència de contingut provenen del fet que el desig no té sentit per una vida essencialment entesa a partir de la mort i per la qual voler posseir el seu objecte és simplement absurd.

1965 (p.185).



La mort

De manera semblant a com concebia la vida, Arendt entén que Agustí pren la mort en dos sentits: és el senyal d'allò que la vida no pot disposar respecte d'ella mateixa, de la seva manca de poder; i és també el mal extrem "*malum*" que pesa sobre la vida, el perjudici absolut atès que nega i anihila l'ésser de la vida. Si la mort només es veiés, des de la segona perspectiva, com un mal extrem, no hi hauria cap ruptura amb la tradició de Plató, Aristòtil i Plotí que Agustí continua. Però no és així perquè hi ha el doble punt de partida, la doble interpretació de la mort. Des de la primera interpretació -com a signe de la manca de poder de la vida sobre si mateixa- la vida passa a entendre's com a 'vida mortal', enfront a la

qual hi ha la vida eterna. Al contrari que la persona humana, Déu, és l'ésser etern i omnipotent, sobre Ell la mort no té cap poder.

La mort, diu Laura Boella¹⁸², esdevé no només "exitus" sinó també "exodus", val a dir inici del camí cap a l'eternitat, de manera que des d'aquest segon sentit, la fi de la vida esdevé l'inici de la vida eterna, per tant fi i inici es tornen idèntics.

Món

El món s'inscriu en dues coordenades la terra i el temps, empraré indistintament els qualificatius terrenal i temporal per a referir-me a tot el que és mundà i especialment a la vida mundana, pol oposat de la vida eterna.

*"Anomenem 'món' no només aquesta producció de Déu, el cel i la terra... sinó també tots els habitants de la terra són nomenats 'món'. Tots els que estimen el món són, per tant, nomenats 'món'"*¹⁸³

¹⁸² BOELLA, L., "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt", op. cit. (pp. 162-163).

¹⁸³ "Mundus enim appellatur non solum ista fabrica quam fecit Deus, coelum et terram... sed habitatores mundi mundus vocantur...omnes ergo dilectores mundi mundus vocantur" In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus II, 12, AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas*, op. cit. vol. 18. Dec la traducció al català a Sara Estrada.

Tots els bens mundans són bons en tant que són obra de Déu, però la vida els transforma en coses efímeres. La identificació entre terrestre i mortal només és possible quan el món, format per tot el que ha estat creat per Déu i totes les coses fabricades per l'home, és considerat obra humana i no divina, obra d'aquell que és mortal. La cosa "*res*" té permanència, és avui el mateix que ahir però la vida no, perquè desapareix dia a dia precipitant-se cap a la mort. La vida no té permanència, mai és igual a si mateixa, mai és vertaderament, perquè és un **encara-no** o un **ja-no** en el temps. Això pel que fa a la vida terrenal perquè a la vida eterna no hi ha temps, o en tot cas, hi ha un temps immòbil atès que l'eternitat és un etern avui o un present absolut, on el temps, en la seva globalitat, és simultaneïtat.

Segons Agustí, l'amor al món "*amor mundi*" és un amor fals i, és la causa que fa del cel i la terra "*coelum et terra*", el món, una cosa canviant. Agustí l'anomena "*cupiditas*" mentre de l'amor vertader i just, el que s'adreça a l'eternitat en diu "*caritas*". Agustí condemnà l'amor al món com a pecaminós.

Tenint present que l'Arendt madura defensà les idees de l'amor al món i del món comú, pot tenir interès recordar que a Marburg, Husserl parlava del món de la vida "*Lebenswelt*" mentre Heidegger ho feia de l'ésser-en-el-món "*In-der-Welt-Sein*" un existencial del "*Dasein*". Arendt, en els seus textos posteriors contrapo-

sà l'amor a l'amistat, considerava que el primer era un sentiment apolític, poc o gens mundà, tot al contrari de l'amistat. Una de les raons d'aquesta diferència podria ser el fet que l'amor, la forma més intensa de relació amb l'altre, no té en la paraula la seva expressió més pròpia mentre que l'amistat sí. Les paraules obren o possibiliten un espai eixamplat als altres, creen un espai "*inter-esse*" atès que el món és allò que subjau "entre"¹⁸⁴, fan de l'amor quelcom mundà, de tota manera, per Hannah Arendt el model per a la política seguí sent l'amistat per aquesta raó trobo que l'**amor al món** arendtià és una felicitat metafòrica atès que no es tracta pròpiament d'amor però tanmateix l'expressió reflecteix un sentit força precís en la filosofia política de Hannah Arendt.

Caritas i cupiditas

"*Caritas*" i "*cupiditas*" es diferencien pel seu objecte, amor a la vida eterna (caritat) i amor a la vida temporal (passió eròtica) respectivament i no pel 'com' o la manera de ser "*habitus*". L'amor és una mediació entre qui ama i allò amat, en

¹⁸⁴ ARENDT, "Reflexiones sobre Lessing", a *Hombres en tiempos de oscuridad*, Bar-

conseqüència l'amor/desig per un objecte del món serà un desig mundà. Qui es deixa dur per la "*cupiditas*", s'ha decidit per la corruptibilitat, val a dir per la contingència. Tot al contrari, la "*caritas*" esdevé ella mateixa eterna perquè el seu objecte és etern.

Dependència *versus* autosuficiència i aïllament *versus* autonomia

Certament, tot individu particular viu aïllat, però intenta superar el seu aïllament a través de l'amor, bé mitjançant la "*cupiditas*" bé a través de la "*caritas*". Tanmateix, segons Agustí, per a la persona que viu en l'amor de la *caritas*, el món esdevé un desert¹⁸⁵, buit i estrany, enlloc d'una pàtria/llar, i l'individu humà és un pelegrí, un caminant que busca la seva pàtria la qual no és al món sinó a la vida eterna. Òbviament sembla contradictori o paradoxal que per a l'amor caritatiu el món sigui un desert sense **ningú**, per això Arendt es demana ¿per què el món pot convertir-se en un desert per a l'ésser humà que pregunta? i, ¿com

celona, Gedisa, 1990.

¹⁸⁵ La metàfora del desert, agustiniana i tan cara a l'existencialisme, perdurarà en obres posteriors de H.A., com és el cas de *Els orígens del totalitarisme* (1951) a la darrera pàgina del qual, Arendt evoca la imatge d'un món soterrat per una tempesta de sorra, semblança del què havia suposat la tràgica experiència del totalitarisme.

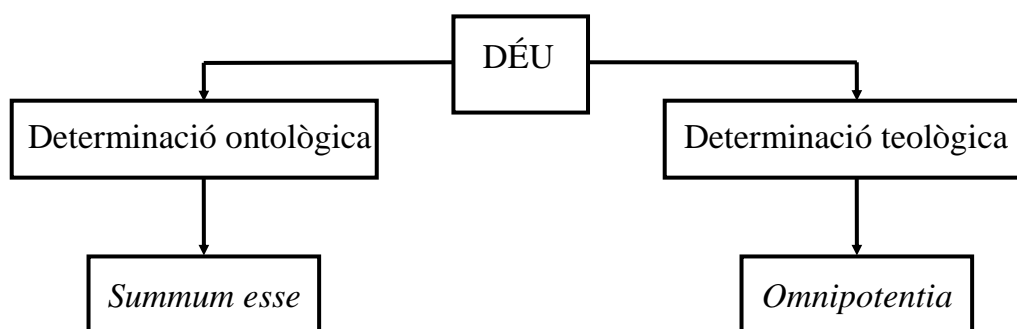
pot viure en la recerca sense apel·lar al món?

La tensió constant vers l'objecte desitjat es caracteritza per la inquietud la qual pot desaparèixer i esdevenir quietud "*quies*" amb la possessió, la qual transcendeix veritablement l'aïllament i s'adiu amb la felicitat.

Autonomia i aïllament no són sinònims. La vida sempre vol sortir de l'aïllament impulsada per l'amor "*appetitus*" que s'expressa en la *caritas* o en la *cupiditas*. La vertadera felicitat rau en suprimir la separació de l'objecte desitjat. Ara bé, la *cupiditas* vol el món que és fora de mi "*foris/extra me*". La vida, vol el bé que li és exterior i damunt el qual no hi té cap poder, com tampoc no en té sobre el mateix viure perquè la mort pot arribar sobtadament. Des de la interpretació de la mort com a manca de poder s'accedeix a la idea de manca d'autonomia o de manca d'autosuficiència. L'ésser humà en cap cas és autònom, ni quan el seu amor és caritat ni quan és concupiscència. L'amor-passió està a mercè d'allò desitjat i en conseqüència, la vida perd l'autonomia. La vida decantada vers la

"*cupiditas*" té necessitat del món i n'esdevé esclava. En *De libero arbitrio*¹⁸⁶ *cupiditas*/lliure albir es defineixen com a parella de contraris a partir de l'ideal d'autosuficiència contraposat a la dependència o l'esclavatge que comporta la *cupiditas*. Aquesta dependència o manca d'autosuficiència acaba expressant-se, en la seva forma més radical, com a por/angoixa que és en definitiva el resultat de la manca de poder sobre la mateixa vida i el **fonament existencial** de l'ideal d'autosuficiència.

En aquest context Déu apareix com a "*Summum esse*" la plenitud de l'ésser, l'absolutament autònom que no té necessitat de res, que no depèn del món. Hi ha una correspondència entre:



¹⁸⁶ AGUSTÍ, *De libero arbitrio*, I, 8, 27, op. cit.

La "*cupiditas*" és dolenta perquè és dependència d'allò que la vida no domina i que és fora de si; la raó bàsica de la seva maldat rau en l'orientació vers allò que li és exterior, d'on es deriva la seva pèrdua de llibertat, el seu esclavatge. És dolenta perquè no és lliure, és manca d'ésser i de poder. El món és dolent només perquè és desitjat/estimat, només a causa de la "*cupiditas*".

Dispersió i oblit

Vivint en la "*cupiditas*" l'ésser humà esdevé món. Agustí ho expressa amb el terme "*dispersió*", és el voler avui una cosa i demà una altra, és a dir la **multiplacitat**. L'ésser-món viu en el divertiment, la fugida de si, ... Aquesta pèrdua es caracteritza per la curiositat, la concupiscència de la mirada "*concupiscentia oculorum*" que busca un saber superflu. La dispersió expressa la dependència vers el món, la inseguretats i la futilitat humana, vers l'exterioritat, allò que és "*foris*", "*extra me*"¹⁸⁷:

"... jo et busco fora de mi i no trobo el Déu del meu cor. Perquè és dins i jo fora. Després, exhortat a retornar a mi, entro a l'interior de mi ma-

¹⁸⁷ Remo BODEI, en fa una breu referència al seu assaig "Hannah Arendt, interprete di Agostino", a EXPOSITO, R., *La pluralità irrepresentabile di Agostino*, Urbino, Quattroventi, 1987.

teix, sota la teva guia; i ho puc fer perquè has vingut a ajudar-me"¹⁸⁸

En la recerca de si mateix, l'ésser humà es descobreix mortal, efímer, i canviant, de manera que no pot confiar en si mateix, sinó en Déu que troba en el seu interior, no fora de si.

L'amor dóna la pertinença a l'objecte estimat, i l'amor de Déu la pertinença a l'eternitat. Déu és l'objecte d'amor que mai no li pot ser pres mentre que el món es perd amb la mort. Estimar-se justament "*recte*" és desitjar-se però no l'individu del present condemnat a la mort sinó allò que farà d'ell un vivent per sempre. La vida terrenal ha de ser negligida, oblidada, perquè transcorre en un present "*hic et nunc*". La seva contingència fa que perdi sentit i pes front a aquella vida vertadera projectada en el futur absolut.

L'oblit del present, comparable al capgirament de la vida present en una espera de la vida futura, és l'oblit d'un mateix. Aquest oblit és el propi de la vida

¹⁸⁸ AGUSTÍ, *Confessions*, Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1989 "...*et quaerebam te foris a me, et non inveniebam Deum cordis mei.*"(VI, 1), "*Intus enim erat, ego autem foris.*" (VII, 11), "*Et inde admonitus redire ad memetipsum intravi in interna mea duce te; et potui, quoniam factus es adiutor meus.*" (VII, 16). Trad. catalana de Miquel Dolç.

humana. En la mesura que ha de fer del desig el seu mode fonamental es tracta de quelcom més que un simple oblit, és un **oblit existencial**. En aquest oblit, l'individu deixa de ser ell mateix un ésser particular. Perd la seva modalitat ontològica d'ésser mortal passant a la modalitat "*des de - vers*" on 'vers' la direcció fa oblidar el 'des de' i amb ell, el passat.

En la tendència "*extentus*" cap a allò que és davant seu i que no és encara, s'oblida i menysprea la diversitat del món i el seu propi passat mundà. El temps s'esdevé necessàriament, a partir d'un futur, un present i tot seguit un passat. Però aquest **futur absolut** cap actitud humana no el pot fer entrar en la mortalitat humana. En tant que imminent aquest futur només pot ser temut o esperat. La demanda ansiosa de permanència del propi ésser du al 'si mateix' a veure, en tot el que l'envolta, només que decadència i devorament pel temps. Però el 'si mateix' s'adona del "*no ésser del temps*", cal oblidar el temps a fi d'existir un mateix, cal transcendir-lo. En oblidar el temps, s'oblida la mortalitat i finalment el propi ésser. Es tracta del pas des si mateix al que és fora de si. L'oblit és un passatge estructuralment necessari, val a dir que s'hi arriba inexorablement quan l'amor és concebut com a desig.

La "*caritas*" és el vincle entre l'ésser humà i Déu, de la mateixa manera que la "*cupiditas*" vincula aquell amb el món. Però només es tracta d'un vincle, no una pertinença originària malgrat que tot desig està determinat i sotmès al seu

objecte. Aquesta submissió mostra que el camí vers un mateix es transforma en renúncia a si mateix "*pseudo-cristiana*", "*pseudo*" perquè no procedeix de la consciència de criatura i de la consciència d'insuficiència de tot el que és humà. També és 'pseudo-cristiana' perquè aquesta renúncia és solament l'última conseqüència de l'amor que desitja i cerca el bé en si mateix. L'ésser humà no és ell mateix un bé que li permeti ser feliç, perquè no és autosuficient. L'amor-desig "*appetitus*" és doncs l'estructura bàsica de l'existent que no es posseeix a si mateix i es troba en perill de perdre's.

Amor de Déu i amor de si mateix no es contradiuen pas. En l'amor de Déu l'ésser humà s'estima a si mateix en la desitjada pertinença futura a Déu, en d'altres paraules, s'estima a si mateix en l'eternitat, renunciant, com s'ha dit, al jo present. En el plaer, en la quietud de l'ésser-al-costat-de, l'amor s'atura, troba el seu acompliment. Tot amor-desig és tensió vers aquest acompliment que és la felicitat "*beatitudo*", la qual no consisteix en amar sinó en gaudir d'això que és estimat. Gaudir és estar al costat de l'objecte estimat-desitjat, segur i sense inquietud.

L'amor, és mitjancer o camí vers la felicitat, va de l'ús, "*uti*", fins al plaer. L'objecte d'ús es determina a partir de l'objecte del plaer, aquest serà la finalitat mentre l'anterior serà simple mitjà sense cap autonomia. La "*caritas*" lligada al

bé suprem, només té relació amb el món si aquest serveix al seu últim fi, usará el món "a fi de Bé". El món usat o utilitzat perd la seva autonomia. La relació justa amb el món és l'ús, no el plaer¹⁸⁹. Però no solament el món, sinó la vida humana, vista des de la "caritas", ja s'ha dit, tampoc és independent perquè és pressa per la por/temor de perdre allò a què aspira. Tota la vida humana sobre la Terra és determinada per l'amor i la por:

*"Tot amor i tot temor duen a l'acció recta; tot amor i tot temor duen al pecat. De manera que fent el bé, estimes Déu i tems Déu; així com, fas el mal en amar el món i témer el món"*¹⁹⁰.

Arendt mostra que des de la perspectiva de l'eternitat, només quan l'amor s'adreça al bé suprem o la vida eterna, aleshores la mort és relativitzada, la mort és morta, no té significat pel vivent, ja no s'ha de tenir por¹⁹¹.

En aquest sentit Agustí s'inspira en l'Evangeli de Joan, però això no vol dir que

¹⁸⁹ AGUSTÍ, *De la doctrina cristiana, Obras completas, op. cit., vol. XV.*

¹⁹⁰ AGUSTÍ, *Enarrationes in Psalmos LXXIX, Obras completas, op. cit., vols. XIX-XXII: "ad omne recte factum amor et timor ducit: ad omne peccatum amor et timor ducit. Ut facias bene, amas Deum, et times Deum: ut facias malum, amas mundum, et times mundum".* La traducció catalana és meva. En aquest fragment s'esmenta el pecat però no serà fins la segona part de la seva obra que Arendt atindrà a l'important paper que juga aquest concepte en el pensament d'Agustí.

¹⁹¹ AGUSTÍ, *In Ioannis Evangelium tractatus, XLI, 13, Obras completas, op.cit., vol.XIV.*

realment Agustí relativitzi la mort des de la perspectiva mundana -a diferència d'Epicur posem per cas- sinó que més aviat passa tot el contrari, la mort està sobrecarregada de sentit. Pel que sé, l'evangeli de Joan, havia estat emprat pels cristians gnòstics en l'etapa del cristianisme primitiu, però l'esglèsia naixent l'incorporà al Nou Testament a pesar de l'oposició dels sectors més ortodoxes. La "gnosis" o coneixement d'experiència, a diferència del "lógos" o coneixement racional-discursiu, propugnava el coneixement de si mateix com a via per arribar al coneixement de Déu¹⁹².

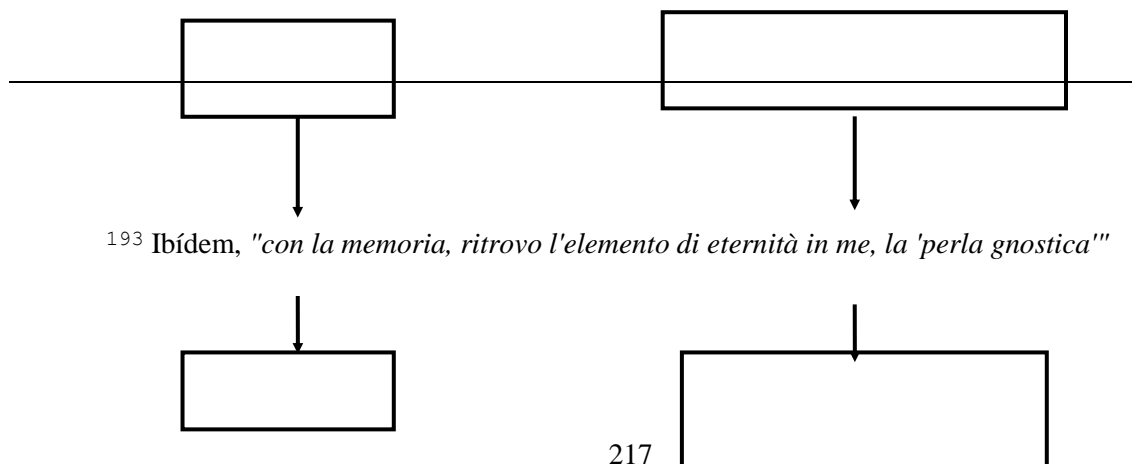
El IV Evangeli fou inicialment una prèdica oral de Joan a Efès (la ciutat d'Heràclit) durant el s. I, època en què la cultura hel·lenística està sent substituïda per la de l'imperi romà que, de tota manera, incorpora i romanitza el platonisme, l'estoïcisme, l'escepticisme i l'epicureisme. Remo Bodei assenyala que en la memòria "*retrobo l'element d'eternitat en mi, la 'perla gnòstica'*"¹⁹³.

¹⁹² BODEI, Remo, "Hannah Arendt interprete di Agostino" assaig a EXPOSITO, R. *La pluralità irrepresentabile*, Urbino, QuattroVenti, 1987. Bodei assenyala que Hans Jonas, ha estudiat a fons la Gnosi (p.115).

D'una banda, la noció d'eternitat en el gnosticisme, de l'altra, el sentit que té la mort en l'Evangeli de Joan, anàleg però contraposat -etern *versus* mundà-, al que Epicur expressa en la Lletra a Meneceu d'Epicur on diu que "*La mort no és res per a nosaltres mentre som vius, i quan ella és nosaltres ja no som*", són indicadors d'una època i d'un món en crisi, que ha intensificat el moviment i l'intercanvi cultural i material (intel·lectual, religiós, econòmic i material en tots els sentis) entre orient i occident.

L'amor "*dilectio*" que s'ha traduït a partir del grec com a amor paternal, filial o fraternal, és en Agustí l'amor que té per objecte el si mateix ("*Self*", "*selbst*") i el proïsme.

L'amor de si mateix "*amor sui*" té també, segons l'ull crític de Hannah Arendt, un doble aspecte segons es derivi de l'"*appetitus*" o de l'"*ordenata dilectio*", però no solament té un doble punt de partida sinó també una doble arribada:



APPETITUS

amor sui
recerca de si mateix

FINALITAT

ORDENATA DILECTIO

amor sui
recerca de si mateix

MITJÀ
per assolir la vida eterna

Per al segon amor de si mateix, el jo és, com tota la resta, quelcom a utilitzar, a usar per assolir la vida vertadera desitjada en el futur absolut, l'individu concret - el seu cos i la seva ànima- no compten més que en la mesura que són un camí o mitjà per arribar a Déu i el bé suprem.

En la jerarquització a partir del futur absolut, allò que és ordenat és pura disponibilitat. L'objectivitat d'allò que ordena no es posa en qüestió designant indefectiblement allò que s'ha d'amar. El mateix amor esdevé una conseqüència d'aquesta determinació. El grau d'amor "*dilectio*" és a la mateixa alçada que allò que s'ha d'amar. És conforme a l'ordre que atribueix a cadascú el seu lloc. L'amor ordenat ja no és desig sinó solament l'actitud objectiva preassignada a l'individu que viu al món sempre mirant al futur absolut.

L'amor "*dilectio*" procedeix del món ordenat on qui ordena o allò ordenador forma part d'aquest món ordenat. La gran diferència amb la *caritas* és que ara ja no hi ha desig, per tant, és un amor que no ve determinat per l'objecte. L'ordre jeràrquic estableix allò que està sobre nostre i s'ha d'amar per damunt de tot, el que és a sota "*infra nos*" i el que és al nostre costat "*iuxta nos*", aquí hi ha el proïsme "*proximus*", al nostre mateix nivell. El cos, és al nivell més baix en l'ordre de l'amor. El jo, el proïsme i el cos es relacionen 'per amor de' .

La temptativa per part d'Agustí d'articular l'amor al proïsme implicava per al cristianisme la possibilitat d'establir una relació des del món fins a Déu, temptativa que no depenia simplement de la tradició cristiana i bíblica sinó també de la tradició grega. Tanmateix, la fonamentació de la relació amb l'altre o l'amor al proïsme, resulta problemàtica en els dos supòsits. El desig de si mateix que prové de l'ideal grec d'autarquia, aïlla absolutament l'individu particular que tendeix a la independència, a la plena llibertat en relació a tot el que és exterior al seu jo propi. En conseqüència s'ha de descartar una relació original amb el proïsme i amb el món per aquesta via. S'ha de pensar en altres herències i influències com el cristianisme primitiu i el gnosticisme sense oblidar que Agustí n'introduí elements nous. Arendt, fa palès que el motiu **existencial** que guia Agustí és la **por**, mentre que en Plotí no és així, la por no és un impuls genuí de l'existència.

La impossibilitat de perfecció en el present i la projecció de la felicitat cap al futur absolut, fa sorgir el problema de l'**ésser en el món**. Si bé el plaer, l'autosuficiència plena que atorga el futur absolut, són d'origen grec, la determinació de la vida mundana a partir del futur no és grega. Aparentment, segons s'ha dit i repetit, Agustí havia estat el primer en pensar en un temps lineal -amb un inici i un final- entre els quals s'esdevenien fets irrepetibles, sota el pla diví de salvació, que donava sentit a la Història. D'aquí que se li atribuís el mèrit o desmèrit de ser

l'inventor de la filosofia de la Història amb la seva *La ciutat de Déu*. Arendt ho qüestiona¹⁹⁴ perquè sosté que el temps en Agustí continua sent cíclic, com a l'època grega -clàssica o tardana-, l'única Història que és lineal és la Història sagrada, la del naixement i mort de Crist. Agustí, assegura Arendt, només reclama la unicitat (singularitat) per a l'únic esdeveniment suprem de la història humana, la irrupció de l'eternitat en el cicle de la mortalitat terrenal, i mai no donà per suposada tal unicitat (singularitat) per als esdeveniments seculars com fem nosaltres. La història continua sent un dipòsit d'exemples sense que importi massa en quin moment es produïren, exemples que serviran com a model moral per a properes i probables repeticions. Laura Boella diu, que Agustí va romandre per Hannah Arendt, un pensador de formació grega i neoplatònica que creà un pont entre el món de l'antigüitat tardana i el món cristià en una època de canvi, de decadència i d'incertesa. Quan, efectivament, es produí un canvi radical en la concepció del temps i de la història fou a finals del s.XVIII en introduir-se el calendari modern que prengué el naixement de Jesús com el moment a partir del qual comença a comptar el temps -cap enrera i cap endavant- de manera que en

¹⁹⁴ARENDR, "History and Immortality", *Partisan Review*, 1957. Trad. cast. de Fina Birulés a ARENDR, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995. Introducció de Manuel Cruz. En el que segueix parafrasejo frases de les pp. 48-52.

resulta un procés¹⁹⁵ que té, a un costat un passat infinit i, a l'altre un futur infinit. La qüestió bàsica en aquesta modificació no és l'aspecte tècnic, sinó el canvi de mentalitat que introdueix la noció de temps infinit, en concordança amb la idea també moderna d'univers infinit. Hegel, com a culminació màxima d'aquest canvi de mentalitat sembla cristianitzar tota la història universal quan, de fet, el doble procés infinit, cap al passat i cap al futur, està en contradicció amb la idea de la Creació i la Fi del món terrenal:

*"Res no pot ser més aliè al pensament cristià que aquest concepte d'una immortalitat terrenal de la humanitat"*¹⁹⁶.

Arendt sosté que Agustí no fou l'inventor de la filosofia de la història, ell mateix dedicà 30 anys de la seva vida a defensar que la caiguda de Roma no havia estat un fet decisiu que atorgava sentit a la història del seu temps, com pensaven els seus coetanis cristians o no, sinó un mer accident perquè cap esdeveniment secular, podia ni havia de tenir, rellevància per a un autèntic cristià.

¹⁹⁵ Arendt veu en la noció de procés tot un seguit de característiques que són a les antípodes del seu pensament. Tot procés implica certa necessitat i predictibilitat, (*versus* contingència i impredictibilitat arendtianes) implica desatenció del present en favor del futur, menyspreu del món aquí en pro del món enllà (cristià o utòpic), i la idea d'un sentit únic de la història adreçat a una finalitat (*versus* pluralitat d'històries amb molts finals en Arendt).

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.52.

Això no treu el fet que Agustí, efectivament, inserí la idea de futur absolut en el curs de la vida secular del cristià, idea que pretenia segregat l'interès de l'individu pels afers mundans en si mateixos -com per exemple l'amor al proïsme- per a donar-los-hi un sentit en funció de del futur absolut o l'eternitat. Arendt afirma que Agustí no reeix en l'intent esmentat de deduir l'amor al proïsme del futur absolut per dos motius:

- a) l'amor al proïsme no té cap paper, és inútil a l'amor "*appetitus*" que voldria reunir el món sencer dins 'per amor de'.
- b) l'amor al proïsme fracassa com a tal, a causa de l'objectivitat procedent de l'amor ordenat.

El lloc de 'proïsme' en l'ordre jeràrquic, l'obté del fet que aquest proïsme també pot gaudir de Déu, pot tenir amb Ell la mateixa relació que jo. L'amor -al proïsme o a si mateix- ve determinat per l'ús que no implica utilitzar la persona com a mitjà, sinó -i no sé que és pitjor- que la persona/l'individu és només l'índex de la relativització que imposa l'**ordre preexistent a l'amor**. No és en l'amor que es decideix l'ésser de l'altre sinó en l'ordenació prèvia:

"És també un gran problema saber si els homes han de gaudir d'ells mateixos, o usar d'ells, o fer les dues coses... Si és per un mateix que estimem, en gaudim, si és per una altra cosa, n'usem. Em sembla que ha de

ser per una altra cosa. Perquè és en l'Ésser que s'ha d'estimar per si mateix, que es troba la felicitat;" ¹⁹⁷

Tot i considerar-ho secundari, Agustí diu que tot amor es troba davant l'alternativa de l'ús i/o del plaer. Arendt assenyala que en aquesta exploració de l'amor al proïsme, s'ha arribat a un amor que ja no és desig, la "*dilectio*", la qual resulta incomprendible com ho és també el seu origen, perquè s'ha introduït un altre concepte d'amor fonamentalment diferent al de l' "*appetitus*".

1.2. Creador - Criatura

En aquesta segona part, Arendt es proposa mostrar que resulta absurd considerar l'amor de si mateix i l'amor al proïsme com a desig, introduint conceptes nous que encara no hem examinat i fent-ne jugar d'altres, com la memòria, més a fons: creador i criatura, pecat, costum, imitació, orgull. Observarem, que Arendt continua assenyalant una tendència dualista en Agustí: doble interpretació del món;

¹⁹⁷ *"Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant, an uti, an utrumque... Si enim propter se fruimur eo; si propter aliud utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata;"* Agustí, *De doctrina christiana*. (I, 20), *Obras completas*, op. cit., vol. XV.

doble sentit de la fi; doble ús del terme "*ante*", doble negació.

Paral·lelament a la relació de desitjar apareix la relació de recordar però, de tal manera que aquesta és la que fa possible l'amor/desig "*appetitus*", mentre que aquella provoca l'oblit.

Recordar → Desitjar → Oblidar

Resulta doncs que la vida feliç té per garantia la memòria. Aquesta memòria va més enllà del passat mundà perquè recorda una vida feliç que no ha coneguda en aquesta vida que, diguem de passada, és només misèria. La vida feliç no es recorda de la mateixa manera que el passat secular, ple de fets o esdeveniments mundans que, en tant que passats no obliguen a res en la vida pràctica, és a dir, no tenen un poder constrenyidor suficient sobre l'acció moral, malgrat funcionar com a exemples. La vida feliç es recorda com un passat que és possibilitat de futur; pel fet de ser recordat aquest "*beate vivere*" pot convertir-se en el punt de partida de tota aspiració humana. Agustí es pregunta:

"On aleshores, i quan vaig conèixer per experiència la meva felicitat per a

poder recordar-la, estimar-la i enyorar-la?"¹⁹⁸.

La resposta: Déu, l'Ésser suprem i etern, és d'on prové tot record. El passat és manllevat vers el present en la memòria, essent així salvat del perill de perdre's definitivament en l'oblit del temps. Això implica que la memòria també salva el record de l'amor i, necessàriament, l'objecte d'aquest amor. En d'altres paraules, a través de la memòria és posa en evidència que l'amor/desig és dependent d'una relació anterior, sempre oblidada a causa de la seva tendència vers el futur. Aquesta és una possibilitat genuïna d'accedir a l'origen del desig -el record del gaudi de la vida feliç-; d'acord amb ella, l'individu ja no busca el bé suprem només dins el desig, sinó també i al mateix temps en la memòria. En aquesta rememoració, el cristià és conduït vers la darrera frontera del passat arribant a ella, per amor de Déu. Aquesta recerca de la memòria mena a Déu i és alhora una fugida de la dispersió:

"Depassaré, doncs, semblantment aquesta força de la meva natura, per enlairar-me progressivament fins aquell qui em creà, i arribo als dominis i als amples palaus de la memòria"¹⁹⁹

¹⁹⁸ AGUSTÍ, *Confessions*, X, 31, "*Ubi ergo et quando expertus sum vitam meam beatam ut recorder eam...?*", op. cit.

¹⁹⁹AGUSTÍ, *Confessions* X, 12, op. cit. (p.240), "*Transibo ergo et istam vim naturae*

Ara doncs ja no és el desig de la vida feliç que du a Déu sinó la memòria. La pregunta pel propi ésser, o pel si mateix, obre la possibilitat d'un record -el de la vida feliç- que pot ser transformat en futur possible. D'aquesta manera s'esdevé el canvi del desig en memòria. Déu és el Creador del món i la criatura, anterior a tot el que ha creat.

Atès que la criatura no és res sense aquest origen²⁰⁰, és la relació de dependència envers el Creador allò que la constitueix com a existent. Ser creada significa que la criatura no assoleix el seu ésser de si mateixa sinó de Déu, "*Summum esse*", i que la seva dependència es fonamenta justament en el vincle retrospectiu a l'origen. Referir-se a l'origen és, en la doctrina d'Agustí i segons la interpreta Arendt, garantia de ser per la criatura, condició d'existència, és la referència transcendent que fonamenta la seva contingència i finitud²⁰¹.

meae gradibus ascendens ad eum qui fecit me; et venio in campos et lata praetoria memoriae".

²⁰⁰ Veure *infra* la distinció arendtiana entre els termes: origen, principi i inici (*originis, principium, initium*).

²⁰¹ També es podria expressar en termes jueus com el fil de la tradició o el fil de la sang que uneix les generacions en la recerca dels orígens. Crec que hi ha molt de pensament jueu en Agustí, via gnosticisme, messianisme i maniqueisme.

La criatura no és més que allò que és en tant que esdeveniment "*fieri*" i canvi "*mutari*", mentre el Creador és l'ésser absolut, anterior a tot "*ante omnia*" i immutable. La mutabilitat és específica de l'existent-criatura, és un mode de ser que no és ni ser ni no-ser, que es troba enmig d'ambdós. Tot ens que ha estat fet, que ha calgut cridar-lo a existir, és un ésser relatiu, no absolut. L'existent però, és canviant només en la mesura que el seu ésser és immutable afirma Agustí "*no hi hauria bens mutables si no hi hagués un bé immutable*"²⁰². Un cop que és cridat a l'existència, no li és possible ni d'anihilar-se, esdevenir no-res, ni d'existir en el sentit radical del terme, val a dir, ser etern "*Car regirant-se contra el bé suprem, l'ànima deixa de ser bona, però no deixa de ser una ànima*"²⁰³.

La gran força "*vis*" de la memòria és poder restablir efectivament el passat en el present. Al record s'hi afegix l'espera de la mort com a darrera frontera abans de retrobar l'ésser immutable. La memòria en fer present el passat, fa també coincidir passat i futur absolut, com si aquest futur que es presenta de nou com una possibili-

²⁰² "*Qua propter nulla essent mutabilia bona nisi esset incommutabile bonum*" De Trin. VIII, 5., Op. cit.

²⁰³ "*Avertendo enim se a summo bono amittit animus ut sit bonus animus; non autem*

tat desitjada, ja s'hagués viscut. Per la memòria, **l'inici i el final de la vida** esdevenen intercanviables.

L'ésser vertader de la criatura no és mai immanent a la vida mundana, és ja abans del món. Què és doncs aquest **món** on la criatura, és troba pel fet de néixer ? i què és allò que determina originàriament la criatura ?

A aquestes **dues preguntes** corresponen en Agustí dues intencions ben heterogènies, la pregunta pel món i la pregunta per l'ésser: La **qüestió de l'ésser** és determinada a partir de la concepció grega de l'ésser, l'ésser sempre existent, que no és altre que l'etern estat estructural del cosmos caracteritzat per la permanència. La **qüestió del món**, tot al contrari, ve determinada per la perspectiva cristiana, perquè tot el que existeix en el món, és cosa creada, no eterna, caracteritzada per la contingència. Per a la interpretació cristiana, el món és humà constituït per l'home. El doble punt de partida greco-cristià d'Agustí comporta dificultats.

Examinem primer la tradició grega. L'ésser és el cosmos en la seva totalitat, el tot

amittit ut sit animus" De Trin, VIII, 5. Op. cit.

que subsisteix idèntic a si mateix independentment de la variació de les seves parts. La concepció grega del cosmos es fonamenta en la relació part/tot. En aquest univers=ésser=tot, buidat de temporalitat, cada part és, en la mesura que és part del cosmos i com a tal participa en el tot. La part només existeix per a la bellesa "*pulchritudo*" de l'univers i no per ella mateixa. L'univers és simultaneïtat, només les seves parts neixen i moren, apareixen i desapareixen, sense tenir capacitat, des de la seva parcialitat, d'aprehendre aquesta simultaneïtat en no poder-la abastar en el seu conjunt. És a partir d'aquest caràcter inassolible de la simultaneïtat que es comprèn la temporalitat específica de la part. El temps existeix només des del punt de vista de la part, perquè la part entén la simultaneïtat com a successió. La pròpia vida de la part pot ser retallada també en parts, mesurades. L'ésser grec és doncs el tot, allò que ho **engloba** i ho abraça tot, assenyala Arendt fent seva l'expressió de Jaspers²⁰⁴; per a la noció grega el temps no existeix, és el present etern que actualitza simultàniament tot i que conté alhora el caràcter temporal i caduc de les parts. Des d'aquesta perspectiva, la vida no té, el caràcter irreversible i únic que tindrà després amb el cristianisme.

²⁰⁴ El concepte de l'englobant serà emprat amb freqüència en aquesta part. És, sens

Arendt diu que pel que fa a la relació criatura-Creador, el concepte cristià de món és el més important mentre el provinent de la tradició grega no és central dins els escrits tardans d'Agustí, però que no obstant, dóna de manera clara, una orientació diferent a la problemàtica del concepte de món "*mundus*" i a la relació retrospectiva, només comprensible a partir de la tradició grega. Veiem-ho: Déu crida a l'obediència de la llei de Déu inscrita en la consciència²⁰⁵ humana. Bo és l'home ordenat "*homo ordinatissimus*", és a dir sotmès humilment a l'ordre, i dolent és aquell que desobeeix aquesta llei eterna impresa en cada individu, com a part que és de l'harmonia predeterminada i establerta per la llei. Aquest ordre és per a tota l'eternitat. Aquest univers no és ni la suma de coses singulars, ni la força creadora que, des de fora, fa les criatures, sinó la subsistència eterna, l'estructura eterna ordenada segons la llei divina, l'harmonia de totes les parts. No conté el mal "*malum*" sinó solament bens "*bona*" que prenen el seu lloc en l'ordre i que solament aparèixen com a mal a l'individu singular "*singulum*".

dubte, senyal del mestratge de Jaspers.

²⁰⁵ En el capítol 1 s'ha donat compte de la distinció que fa Arendt entre els dos significats de 'consciència': un, com a coneixement d'un mateix i diàleg interior, i dos, com la veu interior que fa un judici moral. En aquest capítol 2, no he fet la distinció perquè al meu entendre no és clara, tot i que en Agustí quasi sempre es tracta de la consciència moral. A banda d'això, la

*"Res no s'esdevé per atzar al món. D'això se'n segueix que tot allò que s'acompleix en el món és en part obra divina, en part obra de la nostra voluntat"*²⁰⁶.

El concepte cristià de món és doble: d'un costat la creació de Déu -el cel i la terra-, de l'altre el món humà constituït pel fet d'habitar-lo i estimar-lo. El món són tots els que estimen el món "*dilectores mundi*". En tot el que és o passa per la nostra voluntat, el cel i la terra es fan món també en aquest segon sentit. Per a l'home, hi ha món només a partir de l'acte de constituir el món, cada individu humà fa el món i es fa a si mateix en pertànyer al món. Tothom és part del món perquè ha fet quelcom que el fa partícip de tot el que s'esdevé al món, tots en som part interessada. Els pecadors també són món perquè estimant-lo l'habiten; món és la natura, les coses fabricades i el mateix home, igual com la "casa" designa l'edifici i a qui hi habita²⁰⁷. Tot el que fem per voluntat pròpia es deriva del nostre amor al món, per

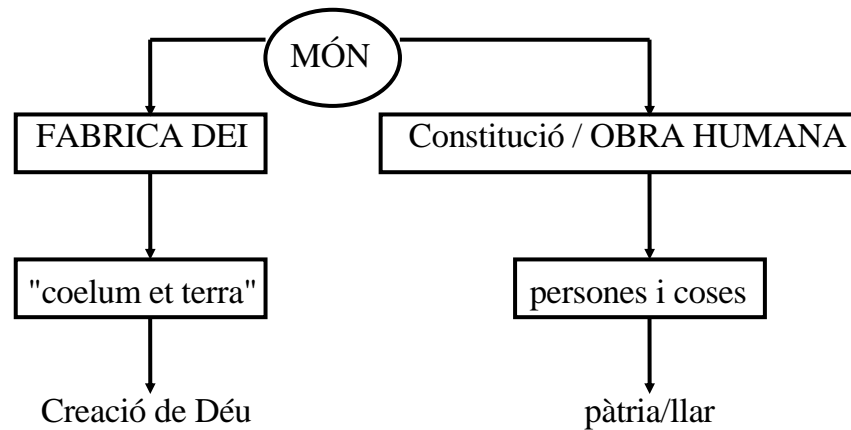
llengua catalana no fa la distinció i per tant només té una paraula per als dos significats.

²⁰⁶ "*Nihil igitur casu fit in mundo. Hoc constituto, consequens videtur ut quidquid in mundo geritur, partim divinitus geratur, partim nostra voluntate*", AGUSTÍ, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 24, *Obras completas*, op. cit.

²⁰⁷ "*Unde mundus peccatores ? Quia diligunt mundum, et diligendo inhabitant mundum; quomodo domus dicitur et fabrica et inhabitantes*", AGUSTÍ, *Enarrationes in Psalmos CXLI*, 15, *Obras Completas*, op. cit., vols. XIX-XXII.

l'intent de convertir la creació de Déu "*fabrica Dei*" en la nostra llar²⁰⁸.

²⁰⁸ En francès i italià ho tradueixen per "pàtria".

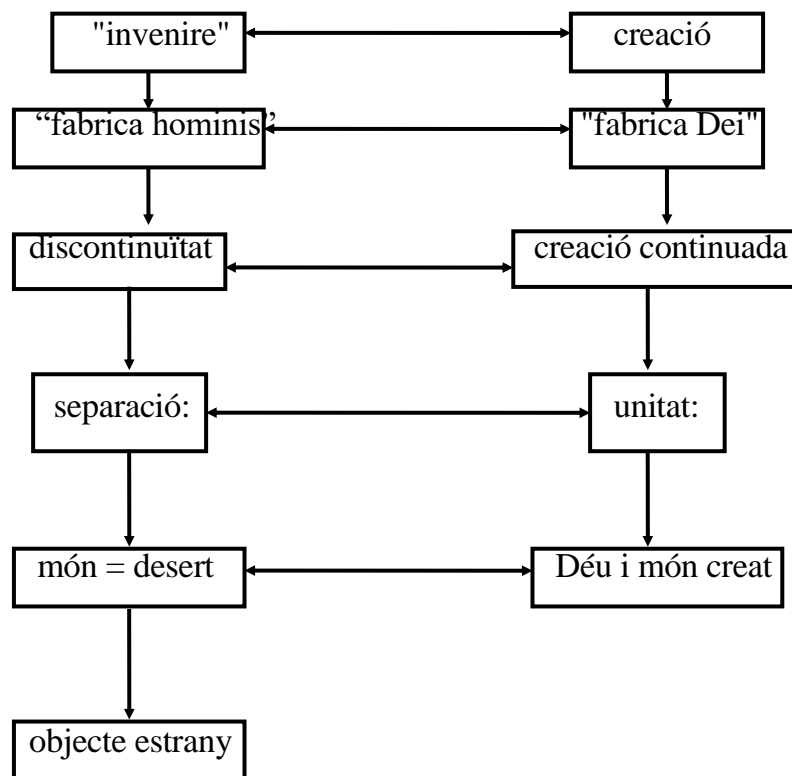


Només adoptant el món com a pàtria/llar és que la criatura funda el món i pot - estimant el món, cosa que Agustí condemna- deixar de ser un vagabund o pelegrí que està sempre de camí. En oposició a aquest trobar-se-ja-allà "*invenire*" (llençat al món en sentit existencial) propi de la criatura, hi ha l'acte lliure de crear i voler, propi de Déu. Ell té en si mateix el món que crea, el qual només existeix com a creació de Déu. El fabricar diví és creació continuada de Déu. Tot al contrari, el "fabricar" propi de la criatura que depèn de l'*invenire*, és l'expressió de l'estrangeria o estranyesa del món que és per a l'ésser humà un desert. L'individu humà roman estranger a la seva pròpia fabricació; allò fabricat una vegada -en contrast amb la creació continuada de Déu- roman al món com a **cosa** sense lligam amb el seu fabricant. L'individu sempre pot retirar-se o allunyar-se d'allò que ha fabricat sense que la **cosa** deixi d'existir. És extern a allò creat/fabricat i com a tal no té cap poder sobre ella. Aquesta reflexió preludeja el desenvolupament de la noció de 'treball' que Arendt posteriorment analitzà, a *La condició humana* i als dos escrits

sobre Marx²⁰⁹. En la línia que Heidegger havia encetat, tot inspirant-se en Aristòtil, Arendt considerà el treball productiu o fabricant, aquell que sempre comporta tècnica "*poíesis i téchne*", una activitat humana jeràrquicament inferior a l'acció "*archein i prattein*"²¹⁰. El món manté doncs, el seu estranyament originari per a l'ésser humà que no té cap poder sobre tot allò que fabrica sinó que tot al contrari, immediatament esdevé com allò que és ja allà i se li enfronta:

²⁰⁹ ARENDT, H., *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, Op. cit

²¹⁰ Aquesta qüestió ha estat tractada àmpliament al primer capítol.



Hi ha dues opcions:

La **primera** opció: retirar-se a fi de reflexionar sobre l'origen d'un món que s'ha fet habitable tot habitant-lo. L'individu humà pot descobrir que pertany al món, també a través de la renúncia. Renunciant a tot fabricar "*fabricare ex aliquo*" i renunciant a habitar dins la "*fabrica*" on s'expressa l'amor al món; és del món però només pel fet d'haver estat creat amb ell i en ell.

La **segona** opció: reapropiar-se el món a través de l'amor/desig. Només l'amor al món pot convertir el món en una pàtria/llar, aleshores és quan individus i món esdevenen "mundans" i el sentiment d'estrangeria desapareix, mai la fabricació per si sola, suprimeix el caràcter d'estranyament del món, els objectes i tot l'artifici humà possibilita l'objectivitat del coneixement humà però aquesta no té a veure amb l'acció ni amb la posició d'imparcialitat pròpia de qui observa i jutja²¹¹. La mundanitat del món només és possible allà on fer i estimar esdevenen autònoms, independents del simple ser creat.

Per la criatura, el fet de ser creada i que el món també ho sigui, significa dues coses: **En primer lloc**, és creada i introduïda al món i és doncs "*post mundum*". És en aquesta posterioritat que es fonamenta la seva dependència del món i la possibilitat d'esdevenir mundana. **En segon lloc**, el món resulta ser un fals abans "*ante*" perquè el món també fou creat i la criatura hi pertany d'ençà la creació.

La criatura, introduïda per creació dins el món, es busca a ella mateixa, cerca el seu

²¹¹ Per a la caracterització del coneixement i de l'acció, veure el cap. 1. Per al judici

ésser vertader mitjançant la memòria, allò que l'ha cridat a aquest ésser-en-el-món.

*"Però què hi ha més prop de mi que jo mateix? I vet aquí que no reïxo a comprendre l'essència de la meua memòria, quan, sense ella, no podria ni anomenar-me a mi mateix."*²¹²

Aquesta pregunta per l'ésser propi es basa en el record de la vida feliç que reenvia a Déu, a través de la memòria i és específica de l'existència humana, no de la "fabrica Dei". El món, en tant que "fabrica", no s'interroga sobre el propi ésser, la "fabrica" ignora la pregunta pel seu ésser perquè tot i ser canviant "mutabilis" no és efímera. Quan Agustí parla del caràcter efímer del món, és sempre del món constituït per l'ésser humà que ell pensa dins aquest segle "saeculum", mai ho fa referint-se al món com a cel i terra. El terme "saeculum" expressa la temporalització del món i implica la fi del gènere humà:

*"Què passaria si tots els homes volguessin abstenir-se de la concupiscència? Com subsistiria el gènere humà?...La ciutat de Déu seria plena molt més ràpidament i s'acceleraria la fi dels temps"*²¹³

veure el cap.1, *Excursus*.

²¹² *"Quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam"*, AGUSTÍ, *Confessions*, X, 25, *Obras completas*, op. cit. p. 249

²¹³ *"Quid si, inquit, omnes homines velint ab omni concubitu continere; unde subsistet genus humanum?...multo citius Dei civitas compleretur, et accelleraretur terminus saeculi"*, AGUSTÍ, *De bono coniugali*, 10, *Obras completas*, op. cit., vol. XII.

Tot el que és criatura prové del **encara-no** i corre vers el **ja-no** perquè la vida s'interroga sobre el després i l'abans. Aquesta pregunta que ultrapassa el món es fonamenta en aquestes dues negacions que delimiten la vida, allò que precedeix el naixement, i allò que segueix a la mort. Però aquests són dos 'no' qualitativament diferents: el 'no' del **encara-no** designa l'origen mentre el "ja-no" designa el final.

El **encara-no** de la vida té en realitat un sentit positiu i no negatiu perquè és un tendir vers el seu ésser originari. Per la criatura, el límit extrem del passat és el seu 'no-ésser' pel fet que ha estat creada "*ex nihilo*", però allà retroba l'ésser devingut seu quan fou cridada a l'ésser; per tant la criatura no prové realment del no-res, sinó de l'ésser subsistent en tant que principi "*summe esse qua principium*". Agustí pensa aquest principi en el sentit grec, com a "*arché*" allò que roman o que és permanent, sense començament perquè mai no ha estat no-res. La vida no està mancada d'ésser però tampoc és plenament, en paraules d'Agustí "*No és en sentit absolut, però tampoc és absolutament no-res*"²¹⁴.

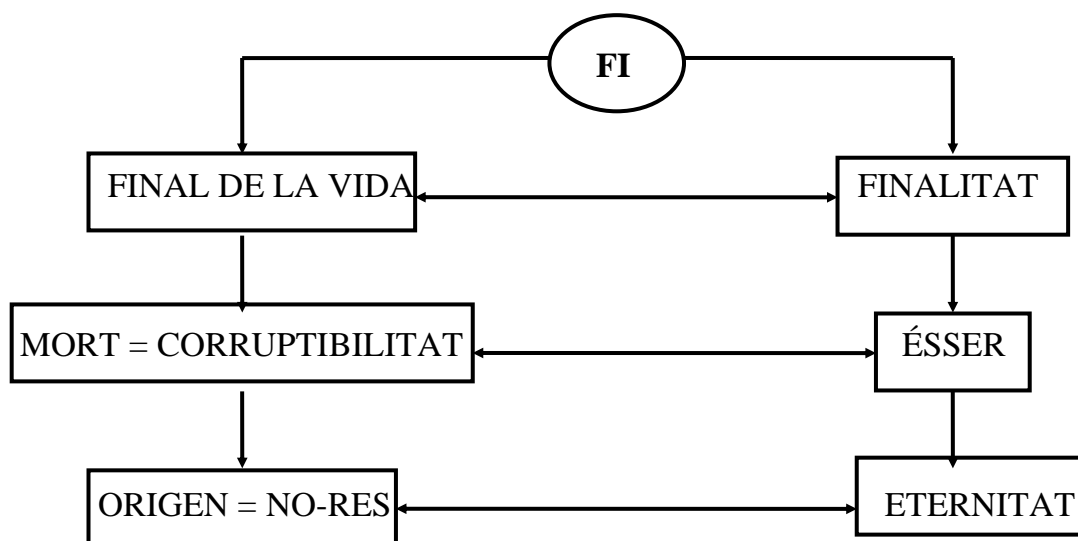
²¹⁴ "*Non omnino est et non omnino nihil est*", AGUSTÍ, *Confessions*, VI,17, *Obras*

El doble sentit de la fi, deixa entreveure el fenomen, primordial per Arendt, de la intangibilitat de l'inici i de la fi, on la vida limitada pels dos 'no' experimenta la seva existència com a problemàtica. Només es pot comprendre aquesta qüestió basant-se en l'explicació doble del món que dona Agustí, i que parteix de supòsits heterogenis (tradició grega: qüestió ontològica de l'ésser, i perspectiva cristiana: qüestió existència del món). La fi de la vida a la qual es refereix "*referre*" i a la qual retorna "*redire*" és una fi "*finis*" en els dos sentits del terme: d'una banda el final immanent a la vida, índex últim de la seva corruptibilitat; de l'altra 'fi' significa finalitat, allò pel què ella és o, el punt on la vida toca l'eternitat²¹⁵.

La fi, en el primer sentit, com a final, posa la vida davant el seu abans "*ante*", el no-res vital irrevocable, vers el qual la vida es precipita. En el segon sentit, com a finalitat, la fi esdevé l'eternitat, el moment on ella acaba, en una accepció positiva i s'ofereix a la mirada que dura, a la quietud de la contemplació.

Completas, op. cit.

²¹⁵ La idea de finalitat cap a la qual s'adreça la vida humana, coincideix en aquest context amb l'origen, i amb allò que és l'essència de l'ésser humà, per dir-ho molt esquemàticament. Aquesta identitat suggereix la coincidència de les tres causes aristotèliques, final, eficient i formal. Tot i que aquí no puc desenvolupar aquesta idea, és probable que no estigui lluny de la interpretació arendtiano-heideggeriana d'Agustí.



En ser pensat com a transcendència respecte del món, l'ésser immutable es diferencia i distingeix de l'ésser del món perquè és abans "*ante*", és el seu origen i no està implicat en el concepte de món. En aquest cas el retorn "*redire*" pren tot el seu sentit. No obstant, l'ésser immutable es entès com allò que abasta o engloba l'abans i el després, val a dir la temporalitat que és dins l'eternitat **englobant**. El final és com el començament. L'**inici** i la **fi**, limitats ambdós per l'eternitat, detenten davant l'**encara-no** i el **ja-no** un original caràcter de límit que inverteix el sentit de la vida i de la mort. La idea que la vida ve del no-res i va al no-res, ja no té cap significat. Entesa des de l'**englobant** la vida va de l'ésser a l'ésser. Cal doncs comprendre el doble 'abans' "*ante*" a partir del doble sentit de la fi i de la premissa que l'ésser és un ésser-sempre. Agustí empra el

terme "*principium*" quan es refereix al món (veure *supra* on s'ha parlat de l'esser com a principi "*arché*") i reserva el terme "*initium*" per a l'esser humà que irromp en el temps i amb el temps, atès que abans de l'esser humà el que hi ha no és el temps sinó l'eternitat. L'origen o "*originin*" és Déu identificat amb el Ésser suprem, "*Summum esse*".

La mort, des d'aquesta perspectiva del doble "*ante*" ha perdut, segons Agustí, el seu sentit negatiu, la seva funció ara és mostrar, descobrir la futilitat de la vida i des d'aquí reenviar a l'origen. La mort té doncs la funció de separar vida i món, tot mostrant la vanitat de l'esser-en-el-món. La vida no ha de ser mundana sinó vida eterna. La mort com a començament d'una eternitat adquireix, en Agustí, el sentit de moment positiu. De sobte, el desenvolupament efectiu de la vida ja no és un pas únic, irreversible de l'esser al no-esser. La vida va de l'esser a l'esser, de l'eternitat a l'eternitat. Inici i fi ja no estan separats sinó que han esdevingut idèntics en l'**englobant**. La intercanviabilitat d'inici i fi transforma el sentit de la VIDA i la MORT.

La vida apareix com un simple trajecte/camí/viatge perdent tota importància qualitativa. L'existència només té sentit per si mateixa dins la seva extensió temporal. La mort acapara el sentit i desvaloritza la vida com a tal, que ja no s'entén com vida abans de la mort "*ante mortem*", sinó com vida després de la

mort "*post mortem*". És la mort la que atorga sentit a la vida.

La mort es tem quan s'estima el món "*amor mundi*" perquè la mort anihila no solament tota possible possessió del món sinó també qualsevol desig d'amar alguna cosa futura que s'espera del món, es tem perquè la mort destrueix la relació natural amb el món, de la qual l'*amor mundi* n'és l'expressió. Però hi altre tipus d'amor, que és renúncia al món, que és una mort a la vida mundana i que obre les portes a la vida eterna:

*"Aquest amor constitueix precisament la nostra mort al segle i la nostra vida en Déu. En efecte, si es tracta d'una mort en què l'ànima abandona el cos, com pot no tractar-se d'una mort quan renunciem a la nostra vinculació al món? L'amor té doncs la força de la mort"*²¹⁶

Ningú no podria existir sense estimar, però la qüestió és: què estimar ? No s'ha ordenat no estimar, sinó escollir l'objecte de l'amor. No és solament l'objecte de l'amor que distingeix "*caritas*" i "*cupiditas*" sinó l'acció d'escollir "*eligere*". L'amor al món "*cupiditas*" no és mai una elecció "*electio*" sinó donat de forma

²¹⁶ "*ipsa dilectio est mors nostra saeculo, et vita cum Deo. Si enim mors est, quando de corpore anima exit, quomodo non est mors, quando de mundo amor noster exit ? Valida est ergo sicut mors dilectio.*" AGUSTÍ, In Ioannis Evangelium tractatus LXV, 1, *Obras Completas*,

natural, perquè el món sempre és ja aquí.

Imitació

En la "*caritas*", la imitació "*imitari*" necessària i ontològicament fundada, es transforma en semblança expressa amb Déu. La imitació és pròpia de tot el que és creat, és el mode de ser de l'existent, aquesta és la seva l'estructura fonamental. La imitació consisteix en l'apropiació explícita de l'estructura preassignada de l'amor que retorna a si mateix "*Creient estimen, estimant imitem*"²¹⁷. Cap existent no pot fugir de la relació d'imitació. Fins i tot el mal és una imitació pervertida. L'existent actua sempre per imitació, a la inversa de l'ésser simple de Déu que és idèntic a si mateix en totes les seves accions possibles.

op. cit., vol. XIV.

²¹⁷ "*credendo dilexerunt, diligendo imitati sunt*", AGUSTÍ, *Expositio Epistolae ad Galatas*, XXIV, *Obras completas*, op.cit. La traducció anglesa diu "*They loved by believing; they imitated by loving*" (p. 222) i la italiana "*credendo amarono, amando imitarono*".

Igualtat de tots els homes. Desaparició de l'orgull

La singularització i la individualització de l'home que es donen habitualment al món és destruïda, fent que cada persona sigui igual "*idem*" a tots els altres, perquè en fer-se fonedís el món desapareix l'orgull, de la mateixa manera que ho fa la mort. Qualsevol pretesa autonomia és orgull, segons Pau i Agustí, recordem-ho, Agustí és paulí.

La igualtat amb Déu

Pel fet de tractar-se d'una estructura ontològica fonamental, la imitació -justa o injusta- determina tota la vida. El actes particulars conserven però la seva llibertat; la imitació -com a estructura ontològica- és independent de les decisions humanes i respecta la llibertat immanent a cada individu fins que assumeix aquesta funció imitadora i decideix sotmetre-s'hi amb l'exigència de ser "*com*" Déu, en el sentit de ser semblant a Déu, atès que la igualtat és impossible, és el límit etern d'aquest procés d'imitació/ assimilació. Anar més enllà d'aquest límit és pecat d'orgull.

La llei i el pecat

La llei de Déu, que s'expressa a través de la veu de la consciència, exigeix allò que la criatura no pot aconseguir per ella mateixa. Acceptar la llei implica el reconeixement del seu estat de criatura, és a dir, que és al món per creació. L'exigència de la llei -a través de la veu de la consciència- i la impossibilitat d'aconseguir-la, posa de manifest de manera evident la dependència de l'home vis-a-vis de Déu, la seva ordre concreta és, no desitjar, perquè el desig és l'origen del mal:

*"Però on és la desaparició del mal, sinó allà on la Llei diu: No desitjaràs. No desitjar en absolut, això és la perfecció del bé, doncs és la desaparició del mal"*²¹⁸

La llei du a adonar-se del mal, el qual cal fer desaparèixer per tal que la perfecció del bé sigui plena i ho domini tot. El pecat que la llei condemna és el desig. Però quina mena de desig? El del fals abans "*ante*", val a dir l'amor al món

²¹⁸ "*Quae est autem consumptio mali, nisi quod Lex dicit: Non concupisces". Omnino non concupiscere perfectio boni est, quia consumptio mali est.*", AGUSTÍ, *In Ioannis Evangelium tractatus*, XLI, 12, *Obras Completas*, op. cit., vol. XIII i XIV.

"*amor mundi*", món que apareix a l'home com allò que és permanent. És cert que la mort allunya l'home del món, però el món no cessa. Pecadors són doncs aquells que estimen el món, que fan del món que Déu ha creat una pàtria/llar que la concupiscència pot desitjar; doncs ella estima/desitja l'obra de la criatura, aquest és el seu veritable pecat, la **concupiscència**. La font de la concupiscència és la voluntat pròpia "*propria voluntas*", creure que hi ha la possibilitat de fer alguna cosa a partir de si mateix. Aquest és el pecat originari, **l'orgull**, una imitació deformada de l'elevació vers Déu, que provoca la il·lusió que l'home és creador. La imitació justa du a ser "*com*" Déu a través de la renúcia a si mateix i el reconeixement de la pròpia impotència, en definitiva a la humilitat, mentre que la imitació injusta, originada en la mateixa exigència de ser "*com*" Déu, però que no renuncia a la voluntat pròpia, du a l'orgull. La criatura mai no pot igualar el creador, aquest "*com*" no significa ser igual sinó semblant. En la mesura que l'individu humà s'estima segons la seva voluntat pròpia, no s'estima tal qual es troba donat a la creació divina, sinó com si s'hagués fet a si mateix, com si ella mateixa fos creadora i no criatura.

Atès que l'home no pot cridar-se ell mateix a l'existència, com no pot fer res "*ex nihilo*" perquè li manca el veritable poder creador, l'únic que li queda és estimar el món i fer-ne una pàtria que li pertany, per tal de negar que el món sigui desert. D'aquesta manera, diu Agustí, l'home pretén negar la seva impotència de criatura i perverteix el sentit originari del seu ésser creat per Déu:

"Viu a la tenda, en efecte, aquell que es veu com un pelegrí al mig del món, aquell que té consciència de sospirar per la pàtria... Què significa ser al desert ? Trobar-se en una solitud àrida ? Perquè nosaltres som en aquest món en què patim set en un camí sense aigua"... "Estàs unit a Déu? Has arribat a la fi del camí: et quedaràs a la pàtria"... "no habita en l'obra creada sinó en aquella que l'ha creada"²¹⁹.

Agustí, en el seu afany de rectitud, jutjà com a perversió o deformació la concupiscència "*cupiditas*", la voluntat pròpia i l'orgull. Tots tres són pecats, però encara denuncià un altre origen del pecat, el costum "*consuetudo*". La criatura es lliura al món per costum, i cau en la temptació de transformar el món natural -cel i terra- en un món determinat per aquells que estimen el món. Així és com es realitza en el costum la **segona naturalesa** de la qual la criatura només se'n pot desfer recordant el seu origen de creació divina, però la concupiscència vol constantment dissimular i oblidar aquest origen i ho aconsegueix a través del costum que s'até al sol fet de ser al món.

²¹⁹ *"Ille enim est in tabernaculis, qui se esse in mundo intelligit peregrinum. Ille se intelligit peregrinantem, qui se videt patriae suspirantem... Quid est in eremo ? In deserto. Quare in deserto? Quia in isto mundo ubi sititur in via inaquosa", AGUSTÍ, Ioan. Ev. tr. XXVIII, 9, Obras completas, op. cit.;"Adhaesisti Deo, finisti viam: permanebis in patria", Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus, X, 5, Obras Completas, op. cit., vol. XVIII; "noli habitare in fabrica sed habita in fabricatore", En. in Ps., CXLI, 15. Op. cit.*

El costum és l'etern ahir, sense futur. El demà idèntic a l'avui. Aquest nivellament de l'existència temporal, es funda en la por a la mort. En el costum la vida pertany a allò que un dia assolí, s'abandona al seu propi passat. El pecat prové més del costum que de la pròpia concupiscència perquè el costum consolida el món constituït per la concupiscència humana.

L'associació de concupiscència i costum, en dissimular i oblidar el fet que l'existència té uns límits, i assimilar l'avui i el demà a l'ahir mundans, ofereix una mala seguretat. La criatura, tot buscant el seu propi ésser, busca també la seguretat "*securitas*" de la seva existència. El costum, en aferrar-se sempre al passat mundà s'ha instaurat precisament per trobar la quietud enfront a la mort, i fa evident justament que la voluntat pròpia peca des de la base en desafiar la mort i, en conseqüència, la voluntat de Déu.

Contra el costum, la llei divina fa una crida a la consciència "*conscientia*" que prové de Déu "*ex Deo*". La llei exigeix que l'individu es desvinculi de tota la creació, del món com a cel i terra i del món humà. L'home estima el món comú que ha constituït conjuntament amb els altres, de manera que, des de la perspectiva d'Agustí, l'home cau en la concupiscència i el costum, perdent la relació amb el seu origen. Allò que és, ja no s'experimenta en la consciència que prové de Déu, sinó que prové de les paraules de l'altre, l'estrany, perquè ha fet de si mateix

un habitant del món:

*"No és la llengua d'un altre qui l'hi en dóna testimoni, sinó la seva pròpia consciència"*²²⁰.

La llei que parla a la consciència és la veu del Creador, revelant així a l'individu la seva dependència del seu Creador, el qual sempre es dirigeix a la criatura sotmesa pel costum, al poder del món. La llei la crida a rebel·lar-se contra allò que la fa presonera, insta la consciència a retre's estranya al món, a fugir del costum. Mentre l'individu viu dins el costum amb perspectiva mundana, està lliurat al judici del món mentre la consciència posa l'individu davant Déu "*coram Deo*". Per al testimoni de la consciència Déu és l'únic jutge possible del bé i el mal. Aquest testimoni interior redueix el món a no-res i, també el JUDICI que aquest en fa.

Malgrat que el sentiment de pertinença al món o de sentir-s'hi com a la pròpia llar pugui ser molt fort, res no disminueix el pes de la consciència. No es pot fugir de la consciència. La seva veu parla sota l'impuls de la llei divina i posa

²²⁰ "...non quando illi perhibet testimonium lingua aliena, sed quando perhibet consci-

l'home inexorablement davant Déu fent palesa la seva dependència d'Ell, en tant que criatura-Creador.

El Creador és únicament entès com el Déu personal totpoderós que, perquè és creador, té un dret sobre la seva criatura en detriment de totes les possibilitats de l'existència que li ofereix la voluntat pròpia. Ara l'autonomia pura esdevé pecat, no com a rebel·lió de la part contra el tot, l'univers, sinó en la realització autònoma del mateix sotmetiment. Déu ja no és entès com ésser sobirà sinó com autoritat constantment present, a Ell s'oposa constantment la criatura en l'acompliment de la seva vida. L'autonomia o autosuficiència apareixen com a pecats que de manera temptativa s'afegeixen als anteriors confegint una llista que finalment s'establirà la darrera dècada del s. VI^e com a pecats capitals²²¹.

Però com ha estat possible aquest capgirament de l'abans "*ante*" en el davant

entia propria", AGUSTÍ, *Ep. Ioan.tr.*, VI,2, *Obras Completas*, op. cit.

²²¹ Els pecats capitals, segons la doctrina cristiana són set: supèrbia, luxúria, avarícia, peresa, enveja, ira i glosia. Agustí, formulà els dos primers (i les seves corresponents virtuts: humilitat i castedat), però, com s'ha vist, en denuncià 2 més relacionats amb la supèrbia - voluntat pròpia i autonomia- i un altre -el costum- vinculat a la vida mundana. La llista oficial dels 7 pecats capitals s'acabà de fixar durant el pontificat de Gregori I (Roma 540-604).

Déu "*coram Deo*"²²²?

La deficiència i feblesa de la criatura enfront a la llei no consisteix en una manca de voluntat, sinó en una manca de poder. L'experiència de la insuficiència és la de la separació entre voler i poder, entre voluntat i potència. En Déu coincideixen, en la criatura hi ha una separació, senyal que ella no té poder sobre el seu propi ésser. Fins i tot en el sotmetiment a la llei, la criatura només aconsegueix conèixer el seu pecat. El pecat se situa en la inadequació entre poder i voluntat. La llei provoca doncs, la humiliació o l'humilitat forçosa de la criatura però també fa possible l'experiència de la gràcia:

*"La Llei fou donada al poble orgullós per tal que -atès que era incapaç, sense ser humiliat, de rebre la gràcia de la caritat, sense la qual no podia de cap manera accomplir els preceptes de la Llei- fos humiliat en transgredir la Llei i cerqués la gràcia."*²²³

²²² Arendt adverteix que Agustí utilitza indistintament "*coram Deo*" i "*ante Deum*". He optat per seguir Arendt que tria "*coram Deo*" per significar 'davant Déu' perquè és la traducció tradicional del grec i de l'hebreu i per distingir-ho del significat de '*ante*' com 'abans', terme que també té molta importància con a concepte en aquest escrit.

²²³ "*ut quoniam gratiam caritatis nisi humiliatus accipere non posset, et sine hac gratia nullo modo praecepta Legis impleteret, transgressione humiliarefur, ut quareret gratiam*", *Expos. ad Gal*, 24, *Obras completas*, op. cit.

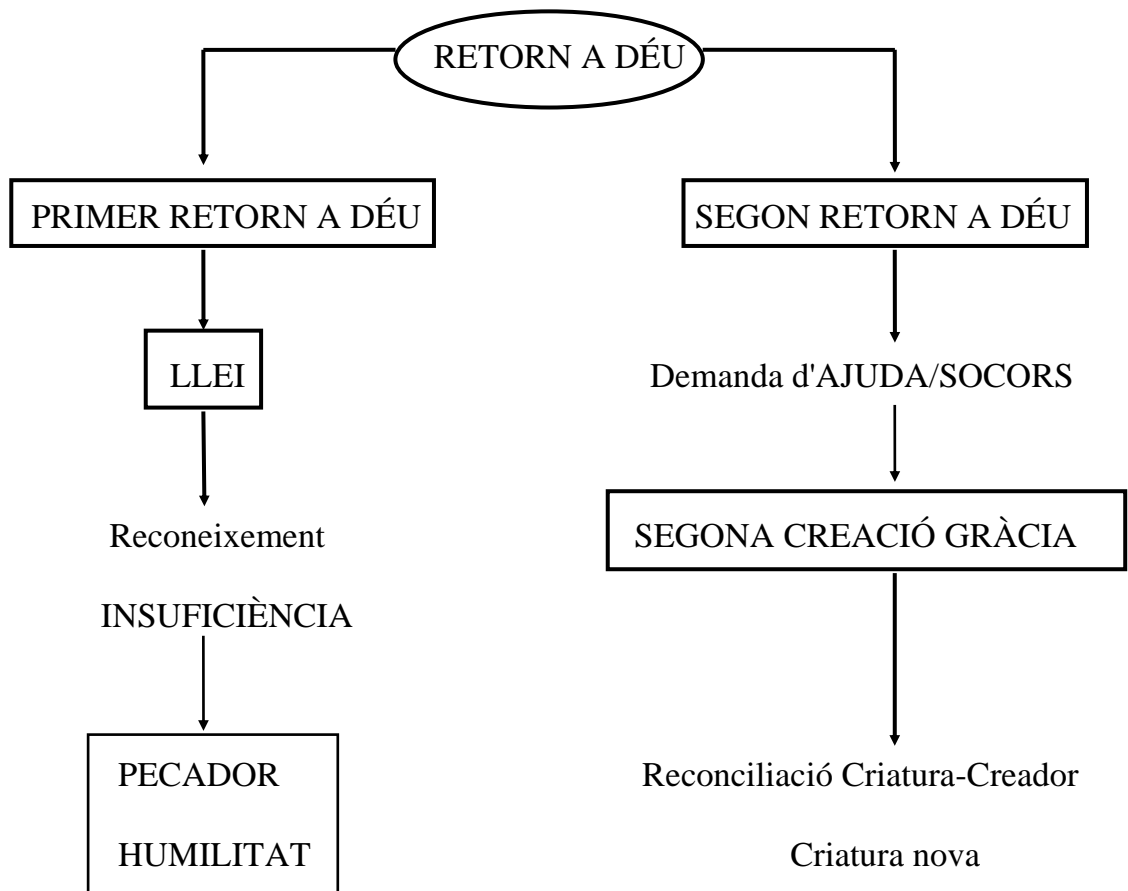
Si en la temptativa d'actualització del retorn a Déu "*redire*" la consciència ha fet l'experiència de la llei interior donada pel Creador, ha fet també l'experiència de la gràcia:

*"De la mateixa manera que Ell és el Creador de tota naturalesa, de la mateixa manera és dispensador de tota facultat, no de tota voluntat. Així també la nostra voluntat només vol allò que Déu ha volgut que ella vulgui"*²²⁴

Aquest poder/facultat només és donat a aquells que volen, però l'home individual tampoc és propietari autònom d'aquest voler que li ve de Déu, l'ésser del què provenim, que és fora de nosaltres "*extra nos*". No obstant, l'exigència de retornar a Ell, perquè és el nostre origen, es troba en nosaltres com a consciència, mentre el poder de fer-ho, que és la gràcia de Déu, ens ve prodigada des de l'exterior. Aquest ésser fora nostre, pel què som el que som, ha estat determinat com a doble 'abans' "*ante*", el món i la llei eterna. La llei de Déu "*ex Deo*" és l'exigència immanent a la nostra existència, posa al descobert la insuficiència de la criatura i en retorna de nou al Creador. Aquest reenviament reiterat revela la naturalesa pecaminosa, adherida a la criatura pel fet de pertànyer al món i pel fet

²²⁴ "*Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestarum dator, non voluntatum... Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit*", AGUSTÍ, *Civ. Dei* V, IX, 4, *Obras completas*, op. cit., vols. XVI i XVII.

d'haver escollit, des de sempre a través del costum, el món com el fals "*ante*". La criatura se sotmet a Déu aquesta vegada com a pecadora, és el que Agustí nomena "*coram Deo esse*", on es fa patent la insuficiència de la criatura davant Déu. A la discrepància entre voler i poder correspon la incertesa de voler i no voler. Qui ordena, en la llei, és la nostra pròpia consciència que és alhora voluntat, però a causa de la limitació (finitud o deficiència) de la criatura la seva és una voluntat insuficient. Si fos plena, no caldria que manés/ordenés res. Oscil·lar o dubtar entre voler i no voler, no és una perversió sinó una malaltia de l'esperit causada pel fet d'estar arrossegada cap amunt per la veritat i cap a baix pel costum. La incapacitat de la voluntat i els seus capricis s'entenen perquè "*la voluntat no és suficient*" (Agustí, Ep. CLXXVII, 5).



En revelar la natura pecadora la llei provoca un nou moviment de conversió vers el Creador, però ja no és una simple relació sinó una demanda d'ajuda, una crida de socors. Déu ja no fa el paper de Creador sinó que ofereix socors a través de la gràcia només accessible a la humilitat, a aquell que ha reconegut com a pecat la seva incapacitat i inferioritat enfront la llei de Déu. La gràcia, segons Agustí, és absent en el lliure albir, en la llei i en la doctrina, contra el que sostenia el Pelagianisme²²⁵.

El socors del Creador equival a una nova creació i implica també, el reconeixement de tot el que ha estat creat, la "*dilectio*" que només la humilitat pot reconèixer i que es realitza en la reconciliació amb Déu, val a dir, sempre d'acord amb la exigència de la llei de la consciència, provinent de Déu i immanent a la criatura.

²²⁵ En aquesta doctrina, la gràcia, era només un ajut extrínsec per obrar més fàcilment el bé, però no era necessària per a la salvació. Pelagi -mort aprox. 422- monjo d'origen bretó o irlandès fou un home docte de gran rectitud moral i preocupació antimaniquea. S'inclinà per una interpretació optimista de la voluntat humana. Trobà molta adhesió, però també adversaris decidits en Geroni, el papa Zòsim, Osori i especialment en Agustí. De les seves obres es conserven *Expositiones in epistolas sancti Pauli*, *Libellus fidei ad Innocentium I* i cartes. Pelagi

Això significa però, que Déu es dóna com **a llunyà en la llei, i proper en la gràcia**. Aquesta proximitat és la que dóna sentit a la vida terrenal i a l'encarnació de Jesucrist. La caritat aconsegueix doncs el seu 'tendir-vers-l'ésser' de la mateixa manera que la concupiscència l'aproxima al no-res "*appropinquare nihilo*". En aquest **etern retorn** neix una criatura nova (que supera l'home), reconciliada amb Déu i amb si mateixa a través de la renúncia a si mateixa (mort de l'home) que és estimada per Déu pel fet de ser la seva criatura, no pel que ella pugui ser per ella mateixa. Per ella mateixa, sempre és pecadora, bé perquè es lliura completament a la concupiscència, bé perquè intenta per voluntat pròpia de superar el seu estat de criatura. En els dos casos, el Creador és oblidat, en pro del món o de la pròpia autonomia que és només orgull "*superbia*".

Aquesta criatura nova, inclinada vers l'amor de Déu "*dilectio Dei*", ha renegat del món i de si mateixa com a ésser-en-el-món, i troba a través de la renúncia la veritat autèntica i el sentit del seu ésser. Només la caritat permet trobar el sentit d'aquest sacrifici. En la renúncia a si mateixa la criatura es comporta vers ella mateixa com Déu ho faria, s'estima com Déu l'estima i odia en ella allò que ha

trobà defensors com Julià d'Eclanum que asseguraren la seva continuïtat.

fet per si mateixa i en la mesura que pel lliure albir "*liberium arbitrium*" ella pot donar un sentit autònom al seu ésser-en-el-món. Només s'estima perquè ha estat creada per Déu, en ella estima la bondat de Déu, el seu Creador. La renúncia a si mateix s'expressa en el comportament respecte del món que és estimat en tant que creat per Déu, exactament de la mateixa manera que l'amor a l'altre, al semblant, s'arrela en l'amor a Déu.

La "*dilectio proximi*" és l'actitud vers l'altre nascuda de la caritat. Remet a dos manaments fonamentals: estimar l'altre com Déu i tot seguit, com a si mateix. Però Arendt planteja un problema doble: com troba el proïsme la criatura que renuncia a si mateixa ? i què és el proïsme en aquest reencontre ?

Estimar-se mútuament "*diligere invicem*" és el que ordena la llei. L'altre, el proïsme, ha perdut per la criatura el sentit que li confereix la seva existència mundana concreta -com amic o enemic per exemple- en la mesura que la llei ordena amar-la com a Déu. Per qui estima, l'altre no és res més que la criatura de Déu, retroba l'ésser determinat per l'amor de Déu en tant que creat per Ell. En aquest amor, que renuncia a si i als seus lligams propis, tothom es retroba i tothom és igualment important -o millor igualment superflu.

La criatura vinculada al seu propi origen no estima el seu semblant ni pel que és

ni per ella mateixa. Curt, l'amor al proïsme abandona aquell que estima a l'aïllament absolut mentre el món esdevé un desert "*eremus*"²²⁶

Responent al manament de l'amor al proïsme, aquest aïllament, pel que fa a la relació amb el món, dins el qual viu la criatura aïllada, es troba realitzat i no anihilat, això vol dir que s'afirma el SOLIPSISME. Atès que la criatura no és Déu -doncs mai assoleix la igualtat- el 'com Déu' "*sicut Deus*" li treu tota possibilitat d'elegir l'altre mentre que, al mateix temps, aquest 'com Déu' allunya l'amor al proïsme de tot amor carnal "*dilectio carnalis*".

L'amor al proïsme, en tant que manament de renúncia a un mateix, no permet mai comprendre com pot haver-hi encara un proïsme per a la criatura totalment aïllada. Ja s'ha vist, la qüestió del propi origen du més enllà del món vers el futur absolut. Però la qüestió de l'origen, en transcendir el món ho fa també respecte de qualsevol origen històric. La mundanitat de la criatura és sublimada de la manera més audaç, mitjançant l'aprehensió del fals "*ante*" per la concupiscència. Fals abans, però no absurd, perquè el sentit de la concupiscència resideix

²²⁶ En la versió francesa hi ha un error, el terme "*eremus*" és traduït com 'resta del pas-

justament en ser factualment després del món.

No es comprèn, diu Arendt, com en aquest amor que renuncia a si mateix i al món, l'altre pugui ser encara entès com a proïsme, val a dir, dins una reciprocitat específica. En la tercera part es veurà que l'altre és retrobat en la caritat social en base a una descendència històrica d'Adam, comú a tothom. Dins aquesta pertinença, és cert diu Arendt, que el proïsme adquireix certa importància, fins i tot en l'amor que renuncia a si mateix. Arendt deixa aquesta contradicció en aquest punt i passa a una altra qüestió.

L'amor estima des de la renúncia de si mateix, això implica que estima tothom sense diferència, fet que fa del món un desert. En l'actualització de la relació retrospectiva, la criatura entén el seu ésser propi. És a partir d'aquesta comprensió retrospectiva que sorgeix l'amor fraternal "*frater = proximus*". La condició per a una comprensió justa del proïsme, és la comprensió de si mateix. És només quan jo m'asseguro la veritat del meu ésser que puc estimar l'ésser veritable del

sat' en comptes de 'desert'.

proïsme, val a dir com a ésser creat; el que estimo no és l'altre exactament, sinó allò en ell que, precisament, no és d'ell. D'aquesta manera es preserva l'aïllament davant Déu. Qui estima fa d'aquell a qui estima un igual a si, i l'estima en aquesta igualtat que importi saber si l'altre el comprèn o no. L'amor que renuncia a si, renuncia també a l'altre però no l'oblida. Hi ha una estricta correspondència entre aquesta renúncia, el vull que siguis "*volo ut sis*" i l'encís de Déu.

L'amor renuncia a l'altre per provocar-lo a avançar vers el seu ésser veritable, com ha fet amb si mateix. Hi ha però una diferència entre ambdues renúncies: mentre la pròpia és el resultat d'una experiència -la recerca retrospectiva-, la renúncia a l'altre no és el final d'un procés sinó el començament. Pretén incitar l'altre a la renúncia a si. Empeny l'altre fora del món, per tal que vegi el sentit del seu ésser. D'acord amb la identitat ésser = ésser etern, l'amor al proïsme és amor no a algú que és mortal "*moriturus*" sinó a allò que en ell és etern. Per a la "*dilectio proximi*" la mort no significa res perquè en retirar aquella persona del món només fa allò que l'amor ha fet abans. La mort doncs no té importància. En tota persona concreta, el que s'estima és el seu origen idèntic, l'individu particular es pot obviar. Així el cristianisme pot estimar tothom ja que cadascú és només una ocasió, una incitació. La força de l'amor es verifica justament pel fet que fins i tot l'enemic o el pecador es poden comprendre i són ocasions per estimar. No s'estima l'altre sinó el mateix amor. D'aquesta manera, la discordança o contradicció que s'havia assenyalat més amunt, torna a aparèixer doncs

l'individu particular continua dins el seu aïllament i l'amor al proïsme és de fet inexistent. La doctrina agustiniana, tal com la descriu Hannah Arendt, no reexeix a fonamentar la contingència en reenviar-la obsesivament a l'aïllament i l'abandonament del singular a la voluntat de Déu i la jerarquitzaació establerta per la llei.

Agustí reprèn el concepte de món de la tradició grega i s'até rigorosament a la interpretació de l'ésser com a permanència. En Plató hi havia un començament del món 'genómenos' (Plató, *Timeu*, 28 a), però no era un autèntic inici perquè consistia en la **imitació** de la eternitat. En Agustí aquesta **mimesi** es converteix en l'expressió i dependència del Creador. El temps "*cronos*" concebut com moviment dels astres, era mimesi, per Plató. El cosmos és imatge de l'U però la còpia conté en si quelcom de l'U restant així justificada ontològicament. El cosmos en el seu constant moviment és independent del seu origen però tendeix sempre a l'eternitat, d'on obté la seva pròpia existència en tant que imatge seva. Tampoc en Aristòtil no hi havia un començament, el principi era etern, però ja no era exterior al cosmos sinó allò immutable del mateix cosmos. Aquest cosmos entorn de la Terra (Aristòtil, *Meteorologia*, 339 a 19) pot entendre's com "l'englobant, pur i simple". No obstant la vinculació més directa amb la teoria d'Agustí, la trobem en l'estructuració del cosmos per Plotí. És etern, mentre la mimesi es troba en la generació que imita allò etern i en relació amb allò d'on

procedeix. Plotí té per horitzó la incorporació de l'home en el cosmos que és per ell el **sempre** i l'**abans**. L'home és dins l'ordre del cosmos i no es pot sostreure a aquest ordre. Cada negació, cada mal és només una disminució que du a la inadequació perquè no ha pogut assolir el grau on hi ha el seu ésser. En el cosmos, al seu lloc dins el tot, correspon en Agustí "*l'homo ordinatissimus*" i la "*pars*" que esdevé menyspreable o vergonyant "*turpis*" si no s'adequa a l'ordre que li pertoca en l'univers. En Plotí, com en Plató i Aristòtil, les parts pertanyen al tot. Plotí és fonamental per Agustí, perquè planteja de manera nova la situació de l'home en el cosmos, el problema d'una possible inadequació i el problema del mal.

Tota la qüestió de la imitació que partint de Plató, passant per Plotí arriba a Agustí tindrà una importància molt gran per a la doctrina cristiana i molt especialment en el desenvolupament del misticisme. Recordem un text atribuït a Tomàs de Kempis, místic alemany de les darreries del s. XIV, pertanyent a l'escola espiritualista Devotio Moderna dels Països Baixos. Em refereixo a l'obra, prou coneguda, *De la imitació de Crist i menyspreu del món*²²⁷, en la línia

²²⁷ El text fou molt aviat publicat en català, es coneix una traducció del 1482 de Mi-

agustiniana com resulta evident quan es llegeix per qualsevol lloc que s'obri el llibre. Per a més confirmació, el mateix títol d'un altra obra del mateix autor *Soliloquium animae*.

Agustí, com és sabut, representa com ningú la cristianització del platonisme, un dels pensaments constitutius de la cultura occidental. Potser eren certes les paraules de Whitehead quan afirmava que tota la filosofia occidental són només un seguit de notes a peu de plana dels diàlegs de Plató. Si bé la curiositat, el desig de saber i l'amor al coneixement, en què Plató posà tant d'èmfasi, han posat d'un costat de la balança grans beneficis de tota mena -materials i immaterials-, de l'altre costat hi ha moltes perdues, molts oblits, misèria i sufriment, el balanç és molt lluny de ser satisfactori. A tall de breu valoració crítica, potser innecessària, entenc el d'Agustí és un pensament pervers, origen del nihilisme que denuncià Nietzsche, d'una manera frapant i amb un extraordinari domini de la paraula. Com ja s'ha dit, aquest nihilisme definit com la negació del món comú,

quel Peres dedicada a Isabel de Villena. L'obra de Tomàs de Kempis fou novament traduïda al català moltes altres vegades, fent-se'n nombroses edicions. També en castellà ha estat un "*best seller*". Les darreres, de les que n'he obtingut informació han estat: en català el 1954 (nova traducció de E. Vallès a Barcelona, Ed. Proa, Clàssics del Cristianisme) i en castellà el 1957

de la vida del cos, de l'alegria sobre la terra, i de tantes altres coses, reapareix en el misticisme, en el racionalisme, en el sentimentalisme i pietisme rousseaunià, en la impossible moral kantiana i en l'Existencialisme -cristià o marxista. El francament difícil escrit d'Arendt em sembla molt meritori, fou capaç de desvelar, mostrar i descriure amb gran imparcialitat les nocions i el pensament d'Agustí amb el que d'admirable i de criticable pugui tenir. El platonisme cristianitzat per part d'Agustí s'ha infiltrat i establert, directa o indirectament, en la cultura occidental -grega/jueva/àrab/cristiana- i tothom sabem que ha produït monstres. En feu Arendt una lectura catàrtica potser?

(18^a edició).

1.3. La vida en societat (*Vita socialis*)

La veritable societat està fundada sobre la fe comuna, però hem vist que és precisament aquesta fe la que empeny cadascú a l'aïllament davant Deu "*coram Deo*". Fins i tot, encara que tothom tingui la mateixa creença, aquesta societat no tindrà cap efecte per a l'ésser propi de cadascú: "*Ells han vist, nosaltres no, i no obstant som socis, car tenim una fe comuna*"²²⁸. Arendt, insisteix en destacar la dualitat de les nocions que Agustí maneja. En aquest cas es tracta de la fe, la igualtat, les dues ciutats. És evident -diu Arendt- que Agustí maneja dos punts de vista diferents:

1) fe entesa com a actitud de cadascú que s'interroga pel seu ésser propi (aïllament davant Déu). Es tracta de la fe que retira l'home del món, de la societat humana, de la "*civitas terrena*".

²²⁸ "*Illi viderunt, nos non vidimus, et tamen socii sumus; quia fidem communem tenemus*", AGUSTÍ, In Epistolam Ioannis ad Parthos. tractatus I, 3, *Obras Completas*, op. cit. Tradueixo literalment la paraula "socii" per 'socis'. La versió anglesa diu 'companyes': "*Those saw; we have not seen and yet we are fellows because we hold the faith in common*", *Love and*

2) fe vinculada a la facticitat de la història o del passat. Es tracta de la descendència comuna d'Adam, fonament d'una igualtat de tots els homes entre ells i d'una igualtat vinculant.

El **primer** punt de partida estableix que cap creença, cap fe es basa en les dades dels sentits. L'amor de l'amic també és objecte de creença. Al fet de creure correspon, en aquest cas, el fet de no poder veure, i en un altre passatge, li correspon el de no poder comprendre:

*"Com es pot veure la mirada que el teu amic té sobre tu ? Cap persona pot veure la voluntat a través dels ulls del cos"*²²⁹.

El **segon** punt de partida fa a tots el homes germans, establint un parentiu igualador no pel que fa a les propietats o les aptituds (físiques o psíquiques), sinó igualtat de situació existencial pel fet que tothom té el mateix destí, la mort. L'individu particular no és sol al món, té companys de destí en aquesta vida, la qual és considerada com una situació concreta sotmesa a aquest destí.

Saint Augustine, op. cit. p.98.

²²⁹ *"Amici tui erga te quibus oculis vides? Nulla enim voluntas corporeis oculis videri potest"*, AGUSTÍ, *De Fide. rerum*, 2, *Obras Completas*, op. cit., vol. IV.

Dues menes d'igualtat: igualtat existencial, destí comú davant la mort; igualtat teològica o religiosa, tothom és pecador davant Déu.

La dependència recíproca dels homes, que determina de manera essencial l'ésser-humà-enmig-dels-altres en la societat mundana es pot comprendre a través de la reciprocitat que hi ha en la "*civitas terrena*". Aquesta dependència recíproca es mostra en l'intercanvi, en el gest de donar i rebre, pel qual les persones viuen unes amb les altres. L'actitud de cadascú respecte als altres passa per la fe en la vida futura, en el futur ésser-junts, situació que verificarà la fe. Tota la ciutat terrenal depèn d'aquesta verificació, però la fe és anterior, precedeix tota verificació:

*"És cert que per a jutjar els teus no et basaràs en les proves si no confies en ells: i per això quan jutges per les proves, abans ja creies"*²³⁰

La igualtat, no ha estat en cap moment entesa fàcticament o materialment en la constitució de la societat terrenal, ni s'ha plantejat com a tema; s'ha donat per suposada, implícitament, a partir de considerar la mort un fet natural. En d'altres paraules, igualtat mentre que cadascú ignora el sentit vertader de la igualtat -l'estat

²³⁰ *"Sed utique ut eum probes, periculis tuis nec te committeres nisi crederes: ac per*

de pecador-.

Amic o enemic

En la igualtat de tots els homes davant Déu, aquesta voluntat, amical o hostil, és tan indiferent com la trobada concreta amb l'altre com enemic o amic. Qualsevol pregunta sobre l'altre demana pel seu ésser davant Déu, no pel seu significat mundà. Ja s'ha vist la importància política del tema de l'amistat en Arendt i es tornarà a tractar més endavant.

Pecat original i igualtat

La participació en el pecat original des del naixement és necessària, no hi ha possibilitat de sostreure-se'n. La societat agustiniana, basada en el pecat comú, fa que cadascú pertanyi a cadascú. El pecat original té com a conseqüència la pèrdua de la llibertat entesa com a diferent del lliure albir o capacitat d'elecció. La llibertat

hoc cum te committis ut probes, credis antequam probes." Ibídem, 3.

només serà recuperable, mitjançant la gràcia, com l'Agustí madur s'esforçarà en establir contra els pelagians. Aquesta idea del pecat original com a origen de la societat davant Déu, fa pensar en el crim dels germans que Freud relata en *Totem i Tabú* com a origen de la nostra societat patriarcal.

El nombre de comunitats o de societats particulars és indiferent, en realitat només existeixen dues ciutats, la bona i la dolenta, la Ciutat de Déu, fundada en Crist i la Ciutat terrenal, fundada en Adam, de la mateixa manera que hi ha dos amors, l'amor al món o a si mateix i l'amor a Déu.

Per comprendre la importància **decisiva** i **nova** de la igualtat de tots els éssers humans, independentment que el cristià visqui aïllat del món, cal examinar dues qüestions:

- 1) la manera com està constituïda la societat humana hereva d'Adam.
- 2) quina mena de estar-junts defineix el nou manament de Crist.

La Ciutat terrenal o societat humana que remuntant-se a Adam, forma el món és sempre anterior a la Ciutat de Déu. En conseqüència, des del naixement s'arrossega la natura pecadora, abans de tota tria lliure de l'individu concret, el seu ésser és pecador. Tot ésser particular pertany a Adam i al gènere humà pel naixement.

En aquesta Ciutat terrenal, la igualtat no es dóna entre qui per atzar conviu ara sinó que s'estén al passat històric. De la mateixa manera que la criatura remet el seu origen i a l'ésser vertader rebut de Déu, al passat llunyà no mundà, l'individu existent històricament "*in hoc saeculo*" es remunta al primer passat històric del primer home, a la societat fundada per Adam. La societat humana fundada a partir d'Adam, és independent del Creador i depenent dels altres homes. Sorgida pel naixement "*generatione*", aquesta societat és vinculada a través de totes les generacions basant-se en el seu parentiu i, en conseqüència -afirma Arendt- és una societat a partir dels morts i amb els morts. Això significa que és històrica, que la comunitat dels morts és la seva legitimació pròpia. A aquest fet s'hi afegeix que, en ser independent de Déu és necessàriament pecadora. Aquest origen de tot el gènere humà en el PECAT i la MORT no designa una provinença directa del veritable ésser que es troba en la relació Creador-criatura, sinó que és l'inici de tota la humanitat i de cada individu particular a través del NAIXEMENT.

La igualtat de tota la humanitat només es fonamenta indirectament, de dues maneres: ve donada per naturalesa i és fundada històricament. Això significa que l'home és per naturalesa un ésser social. Aquest doble vincle naturalesa-història és suprimit en la ciutat celeste "*civitas coelestis*".

Veiem doncs que Agustí adopta perspectives diferents, quan pretén caracteritzar

l'ésser humà com un ésser social en un sentit original, a quan, considera l'ésser humà com a criatura feta pel Creador. En el primer cas, la pregunta per l'ésser humà-enmig-dels-altres du a la pregunta per l'ésser del gènere humà com a tal, qüestió que ens retorna cada vegada als darrers límits del passat. En el segon cas, la pregunta per la criatura s'enfoca cap a cada individu singular i aboca a l'aïllament absolut o solipsisme. Però mentre la criatura s'apercep com extra-mundana, l'home es comprèn com a social i mundà. El seu origen es confon amb l'origen del món en el PECAT i la CAIGUDA atès que està determinat pel naixement i no per la creació. El món no és estrany per a l'home que s'hi troba pel seu naixement a diferència de quan el món és vist des de la criatura que es veu com a creació de Déu.

*"No hi ha ningú en el gènere humà a qui no s'hagi d'estimar, i no en raó d'un afecte recíproc, sinó per la pertinença a una societat natural comuna."*²³¹

Entendre l'ésser humà a partir del naixement permet comprendre la funció vinculant de la igualtat. Però com pot la igualtat esdevenir vinculant per a qui està

²³¹ *"Ita nemo est in genere humano cui non dilectio, et si nom pro mutua caritate, pro ipsa tamen communis naturae societate debeatur"*, AGUSTÍ, *Epistolae*, CXXX, 13.

tocat per la gràcia, per a qui se sap dependent del Creador, per a qui té la mirada posada en allò extramundà ? o més encara: com un passat que ha de ser totalment anihilat pot esdevenir vinculant ?

Allò que permet la relació de l'home amb el seu origen, de la criatura al Creador, és un fet històric: la revelació divina en la persona de Crist. D'una banda la fe en Déu, separa l'individu particular del seu encadenament al món; de l'altra, és en el món que l'anunci de la salvació arriba als homes. La simultaneïtat de la redempció retorna a la igualtat en la qual Crist troba tots els homes en el món, car aquesta igualtat designa el fet de participar del pecat original.

Junt amb l'amor es prescriu la compassió "*miser cordiam*". El pecat original és l'advertiment del perill comú de caure en el pecat, d'aquí neix la compassió²³².

L'altre en tant que proïsme, és record del passat i alhora signe del perill:

*"Res em decanta tan a la misericòrdia com el pensament del propi perill...
Que la pau i l'amor siguin doncs preservades en el cor per la consciència
d'un perill comú...Estima i digues allò que vols: el que pot sonar com a*

²³² La compassió "*miser cordiam*" (en italià ho tradueixen per 'pietat'), molta tinta hi ha darrera el tema. Exemple paradigmàtic, Rousseau, fortament influït per la doctrina agustiniana, en les qüestions de la igualtat, la pietat, la introspecció exhibicionista i el pietisme. Rousseau, potser l'autor més detestat per Arendt.

males paraules no seran de cap manera dolentes si recordes i sents que estàs sota l'espasa de la paraula de Déu"²³³.

L'anunci de salvació a través de Crist, fa que la igualtat no solament no sigui eliminada sinó que pren un sentit explícit més concret en el manament d'amar el proïsme. S'ha d'amar el proïsme perquè és igual a un mateix, perquè té el mateix passat de pecador. Però això no significa que s'hagi d'estimar a causa del pecat, que és l'origen pròpiament, de la igualtat, sinó a causa de la gràcia que s'ha revelat en ell com en un mateix. La igualtat pel fet de fer-se explícita, adquireix un sentit nou. Passa de ser igualtat en el pecat a igualtat de la gràcia. Però ja no és la mateixa igualtat car, mentre que abans de la vinguda de Crist el parentiu de tots els homes havia estat adquirit des d'Adam pel naixement, ara és la gràcia divina que en revelar-se a través de Crist, fa tots els homes iguals.

El món no és doncs important pel fet que el cristià visqui encara en ell sinó perquè pertany al passat i és testimoni del parentiu a través del pecat original. El passat no

²³³ *"Nihil enim ad misericordiam sic inclinatum, quam proprii periculi cogitatio... Pax igitur et dilectio communis periculi cogitatione in corde servantur... Dilige et dic quod voles: nullo modo maledictum erit quod specie maledicti sonuerit, si memineris senserisque te in gladio verbi Dei"*, *Expositio Epistolae ad Galatas*, 56 i 57, *Obras Completas*, op. cit.

és anihilat en la redempció, això és evident per la persistència de la mort, la qual no és entesa com un fet natural sinó com un esdeveniment fatal, com el càstig del pecat. La mortalitat, que fa dels homes companys de destí, subsisteix, però no com una llei de la natura sinó que adquireix pel creient un sentit nou: per als bons la mort és bona, per als dolents la mort és dolenta.

Conduir l'altre a aquesta explicitació del seu propi ésser, dur-lo a Déu és el deure vers el proïsme que incumbeix el cristià a causa del seu pecat passat. Mentre subsisteix el món, subsisteix el passat. En ser el proïsme consubstancial al cristià, la fugida a la solitud és pecat perquè priva l'altre de la possibilitat de la conversió "*Difon el teu amor arreu del món si vols estimar Crist*". En efecte, la importància del proïsme no està lligada a la cristiandat, el missatge de la salvació s'ha d'escampar, s'ha de fer proselitisme.

El cristià, com a criatura de Déu, és estranger al món, a diferència de la persona mundana que ha fet del món una llar/pàtria.

L'individu separat "*separatus*", és impotent, només actua amb els altres o contra els altres, és així com la gràcia divina confereix a l'ésser-humà un sentit nou, el de defensar-se del món. La Ciutat de Déu, està fundada sobre aquesta defensa enfront a la Ciutat terrenal. Així neix d'aquesta distància respecte al món, un nou ésser-humà-enmig-dels-altres i un ser-un-per-l'altre que existeix al costat i contra l'antiga

societat. Les dues ciutats, la dels injustos i la dels justos són cridades a enfrontar-se. Tot i que la ciutat terrestre és negada o ignorada, el creient és alhora, cridat a combatre-la. La nova vida social fundada en Crist ve determinada per l'amor mutu "*diligere invicem*" que dissol la dependència recíproca mundana. La nova comunitat amb Crist, s'entén com un cos i els individus que la formen són els seus membres. Cada membre pateix amb els altres. Ara la idea d'un ésser comú a tots arriba a la seva expressió més exagerada. L'ésser particular és totalment oblidat en aquesta comunitat. L'amor mutu esdevé amor de si mateix identificat amb l'amor a Crist. En la fe, la pertinença al món terrenal queda suprimida completament i, en conseqüència, cancelat el doble significat de l'ésser humà-enmig-dels-altres, expressat en la barreja de les dues ciutats.

L'ésser-en-el-món del cristià és un estar-en-perill. El destí comú que funda aquest estar un al costat de l'altre en la ciutat terrenal, arriba a una nova forma d'expressió, fundada altra vegada en la por a la mort. Però es tracta d'una mort pensada com a "tribut del pecat" (Pau), no com esdeveniment natural, com a final de la vida terrestre, sinó de la mort eterna. Agustí l'anomena segona mort.

NAIXEMENTS ≠ MORTS

NAIXEMENT NATURAL ≠ NAIXEMENT GRÀCIA

MORT NATURAL (1^a) ≠ MORT ETERNA (2^a)

A causa de l'exposició al mateix perill, l'ésser-humà-enmig-dels-altres necessari en la ciutat terrestre es transforma en una lliure inclinació "*inclinare*" per l'altre. El tenir en compte el perill ha separat cada individu particular de l'antiga comunitat de destí. Ara, davant el perill, cadascú ha de decidir. La mera pertinença al gènere humà ja no és decisiva per si sola. Aquesta mateixa mort, que abans de la vinguda de Crist era una maledicció inexorable, pot significar la redempció per l'home bo. Els homes ja no pertanyen al mateix gènere "*generati-one*" sinó per IMITACIÓ. A través d'ella, cadascú pot esdevenir per l'altre l'ocasió de salvació la qual descansa en l'amor mutu, el qual no significa mai amor en el sentit mundà perquè li manca el moment de l'elecció. L'amor "*dilectio*" relaciona tots els homes en la ciutat de Déu de la mateixa manera que la 'interdependència recíproca' ho fa en la ciutat terrenal. L'amor mundà és una de les experiències fonamentals de les relacions humanes fins al punt que en el seu sentit radical planteja el problema de l'absolut. No és doncs estrany que en temps obscurs, l'amor en totes les seves possibles formes acabi per sedimentar-se com a redempció i salvació. En el pensament madur d'Arendt retrobarem la noció de comunitat i fraternitat secularitzades, cada vegada que Arendt analitza el caràcter no polític dels grups, comunitats i formes d'associació en què s'estableixen lligams fortíssims i afectius sota el signe de la bondat, la germanor,

la solidaritat i la igualtat, sobretot entre víctimes i oprimits, els infeliços o "*les malhereux*" com diu a l'assaig sobre Lessing²³⁴, però on la calidesa substitueix la llum de la vida pública, el tancat en lloc de l'obert, la pietat o compassió en comptes de l'acció i la justícia. El vincle comunitari compensa l'absència de món que Arendt va entendre com un lloc fàctic, concret, un espai entre els homes, un lloc on ser i estar junts sense comunitat igualadora o identificadora, sinó plural i singularitzadora on hi hagi lloc pel reconeixement de la distinció o diferència.

Però el creient només té una relació d'amor amb els éssers particulars, extrets i separats del gènere humà, en la mesura que en ell la gràcia divina pot ser eficaç. El proïsme no és mai estimat per si mateix sinó per la gràcia divina. Aquest caràcter indirecte propi de l'amor "*dilectio*" suprimeix, en un sentit encara més radical, l'evidència natural de l'ésser-humà-enmig-dels-altres. Tota relació a l'altre esdevé un simple passatge vers la relació directa amb Déu.

En la ciutat terrestre l'interdependència implícita no era més que provisional atès

²³⁴ ARENDT, "Reflexiones sobre Lessing", op. cit.

que la mort hi posava fi, però aquest caràcter provisional era definitiu perquè no hi havia cap eternitat capaç de relativitzar aquest caràcter definitiu. Ara, en la ciutat de Déu, la relativització per l'eternitat és radical. La caritat és només una necessitat en el temps històric "*in hoc saeculo*", en aquest món, després del qual vindrà l'eternitat, la redempció definitiva. Agustí cita freqüentment les paraules de Pau sobre l'amor que no cessa mai, però amb això només es refereix a l'amor per Déu o per Crist, al qual l'amor al proïsme en dóna l'impuls, única finalitat del manament d'estimar al proïsme.

En desenvolupar la qüestió de la importància de l'altre, veiem que Agustí planteja la qüestió de l'origen de l'home de dues maneres i que la resposta és també doble. En primer lloc, la qüestió du a l'origen de l'ésser de l'home en tant que ésser particular. La resposta és: Déu com a origen de cadascú. Però l'altre com a proïsme no es pren en consideració. En segon lloc, la qüestió du a l'origen del gènere humà. La resposta és l'ancestre humà comú a tothom. Les qüestions plantejades són fortament problemàtiques i mostren tot un seguit d'aparents paradoxes i contradiccions sorgides arran de la teoria del doble origen. La imbricació constant de qüestions heterogènies -l'objectiu religiós de cristianitzar l'imperi, moralitzar la societat, controlar el poder, salvar l'ànima, buscar la felicitat, ordenar la multiplicitat del món a partir de la unitat/mismitat/identitat "*ipseité*" de Déu- pretén trobar la solució vertebradora en una fe comuna.

2. CONTRASTACIÓ AMB EL PENSAMENT POSTERIOR

A la *Vida de l'esperit*, dins el llibre sobre la *Voluntat*, es troba la revisió o potser senzillament recuperació d'Agustí que Arendt va fer d'aquell que considerà el primer filòsof cristià. A tall d'encapçament l'autora trià, com en altres ocasions havia fet, una citació d'autoritat, en aquest cas, d'Etienne Gilson:

*"Si a causa de l' Escriptura hi ha una filosofia cristiana, a causa de la tradició grega el cristianisme té una filosofia"*²³⁵.

Arendt que d'ençà la seva joventut s'havia mostrat decidida a prescindir de les qüestions teològiques per tal d'analitzar el pensament de l'Agustí filòsof, va emprendre la tasca de relectura esmentant l'entusiasme d'Agustí en llegir l'"*Hortensius*" de Ciceró, el qual cità durant tota la seva vida. L'altra referència filosòfica és Plotí i els neoplatònics. No obstant, el punt d'arrancada d'Agustí fou la recerca de la felicitat de romans i estoics -Epictet, entre aquests darrers- com deia un proverbi romà recollit per Varro "*no hi ha motiu per a que l'home filosofi si no*

²³⁵ Etienne Gilson, "*If it is due to Scripture that there is a philosophy which is Christian, it is due to the Greek tradition that Christianity possesses a philosophy.*" citat per ARENDT, *Willing*, op. cit. p. 84.

és per a ser feliç"²³⁶. A pesar de l'esforç d'Arendt per destacar l'Agustí filòsof, no pot deixar d'esmentar la gran influència del maniqueisme reconeguda pel propi Agustí²³⁷, la qual al meu entendre marcà fortament la seva filosofia cristiana posterior, ni pot tampoc obviar el cristianisme messiànic²³⁸ atesa la importància d'aquesta herència en Agustí. La influència de Mani és ja evident -malgrat que Arendt no ho diu- en els dos criteris, que també podríem dir-ne principis, bàsics d'Agustí el "*Summum bonum*" i el "*Summum malum*", la vida eterna i la mort eterna.

Agustí triomfà en la seva tasca d'elaborar una filosofia cristiana, doncs com és sabut, durant tota l'època medieval el seu neoplatonisme cristià fou el model i la referència de la filosofia fins l'aparició al s. X dels primers estudis àrabs d'Aristòtil

²³⁶ "*Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*" citat per Agustí a *La Ciutat de Déu*, XIX, capítols 1 i 3, B.A.C., op. cit., vols. XVI i XVII.

²³⁷ *De libero arbitrio*, I, capítols 1 i 2, op. cit.

²³⁸ La noció de messiés (de l'hebreu "*masiah*") s'aplicà a Saúl, Salomó i a David, aquest darrer, nascut a Betlem, havia passat la seva juventut com a pastor fins que començà el seu lideratge messiànic-guerriller al desert de Judea. Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture* (1974) dedica dos interessants capítols al messianisme guerriller jueu (caps. 7 i 8); trad. cast., HARRIS, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1990 (pp.139-180). Entre les fonts de Marvin Harris hi ha a més de la Bíblia i els escrits de Flavius JOSEPHUS, *The Jewish War* i *Jewish Antiquities*; *The Jewish Encyclopedia* (1962); BARON, Salo W., *A Social and Religious History of the*

amb l'aristotelisme platonitzant d'Avicenna primer, i ja al s. XII amb traduccions directes del grec al llatí i les tesis aristotèliques d'Averroes o la teologia racionalista de Maimònides, ambdós a la ciutat de Còrdova, les quals provocaren fortes controvèrsies i influïren posteriorment l'escolàstica d'Albert Magne i Tomàs d'Aquino. Però al s. XIII Aristòtil és vist, a la Facultat de Paris, com a pagà de manera que es prohibeix l'estudi de la seva obra, interdicció que va caient en desús amb el temps però que es reactiva periòdicament. Quasi tots els filòsofs aristotèlics o platònico-aristotèlics²³⁹ van veure perillar la seva obra i fins i tot la seva seguretat en algun moment, a causa del zel inquisitorial en la qüestió relativa a les veritats de raó i fé.

Arendt destaca: primer, l'interès d'Agustí en la vida interior, descobriment de l'època hel·lenística, a partir del qual Agustí en *Sobre la Trinitat*, constata que s'ha convertit en un problema per a si mateix²⁴⁰; segon, la cèlebre anàlisi del concepte

Jews; WALLACE, Wilson D., *Messiahs: Their Rose in Civilization* (1943) i d'altres.

²³⁹ Siger de Bravant, Tomàs d'Aquino, Guillerme d'Ockam, Piero Pomponazzi, Giordano Bruno.

²⁴⁰ "quaestio mihi factus sum", *Sobre la Trinitat*, lib. X, caps. III i VIII, *Obras Completas*, op. cit.

de Temps en el llibre onzè de les *Confessions*²⁴¹; tercer la recurrència de temes al llarg de la seva vida, que Agustí escomet a les *Retractacions* com si el Bisbe i Príncep de l'Església fos el seu propi Inquisidor, com sembla que efectivament va ser-ho per als pagans!. Un d'aquests **temes** recurrents fou el de la llibertat de la voluntat.

Resulta curiosa la bona disposició i valoració d'Arendt respecte de les *Confessions*, perquè d'altres com Descartes o Rousseau (que també va escriure les seves pròpies *Confessions*), ambdós hereus d'Agustí sens dubte, no gaudiren mai de l'admiració d'Arendt. Agustí dedicà deu anys a escriure les *Confessions*, fet que en opinió d'Arendt, diu molt de la qualitat de l'home i el pensador, atès que el seu objectiu no fou solament salvaguardar el record de la seva conversió religiosa i de la **pietat** sinó totes les implicacions mentals -psicològiques i espirituals, val a dir filosòfiques- que comportava. En *El concepte d'amor en Agustí*, Arendt no s'atura a examinar, interpretar o criticar la introspecció, objecte privilegiat dels seus atacs pocs anys després, especialment al seu escrit sobre Rahel Varnhagen, que com Agustí visqué en una època també convulsionada, d'acabament d'un món i inici

²⁴¹ AGUSTÍ, *Confessions*, op. cit, lib. XI, caps. XIV i XXII.

d'un altre. Només un any després de la seva tesi, en l'article "Agustin und der Protestantismus"²⁴², Arendt ja afirmava que l'inici de la novel·la psicològica i autobiogràfica moderna es troba en Agustí. Laura Boella²⁴³ entèn que la pietat i el recolliment religiós davant Déu que es troba en Agustí tindrà continuïtat a partir de la secularització en el recolliment sobre la pròpia vida que havia deixat de ser edificant com ho era en el pietisme per a esdevenir introspecció. Més encara, Boella fa passar aquest fil de la tradició pietista per Rousseau i Kant. El recolliment religiós davant Déu perd autoritat quan la secularització es fa general i esdevé recolliment sobre la pròpia vida. El concepte de gràcia agustinià i pietista deixarà lloc al desenvolupament autònom de l'individu que apareix en Goethe, tan admirat per Rahel Varnhagen i bressol de l'educació de Hannah Arendt.

Algunes raons de la simpatia d'Arendt per Agustí poden ser:

a) Pel que fa a les *Confessions*, Arendt ens dóna un motiu quan diu que aquest és

²⁴² Es troba en francès al mateix volum que la tesi sobre Agustí, op. cit.

²⁴³ "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt" epíleg a *Il concetto d'amore in Agostino*, op. cit.

un text no argumentatiu, ric en descripcions fenomenològiques²⁴⁴. Si el que trobem en les *Confessions* és una fenomenologia de l'esperit o de l'ànima, es podria pensar que això ja no està tan lluny de la *Fenomenologia de l'esperit* de Hegel o de la fenomenologia psicològica que a Friburg havia ensenyat Husserl²⁴⁵, a les quals Agustí n'era el contrapunt narratiu i menys logicista, característica aquesta darrera, que Arendt detestava. Resulta paradoxal l'actitud d'Arendt respecte de la lògica dialèctica hegeliana, de tipus ternari, que no només recorda les tríades agustinianes sinó que, el fet que cada final (síntesi) sigui un nou començament, complau a Arendt, malgrat que ella no practicà una dialèctica hegeliana sinó kantiana, val a dir, no ternaria sinó binària o més aviat múltiple. Arendt no confiava en cap resolució o reconciliació de la lluita o del conflicte sinó en la coexistència d'una pluralitat de perspectives fenomenològiques, en la diversitat de fets contingents que determinen els esdeveniments i les accions humanes en un món compartit. En relació a la fonamentació de la contingència i la finitud, com a forma intermèdia

²⁴⁴ *Willing*, op. cit. p. 93

²⁴⁵ Arendt manifestà explícitament que era fenomenòloga però no a la manera de Hegel o Husserl, "On Hannah Arendt" a HILL, M. (comp.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York, 1979. Hi ha trad. cast. a ARENDT, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

d'ésser 'ser en relació a', Jacques Taminiaux²⁴⁶ considera que la interpretació d'Arendt s'allunya de l'ontologia fonamental de Heidegger, de la qual no se'n troben senyals ni en les primeres obres d'Arendt ni en les posteriors. Més aviat s'orienta cap a una fenomenologia de l'acció humana en la seva pluralitat de formes d'aparèixer en el gran escenari del món, formes contingents que van començar i van ser en un passat, són en el present i tindran els seus finals en un futur.

b) Pel que fa a la filosofia de l'existència, Arendt trobà en Agustí tot un desplegament de nocions existencials coincidents amb el pensament filosòfic i vital del seu temps, les quals expressaven una manera de comprendre el món en temps de foscor.

c) Pel que fa a la concepció del mal, en anys posteriors, arran de la polèmica sobre *Eichmann a Jerusalem*, Arendt tornà a Agustí per tal de clarificar les seves idees sobre el mal, les quals havien canviat des de la noció de mal radical, plantejada per

²⁴⁶ TAMINIAUX, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Éditions Payot, Paris, 1992 (p. 21).

Kant al seu escrit *Sobre el mal radical a la naturalesa humana*²⁴⁷, vers l'escandalosa noció de la banalitat del mal.

d) Pel que fa a la noció de Voluntat com amor, que ella aplicà al món, el tractat *De libero arbitrio* que s'ocupa de la qüestió del lliure albir, pertany a la joventut d'Agustí tot i que les conclusions foren escrites a la mateixa època de les *Confessions*. El tema clau és el mal, òbviament Agustí veia la necessitat de refutar el maniqueisme, i el mètode és el d'Epictet, una argumentació pedagògica però en forma de diàleg a la manera acadèmica per exemple de Ciceró. Però la qüestió de si Déu pot ser la causa del mal és posposada amb un senzill "*Déu és bo*"²⁴⁸. Trenta anys després reapareix el problema a *La Ciutat de Déu* però ara ja no és tracta del lliure albir sinó de la Voluntat. En època intermitja entre l'obra de joventut i la de vellesa, fou quan Agustí, a partir de l'Epístola als Romans de S.Pau, parla de dues voluntats, una carnal i una altra espiritual, descrivint la lluita de les dues, com ho havia fet Pau; en definitiva, intenta alliberar-se encara del maniqueisme, diu Arendt.

²⁴⁷ KANT, I., *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* (1792).

²⁴⁸ *De libero arbitrio*, cap. XVI, 117 i 118. Op. cit.

Agustí intenta també abandonar l'estoïcisme. Resulta sorprenent -diu Arendt- com Agustí es mostra d'acord amb el principal argument dels estoics en favor del predomini de la Voluntat només que Agustí no creu que la Voluntat sigui suficient. Per què ? doncs perquè en aquest cas no faria falta la llei ni la gràcia divines (un dels cavalls de batalla contra el pelagianisme) i perquè els estoics sostenien la legitimitat del suïcidi en casos extrems. Arendt diu que el que era escandalós en els estoics no era el fet que l'home pogués dir 'No' a la realitat, pogués renunciar a la vida quan se li fes insuportable sinó el fet que la Voluntat no fos suficient perquè malgrat que algú pogués dir que no volia continuar existint, mentre ho deia estava existint. Arendt adapta una vella argumentació contra l'escepticisme però al meu parer es tracta d'un subterfugi poc convincent. Què podia escandalitzar més Agustí, el poder humà de dir 'No' a la pròpia existència o la impotència de la voluntat i llibertat humana que per a viure en pau amb la realitat havia de voler que aquesta fos tal qual era ?. Arendt prefereix dir que l'escàndol es basava en la insuficiència de la voluntat negadora, sembla que no volia fer constar que el problema era el suïcidi. Agustí coincidia amb l'estoïcisme en no pocs temes però no podia admetre el suïcidi, era com un repte definitiu a Déu, la voluntat humana s'oposava a la Voluntat divina. Agustí comprenia que tot 'velle' comporta un 'nolle' però cap criatura podia voler en contra de la creació de Déu, per tant la llibertat de la Voluntat té una important limitació perquè no pot no voler l'existència:

*"estar viu sempre implica un desig de continuar existint; per tant, la majoria de la gent prefereix ser infeliç a no ser res en absolut"*²⁴⁹

Sembla prou manifest que Arendt fa una lectura existencialista cristiana. Per Agustí tots els homes tenen por de la mort i aquest sentiment és *"més vertader que qualsevol opinió que pugui dur a algú a pensar que s'ha de voler no existir"*²⁵⁰.

Arendt encara afegeix que Agustí no exigeix enlloc que un home bo hagi d'adequar la seva voluntat a la voluntat divina, de manera que vulgui allò que Déu vol, com posteriorment farà el Mestre Eckhart. Sostinc que aquesta afirmació d'Arendt és falsa, ella mateixa continua dient *"per tant, si Déu ha volgut que jo pequi, jo no hauria de voler no haver comès el meu pecat; aquest és el meu veritable penediment"*²⁵¹. Agustí, sens dubte, exigeix la submissió de la voluntat humana a la voluntat divina, l'home potser és lliure de no fer-ho però aleshores peca, tota autonomia és pecat, ho repeteix la mateixa Arendt constantment. El que resulta

²⁴⁹ ARENDT, *Willing*, p. 91 *"being alive always implies a wish to go on being, therefore most people prefer "to be unhappy than to be nothing at all"*.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 91 *"truer than any opinion that may lead you 'to think that you ought to will not to exist"*, i AGUSTÍ, *De libero arbitrio*, darrera part, op. cit.

²⁵¹ *Willing*, p. 92 *"if God has willed me to sin, I should not will not to have committed my sin, this is my true repentance"*.

francament sorprenent en aquest text de vellesa, és l'esforç d'Arendt per deixar bé Agustí, per no mostrar-lo com un recalitrant moralista!.

El que Agustí infereix d'aquesta teoria de l'existència és la "*Gratitud: dóna les gràcies pel fet de ser*". Segons Agustí no s'ha de voler que els pecadors no existeixin ni que haguessin estat fets de manera diferent, perquè totes les coses estan dins un ordre, és "*com si un home que hagués captat a través de la raó la perfecta circularitat es disgustés*"²⁵² perquè no la pot trobar en la naturalesa. Arendt reconeix que tal com apareix en Agustí té l'aparença d'incòmode argumentació (pròpia d'aquest text de joventut):

*"com si fos una necessària inferència de la inqüestionada fe en Déu Creador com si els cristians tinguessin un compulsiu deure de repetir les paraules de Déu després de la Creació - "I Déu veié tot... i era bo"*²⁵³

Doncs efectivament, als cristians se'ls ordena lloar Déu i acceptar les desgràcies

²⁵² Les dues citacions pertanyen a *De libero arbitrio*, lib. III, cap. V, op. cit. i ARENDT, *Willing*, p. 92, "Give thanks that you are" i "as is a man who grasped by his reason perfect roundness became disgusted".

²⁵³ "as though it were simply a necessary inference from the unquestioned faith in a Creator-God, as thought Christians were duty-bound to repeat God's words after the Creation - 'And God saw everything... and... it was very good'", *Willing*, p. 92. ARENDT.

amb submissió i conformitat. És difícil saber per què Arendt s'encaparra en dissimular-ho. És veritat que Arendt criticà la pretensió de Marx de canviar el món, però ella també intentà incidir en la marxa del món i sobretot, no defensà la submissió sinó que, al contrari, defensà la desobediència civil, el que aquí se'n diu la insubmissió.

Epictet parlà d'obediència i desobediència, dir sí o dir no. Resulta interessant l'observació d'Arendt, respecte d'aquesta qüestió, en la filosofia de la Voluntat d'Agustí. Atès que la Voluntat va sempre acompanyada de la seva contra-Voluntat, en la seva naturalesa està la tendència a manar i exigir obediència però també és en ella la tendència a l'obediència.

Agustí va descobrir que la interpretació que havia fet Pau d'una lluita entre el cos i l'esperit "*animus*" era errònia perquè el problema estava en la naturalesa dual de la Voluntat, no en la condició humana mig carnal i mig espiritual. Agustí troba que això és una monstruositat, quan l'esperit ordena al cos és obeït però quan ordena a la voluntat no ho és. Arendt recull tot el fragment, el qual, efectivament és una brillant descripció fenomenològica de possibles aparicions o facetes de la voluntat. Si la voluntat fos "*sencera*" no s'ordenaria res a si mateixa. Però és en la naturalesa de la Voluntat el desdoblar-se en una altra que és la seva contra-Voluntat, mai hi és tota "*tota*". Per aquest motiu es necessiten dues voluntats per a voler absolutament. Fantàstic ! això ho fem constantment en l'experiència

quotidiana, és la fonamentació empírica de la pluralitat de la voluntat, mai volem en solitari sinó amb altres o contra altres. Agustí diu que l'enrenou de les dues voluntats en un mateix esperit el trenca en dos. La dualitat de la Voluntat es dona davant qualsevol decisió, no necessàriament en qüestions morals, quan s'ha de triar entre el bé i el mal. Agustí no diu com s'han de solucionar els conflictes de la voluntat, aquesta Voluntat dual que Agustí qualifica de monstruosa queda aquí com un enigma, però al final de les *Confessions* anuncia una Voluntat unificada-ra que anomena Amor.

Voluntat = Amor, estranya equació, diu Arendt. L'Amor és el pes de l'ànima, de la mateixa manera que el pes fa que els cossos s'aquietin, l'amor fa que l'ànima s'assossegui. La llei de gravitació de l'amor du l'ànima al repòs.

Arendt diu que pot ser interessant veure com un pensador modern tracta el mateix problema en termes de la consciència. El pensador és John Stuart Mill, qui en examinar la lliure voluntat descriu amb paraules semblants a les d'Agustí els conflictes del jo volent. Per Stuart Mill és obvi que jo sóc ambdues parts en la

disputa:

*"Allò que em causa a Mi, o, si es prefereix, la meua Voluntat, per a ser identificat amb un costat més que amb l'altre, és que un dels Mis representa un estat més permanent dels meus sentiments del que ho fa l'altre"*²⁵⁴.

Stuart Mill necessitava la permanència perquè havia d'explicar el fenomen del desig i el del rebuig. Aleshores descobrí que després d'haver estat complagut el desig, el Jo volent haurà arribat a la seva satisfacció i a la fi del seu desig mentre que el Jo conscient, pot continuar afligit la resta de la seva vida. Arendt diu que a pesar que aquest 'jo durador' no juga cap paper en les reflexions posteriors de Stuart Mill, en aquest cas se suggeria quelcom semblant a la 'consciència' (o caràcter) que sobreviu a cadascun dels desitjos particulars. Segons Arendt, el 'jo durador' de Stuart Mill hauria de ser quelcom semblant a allò que impedia l'ase de Buridan morir de fam, però diu que Stuart Mill difícilment podria haver-ho admès perquè el 'jo durador' és una de les parts en disputa i Stuart Mill pensava que la moral pot educar la voluntat. Arendt interpreta que aquesta idea implica que és

²⁵⁴ *"What causes Me, or, if you please, my Will, to be identified with one side rather than with the other, is that one of the Me's represents a more permanent state of my feelings than the other does", Willing, p. 96. Arendt no dona la referència, sí que ho fa més endavant de manera que imagino que es tracta de la mateixa: STUART MILL, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, "On the Freedom of the Will" (1867). (Arendt diu que ho pren de Morgenbesser and Walsh).*

possible ensenyar la voluntat a guanyar, de manera que l'educació actua aquí com un "*deus ex machina*". Aquesta confiança en l'educació moral pròpia de l'època moderna, fa la funció de contrapès del dubte universal cartesà i no és pot esperar trobar-la en Agustí. La solució al conflicte de la Voluntat la troba Agustí investigant aquesta facultat en comunicació amb les altres, preguntant-se quina és la funció de la voluntat en la vida de l'esperit com un tot. La resposta és que "*hi ha Algú dins meu que és més jo mateix que jo mateix*"²⁵⁵, suggerint d'aquesta manera, quelcom semblant al '**jo durador**' de Stuart Mill.

La tesi principal del tractat *Sobre la Trinitat* es deriva del dogma teològic de la trinitat i unitat de Déu en Pare, Fill i Esperit Sant. El model per a una relació mútua entre substàncies independents és l'amistat entre iguals. La finalitat d'Agustí és trobar la manera d'instal·lar la trinitat, que Arendt decideix nomenar el **tres-en-un** en la naturalesa humana; atès que Déu creà l'home a imatge i semblança seva i atès que és l'esperit allò que distingeix la criatura humana de les altres criatures, aquest tres-en-un s'ha de poder trobar a l'ànima humana. Se'n troben indicis al final de les

²⁵⁵ *Confessions*, lib. III, cap.VI, op. cit.

Confessions en una fórmula temptativa Ser/Saber/Voler però és a *Sobre la Trinitat* on apareix la primera formulació del tres-en-un de l'esperit Memòria/Intel·lecte/Voluntat²⁵⁶. La Voluntat diu a la Memòria el que ha de recordar i oblidar, i diu a l'Intel·lecte el que ha de entendre, Memòria i Intel·lecte són contemplatius mentre la Voluntat és activa, els uneix i els fa funcionar. Quan tots tres estan en un sol es quan es parla de "*cogitatio*". La força vinculant de la Voluntat inclou la percepció dels sentits. Així resulta que no és el mateix veure que mirar amb atenció, amb voluntat de percebre determinat objecte. L'atenció de l'esperit depèn de la Voluntat i consisteix en fixar l'esperit en quelcom extern i endur-se les impressions "*phantasiai*" cap a dins de nosaltres mateixos. **La Voluntat "qua" Atenció** vincula tres elements, els ulls que veuen, allò visible i l'Atenció. Aquesta Voluntat unificadora, que relaciona el món exterior amb l'interior de l'individu i les diferents facultats de l'esperit humà entre si, és "font d'acció" perquè prepara l'acció. i l'altra. La Voluntat unificadora, relacionadora és definida en un segon moment com Amor²⁵⁷. **La Voluntat "qua" Amor** també vincula tres elements, l'amant que estima, allò estimat i l'Amor, de manera

²⁵⁶ *De Trinitate*, Lib. X, cap. XI, 18, *Obras Completas*, vol. V, op. cit.

²⁵⁷ *Ibidem*, lib. XV, cap. XXI, 41, "*voluntas: amor seu dilectio*".

semblant a l'Atenció però amb més força i amb voluntat de permanència. Sense emprar els termes llatins, Arendt fa reaparèixer aquí les nocions de la seva tesi *El concepte d'amor en Agustí: l'Amor "Caritas" a diferència del desig "appetitus" o de la passió "cupiditas"*, no s'extingeix quan arriba a la seva meta.

La voluntat decideix com utilitzar la memòria i l'intel·lecte però no sap gaudir-ne perquè el gaudi es produeix quan ja és té allò que es vol i per tant la Voluntat aleshores reposa, mentre que tot al contrari, l'actitud bàsica de la Voluntat és l'esperança o espera d'allò que vol. És només la força de l'amor que és capaç d'atraure vers l'esperit allò en què ha pensat amb amor proporcionant assossegament i tranquil·litat a l'ànima²⁵⁸. L'Amor és permanència, perdurabilitat. Les coses que l'Amor atrau no són materials sinó petjades de coses sensibles, en d'altres paraules, són coses intel·ligibles. Ara bé, segons Agustí, l'esperit que ha arribat a aquestes "coses intel·ligibles" no es conforma amb elles de manera que es forma un pensament no definitiu, sinó transitori, que és amagatzemat a la memòria per tal que el pensament pugui tornar-hi.

²⁵⁸ *Ibidem*, lib. X, cap. V, 7 i cap. VIII, 11, op. cit.

Agustí ha conceptualitzat les paraules de Pau a l'Epístola als Corintis "*L'amor no acaba mai*", de les tres virtuts duradores -Fe, Esperança, Amor- "*Faith, Hope, Love*" la més duradora és l'Amor. Òbviament la tercera és la **Caritat** però Arendt no empra aquí el terme anglès "*Charity*" ni el terme llatí "*Caritas*".

Resumim, diu Arendt: La Voluntat, que no és una facultat separada de les altres facultats de l'esperit, troba la seva "*redempció*" en transformar-se en Amor. La Voluntat "*qua*" Amor és duradora, sense conflictes, (fa pensar, assenyala Arendt, en el "jo durador" de J. Stuart Mill). L'Amor d'Agustí exerceix la seva força com a pes "*la voluntat se sembla a un pes*"²⁵⁹, que frena les oscil·lacions de l'ànima. En aquesta transformació, el que no s'ha perdut és el poder de la Voluntat d'afirmar o negar, no hi ha afirmació més gran d'alguna cosa o d'algú que estimar-lo, és com dir: vull que siguis "*Amo: volo ut sis*"²⁶⁰.

Fins ara s'han deixat de banda les qüestions estrictament teològiques i amb elles el

²⁵⁹ *Ibidem*, lib. XI, cap. XI, 18.

²⁶⁰ ARENDT, *Willing*, p. 104, op. cit.

problema que planteja la lliure voluntat a tota la filosofia cristiana. En els primers segles, després de Crist, l'existència de l'univers es podia explicar com una emanació, sense que fes falta un Déu personal. També, des de la tradició jueva, podia explicar-se la creació per part d'un Déu personal. Des d'aleshores, les teories emanantistes van correspondre amb teories deterministes o fatalistes mentre les teories creacionistes se les havien de veure amb la Voluntat de Déu. Pel fet que **l'omnipotència** i la **presciència** "*Foreknowledge*" són característiques que pertanyen a Déu, sembla que la llibertat humana sigui suprimida per partida doble. L'argument habitual és que Déu només coneix per avançat, no obliga, també és troba en Agustí però després proposa una línia de pensament molt diferent que examino a continuació.

Les teories deterministes i fatalistes tenien molta importància al món clàssic, grec i hel·lenístic però especialment a Roma on estoics i acadèmics debatien els seus arguments que acabaven en paradoxes i contradiccions. N'és un bon exemple l'argument malaltís que Ciceró proposa a *De Fato*. Arendt estava interessada en aquesta mena d'arguments per la capacitat que tenien d'aquietar l'esperit i aturar tota mena d'acció. Amb els segles no han desaparegut sinó que continuen vigents: atès que el que ha de passar, passarà de totes maneres, doncs així està predeterminat per la fatalitat, no cal inquietar-se, no cal actuar, no cal ser prudent, es pot viure despreocupadament. L'argument del determinisme pren més intensitat si s'introdu-

eix un Preconeixedor que se situa fora de l'ordre temporal i mira el que passa des de la perspectiva de l'eternitat. L'argument d'Agustí en realitat no es basa en un preconeixement sinó en un omniconeixement, a partir de la **omnisciència** de Déu, no de la presciència. Ell no mira en tres temps passat, present i futur, ho veu tot en conjunt, el seu coneixement no es dóna en tres temps, ho coneix tot sense nocions temporals des de l'eternitat que en termes humans és un present durador; de la mateixa manera també mou totes les coses temporals sense cap moviment temporal a causa de la seva omnipotència. En aquest context, de l'eternitat, deixa de tenir sentit la idea de Presciència.

En introduir la persona d'un Preconeixedor, Agustí arribà al "*més dubtós i terrible dels seus ensenyaments, la doctrina de la predestinació*"²⁶¹, radicalització perversa de la doctrina de Pau -la salvació no rau en les accions sinó en la fe i ve donada per la gràcia de Déu- de manera que ni la mateixa fe és a l'abast de l'individu humà. Aquesta doctrina de la predestinació es troba en un dels darrers tractats d'Agustí²⁶²

²⁶¹ "By introducing such a Foreknower, Augustine was able to arrive at the most dubious and also most terrible of his teachings, the doctrine of predestination.", Willing, p. 105. Op. cit.

²⁶² *De gratia et libero arbitrio*, *Obras Completas*, vol. VI. ARENDT, Willing, p. 106, ho cita com *On Grace and Free Will*.

que va escriure contra el Pelagianisme el qual defensava els mèrits de la bona voluntat per a la recepció de la gràcia, donada a l'ésser humà completa i gratuïtament. Arendt, que ja ens té acostumats a les seva habitual tria o "pesca de perles", afirma que no està interessada en l'argument de la predestinació, però l'ha recollit perquè comporta la noció d'una persona per a qui l'ordre temporal no existeix, noció que possibilita la coexistència de l'omnisciència de Déu amb la lliure voluntat humana. Omnisciència i lliure voluntat deixen de ser incompatibles si la qüestió s'enfoca des de la temporalitat, perspectiva que Agustí havia plantejat a *La Ciutat de Déu*²⁶³ però que ja havia aparegut al llibre onzè de les *Confessions*²⁶⁴.

Arendt, seguint Agustí, estableix una correlació entre categories temporals i categories de l'esperit, el present de totes les coses del passat és a la **memòria**, el present de les coses actuals és en l'**intel·lecte** (intuïció intel·lectual) i el present de les coses futures és en l'espera o expectativa de la **voluntat**. Aquest triple present de l'esperit constitueix el temps pel fet de passar d'una posició a l'altra, en d'altres termes, pel moviment no dels cossos celestials sinó d'aquells que tenen un començament i un final. El present, de la temporalitat humana, és el menys durador dels

²⁶³ *La Ciutat de Déu*, lib. XI, cap. 21 i lib. XIII., op. cit.

tres presents, doncs entre els altres dos no té espai per a ell. Per això es pot dir que és un encara-no i un ja-no. D'aquí que el temps passi "*des allò que encara no existeix, passant per on no hi ha espai, i arribant a allò que ja no existeix*"²⁶⁵.

Aquesta acció temporalitzadora és completament habitual: Estic a punt de preparar "pa amb tomàquet..."²⁶⁶ aquesta acció està **distesa** en la memòria respecte de la part que ja he fet i en expectativa respecte de la part que vaig a fer, mentre que allò que estic fent ara, és present en l'**atenció**. L'atenció és **tensió**, mentre el pas o moviment, d'allò que és present en l'atenció al passat en la memòria, és la **distensió**. Tensió i distensió són les dues cares de l'atenció, es tracta de dues funcions indissociables de la **Voluntat "qua" Atenció**, les quals permeten la continuïtat i coherència de les accions humanes, de la mateixa vida de cada persona i de la història dels pobles²⁶⁷.

²⁶⁴ *Confessions*, lib. XI, cap. XIV i següents fins al final del llibre.

²⁶⁵ "*Hence time passes from that which does not exist, by that which has no space, into that which no longer exists*", *Willing*, p. 107 citant les *Confessions*, lib. XI cap. XXI. Op. cit.

²⁶⁶ Arendt no és tan prosaica, diu: "*I am about to recite a psalm...*", *Willing*, p. 107. Op. cit.

²⁶⁷ *Confessions*, lib. XI, caps. XXIV, XXVI i XXVIII. Op. cit.

Per què va voler Déu crear l'home i fer-ho en el temps ? El temps és impossible sense la criatura. La creació del món i del temps coincideixen. Agustí es proposa refutar els conceptes cíclics del temps que tenen els filòsofs perquè allò absolutament nou no pot esdevenir-se en cap temps cíclic. La gran novetat era l'anunci de salvació o la vida eterna que predicà Jesús, això requeria refutar el temps cíclic. La creació de l'home en el temps és un "*initium*" a diferència del "*principium*" que es refereix a la creació del cel i la terra. Mentre tots els altres animals foren creats en quantitat/nombre/plural -com espècies-, l'home fou creat en singular -com individu-. Agustí diu que això és el que significa dir que abans de l'home no hi havia ningú, l'ésser humà és un algú, un *qui*, una persona. A diferència dels animals, l'individu humà té un inici en el naixement i un final en la mort. Per això Agustí, segons Arendt, si hagués extret les conseqüències d'aquest plantejament, cosa que no va fer, hauria d'haver definit l'ésser humà com a **natal** enlloc de fer-ho com a **mortal** i hauria d'haver definit la llibertat de la Voluntat com ho féu Kant a la *Crítica de la Raó Pura*, com a pura espontaneïtat, i no com a "*liberum arbitrium*"²⁶⁸. L'ésser humà era la imatge de Déu Creador perquè estava dotat de la

²⁶⁸ Arendt distingeix diversos significats de la Voluntat: com a llibertat d'elecció, com

Voluntat de voler i de no voler. Arendt diu també, però confusament, que el fet de tenir un inici i un final esdevingut finalitat, feia que l'home tingués la capacitat de voler i no voler. Això, segons Arendt, feia que s'assemblés a Déu. L'argumentació d'Arendt, o simplement la redacció, és molt sovint confusa, poc precisa, en aquest cas: vol dir que l'ésser humà s'assembla a Déu perquè actua finalísticament ? o perquè pot voler i no voler? i es deriva aquesta capacitat del fet que l'home neix i mor ?. Si ens atenim a l'anàlisi del temps en Agustí, que Arendt sembla subscriure, s'ha de dir que sí. No obstant, Arendt afegeix que tenint en compte que l'ésser humà era temporal i no etern, la facultat de la voluntat, en Agustí, estava adreçada vers el futur, el pare de l'Església sempre emfasitza el futur, com Hegel, constata Arendt.

Arendt acaba el capítol tornant a Kant i l'exemple de la cadira²⁶⁹. Qualsevol inici espontani d'una sèrie en el **temps** només pot ser un primer començament relatiu, però pot ser absolut en la **causalitat**. Aquesta és, segons Arendt, una distinció equivalent a la que feia Agustí entre "*initium*" de l'home i "*principium*" del cel i la terra.

a amor, com a lliure espontaneïtat i com a poder.

²⁶⁹ KANT, *Crítica de la razón pura*, op. cit., B478. Se'n parla al cap. III "La Voluntat..." d'aquesta tesi doctoral.

Atès que Kant coneixia la filosofia de la natalitat d'Agustí, podria haver estat d'acord -diu Arendt- en que la llibertat d'una espontaneïtat relativament absoluta no entorpeix més la raó humana que el fet que els homes neixen en un món que els precedeix en el temps. Aquesta llibertat de l'espontaneïtat és part de la condició humana, i la Voluntat és la seva facultat de l'esperit.²⁷⁰

3. SOBRE LES HIPÒTESIS PROVISIONALS

Reprenc ara les tres hipòtesis que s'apuntaven a l'inici d'aquest capítol, en relació a:

- a) El temps
- b) El concepte d'amor
- c) L'*initium* i la natalitat
- d) La doble interpretació

Al meu parer, hi ha una notable continuïtat en les preocupacions filosòfiques arendtianes des de l'obra de joventut fins a l'obra de vellesa. El tractament que en fa no és el mateix, ha madurat i s'ha enriquit però, a pesar de la dificultat, es poden reconèixer, fragmentàriament, els temes i categories que empra i les solucions que va adoptant al llarg de l'evolució del seu pensament. Remo Bodei en el seu assaig

²⁷⁰ ARENDT, *Willing*, p.110. Op. cit.

"Hannah Arendt, intèrprete d'Agustí"²⁷¹ planteja la pregunta, per què donar tanta importància a la relació d'Arendt amb Agustí ?. Dóna dues raons:

1^a) perquè hi ha una **continuïtat** molt significativa en el pensament de Hannah Arendt a pesar que es manifesta d'una manera discreta.

2^a) perquè és el protagonista exclusiu del primer llibre d'Arendt i en el seu darrer llibre reapareix de manera eminent.

Veiem ara com queden, de moment, les qüestions que s'acaben d'enunciar:

²⁷¹ BODEI, R., 113, Op. cit.

a) El temps.

Hi ha una presència en ambdues obres, d'un tema central, el temps, al costat dels que es declaren en els títols de les obres, l'amor, el pensar i la voluntat.

La versió americana afegeix, als títols de les dues primeres parts, un subtítol²⁷²:

Part I - Amor com a desig: El futur anticipat

Part II - Creador i Criatura: El passat recordat

La continuïtat de l'interès d'Arendt per fer una reflexió sobre el temps fins al final de la seva vida es fa palesa a *La vida de l'esperit*, obra que pot interpretar-se globalment com un intent de pensar el temps de l'existència humana. Alguns autors han manifestat el desconcert que sovint ha provocat l'obra arendtiana, aquest és el cas de Guy Petitdemange²⁷³, qui al seu pròleg "Désir, mémoire, histoire" a la

²⁷² *Part I - Love as Craving: The Anticipated Future*

Part II - Creator and Creature: The Remembered Past

Els subtítols no hi són en les traduccions italiana, *Il concetto d'amore in Agostino*, ni francesa, *Le Concept d'amour chez Augustin*, Op. cit.

²⁷³ Petitdemange ha escrit sobre temes de filosofia de la religió relacionats amb la

traducció francesa, diu que l'obra d'Arendt **sorprén** als especialistes que l'han considerada una mena d'accident universitari o el signe d'una evolució intel·lectual atormentada, afirmacions que al meu parer no poden estar basades en un cabal coneixement de l'obra arendtiana. Un bon exemple podrien ser les incipients reflexions sobre el temps. A *La vida de l'esperit* figura un epígraf sota el títol "L'esclletxa entre passat i futur: el *nunc stans*"²⁷⁴ on retrobem antigues nocions, bé que aprofundides i enriquides, les quals ja no passen només per Agustí sinó per Kafka, Heidegger -recuperat-, Nietzsche, Proust o Valéry. Hi ha fragments que recorden el text de joventut i difícil seria destriar-ho si fossin descontextualitzats i no sabessim en quina època foren escrits, reflexionant sobre la fugacitat del present, com l'instant on es produeix el xoc entre el passat i el futur, un entremig o esclletxa entre el ja-no i l'encara-no, un habitatge ben inestable per als humans.

qüestió jueva, Reyes Mate al seu recent llibre *Memoria de Occidente* (Barcelona, Anthropos, 1997) cita un article il·lustratiu al respecte "Existence et Revelation dans les premières oeuvres de F. Rosenzweig" (*Recherches de Sciences Religieuses*, 1977).

²⁷⁴ "The gap between past and future: the *nunc stans*" (Thinking, IV, 20, pp.202-213). El terme anglès "*gap*" que utilitza Arendt, ha estat traduït al castellà de dues maneres: "hendidura" a *La vida del espíritu. Pensar*, (pp. 232-243) trad. Ricardo Montoro i Fernando Vallespín, 1984, i "brecha" a *De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés, 1995. Aquesta reflexió sobre el temps es troba amb petites variacions com a pròleg a un text anterior d'Arendt, *Between Past and Future* (1968), la versió castellana, *Entre pasado y futuro* (1996), d'Ana Poljak també tradueix "*gap*" per "brecha".

L'esclatxa (hendidura/brecha) que s'esmenta al títol de l'apartat que comento, era el "*nunc stans*" ara immòbil de la filosofia medieval o el "*nunc aeternitatis*", model de l'eternitat agustiniana. Arendt l'empra en les seves obres de maduresa per a referir-se a la regió del pensament, un no-temps dins les coordenades espai-temps dels éssers que neixen i moren. És obvi que Arendt ha fet una extraordinària transposició de categories i nocions que s'inscrivien en un pensament religiós -el d'Agustí, no el d'Arendt- a nivells de llenguatge metafòric i filosòfic que no abandonen el món, no ha estat en va el seu pas, al llarg de la seva vida, per preocupacions polítiques sobre l'acció humana!. Un altre fragment al respecte (mateixes pàgines citades):

"¿Què són aquest somni i aquesta regió sinó el vell somni de la metafísica occidental, de Parmènides a Hegel, d'una regió atemporal, d'una eterna presència en completa calma més enllà de tots els rellotges i calendaris humans, precisament, la regió del pensament?"²⁷⁵

Cal destacar que aquesta reflexió sobre el present o sobre el lloc del pensar ja era prefaci de *Entre el passat i el futur* llibre que havia publicat per primera vegada el

²⁷⁵ "What are this dream and this region but the old dream Western metaphysics has dreamt from Parmenides to Hegel, of a timeless region, an eternal presence in complete quiet, lying beyond human clocks and calendars altogether, the region, precisely, of thought?", *Thinking*, p.207. Op. cit.

1961 com a recull de sis articles anteriors, el primer de 1954, la mateixa època de *La condició humana* i la mateixa en què Arendt decideix desempolsegat la seva tesi sobre Agustí i el llibre sobre Rahel Varnhagen.

b) El concepte d'amor

Petitdemange insisteix encara una vegada més, en **sorprendre's** constatant que Arendt s'aferrissa amb tossuderia als components essencial de l'amor agustiniana: desig, voluntat de felicitat, memòria, societat²⁷⁶, passant ràpidament per sobre de detalls i particularitats per tal d'anar directament a l'elucidació abstracta dels conceptes fonamentals i a la finalitat més global i integradora de l'obra d'Agustí.

Laura Boella comenta que Arendt s'atansa al tema de l'amor al proïsme, des de perspectives diverses i heterogènies, resultant finalment difícil o impossible de fonamentar a tenor dels textos agustinians. Aquesta és l'harmonia de fons sobre la

²⁷⁶ M'he decantat per usar el terme 'societat' en comptes de 'comunitat' perquè és el que tradueix literalment el que usa Agustí més sovint. De tota manera, la noció de comunitat també hi és en el pensament agustiniana, com ja s'ha mostrat. A pesar que no puc examinar ara aquesta qüestió, vull assenyalar la seva importància pel fet que Arendt polemitzà contra la societat i també perquè s'han fet algunes interpretacions del pensament d'Arendt en la línia del comunitarisme. Larry MAY i Jerome Kohn tracten indirectament aquest tema en els seus articles inclosos al volum que ells mateixos van editar, com a commemoració de la mort d'Arendt el 1975, sota el títol *Twenty Years Later*, Massachusetts, The Mit Press, 1996.

qual emergeixen melodies diverses, o línies de pensament que s'interrompeixen, o es superposen. L'amor, destaca Boella, és un dels dilemes fonamentals de la modernitat i alhora una de les seves vies més intransitables. Com és possible que una forma, entre les més intenses, de relació jo-tu que promet una unió en un nosaltres perfecte i indissoluble, dotat de l'absolutisme d'allò que és immortal, etern i immutable, sigui en realitat una experiència negadora de l'estar-junts que destrueix l'espai de la comunitat, del gest i la paraula i suprimeix cada vincle de pertinença, de radicament en la història comú dels homes?

En Arendt hi ha una lleu ombra de revolta que acompanya afirmacions netes però reticents relatives a l'amor com a màxima experiència apolítica, enfonsada en la foscor del privat. Anys després, a *La condició humana* Arendt recordà que la política cristiana, de què Agustí en fou el màxim artífex, és impracticable: no estableix un lligam suficientment fort entre els homes. Que es tracti del mite de la salvació (trobem doctrines de la salvació a l'època moderna, concretament en el racionalisme de Descartes) o del mite de l'obra d'art en el romanticisme (en la idea de la vida com una obra d'art), no treu que l'amor, amb la seva extraordinària creativitat sigui un sentiment apolític aliè a accions i paraules vistos i sentits pels altres, i a la idea d'actuar concertadament en l'estar-junts en un món comú, l'única escena real a disposició de l'ésser humà.

A la vista del pensament madur de Hannah Arendt, la tesi sobre Agustí sembla construir una primera escena on posar en joc alguns dels problemes i dels elements que van tornar insistentment en les seves reflexions posteriors. A partir d'aquella primera escena, Arendt va fer al llarg dels anys una mena de genealogia desconstructiva, optant per unes categories i una modalitat de pensament terrenal i temporal, vital i experiencial, mundana i carnal (no naturalista/biologista) perquè mai abandona l'aquí i ara de la condició humana. L'amor al proïsme massa prenyat de transcendència, de vida eterna i de soledat, es metamorfosejarà per obra de Hannah Arendt en amor al món i en pluralitat. El model adoptat per aquest amor serà l'amistat, un sentiment obert que deixa espai per als altres i defuig la soledat. Arendt en els seus darrers anys va viure en solitud, però no en l'aïllament i la soledat, vivia sola però compartia cada vespre amb els seus amics.

c) L'*Initium* i la natalitat

Agustí, com s'ha vist, diferencia les nocions d'*initium*, *principium*, i *origin*. Són, al meu entendre el precedent d'allò que posteriorment l'època moderna en dirà substàncies metafísiques i Kant els noúmens. L'*initium* es refereix a l'ésser humà aquell que es caracteritza per la llibertat i la voluntat, a imatge i semblança del seu *origen* que és Déu. Agustí parla de *principium* quan es refereix al món, com a cel i terra, també creació de Déu com l'home. A pesar de la presència constant de la mort en l'obra d'Agustí, la definició de l'ésser humà com a inici, permet a Hannah Arendt destacar que la condició humana de mortalitat va acompanyada de la

condició de natalitat, que l'individu humà no és només aquell ésser que mor sinó també aquell que neix i s'incorpora a un món on aportarà la novetat i iniciarà paraules i accions.

d) La doble interpretació

En el capítol precedent ja se n'ha parlat i en aquest s'ha mostrat com Arendt aplica la doble interpretació que té a veure amb la pluralitat de perspectives que es poden adoptar com en el cas de les mónades de Leibniz, perspectivisme que pot qualificar-se de fenomenologia, no exactament hegelina ni husserliana a pesar que ambdós pensadors parteixen de la monadologia leibniziana. Però la doble interpretació no té a veure només amb una particular fenomenologia arendtiana, es vincula també amb una peculiar dialèctica erística sense reconciliació que deixa estar les contradiccions i les antinòmies, a la manera que Nietzsche havia experimentat.

Excursus: Arendt i l'"existencialisme polític"

TAMINIAUX, en la seva introducció a *La fille de Thrace et le penseur professionnel* comenta l'assaig de Hannah Arendt "*What is Existenz phylosophy ?*". Fou publicat a Amèrica en acabar-se la II Guerra Mundial, la magnitud de la tragèdia i la manera i el grau en què Arendt n'estigué implicada, fa que aquesta sigui una dada important. Taminioux diu que l'escrit és estremadament amarg i de refús violent de l'ontologia de Heidegger, filosofia que el duria a donar suport al

nacional-socialisme i a pronunciar el discurs del rectorat. En el seu curs sobre *El Sofista* Heidegger havia afirmat que atès que la "*phrónesis*" era el mode de coneixement més decisiu, la ciència política que es duia a terme dins el camp de la "*phrónesis*" era la més elevada i l'autèntica "*sophía*", d'on fàcilment es derivava que el filòsof havia de ser el veritable polític. No obstant, diu Taminiaux, Arendt no sembla adonar-se encara en aquest article sobre la Filosofia de l'Existència, de la relació entre la ceguesa política de Heidegger i la seva particular reapropiació de les nocions platòniques i aristotèliques per a la seva ontologia. L'article, segueix Taminiaux, té com a nota dominant el refús abrupte de qualsevol semblança entre les idees que ella sosté i les de Heidegger. Els temes: l'egoisme, el gust pel no-res, la irresponsabilitat, la desesperació, la il·lusió del geni, el romanticisme. L'article fou apreciat per Jaspers, segons diu Elisabeth Young-Bruehl, però Arendt sempre refusà de reeditar-lo. Segons Taminiaux, a la llum retrospectiva de l'obra posterior de Hannah Arendt, és visible l'anunci d'un debat amb Heidegger (p. 23, 24) .

Guy PETITDEMANGE, malgrat reflectir bé el caràcter del text jove d'Arendt sobre Agustí i d'esmentar alguns dels grans temes arendtians -com en el cas del naixement i de la tensió entre voluntat i poder-, té el defecte de sorprendre's excessivament. Faig un repàs a algunes de les sorpreses de l'autor perquè són qüestions que tenen el seu interès. Petitdemange troba "sorprenent" el fet que Arendt es mantingués deliberadament al marge de les batalles teològiques d'aquest "Pare de l'Església" al si d'una església que es consolidava. Al contrari, crec que

més aviat hagués estat una gran sorpresa trobar que entrava en disquisicions i controvèrsies teològiques quan el seu interès se centrava en el concepte d'amor i tenint en compte que mai, en els seus textos posteriors, troben que s'hagi embolicat en disquisicions teològico-religioses. No és estrany tampoc que Arendt empri, amb neutralitat acadèmica i sense ofuscar-se, els conceptes teològics d'Agustí tot deixant-los seguir el seu camí. Tota la seva obra està farcida d'una crítica erudició que no s'atura davant mitologies o *idola* de la metafísica o de la ciència, de la tradició o de la contemporaneïtat. I evidentment, com no podia ser d'altra manera, el seu apropament a Agustí, no fou "*ni religiós, ni irreligiós*".

L'any 1978, Martin JAY i Leon BOTSTEIN, publiquen un article, titulat "Hannah Arendt: Opposing Views" on, Martin Jay, des de la seva òptica d'historiador marxista, i tot prenent com a eix central la qüestió de la "*Existenzphilosophie*" (considerada per molts comentaristes com el punt de partida del pensament de Hannah Arendt) fa una crítica radical de l'escrit de Hannah Arendt. Jay subratlla atinadament com l'admiració que Arendt sentia per Merleau-Ponty, Albert Camus i Gabriel Marcel i la negativa opinió que li merexia J.P. Sartre, fan que aquest romanguí exclòs del seu escrit de 1946. D'altra banda, Martin Jay, també encerta en destacar el fet que en la mesura que Arendt analitza la filosofia de l'existència en termes estrictament filosòfics, oblida les seves implicacions polítiques. Jay basa la seva crítica en la hipòtesi de la adscripció d'Arendt a l'existencialisme, però sense

limitar-la al mestratge de Jaspers o Heidegger sinó que li atribueix la influència dels que nomena "existencialistes polítics" (Carl Schmitt, Ernst Jünger i Alfred Bäumler) que prepararen el camí per a l'adveniment del fascisme. (p.351).

Jay va escriure un crítica lapidant contra Hannah Arendt, fins al punt de suscitar en qui llegeix la pregunta per què els escrits d'Arendt irritaren tant al Sr. Martin Jay ? el seu ànim devastador -no en salva ni una sola de les categories arendtianes- aviat mostra la seva feblesa en usar tòpics, etiquetes i llocs comuns procedents de la ideologia marxista acrítica per desqualificar Hannah Arendt. Un estil que l'autora coneixia molt bé i respecte del qual havia advertit que queia en el perill de la seva manca de sentit, signe de la incapacitat de pensar. A pesar de la seva crítica a Marx, és innegable que Arendt se sentí interpel·lada per la seva filosofia i que examinà a fons els seus principis i implicacions sociopolítiques. I no només reflexionà *sobre* sinó que el marxisme formà part de la seva experiència vital, des de les simpaties envers Rosa Luxemburg de la seva mare al comunisme del seu primer marit o l'espartaquisme del segon, sense oblidar els seus amics entre els quals hi havia Walter Benjamin. Desafortunadament per tots nosaltres però especialment per als dogmàtics del mateix ram, l'evolució dels esdeveniments mundials han fet que arguments com els del Sr. Jay siguin obsolets avui dia mentre, tot al contrari, han posat de manifest quan fundades eren les preocupacions i temors d'Arendt respecte de l'avenç de la política convertida en administració burocràtica, poder tecnocràtic i lluita de partits, d'una democràcia formal que exclou la participació i d'un pensa-

ment únic que exigeix consens i refusa el dissentiment, que mitjançant un ús universal de la propaganda transforma el sentit de les paraules de manera que comprendre el seu significat requereix un exercici de vigilància atenta d'aquells que suposadament vetllen pels nostres interessos.

Martin Jay reconeix que Hannah Arendt ha estat difícil de situar en termes de dreta/esquerra i això, tot ho fa pensar, és el que es proposa solucionar en el seu article. En els anys 60 la seva idea de la "democràcia participativa" la vincularen a la "*New Left*" i a Berkeley, el "*Free Speech Movement*" fou fortament influït pels seus escrits, com recordà el teòric polític Norman Jacobson. Però Arendt no va estar-se de sostenir alhora, idees que trencaven els esquemes de l'esquerra: la seva insistència en afirmar que la propietat privada era necessària per a la llibertat, la defensa de la separació públic i privat, o la imputació de responsabilitat en l'Holocaust als propis jueus, desagradaren i escandalitzaren, els diversos corrents del Sionisme, el moviment feminista i els partits d'esquerra. De manera que a la seva mort ja no estava gens clar si era d'esquerres o de dretes doncs havia aconseguit indignar tothom.

Hans JONAS al llibre *El principi de responsabilitat* (1979)²⁷⁷, diu que la mort que amb tota seguretat ens espera en un futur proper o llunyà és el revers del fet que hem nascut, que la mortalitat i la natalitat pertanyen a la realitat de l'existència humana, reconeixent que la natalitat és una noció que fou encunyada per Hannah Arendt. També Hans Jonas parla en aquest llibre de l'*encara-no*²⁷⁸ remetent-lo a l'ontologia d'Ernst Bloch. Jonas dóna compte de la resposta negativa de la utopia radical a la pregunta que es demana si els individus excepcionals representen ja l'ésser humà autèntic i si aquest ha aparegut ja alguna vegada. L'ontologia de 'no-ser-encara' de Bloch és teleològica i ho expressa en forma lògica "S no és encara P" on S té una tendència vers la seva autorealització com a P que és allò que S **pot i ha d'**assolir. Entre els no significats de la fórmula blochiana, esmentats abundantment per H. Jonas, hi ha el de Hannah Arendt. Segons Jonas la manera que Bloch entén el 'no-ser-encara' no implicaria la idea d'Arendt d'introduir reiteradament en

²⁷⁷ JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1979, 1988, Insel Verlag. Versió castellana, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Ed. Herder, 1995, trad. J.M. Fernández Retenaga i introducció de A. Sánchez Pascual (p. 51).

²⁷⁸ JONAS, *El principio de responsabilidad*, Op. cit. p. 344.

el món la novetat, allò inesperat i imprevisible²⁷⁹.

La característica innovadora que defineix l'acció arendtiana no té res a veure amb una "meta" o finalitat, més aviat al contrari, segons Jonas, és el resultat de la frustració d'expectatives, la contingència dels afers humans i de la llibertat humana però sobretot del fet bàsic de la "natalitat" al que s'oposa el de la mortalitat. Aquesta capacitat humana d'introduir reiteradament allò nou en el món, té a veure amb la "natalitat" amb l'aparició d'individus sempre nous que constantment comencen la seva vida, fet que continuarà produint-se un cop assolida la utopia -sempre que el naixement no fos abolit-, i garanteix la variació i l'apertura de tot allò que és mundà. De tota manera, per a Bloch "futur" és una paraula clau dins tot allò provisional o no permanent, val a dir, per a la contingència. Si bé és cert el que diu Hans Jonas en negar que 'l'encara-no' de Bloch tingui el mateix sentit que el de Hannah Arendt, vull destacar, malgrat els resultats o les solucions diferents que proposen, la coincidència de temes i preocupacions entorn de l'expressió escrita -

²⁷⁹ *"Tampoco significa esa propiedad de la acción humana (puesta especialmente de relieve por Hannah Arendt) de introducir una y otra vez en el mundo algo nuevo, nunca antes habido, algo inesperado, sorprendente, es decir, imprevisible por principio."*, ídem p. 344.

entre la teoria i la poesia- i entorn als esdeveniments socials i polítics en un espai i un temps, l'Alemanya i l'Europa dels anys vint que els era comú i que bé podem imaginar darrera l'estar-junts o darrera l'ésser-en-el-món que apareix a la tesi sobre Agustí del 1929. En aquest context socio-polític hi havia sens dubte el marxisme com a ideologia i utopia que qüestionava fortament aquelles generacions, i que no fou aliè de cap manera a la jove Hannah Arendt, a pesar del seu reconeixement en anys posteriors que en la seva joventut no s'havia interessat per la política. Tot i així, Arendt fou admiradora de Bertolt Brecht, com Walter Benjamin (amic d'Ernst Bloch) que ambdós van conèixer al Berlin marxista de finals del anys vint. Laura Boella, al seu epíleg a l'edició italiana²⁸⁰ diu encertadament, que la tesi sobre Agustí té un to d'estranyament "*m'atreveria a dir brechtian que a voltes esdevé aspre experiment de pensament: l'autora fa parlar la 'cosa mateixa'*"²⁸¹. Efectivament, a pesar que Arendt sempre valorà molt el pensament d'Agustí, en la manera precisa que Arendt formula les seves paraules es pot llegir sempre una velada crítica i un clar distanciament. En Arendt trobem una fòrmula explosiva que resulta de

²⁸⁰ BOELLA, Laura, "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt" a *Il concetto d'Amore in Agostino*, op. cit.

²⁸¹ BOELLA, L., "oserebbe dire brechtiano che a volte diventa aspro esperimento di pensiero: l'autrice fa parlare la 'cosa stessa'", *Ibidem*, p.156.

combinar la formació més acadèmica i tradicional -estudia teologia amb Romano Guardini- amb una experiència i inquietud singulars en un ambient generacional crític amb totes les ortodoxies i la tradició, amb una Europa en crisi i ebullició en una combinatòria estètica i política basculant entre l'entusiasme i la tragèdia. Testimoni inequívoc de les seves simpaties foren els seus articles sobre pensadors - marxistes heterodoxos, filomarxistes o antics comunistes- com Benjamin, Hermann Broch, Bertolt Brecht, Luxemburg.²⁸²

Hans Jonas, en el funeral de Hannah Arendt, recordà la seva gratitud envers els EE.UU. que l'acollí com a emigrada quan l'any 1941 arribà a la República americana dues vegades fugitiva, de l'Alemanya i de la França nazis. L'afecció a aquell país hospitalari, deia Jonas, llimà el seu sentit crític. És cert que Arendt veia en els Estats Units el model de República i que, en la seva opinió, la revolució americana havia estat superior a la revolució francesa des del punt de vista de la praxi política, però també ho és que criticà l'abús de poder i l'ús de la violència, per exemple en la

²⁸² Aquests articles foren publicats, barrejats amb d'altres pensadors no marxistes, en el llibre *Man in dark times*. En castellà es va publicar una edició de tots quatre, tots sols, a Anagrama (1971).

guerra del Vietnam i en el cas del *Watergate*²⁸³. La gratitud és un dels nobles sentiments que Arendt experimentà sense sentimentalismes, i a la qual dedicà algunes de les seves reflexions, també podria ser una noció secularitzada de la gratitud agustiniana "*dóna gràcies pel fet de ser*".

²⁸³ Sobre aquestes qüestions són molt il·lustratius els assaig inclosos a *Crisis of the Republic*, New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1972. Trad. cast. Madrid, Taurus, 1973. Recull "La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del Pentágono"(1971), "Desobediencia civil" (1970), "Sobre la violencia" (1969-70) i una entrevista de Reif a Arendt (1970).

CAP. 3

LA VOLUNTAT: LLIBERTAT I PODER

*"La Voluntat, si és que existeix -i un incòmode i ampli nombre de grans filòsofs que mai dubtaren de l'existència de la raó o de la ment sostingueren que la Voluntat només era una il·lusió- és el nostre òrgan mental per al futur, de la mateixa manera que la memòria ho és per al passat."*²⁸⁴.

El text sobre la VOLUNTAT és una acabada defensa de la contingència i la llibertat, categories equivalents, una per al món, l'altra per als individus que constitueixen aquest món comú. La realitat mundana no és necessària atès que no pot, de cap manera, separar-se d'allò atzarós i és plena de contradiccions. Tot el que passa en relació als assumptes humans és contingent perquè la llibertat forma part de la condició humana, la seva facultat de l'esperit, és la Voluntat. Arendt fa en

²⁸⁴ ARENDT, *Willing*, op. cit., p. 13 "the Will, if it exists at all -and an uncomfortably large number of great philosophers who never doubted the existence of reason or mind held that the Will was nothing but an illusion- is as obviously our mental organ for the future as memory is our mental organ for the past".

aquest llibre, una anàlisi de tipus històric de la Voluntat, començant per Aristòtil, un dels seus autors *pre-dilectes*, contraposant després dos contemporanis -Pau de Tars i Epictet- per a culminar en Agustí d'Hipona, el gran filòsof cristià del final de l'època romana envers el qual Arendt mantingué sempre la seva *dilectio*²⁸⁵. El recorregut històric, a grans intervals, s'atura després en una altra contraposició - Tomàs d'Aquino i Duns Escot- per aquest ordre lleugerament invers en el temps, a fi de recollir la crítica d'Escot a les tesis tomistes. Duns Escot mereix junt amb Nietzsche²⁸⁶ el qualificatiu de pensador excepcional. La noció d'excepció arendtiana és problemàtica, forma part de les categories que Arendt sotmet a un doble sentit contraposat: d'un costat l'excepció és la singularitat extrema en un pensament polític basat en la distinció, de l'altra, és el signe d'una desvinculació del món comú, d'un aïllament i una solitud respecte dels altres. Pel que fa a Escot, Arendt pensava que havia estat el pensador més important del l'Edat Mitjana Cristiana, solitari defensor de la contingència i de la primacia de la Voluntat sobre l'Intel·lecte. Contra el determinisme s'atreu a dir que Déu actua contingentment:

²⁸⁵ La secció que Arendt dedica a Agustí ha estat incorporada al capítol precedent.

²⁸⁶ En qualificar Nietzsche d'excepció, Arendt coincidia amb Karl Jaspers qui en l'obra que li dedicà *Nietzsche* (pp.83-85) considerava que aquest era el seu tret fonamental. Veure

*"Aquells que neguen que algun ésser sigui contingent, haurien de ser sotmesos a tortures fins que concedissin que és possible per a ells que no siguin turmentats"*²⁸⁷

L'asistemàtic Duns Escot, el pensador més "coherent" i original del seu temps va trobar la manera de mostrar les inconsistències dels autors escolàstics amb el seu mateix estil bé que usant un mètode nou l'*experimentum suitatis* o experiència del Jo amb si mateix, del filòsof franciscà Olivi²⁸⁸, una d'aquelles estranyes perles que Arendt recupera dels fons de l'oceà, les "conxes buides" són les teories que s'han mantingut mentre, les perles són les experiències perdudes i oblidades²⁸⁹. Les conclusions arriben de la mà de Nietzsche i Heidegger però Arendt mai abandona Kant, la seva filosofia és un punt de suport, una referència segura de la qual pren distància, pensant per si mateixa, com aconsellava la màxima kantiana. No es pot negar que la filosofia política arendtiana és un pensament post-kantià, la seva doctrina de les facultats n'és un senyal, fet que no té a veure amb el corrent neo-

infra.

²⁸⁷ Willing, op. cit., p.31: *"Those who deny that some being is contingent, should be exposed to torments until they concede that it is possible for them not to be tormented"*.

²⁸⁸ Tesi de llicenciatura de P. Llorente, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona.

²⁸⁹ ARENDT, *Men in dark Times*, trad. cast. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Península, 1990 (pp.185, 190-91).

kantià perquè mai propugnà un retorn a Kant. La filosofia de Kant fa el paper de punt arquimedià, que serveix a Arendt com a referència de la qual pot refiar-se'n per tirar endavant els seus exercicis de pensament. Les seccions dedicades a Agustí, Aquino i Escot acaben amb citacions de Kant, i les conclusions de tot llibre sobre la *Voluntat*, tenen en Agustí i Kant la darrera paraula. No obstant, a pesar de totes les influències, la de Kant, entre d'altres -també importantíssimes- com la d'Agustí o la de Nietzsche, el pensament de Hannah Arendt és rigorosament original, pocs dubtes hi ha respecte de la seva independència i novetat.

El recorregut històric d'Arendt té la pretensió de basar-se en les "*autèntiques experiències*" espirituals que van dur a descobrir la *Voluntat*, per aquesta raó Arendt, a la introducció, diu que es basarà en "*la literatura*" que recull aquestes experiències. En el pròleg d'*Entre passat i futur*²⁹⁰, arran de la paràbola de Kafka, a la qual m'he referit al primer capítol, Arendt explicà amb prou detall el que entén per aquestes "*experiències*" espirituals o del si mateix (*suitatis*). Es tracta d'un

²⁹⁰ ARENDT, *Between Past and Future*, trad. cast. *Entre el pasado y el futuro*, op. cit. pp. 14-15 i 20-21 i al recull d'assaigs de Paidós, *De la historia a la acción* (p. 86-87). Arendt, al final d'aquest pròleg, afirma que els tres primers assaigs són crítics mentre els cinc darrers són experimentals.

fenomen mental que s'assembla a qualsevol altra experiència empírica perquè pot assolir-se a través de l'exercici i la pràctica²⁹¹. L'experiència espiritual (del pensament o de la voluntat) és una vivència, un exercici o experiment que no busca la crítica, sinó senzillament l'experiència fenomènica del si mateix, la qual lluny de constituir-se com un tot o una unitat és una mena de seqüència de moviments amb tonalitats afins, com en una "suite musical". Arendt hi vincula la forma literària de l'assaig en tant que exercici de pensament, una manera d'escriure que efectivament pràcticà durant tota la seva vida. La declaració d'Arendt, relativa al fet de dedicar la part més important de *La Voluntat* a la literatura de les "autèntiques experiències", està en sintonia amb la que Jaspers fa en començar el llibre sobre Nietzsche dient que la seva exposició pretén "mostrar la cosa mateixa"²⁹², consigna que havia llançat Husserl. A pesar que Arendt no sentí afinitat amb la filosofia husserliana, sobretot a causa de la seva evolució des de l'etapa purament descriptiva a l'etapa més logicista i científista, la consigna inicial d'anar a les coses mateixes tingué un

²⁹¹ Hume, que salvà Kant del seu somni dogmàtic, distingí les impressions en aquelles que provenen de l'experiència exterior, val a dir dels sentits, i aquelles altres que provenen de l'experiència interior, val a dir de les sensacions i sentiments de la ment humana, tals com el plaer o dolor, l'orgull o humilitat, l'amor i l'odi. A pesar de no poder aturar-me en la comparació de la idea d'experiència espiritual o mental en Arendt i Hume, trobo que tenen molt en comú.

²⁹² JASPERS, K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1935), trad. cast. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Ed. Sudamericana,

fort impacte en la filosofia alemanya i molt especialment en Heidegger, Jaspers i Arendt, era en principi, una nova temptativa d'abandonar l'especulació metafísica per pensar més empíricament.

Arendt adverteix que aquesta part descriptiva del llibre sobre *La Voluntat*, anirà precedida per una altra dedicada a considerar els arguments i teories que, segons Arendt, s'han dedicat a reinterpretar i en realitat a velar o tancar les "*autèntiques experiències*"²⁹³, encobriment que, al meu entendre, va dur Heidegger a interessar-se pel desvelament o "*aletheia*", però no de l'experiència sinó de l'ésser o la veritat, de manera que el pensament tornava a allunyar-se de l'experiència. En la filosofia de l'època moderna Arendt distingirà el que van ser, al seu entendre, teories del que foren experiències de pensament. No obstant, no es pot esperar trobar en Arendt una exposició esquemàtica, senzilla, clara o sistemàtica, sinó que constantment reenvia d'una experiència a una teoria i d'una època a una altra, en conseqüència, les simplificacions (per a millor i per a pitjor) se m'han d'atribuir.

Buenos Aires, 1963. Acotacions i traducció d'Emilio Estiú (p.53).

A les conclusions de *La Voluntat*, trobem la clau de tot el seguit de paradoxes, fal·làcies, dicotomies, opinions contraposades que ens desorienten i confonen, com si fossim en un bosc espès on era molt difícil orientar-se²⁹⁴, pertorbació que probablement patí la mateixa Arendt quan redactava la *Voluntat*, segons afirma J.Glenn Gray²⁹⁵. L'estil expositiu d'Arendt a base de contraposicions, o de dobles interpretacions, està inspirat en Nietzsche qui practicà la contradicció quasi sistemàticament, si no fos que és impossible parlar de sistema en Nietzsche. Aquestes constants contraposicions són una mena d'"erística" que es remunta als filòsofs predecessors de Sòcrates²⁹⁶, tan importants per Nietzsche. Em refereixo a la dialèctica a dos temps d'Heràclit, com a guerra o discòrdia²⁹⁷ de forces oposa-

²⁹³ ARENDT, *Willing*, op. cit., Introducció (p. 6).

²⁹⁴ *La vida del espíritu*, op.cit. La traducció és plena d'errors o d'inadequacions al sentit filosòfic dels termes. Posem per cas un exemple molt evident: allà on l'anglès diu que d'acord amb Kant s'ha de tractar les persones com un fi en si mateix i mai només com un mitjà "...as an end withal, never as means only" (p. 125), la trad. cast. diu "...como un fin asimismo, y nunca como sólo un medio" (p. 391).

²⁹⁵ J. GLENN GRAY, "The Abyss of freedom and Hannah Arendt" (p. 225) a HILL, Melvyn A.,(editor), *Hannah Arendt: 2The Recovery of Public World*, St. Martin's Press , New York, 1979.

²⁹⁶ Habitualment en parlar d'erística es pensa en els megàrics i eleàtics, més vinculats a les argumentacions logicistes i sofístiques, però no és aquesta orientació la que aquí interessa destacar.

²⁹⁷ Guerra i discòrdia són les paraules amb què s'han traduït els termes grecs "*pólemos i éris*" en la filosofia d'Heràclit (Fragments 214 i 215) a l'edició castellana de Jesús García Fernández de KIRK, G.S. i RAVEN, J.E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1981.

des, com a dualitat o ambigüitat d'una mateixa cosa que no es deixa aprehendre per una determinació fixa, doncs quelcom podia ser i no ser alhora. Aristòtil el criticà perquè no sotmeté el seu pensament al principi de no-contradicció. Jaspers en el seu *Nietzsche*²⁹⁸ fa una apreciació interessant al respecte en dir que un tret fonamental del pensament de Nietzsche rau en el fet que s'expressa de manera contradictòria fins al punt que sembla sostenir dues opinions. Per això Nietzsche podria servir per justificar, arbitràriament, les opinions més oposades, d'on s'ha després el parer que Nietzsche és confús o que no pot pendre's seriosament. Aquest comentari, podria fer-se quasi fil per randa, de la mateixa Arendt. Com veurem en el desenvolupament d'aquest capítol, el principi de no-contradicció és un dels cavalls de batalla d'Arendt, la seva posició al respecte és lluny de ser inequívoca. Al meu parer, no és aliena a aquesta qüestió, la noció que Jaspers tenia de la dialèctica i la interpretació que fa de Nietzsche.

La doble interpretació arendtiana a la qual s'ha fet al·lusió en pàgines precedents, són del parer que s'inspira directament en Nietzsche al qual Arendt associaria la

Títol original *The Presocratic Philosophers* (1966).

dialèctica antinòmica kantiana (de dos temps), contra la dialèctica hegeliana (de tres temps). Polèmica o guerra "*pólemos*" i discòrdia "*éris*" d'Heràclit contra reconciliació hegeliana. La raó kantiana si es deixa dur per la seva tendència natural a recercar les causes dels fenòmens o -en termes agustinians no aliens al pietisme kantian- l'origen transcendent i infinit de l'experiència fenomènica, arriba a perspectives²⁹⁹ contraposades entre si, conflictives o en discòrdia, atès que la raó dialèctica no es regeix pel principi de no-contradicció. Arendt, en sintonia no acrítica amb algunes reflexions de la filosofia francesa dels anys que precediren la França de Vichy i també amb la dels darrers anys seixanta (Merleau-Ponty, Kojève, Deleuze, Blanchot, Foucault, Lyotard, Derrida) darrera les quals hi ha el pensament de Kant i Nietzsche, com en la mateixa Arendt, qüestiona el principi d'identitat i el de no- contradicció. Arendt que a partir de 1941 va viure a Estats Units, va estar sempre atenta al pensament europeu, i va viatjar molt sovint a França i Alemanya a partir de 1949. En les cartes a Jaspers comenta críticament les seves impressions. A França, el debat s'havia originat amb la polèmica de Merleau-Ponty contra la filosofia de la història de Sartre d'un costat i contra la psicoanàlisi,

²⁹⁸ JASPERS, *Nietzsche*, op. cit. pp. 47-48.

²⁹⁹ Parlar de perspectives sempre implica, d'una o altra manera, directa o indirec-

d'altra banda³⁰⁰, amb el resultat, en el cas de Merleau-Ponty d'una filosofia política que ho és de la paraula i del "gest", el qual expressa el "sentit" en "estat naxent"³⁰¹. En l'epicentre del debat fenomenològic, lingüístic i estructuralista del moment, hi havia la dialèctica. Un retret que en diverses ocasions s'ha fet a Arendt ha estat no ser prou dialèctica, retret que era important en l'existencialisme francès posterior a la segona guerra mundial fins els anys seixanta, en què les tornes es capgiren i la dialèctica seu al banc dels acusats.

1. ELS ARGUMENTS i LES TEORIES

La contingència, sembla que va aparèixer com a objecte de reflexió durant els primers segles de l'era cristiana, arran de la doctrina bíblica, la qual contraposava contingència a necessitat, particularitat a universalitat, voluntat a intel·lecte. Segons Arendt, la tendència contrària, més antiga, sobrevisqué a la filosofia medieval de

tament, críticament si es vol, parlar de fenomenologia.

³⁰⁰ Després de la mort de Merleau Ponty (1961), tothom es revoltà contra la fenomenologia però tampoc s'acceptà inequívocament l'estructuralisme.

³⁰¹ DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Ed. Cátedra, 1982 (p.103).

caire religiós i a la de l'època moderna de caire secular, les quals van trobar la manera d'assimilar la Voluntat a tot el bagatge heretat de la filosofia grega, val a dir al predomini de la necessitat, la universalitat i l'intel·lecte. L'atenció a la contingència, podria ser una de les bones raons del respecte i simpatia de Hannah Arendt pel pensament del cristianisme.

Per al que segueix serà convenient tenir present la precisió terminològica que Arendt fa en referir-se a l'època moderna. Sempre que utilitzo els termes 'època moderna' tradueixo l'expressió anglesa '*modern age*' que emprava Arendt³⁰². L'època moderna inclou, segons Arendt: descobriments geogràfics, Amèrica, etc.; revolució científica i nova ciència, avenços tecnològics, separació del poder Església/Estat; disminució de l'autoritat de l'Església; secularització, avenç de l'agnosticisme i ateisme, la il·lustració. Segons Arendt abasta del s. XV fins al s. XVIII, ambdòs inclosos. El món modern "*modern world*" és el contemporani, va néixer, diu, amb les primeres explosions atòmiques³⁰³. Quin lloc ocupa el s. XIX ? és època moderna o època contemporània?. És clar que no pertany al món modern, atès que

³⁰² En castellà ha estat traduït per 'Edad Moderna'.

³⁰³ *La condición humana*, op. cit. p. 18.

Arendt l'ha datat a partir de la postguerra mundial. Però podríem entendre aquest segle com un nexa entre l'època moderna i el món modern.

Seguint Arendt, es donarà compte de les teories sobre la Voluntat, primer les antigues, després les de l'època moderna i finalment les contemporànies.

1.1. Les teories antigues

Hannah Arendt recorda, per començar, que el *Pensar* havia acabat amb unes reflexions sobre el temps arran d'una pregunta molt vella, que feia Plató al *Sofista*: on és la regió on viu el filòsof, el "*topos noétos*" ?, reformulada: on som quan pensem?. La resposta en termes d'espai era, "enlloc", però formulada en termes de temps la resposta era, "en el present", definit com una esclatxa en el "*continuum del temps*" on cal pensar sense protecció a la vora de l'abisme. La memòria permet al jo pensant recuperar allò que ja forma part del passat de manera irrevocable en un present durador que s'estén des d'ara fins al passat incorporant-lo com a "*nunc*

stans" (ser/estar ara), a allò que Bergson n'havia dit "*present qui dure*"³⁰⁴, o l'escletxa entre el "ja-no" del passat i el "encara-no" del futur arendtià, de què s'ha parlat arran de la paràbola de Kafka. Aquest "*nunc stans*" no s'ha d'entendre en el sentit agustinià de "*nunc aeternitas*" perquè aquesta interpretació mística té com a resultat la negació no solament de l'espai sinó també del temps, fet que seria ben estrany atès que el present durador és, com diu Bergson, una experiència quotidiana "*és l'acció banal, habitual, normal del nostre intel·lecte*"³⁰⁵. Fou Bergson el primer en adonar-se que les qüestions relatives al temps estan prenyades de metàfores espacials "*Si volem reflexionar sobre el temps, és l'espai el que respon... la duració és expressada sempre com extensió*"³⁰⁶. Sembla que Aristòtil ja havia esmentat aquest perllongament del present en parlar del plaer "*hedoné*" en el llibre 10 de l'*Ètica a Nicòmac*, on sostenia que el plaer és un estat de quietud molt proper al de la felicitat "*eudaimonia*"³⁰⁷.

³⁰⁴ BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Arendt cita l'edició de Paris, 1950, (p. 170).

³⁰⁵ "'enduring present' is 'the habitual, normal, banal act of our intellect'", ARENDT, *Willing*, op. cit. (p. 12) citant BERGSON, íbidem, (p. 26).

³⁰⁶ "*If we want to reflect on time, it is space that responds...duration is always expressed as extension*", ARENDT, *Willing*, op. cit. p. 13 citant BERGSON, íbidem, (p. 5).

³⁰⁷ ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac*, 1173a13-1173b7, 1174b6 i 1177a20, Ed. Centro de

Sens dubte, la referència al *Sofista* i a l' *Ètica a Nicòmac* així com la mateixa idea del present durador que acabo d'esmentar, retrotrauen a la primera època d'Arendt, al curs de Heidegger sobre el *Sofista* i a la tesi sobre Agustí, qüestions que han estat examinades al primer i segon capítol.

Segons Arendt quan mirem vers el futur, ja no tractem amb objectes sinó amb projectes de la voluntat, l'acompliment dels quals és ple d'incertesa i d'inseguretat doncs el futur és impossible de determinar i "*per tant, és un possible herald de la novetat*"³⁰⁸. Aristòtil va entendre que el comportament i l'acció humana eren contingents, convicció que mai no va ser desafiada fins que Hegel descobrí el sentit i la necessitat de la Història. Segons el filòsof grec, els actes de la voluntat són per casualitat o per accident "*kata symbebekos*" a diferència dels que eren i no podien no ser "*hypokeimenon*". Aquesta distinció ens ha arribat amb els termes de contingència i necessitat, adscrivint-se, òbviament, els actes de la voluntat a la contingència, doncs *són* com podrien perfectament no haver estat mai realitzats.

Estudios Constitucionales, (pp. 158-9 i 165-6).

³⁰⁸ "...the Will, our mental organ for a future that in principle is indeterminable and therefore a possible harbinger of novelty.", ARENDT, *Willing*, op. cit. (p. 18).

La filosofia i filologia que ha estudiat la llengua i cultura gregues han coincidit en constatar l'absència d'una paraula o concepte per a la Voluntat en l'Antiguitat, la que més se li acosta és la noció d'elecció o capacitat d'escollir entre dues possibilitats, la qual Aristòtil nomenà "*pro-airesis*", segons Gilson "*Aristòtil no parla ni de llibertat ni de lliure voluntat... hi manca el terme mateix*"³⁰⁹. No obstant, Arendt fa esment de la distinció d'Aristòtil entre actes voluntaris i involuntaris, intencionats i no intencionats o, per posar un exemple, entre l'assassinat i l'homicidi, però precisant que Aristòtil només es referia al que podia ser fet per ignorància o accidentalment. La idea d'una Voluntat lliure no aparegué tampoc en el cristianisme primitiu sinó més tard, quan el pares i doctors de l'Església³¹⁰ instauraren la doctrina dogmàtica. Quan Aristòtil estableix les nocions de potència i acte, parteix del supòsit d'un temps cíclic, habitual a l'època, i l'aplica als moviments còsmics, com als canvis de la natura i també a la vida dels individus i els pobles. Així "*l'arribar a existir implica necessàriament la pre-existència de quelcom que és*

³⁰⁹ GILSON, *La Philosophie au Moyen Age* (1938 ?), trad. cast. *La filosofía de la Edad Media*, Pegaso, 1946. Arendt cita l'edició americana de 1940, *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York.

³¹⁰ HOBBS, *The Question Concerning Liberty, Necessity and Chance*, Arendt cita l'edició de les Obres completes, Londres, 1841, vol. V, (p. 1).

potencialment, però que no és actual"³¹¹. Arendt troba que, pel fet que vivim i creiem en una concepció lineal del temps, la concepció cíclica ens resulta estranya, però tenia el seu sentit d'ençà que els filòsofs havien establert que hi havia un Ésser etern, sense naixement ni mort, a partir del qual s'explicaven el canvi de tot el que hi havia sobre la Terra. Per això no ha de sorprendre que a Grècia desconeguessin la idea de la Voluntat. Nietzsche amb el seu simulacre de l'etern retorn recuperà l'antiga idea d'un temps cíclic, refusà la teoria de la llibertat de la Voluntat i definí la Voluntat com a poder. La llibertat que -des que Pau la descobrí acompanyà la Voluntat necessàriament-, havia estat en el món grec un simple 'jo puc', no era una dada de l'ànima sinó del cos. En termes de l'època moderna, era objectiva no subjectiva. Estar mancat de llibertat era no poder-se moure a causa d'una malaltia o pel fet de tenir un amo que era qui podia anar al seu aire "*eleutheîn hopôs erô*"³¹².

Resulta xocant o paradoxal el fet que, com diu Arendt, si el temps lineal s'inicia amb la creença judeocristiana de la creació del cel i la terra com a resultat de la Voluntat divina, que creà així mateix un ésser a imatge i semblança seva, dotat de

³¹¹ ARISTÒTIL, *De Generatione*, llibre I, cap, 3, 317b 16-18.

voluntat humana, aquestes mateixes doctrines denunciïn la Voluntat com a falsa il·lusió o perjudici. És, sense anar més lluny, el cas d'Agustí, considerat voluntarista i inventor del concepte d'Història modern, atribucions que Arendt discuteix i que ja s'han examinat al capítol precedent. Però, malgrat tot, segons Arendt, la teoria de la llibertat de la Voluntat sembla coherent perquè una Voluntat que no sigui lliure és una contradicció en els termes, a menys que s'entengui la voluntat com una capacitat executiva, simplement auxiliar per a donar compliment al desig o la raó.

1.2. Les teories modernes

L'època moderna, que tingué en la idea de progrés una de les seves característiques predominants, s'enfrontà al gran desconcert de distingir la Voluntat i el lliure albir "*liberum arbitrium*" com a capacitat d'escollir. En Kant troba Arendt la noció de Voluntat adequada, llibertat de la Voluntat definida com a "*poder d'iniciar espontàniament una sèrie de coses i estats successius*"³¹³ enfront a la llibertat d'escollir que Agustí havia nomenat "*liberum arbitrium*" en el seu text de joventut.

³¹² ARENDT, *Willing*, p. 19.

³¹³ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, B476.

Fou als tombants del s.XIX, just després de Kant, coincidint amb l'autèntic pensament metafísic i especulatiu, quan la Raó fou substituïda per la Voluntat com la facultat humana més elevada. Aleshores l'equació de Parmènides Pensar = Ser fou substituïda per Voluntat = Ser. Els artífexs d'aquest ascens de la Voluntat foren Schiller, Schopenhauer, Schelling i Hegel; Arendt n'exclou a Nietzsche de la llista perquè per a ell la Voluntat no era Llibertat sinó Poder, i mai va acceptar la 'teoria de la llibertat de la Voluntat'. Amb el simulacre de l'Etern Retorn, Nietzsche es convertí a l'antiga creença en l'Ésser sempre existent i subsistent. Ell fou el primer en diagnosticar l'època moderna i la seva filosofia com l'"Epoca de la sospita"³¹⁴, la qual havia gosat preguntar ¿Per què hi ha alguna cosa en comptes de no res ?. Efectivament Nietzsche acusà l'època moderna de nihil·lisme, però aquesta li retornà l'acusació. Arendt, en molts sentits nietzscheana, fa dues afirmacions discutibles:

1^a) que fins els llibres de Jaspers³¹⁵ i de Heidegger³¹⁶ no hi va haver cap estudi seriós sobre Nietzsche.

³¹⁴ "Age of Suspicion" a *Willing*, p. 21.

³¹⁵ JASPERS, *Nietzsche*, op.cit.

³¹⁶ HEIDEGGER, *Nietzsche I* (1936-39) i *Nietzsche II* (1939-46). Foren publicats anys

2^a) que l'interès i reconeixement de l'obra de Nietzsche arribà amb la revolta contra la filosofia acadèmica per part de tot una colla de pensadors que malauradament foren classificats sota el nom d'"*existencialisme*".

Pel que fa a la **primera afirmació**, resulta obvi que Arendt en aquesta època ja de vellesa, alliberada del ressentiment envers Heidegger, equipara les obres dels dos pensadors sense precisar que la de Jaspers fou redactada abans que la de Heidegger i que la seva publicació es produí quasi trenta anys abans. Estudis seriosos sobre Nietzsche, no només s'havien publicat abans de l'obra de Jaspers i més encara abans de la de Heidegger, molts d'ells citats pel propi autor en la bibliografia i dins el text³¹⁷, sinó que el període de temps, entre 1935 en què publicà Jaspers i 1961 en què publicà Heidegger, és prou important com per no prescindir-ne com si fos qüestió de dos dies. Entre les obres més antigues, hi ha la de Lou von Salomé³¹⁸,

més tard de la data en què foren escrits, en dos volums a Neske, Pfullingen, 1961.

³¹⁷ Entre les obres citades i comentades per Jaspers, en destaco cinc: Charles ANDLER, *Nietzsche, su vida y su pensamiento*, (1920-31) obra en 6 volums; Lou ANDREAS-SALOMÉ, *Nietzsche*, (1894); Ernst BERTRAM, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie* (1918); Karl LÖWITH, *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin, 1935. Löwith publicà un altre text que ha estat traduït al castellà *Von Hegel zu Nietzsche*, (trad. cast. *De Hegel a Nietzsche* a Ed. Sudamericana); Alois RIEHL, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker* (1897), Jaspers cita la 3^a edició Stuttgart 1901.

³¹⁸ LOU ANDREAS SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena, Carl

escrita i publicada en vida del mateix Nietzsche i que ell no només havia llegit sinó que l'havia reconeguda com una caracterització exacta segons ho expressa en la carta que va escriure a la seva autora³¹⁹. El silenci d'Arendt respecte del llibre de Lou von Salomé fou deliberat atès que Arendt no ignorava la seva existència, entre d'altres raons, perquè l'esmentava en una carta a Jaspers³²⁰. Arendt també silencia l'article de Thomas Mann sobre Nietzsche (1947). Entre Arendt i Thomas Mann sembla que hi hagué una relació cortès però freda, el que avui en diuen "políticament correcte". Pel que sembla Mann i Arendt disentien en l'apreciació de la psicoanàlisi i en la interpretació de la qüestió jueva i el nazisme³²¹.

Conegen, 1894. Trad. cast. de Luis Pasamar, *Nietzsche*, Bilbao, Ed. Zero, 1978.

³¹⁹ Aquesta carta encapçala l'edició castellana del *Nietzsche* de Lou Andreas Salomé, però no du data. Probablement fou escrita des de Leipzig el 16 de setembre de 1882 segons consta a l'edició castellana de la correspondència entre Nietzsche, Lou Salomé i Paul Ree *Documentos de un encuentro*, Barcelona, Laertes, 1982 (p.163). Original *Die Dokumente ihrer Begegnung*, 1970.

³²⁰ ARENDT-JASPERS, *Correspondence*, op. cit. (p. 191), carta de 23/8/1952: "I read Lou Andreas-Salomé's *Rückblick*. She had this to say about the Nietzsche business: In the early '80s a mutual friend, with Rée and Lou Salomé's prior approval, wanted to bring about a meeting and reconciliation between them and Nietzsche. Nietzsche response was: "No. No one can forgive what I have done in that matter" La conclusió d'Arendt al respecte era "Dignity preserved even in the face of one's own 'calamity'". *Rückblick* és refereix al compendi de la seva vida o *Lebensrückblick* (1951), traduït al castellà com *Mirada retrospectiva*, Madrid, Alianza, 1980. Fins on sé, és l'única vegada que Arendt esmenta Lou von Salomé.

³²¹ ARENDT, *Les cahiers du Griff* (p.73) Deuxtemps Tierce 1986. Ambdós temes - psicoanàlisi i judaisme- seran examinats al capítol sobre Rahel Varnhagen.

Pel que fa a la **segona afirmació** relativa a l'"existencialisme", en el seu article "Què és la filosofia de l'existència?"³²², Arendt fa una de les seves acostumades distincions: no 'existencialisme' i sí 'filosofia de l'existència'. Darrera aquest rebuig del terme 'existencialisme' hi podria haver el desig de posar distància respecte del moviment de l'existencialisme polític dels anys 20, bé sigui per part d'Arendt o de Jaspers, pel fet que entre aquells que havien polititzat la filosofia de l'existència, des de la dreta (nazisme) o des de l'esquerra (marxisme-leninisme), hi havia alguns filòsofs on era detectable la llavor del totalitarisme. En aquesta línia estaria la crítica de Martin Jay a Arendt a la qual acusa de existencialista política³²³.

Segons Arendt, cap de les dues obres sobre *Nietzsche*, ni la de Jaspers ni la de Heidegger, fan de la Voluntat la facultat humana més important. Per Jaspers la llibertat humana està garantida pel fet que desconeixem la veritat, perquè si la coneguéssim no tindríem llibertat atès que tota veritat és constrenyidora. Heidegger de la seva banda, en el segon volum sobre Nietzsche -diu Arendt- trencà amb la

³²² "What is Existenz Philosophy?" (1946), op. cit. Trad. parcial a ARENDT, H. *Filosofia y Política*. Heidegger y el Existencialismo. Desatari 1997, Bilbao.

filosofia moderna perquè havia descobert que es basava en el domini de la Voluntat. Acabà la seva filosofia, amb la frase paradoxal "*voler no-voler*". Arendt recorda el famós tombant complet "*Kehre*" de la filosofia tardana de Heidegger i diu que s'assembla a la conversió de Nietzsche, pel fet que ambdós van cap enrera vers els *primers pensadors grecs* com fugint de l'associació que l'època moderna féu del pensar com a facultat de la veritat i de la voluntat com a facultat de la llibertat.

Una observació interessant a tenir en compte és el fet que Arendt té molta cura de no parlar de *pre-socràtics* sinó que emprà paràfrasis semblants a la manera com els nomenà Aristòtil "*els primers que filosofaren*". En aquesta qüestió molt probablement hagués subscrit la crítica d'Emilio Lledó³²⁴ a la tradició filosòfica que reduïa els grans filòsofs anteriors a Sòcrates a simples predecessors seus. Més problemàtica seria l'apreciació que es desprén de les paraules del professor Lledó, quan afirma que Sòcrates ha estat el primer gran mite filosòfic i màrtir del pensament interpretat al gust pels autors de les falsificacions històriques. De seguida reprendré

³²³ Martin JAY, op. cit. *supra*, cap. 2.

aquesta observació.

Arendt sembla, d'entrada, prendre una posició antivoluntarista en afirmar que tota filosofia de la Voluntat és una creació teòrica del jo pensant, les conclusions del qual no tenen una validesa garantida. A més, afegeix Arendt, filòsofs d'orientacions ben diverses sostenen arguments semblants contra l'existència de la Voluntat, d'aquí que Arendt digui que això abona la seva desconfiança. Arendt troba que entorn de la Voluntat hi ha tres tipus de dificultats, que s'examinaran a continuació:

- a) Les objeccions contra l'existència de la Voluntat
- b) La connexió entre Voluntat i Llibertat
- c) La desprotecció humana en un univers sense Déu

a) Les objeccions contra l'existència de la Voluntat

La sospita per part de Hobbes que la Voluntat és una mera il·lusió:

"Una baldufa...llançada pels infants...girant a vegades, d'altres colpejant

³²⁴ LLEDO, Emilio, *La filosofía, hoy*, Barcelona, Salvat, 1973 (pp.37 i 39).

els homes a les canelles, si s'adonés del seu propi moviment, pensaria que provenia de la seva voluntat mateixa, a menys que sentís allò que la colpejava"³²⁵

o d'Spinoza que la comparava amb una pedra posada en moviment per una força externa la qual creuria de si mateixa que és lliure i pensaria que segueix movent-se pel seu propi esforç. Els individus humans són subjectivament lliures mentre objectivament estan sotmesos a la necessitat. Ambdós acceptaven l'existència de la Voluntat però negaven la seva llibertat. Llibertat era poder d'acord amb la noció grega però Hobbes anava més enllà -i això ja no era grec- en afirmar que

*"Llibertat i necessitat són consistents: com passa amb l'aigua que té no només llibertat sinó també necessitat, de lliscar pel canal"*³²⁶

El mateix passa amb la voluntat humana determinada per una cadena de causes necessàries, el que passa és que ningú té la capacitat de veure-les totes alhora. Schopenhauer, entre la Voluntat i l'Enteniment, optà per considerar aquella com la

³²⁵ "A wooden top...lashed by the boys... sometimes spinning, sometimes hitting men on the shin, if it were sensible of its own motion, would think it proceeded from its own will, unless it felt what lashed it", ARENDT, *Willing*, op. cit. (p. 23) citant HOBBS, *English Works*, vol. V. (p. 55).

³²⁶ "Liberty and necessity are consistent: as in the water, that hath not only liberty, but a necessity of descending by the channel" *Ibidem* (p. 24) i HOBBS, *Leviathan*, cap.21.

facultat suprema i subjectiva en el sentit kantianà.

En aquest punt és pertinent de reprendre la interpretació arendtiana de Sòcrates. Les tres objeccions (de Hobbes, Spinoza i Schopenhauer), parteixen segons Arendt, de la moderna noció de "*consciència*"³²⁷, un concepte tan desconegut com la Voluntat per a la filosofia antiga. Segons Arendt, el terme grec "*synesis*" no significava la *consciència* en el sentit de coneixement de si mateix sinó que es referia a la noció que posteriorment seria la *consciència moral*³²⁸, tal com ho havia entès Plató en dir que la memòria del que ha estat mort violentament caça l'assassí. Fins aquí cap problema però la mateixa Arendt defineix "*synesis*" com la capacitat de: "*compartir amb mi mateix el coneixement (syniêmi) de coses de les quals ningú més pot ser-ne testimoni*"³²⁹, definició que més aviat fa pensar en la consciència com autoconeixement, interpretació que ve corroborada pels significats que s'indiquen al diccionari grec on trobem:

³²⁷ Veure *supra* cap. 1.

³²⁸ En català "*consciència*" i en francès "*conscience*" només hi ha un sol terme per als dos significats que Arendt proposa. En anglès n'hi ha dos: "*conscience*" i "*consciousness*" que equivalen respectivament als dos que hi ha en castellà: "*conciencia*" i "*consciencia*".

³²⁹ "...share knowledge with myself (*syniêmi*) about things to which no one else can testify" Willing (p. 25).

"syn- juntament, d'acord amb"

"synesis trobada, unió, confluència, comprensió, coneixement íntim, ..." ³³⁰

Arendt fa una interpretació del coneixement i diàleg amb si mateix socràtic, des del model aristotèlic de l'amistat *"l'amic és un altre Jo"*³³¹. L'amistat és una relació política que pertany a l'àmbit públic on hi ha un espai que separa *"inter esse"* fent possible l'existència **singular** i la coexistència **plural** d'individus, a diferència de l'amor íntim, de la proximitat extrema en què aquest espai es redueix fins a desaparèixer, o recloure's en l'àmbit privat o de la família. En sostenir que la distància és indispensable per a la relació d'amistat, a diferència de l'amor, Arendt es mostra com a nietzscheana. En el cant "De l'amor al proïsme" que segueix al "De l'amic", Nietzsche³³² desaconsella l'amor a qui és a prop *"Nächstenliebe"* i aconsella l'amor a qui és lluny *"Fernstenliebe"*, una clau, al meu entendre, per a copsar el sentit de la interpretació arendtiana del món com espai *"inter esse"* on la distància és un requisit imprescindible. És aquesta distància la que garanteix la

³³⁰ Segons el diccionari LEIDDELL & SCOTT, *Great English Lexikon*, op. cit.

³³¹ ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac*, 1166 a 30.

³³² NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, trad. catalana de Manuel Carbonell, *Així parlà Zarathustra*, Barcelona, Edicions 62, 1983.

distinció, la diferenciació. Singularitat i pluralitat es troben conjugades en el *món comú*, ambdues són condicions o millor dit, precondicions de l'esfera política. Si una de les dues falta no hi ha esfera política genuïna, hi ha altres succeïments sovint perversos. La singularitat és diferència, la no uniformitat, o en termes arendtians, la distinció que identifica un algú, un qui en l'esfera pública. Com ha assenyalat Françoise Collin, la diferenciació i la pluralitat s'arrelen en la natalitat que és en sentit fort la novetat en la història, la qual no és repetició o desenvolupament d'allò mateix. Hi ha esdeveniments nous en la història perquè hi ha nous, cada ésser humà és inaugural³³³. La distinció i la igualtat són polítiques i es funden en la pluralitat i la singularitat originàries, en l'origen no hi ha unitat sinó pluralitat d'individus singulars. Tornant a la idea de l'amistat, que serveix a Arendt per mostrar que la unitat tampoc no existeix en la identitat personal, no hi ha un "*ego cogito*", dins cadascun d'aquests individus singulars que néixen i moren, n'hi ha més d'un, amics o enemics, però en plural. Derrida a *Polítiques de l'amistat*³³⁴,

³³³ COLLIN, Françoise, "Du privé et du public" a *Les Cahiers du Grif*, n. 33, 1986 (pp. 55 i 56).

³³⁴ DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée cop., 1994. L'autor va estar convidat al Seminari Judaïsmo, tradició olvidada de Europa de l'Institut de Filosofia (CSIC, Madrid) el 25/4/97 al qual vaig tenir la satisfacció de poder assistir. En aquesta sessió Carmen González-Marín presentà la seva interpretació del text de Derrida amb la comunicació "Sémantique de l'amitié" en què citava un fragment de Hannah Arendt tret de *Love and Saint*

assenyala que en tots els grans discursos ètico-polítics-filosòfics entorn a l'amistat sempre hi subjau una doble exclusió -l'amistat entre les dones i l'amistat entre un home i una dona- privilegiant l'amistat entre els homes, concretament el model del "frère", en les democràcies modernes, per damunt del model del "père", predominant en les societats més tradicionals, posem per cas la jueva. Derrida, troba que la hipòtesi de Freud d'una comunitat fraternal a *Totem i Tabú* és més que versemblant, sense anar més lluny troba un bon i irònic exemple en la relació "politico-institutionnelle" dins la mateixa escola psicoanalítica, entre Freud i Jung³³⁵. Pel que fa a la fraternitat, també resulta molt il·lustrativa al respecte una citació de Montaigne³³⁶. Segons Derrida, els tres models d'amistat -aristotèlica, fraternitat cristiana i fraternitat il·lustrada- han de ser superats. Carmen González-Marín³³⁷ argumenta que si l'amistat, entesa com a virtut en Aristòtil, ha estat masculina és perquè és pública, en èpoques en què les dones estaven recloses a l'espai privat i

Augustine.

³³⁵ Derrida cita uns fragments d'una carta de Ferenczi a Freud -que contenen grans dosis d'ironia- on crítica a Jung. Sense entrar en els detalls, la qüestió té a veure amb la horizontalitat de la fraternitat cristiana, enfront a la verticalitat de la relació patriarcal jueva.

³³⁶ Derrida cita un fragment d'una lletra de Montaigne a La Boétie arran de la seva amistat mútua "*C'est, à la vérité, un beau nom et plein de dilection que le nom de frère, et à cette cause en fismes nous, luy et moy, nostre alliance*"

per tant eren invisibles³³⁸, **invisibilitat** que, d'altra banda, no és de cap manera exclusiva de les dones. És en la **visibilitat** de l'espai públic on es construeix la identitat, en conseqüència, difícilment es podien les dones mostrar com amigues si estaven mancades d'una precondició, la visibilitat que fa emergir la pròpia identitat. L'amistat entre les dones i entre les dones i els homes, ha existit però ha estat oculta, invisible a les mirades, mal entesa, criticada o negada. Nietzsche que considerava la dona, esclava o tirana de l'amor, l'exclou de la relació d'amistat. Zarathoustra continua imaginant l'amistat del futur sota la fràgil divisa de la Il·lustració "Llibertat, igualtat i fraternitat".

Tornant a la interpretació que Arendt fa de Sòcrates, tot fa pensar que està interessada en salvar el diàleg interior socràtic, els "dos-en-un del pensament" de l'estigma moralitzador i atribuir la càrrega de precedent moral al terme "*synesis*" que usà Plató a les *LLeis* (llibre IX, 865e). Al meu parer, el mot grec esmentat era una barreja dels dos sentits que Arendt vol separar radicalment. Arendt -potser

³³⁷ Veure nota precedent n. 323

³³⁸ Per al tema de la invisibilitat de les dones en l'esfera privada i la visibilitat en l'esfera pública, BENHABIB, Seyla, "La paria y su sombra: las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", a *Revista internacional de filosofía política*, n.2, nov. 1993, (pp. 21.-35), trad. de Martha Hernández i María Pía Lara.

intencionadament- decideix que era el precedent de la consciència moral. En aquesta qüestió hi ha en joc dos temes importants:

1^{ra}) La interpretació de Sòcrates com a moralista, com a iniciador de la interiorització de la ètica convertida en moral de la consciència, la interpretació del terme "*synesis*" com a precedent de 'consciència moral' per part d'Arendt, tindria l'avantatge de deslliurar Sòcrates de la invenció de la moral.

2^{na}) L'experiència de la pluralitat en els dos-en-un socràtic *versus* el diàleg silenciós platònic. En el primer hi ha més de un, requereix solitud però no soledat o aïllament, mentre el segon es guia per la idea d'unitat i comporta aïllament duent finalment al solipsisme de l'*ego cogito*.

Arendt valorà el descobriment socràtic dels dos-en-un del pensament sostenint, contra el fals problema de la crisi d'identitat moderna, que la dualitat, l'escisió o la pluralitat, és l'estat normal de la consciència la qual experimenta, de manera natural, la diferència en la identitat i que resoldre o superar aquesta dualitat només es podria fer de dues maneres: primer, no estant mai sols i segon, no intentant pensar mai. Aquest intent de deslliurar els dos-en-un socràtic de caure en l'àmbit de la moral és per part d'Arendt una batalla per fonamentar en alguna mesura la relació amb l'altre. Per aquest motiu ho entén des de la perspectiva aristotèlica de la relació d'amistat, el Jo és l'amic per al Jo. No obstant, Arendt continua dient:

"el company que ve a la vida quan estem sols i en estat d'alerta és l'únic de

qui mai no és possible fugir tret que deixem de pensar"³³⁹

*"És preferible patir el mal que fer-lo"*³⁴⁰.

En el supòsit de patir el mal, es pot seguir sent amic de la víctima mentre que en el cas de fer-lo, "*¿qui voldria ser l'amic d'un assassí i viure amb ell ?*", al·ludint a Ricard III (veure cap. 1). Sòcrates va dur la seva proposició fins les darreres conseqüències en negar-se a defugir la sentència de mort, amb la seva actitud va persuadir els seus contemporanis que no sostenia una opinió sinó una veritat³⁴¹. En "Veritat i política" Arendt afirma que aquesta proposició "*És preferible patir el mal que fer-lo*" ha estat l'inici del pensament ètic occidental i l'única derivada d'una experiència filosòfica. Arendt considera, en aquest text i també a *La vida de l'esperit*, que darrera l'imperatiu categòric kantian, "*actua de manera que la màxima de la teva acció pugui erigir-se en llei universal*"³⁴², hi ha el **principi** de no-contradicció i darrera d'aquest **axioma** hi ha la proposició de Sòcrates. En definiti-

³³⁹ *"The partner who comes to life when you are alert and alone is the only one from whom you can never get away -except by ceasing to think"*, *Thinking*, op. cit. (p.188).

³⁴⁰ *"It is better to suffer wrong than to do wrong."*, *Ibidem* (p. 188).

³⁴¹ ARENDT, "Veritat i política" a *Crisi de la cultura*, Barcelona, Pòrtic, 1989 (p. 76). Arendt repeteix aquesta frase en el llibre citat en les notes precedents.

³⁴² *Thinking*, op. cit. (p. 188) i KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, Col. Austral, 1980⁶, (p. 98). Arendt cita "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" a *Werke*, vol. 4, (pp. 51-55).

va, Arendt interpreta la "consciència moral" socràtica com un "*no et contradiguis*". Els diàlegs de Plató insisteixen en què l'ésser humà és "u" i reiteren que val més estar renyit amb el món sencer que en contradicció amb si mateix³⁴³. Arendt entén que aquesta és una argumentació pròpia del filòsof, o aquell que practica un diàleg silenciós del jo amb jo mateix, dit d'altra manera, de qui es basa en la unitat i la identitat. Però Arendt considera que el principi de no contradicció no és acceptable per a la vida política o vida activa del ciutadà. Aristòtil recomanà no confiar el "**bé comú**" als filòsofs perquè difícilment podien vetllar pel bé dels altres si no es preocupaven pel seu propi bé. Si, seguint el raonament d'Arendt, s'accepta que l'actuació de persuasió moral, per part de Sòcrates, es basa en l'aplicació estricta del principi lògic de no-contradicció, (duent fins la persuasió definitiva -la mort-) aleshores, no hi hauria realment un tall o separació entre els dos sentits del terme "consciència", el cognitiu i el moral, contra el que sostenia la mateixa Arendt. En conseqüència, considero que el terme grec "*synesis*" fou en tot cas el precedent dels dos sentits de la *consciència* i també que, efectivament, amb Sòcrates s'inicià la transformació de l'ètica de l'exterioritat en ètica de l'interioritat, i en Plató ja

³⁴³ PLATÓ, *Gòrgies* 482 i ARENDT, "Veritat i Política", op. cit., (p. 77).

s'estableix la vinculació de l'ètica (i la política) amb el coneixement, en suposar que la ciència i la dialèctica tenien com a referent suprem la idea de Bé (i la idea de Justícia). Deleuze, en el seu article "Invertir el platonisme"³⁴⁴, proposava nomenar "*platonisme*" a la voluntat moral d'acabar amb les còpies dolentes o "*simulacres*" de les còpies bones perquè en definitiva tota teoria de la còpia suggereix que el model no és altra cosa que una enèsima còpia i en darrer terme una argúcia de la raó. La persuasió del filòsof, via exemple com féu Sòcrates en posar en pràctica en carn pròpia la proposició "*és preferible patir el mal que fer-lo*", així com la divisa "*coneix-te a tu mateix*" que Sòcrates féu seva³⁴⁵, foren el primer pas de la interiorització que segella l'aliança entre coneixement i moral en la consciència humana. Arendt, com s'ha vist, afirmarà que el principi de no-contradicció té darrera la proposició socràtica.

Conseqüència d'aquesta metamorfosi, lenta però segura, des de Sòcrates fins l'època moderna ha estat el confinament de determinades accions a l'àmbit de la

³⁴⁴ Després inclòs sota l'epígraf "Plató i el simulacre" a DELEUZE, *Lògique du sens*, 1969.

³⁴⁵ La màxima no era original de Sócrates, gravada al frontispici del temple d'Apol·lo a Delfos, sembla que provenia dels Set savis de Grècia, segons relat, a l'època hel·lenística, de Demetri de Falèron que en publicà les màximes o apotegmes, fruit de les suposades reunions on

privacitat/intimitat, quan mai haurien d'haver estat recloses atès que podrien haver-se mantingut en l'àmbit públic i haver estat tractades des d'una perspectiva pública. Posteriorment, aquestes accions ètiques originàriament externes i regulades pels "*pars*"³⁴⁶ en l'àmbit públic, després recloses a la privacitat, han tornat a sortir a la llum pública reivindicant el seu antic estatus però ara barrejats confusament amb la subjectivitat i la intimitat. Qüestions, que segons Arendt pertanyen a l'exclusiva responsabilitat individual, es reivindiquen com de responsabilitat pública de manera que es produeix un fenomen pervers d'exhibicionisme d'una banda, i de negació de la iniciativa, capacitats i responsabilitat de l'individu particular, enfront a una esfera pública engruixida i desnaturalitzada amb una exigència sens fi de bens particulars que reflecteixen en definitiva aquella originària demanda de felicitat de tot ésser humà, i que mai serà assolida aquí a la Terra ni allà al cel.

Arendt sosté que hi ha hagut una *aclaparadora* diferència d'arguments contra la Voluntat³⁴⁷, enfront al pocs arguments a través dels segles contra el Pensar, només

es posava a prova la saviesa de cadascú.

³⁴⁶ Veure *supra* la distinció arendtiana entre igualtat i paritat.

³⁴⁷ Arendt esmenta encara, del món anglosaxó, John Stuart MILL i Gilbert RYLEE,

sap de dos filòsofs que hagin dubtat seriosament d'aquest darrer: Nietzsche i Wittgenstein. De Nietzsche se'n parlarà més endavant atesa la importància que té en el tractament de la Voluntat arendtiana. Pel que fa a Wittgenstein, el 'jo pensant' del qual -tot seguint Schopenhauer- va dir-ne "*vorstellendes Subjekt*", podria ser una superstició o una il·lusió mentre que tot al contrari, podria existir realment el 'jo volent'. Wittgenstein, en defensa de la Voluntat i contra l'autor de l'*Etica more geometrico*, afirmava que "*si la Voluntat no existia, tampoc existia ... el sentit de l'ètica*"³⁴⁸

b) La connexió entre Voluntat-Llibertat.

Arendt troba en Agustí i Descartes arguments a favor de la llibertat de la Voluntat:

a) Sant Agustí:

*"Si he de voler necessàriament, ¿per què necessito parlar en absolut de voler?...La nostra voluntat no seria tal voluntat si no estigués sota el nostre poder i perquè està sota el nostre poder, és lliure"*³⁴⁹

però tenim la impressió que la diferència no és tan gran com Arendt té la pretensió de mostrar.

³⁴⁸ *Notebooks 1914-16* (1961), entrada de data 5/8/16. Arendt dóna en aquesta cas la referència completa de l'edició bilingüe que utilitza, esmentant que es tracta de la traducció d'Elisabeth ANSCOMBE.

³⁴⁹ *De libero arbitrio*, llibre III, secc. 3.

b) Descartes:

*"Ningú, quan es considera sol, s'equivoca en experimentar el fet que voler i ser lliure son el mateix"*³⁵⁰

*"Sóc conscient d'una llibertat tan gran que no està subjecta a cap límit... És la lliure voluntat només... el que trobo tan gran en mi que no puc concebre l'existència de cap altra idea més gran; és la voluntat la que em fa conèixer que... estic fet a imatge i semblança de Déu"*³⁵¹

*"...consisteix exclusivament en el fet que... actuem de tal manera que no som conscients en el més mínim de que alguna força externa a nosaltres constrenyi el nostre poder de decidir fer o deixar de fer qualsevol cosa"*³⁵².

Arendt comenta que en fer aquestes afirmacions Descartes deixava la porta oberta als dubtes posteriors i a la pretensió dels seus contemporanis d'harmonitzar la Voluntat humana amb l'omnipotència divina, conciliació per a la qual Descartes recorre a la limitació del nostre pensar que està sotmès a la veritat evident i al principi de no-contradició. Schopenhauer reconcilià llibertat i necessitat *"l'home fa en tot moment només el que vol; i ho fa necessàriament"*³⁵³. Aquesta aparent

³⁵⁰ Rèplica a l'Objecció XII contra la Primera Meditació: "que la llibertat de la voluntat ha estat suposada sense prova"

³⁵¹ Arendt no dóna la referència. Pot ser la Meditació IV, com és el cas de la citació que segueix a continuació.

³⁵² Meditació IV.

³⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung (El món com a voluntat i representació)* (1818) i *Über die Freiheit des menschlichen Willens (Assaig sobre la*

paradoxa assenyala el fet que subjectivament tothom pensa que fa el que vol quan això només vol dir que la seva activitat és expressió de la seva existència i qualsevol altre existent que tingués capacitat mental encara que fos molt més limitada, pensaria el mateix.

c) La desprotecció humana en un univers sense Déu

A l'antiguitat grega el savi es refugiava en el "*bíos theoretikós*", durant l'època medieval cristiana hi havia la "*vita contemplativa*" i l'esperança d'una vida després de la mort, però la secularització del món modern junt a l'èmfasi en el futur va anar deixant els humans cada vegada més desprotegits i sotmesos radicalment a la contingència dels afers humans. La història apareix com atzarosa "*un conte narrat per un idiota...que res significa*" perquè acumula fets que no tenen un sentit fora de la seva pròpia particularitat. En "*Història i immortalitat*"³⁵⁴, Arendt assenyala que la concepció de la política es tornà molt problemàtica a l'època moderna, quan s'havia produït la secularització i separació de religió i política, significava que els

llibertat de la voluntat humana).

³⁵⁴ ARENDT, "History and Immortality". Trad. cast. a *De la historia a la acción*, op.cit. (pp.57-59).

homes havien esdevingut altra vegada mortals i, perduda la fe en una vida - individual i social- immortal futura, necessitaven un nou concepte d'història per a la humanitat concebuda globalment o *com si fos un tot*, no ben bé natural sinó espiritual. Aleshores comença la filosofia de la història del s. XIX, Hegel concretament, que troba una Raó i un Significat ocults en l'esdevenir del món adreçats a una meta. L'acabament del relat de la història i l'inici de la filosofia de la història es troba, en la Revolució Francesa. Amb Hegel, el 'jo pensant' aconseguí reconciliar, altra vegada, Pensar i Ser, en virtut de la Voluntat, de manera que el resultat no és exactament la coneguda equació Pensar = Ser sinó que és més aviat una tríada Pensar = Ser = Voluntat, atès que Arendt ha insistit en la identitat de Ser i Voluntat en Hegel.

Després de fer el repàs dels tres tipus de dificultats entorn a la facultat de la Voluntat, Arendt sentència que aquesta ha interessat sempre més que el "*liberum arbitrium*" definit com la llibertat de triar entre dos o més objectes o accions igualment possibles perquè se'ns donen com a potencialitats. Bergson pensava que la major part dels filòsofs són incapaços de concebre la novetat i impredictibilitat radical.

"Fins i tot aquells que creien en el 'liberum arbitrium' l'havien reduït a una mera elecció entre dues o més opcions, com si...fossin possibilitats...i la Voluntat es veïés restringida a 'realitzar' una d'elles. D'aquesta manera reconeixien que tot ve donat. No sembla que hagin tingut mai la més lleugera noció d'una activitat completament nova... I semblant activitat és, ...

la lliure acció"³⁵⁵

Kant, en l'observació sobre la tesi de la tercera antinòmia, davant el poder d'iniciar espontàniament una sèrie de coses o estat de coses, posà com exemple d'inici absolut el fet d'aixecar-se de la cadira però afegí que de fet aquesta acció és la continuació d'una sèrie precedent, per tant aquest inici serà relatiu, parlant en termes temporals, i no absoluts. Segons Arendt, la confusió o desconcert de Kant prové de l'ús del terme 'absolut' atès que com ell mateix diu "*una sèrie successiva que s'esdevingui al món, només podrà tenir un relatiu primer inici, doncs sempre és precedit per algun altre estat de coses*"³⁵⁶. L'error rau en el fet de no tenir en compte que només en el cas que ell en aixecar-se de la cadira tingui alguna cosa en ment que vulgui fer, només aleshores hi ha un nou inici. Arendt, com s'ha vist, tornà a l'exemple de Kant, en les pàgines de *La Voluntat* dedicades a Agustí³⁵⁷.

El debat entre contingència i necessitat, depèn en gran mesura de la perspectiva que s'adopta, la de la memòria o la de la voluntat. Si el punt de vista és el de la

³⁵⁵ BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, op. cit..

³⁵⁶ ARENDT, *Willing*, p.28-30 i KANT, *Crítica de la Razón Pura*, B478, (p.411) trad. cast. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.

memòria, val a dir des d'una mirada retrospectiva, tot acte lliurement realitzat perd la seva contingència en tant que ara ja està fet i se'ns imposa com una evidència necessària, i aquí tant hi entren les accions i esdeveniments com els nous objectes d'ús o d'art producte del fabricar humà:

*"Pel sol fet d'acomplir-se, la realitat projecta la seva ombra en un passat indefinidament llunyà; sembla així com si hagués preexistit, a manera de possibilitat, a la seva pròpia realització"*³⁵⁸.

Però si el punt de vista és el de la voluntat, el que apareix com a fantasia il·lusòria no és la llibertat sinó la necessitat. Ara bé, la Voluntat mira endavant, al futur doncs -com assenyala Arendt tot seguint Nietzsche- no es pot voler enrera. Arendt, com assenyala molt bé Elena Martínez³⁵⁹, denuncia la "*il·lusió òptica del profeta que mira enrera*", il·lusió que provoca en l'historiador el convenciment que hi ha lleis necessàries en el passat i, d'altra banda, la creença que pot predir el futur, i amb

³⁵⁷ Willing, op. cit. (pp. 84-110).

³⁵⁸ BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, op. cit., "*Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projetée derrière son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation*" i ARENDT, Willing, op. cit.(p. 31).

³⁵⁹ MARTINEZ, Elena, "La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final" a BIRULÉS, F. y CRUZ, M. (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994 (pp. 95-128).

aquesta ofuscació és incapaç de reconèixer la novetat, allò imprevist o inesperat que irromp trencant la repetició i donant lloc a un nou inici.

Però no només els historiadors sinó també el filòsofs pateixen aquesta obcecació, Arendt, d'acord amb Bergson³⁶⁰, destaca que gran part dels filòsofs són incapaços de concebre la novetat i impredictibilitat radicals, i més aviat tendeixen a reconèixer que tot ens ve donat quan segons aquest pensador- i Arendt amb ell- el que passa és, tot al contrari, que hi ha una activitat completament nova que és la lliure acció. Si la qüestió s'examina des del punt de vista teòric i no des del fàctic, immediatament apareix el problema de la lliure voluntat, la qual sembla incompatible amb la llei de la causalitat i també amb la divina Providència. El mateix Bergson basà la seva filosofia en el convenciment que cadascú de nosaltres sap que és lliure per actuar espontàniament però és molt rar que ho vulguem fer doncs la majoria dels nostres actes responen a costums, i els nostres judicis a prejudicis³⁶¹.

Descartes, tot i ser un voluntarista, situà el "*cogito me cogitare*" per damunt del

³⁶⁰ BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, op. cit.

³⁶¹ BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Trad. cast.

"*volo me velle*". Sorgeix la sospita que als pensadors professionals els resultava més satisfactòria, és a dir, més explicativa -per exemple, per a tot el problema del mal- negar la llibertat o reconciliar-la amb la necessitat mitjançant especulacions dialèctiques. Arendt conclou que ja no podem confiar en el homes de pensament per a una justa valoració de la Voluntat com tampoc ho podem fer per al **cos**,

*"l'hostilitat que mostren els filòsofs respecte del cos és prou coneguda i pot trobar-se, almenys, des de Plató...El cos, com assenyala Plató encertadament, sempre vol que en tinguem cura"*³⁶².

i sempre, fins en les millors circumstàncies materials, interromp amb les seves demandes l'activitat del jo pensant,

*"en termes del mite de la Caverna, forçarà al filòsof a tornar del cel de les Idees a la Caverna dels assumptes humans"*³⁶³.

Arendt fa notar que l'hostilitat envers el **cos**, tan sovint atribuïda al cristianisme, ja

Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1919 i 1925). Fou la seva tesi doctoral.

³⁶² *"But the philosopher's hostility to the body is well know and a matter of record ever since Plato at least... the body, as Plato rightly stresses, always 'wants to be taken care of', ARENDT, Willing, (p. 34).*

³⁶³ *"in terms of the Cave parable, it will compell the philosopher to return from the sky*

es troba en Plató i la filosofia clàssica grega i que fins i tot el dogma cristià de la resurrecció de la carn, xoca radicalment amb l'antagonisme contra el cos, antic i cristià. Tot i la comparança de cos i voluntat, Arendt afirma que l'hostilitat del jo pensant és, en el cas de la voluntat, d'una mena ben diferent perquè s'enfronta a una altra activitat espiritual. Pensament i Voluntat fan present allò absent, el pensar fa present allò que ha estat en el passat, mentre la voluntat tendeix vers el futur combinant un estat psíquic d'esperança i de temor, dóns malignes de la capsa de Pandora.

El fatalisme, segons Gilbert Ryle³⁶⁴ no ha merescut atenció per part dels filòsofs, a pesar que tothom té els seus moments fatalistes mai no ha estat definit ni tant sols atacat seriosament. Segons Arendt, el motiu rau en el fet que cap altre supòsit ofereix amb tanta eficàcia un respir a la voluntat d'actuar. Ja Ciceró n'havia escrit un bon exemple:

*"quan et poses malalt, abans ja està previst que et recuperaràs o que no et recuperaràs, cridis o no a un metge"*³⁶⁵

of Ideas to the Cave of human affairs", Ibídem.

³⁶⁴ RYLE, Gilbert, "It Was to Be" a *Dilemmas*, Cambridge, 1969, (pp.15-35).

i, també està previst si demanaràs o no un metge. L'argument cau en una regressió infinita, se'l rebutja dient que és un "*argument malaltís*"³⁶⁶ perquè sens dubte duria a abolir de la vida qualsevol acció. Arendt declara explícitament que el seu interès en aquest argument rau en què aquietava l'esperit abolint el temps i assimilant-lo al passat. Arendt apel·la a Nietzsche per a corroborar la seva interpretació:

*"La voluntat no pot voler anar cap enrera... Que el temps no pot córrer cap a enrera, aquesta és la seva còlera; 'que allò que fou' és el nom de la pedra que ell no pot moure"*³⁶⁷

El que està en joc és el futur com a projecte de la Voluntat que nega allò donat. En Hegel i Marx és prou clar el poder de la negació que empeny la Història endavant. De tota manera, qualsevol volició, a pesar de ser una acció espiritual, té relació amb el món de les aparences doncs és on suposadament es durà a terme el seu projecte, en contrast amb el pensament que pot quedar tancat en si mateix i no relacionar-se en cap sentit amb el món. El jo volent es caracteritza per la impacièn-

³⁶⁵ CICERÓ, *De Fato*, XIII, 30-14, 31

³⁶⁶ *Ibidem* V, 35

³⁶⁷ NIETZSCHE, *Així parlà Zaratustra*, op. cit. punt II, "Sobre la redempció".

cia, el desassossec i la inquietud ("*Sorge*") que només pot ser calmada amb el 'jo puc i ho faig', val a dir, posant fre a l'activitat volent de l'esperit i donant pas a l'acció. La voluntat vol actuar, mentre el pensar vol pensar i no actuar.

Duns Escot i Nietzsche, Arendt reitera que foren excepcions entre els filòsofs, entenien la Voluntat com un tipus de poder que procura plaer al si mateix "*condelectari sibi*" i que el *jo vull* anticipa el *jo puc*³⁶⁸. Ja s'ha dit, la voluntat és el pol oposat al record, aquest està en estreta relació amb el pensar doncs tots els pensaments són repensats, per això la "*anàmnesis*" platònica era versemblant i podia ser un punt de partida per a l'aprenentatge, i per això mateix també Agustí va poder equiparar esperit i memòria. Arendt frega qüestions de psicologia, però sempre des de una perspectiva eminentment filosòfica, sosté que si bé el record pot commoure els sentiments amb la nostàlgia, la malenconia, la pena i l'aflicció, és molt més trasbalsadora la inquietud, tensió i desordre que provoca la voluntat. És una qüestió de tonalitat de l'esperit, val a dir la manera com l'esperit afecta l'ànima produint els seus "*modus*" els quals constitueixen la vida de l'esperit. El mode predominant del pensar és la serenitat, el del record (o la memòria) és la malenco-

³⁶⁸ DUNS ESCOT, *Philosophical Writings: A Selection*, Library of Liberal Arts, 1962,

nia i el de la voluntat la tensió; la voluntat destrossa la "*animi tranquillitas*" que deia Leibniz el qual, segons Arendt, pensava que des de la perspectiva del millor dels móns possibles, l'única actitud que li està permesa a la Voluntat és "voler no voler".

En el seu recorregut històric, Arendt arriba a HEGEL. Resulta significatiu el fet que la informació que Arendt maneja i les citacions es refereixen a textos de Koyré³⁶⁹. Quan Arendt fugí el 1933 d'Alemanya i s'instal·là a Paris, gràcies a les presentacions de Raymond Aron, Arendt va poder assistir a diversos seminaris de Kojève sobre Hegel a l'École des Hautes Études. Allà conegué Sartre i Koyré que també hi assistien. Amb el segon nasqué una amistat duradora. Kojève creia realment que la filosofia havia arribat a la seva fi i actuava en conseqüència, mai va escriure cap llibre, el volum sobre Hegel resultà dels apunts de classe dels seus

(pp. 84 i 10) "*voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*".

³⁶⁹ Arendt i Koyré foren bons amics i es visitaren mútuament a Estats Units i a Europa. Als *Papers of Hannah Arendt* hi ha correspondència mútua que he pogut consultar a la "Library of Congress" de Washington D.C. Elisabeth YOUNG-BRUEHL en la seva *Biografia* de Hannah Arendt (op.cit. p. 317) diu que en tornar a Paris i retrobar les seves antigues amistats Arendt va comentar que Koyré era el millor home i el més sensible que mai havia conegut.

alumnes. El talant antiacadèmic de Kojève la impressionà especialment³⁷⁰. Dues són les notes característiques del que Arendt destaca sobre Hegel:

a) la vinculació de la Voluntat amb el Temps.

b) l'afirmació que Hegel posà la Voluntat per damunt el Pensar.

Per a la **primera** idea Arendt es remet a l' article "Hegel a Jena"³⁷¹ de KOYRÉ, on aquest sosté, segons Arendt, que la originalitat més gran de Hegel va consistir en la importància que atorgà al futur per damunt el passat. La mateixa Arendt destaca que aquesta idea resulta sorprenent doncs no en va Hegel ha estat reconegut com el primer que va concebre una filosofia de la història, la qual té a veure sobretot amb el passat. Però, la qüestió rau en el fet que és en el futur quan el temps troba la seva veritat i on l'Ésser es realitzarà plena i absolutament, tot i que l'Ésser pertany al passat. Futur i passat són afirmats mentre el present és negat "*L'ara és buit...*

³⁷⁰ *Ibidem*, op. cit. (p. 163).

³⁷¹ KOYRÉ, Alexander, "Hegel à Iéna" a *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris, 1961. Arendt afirma que l'anàlisi sobre el temps i la història en Hegel que va fer Koyré en aquest assaig i la traducció dels textos, influí Kojève de manera determinant.

s'omple a si mateix en el futur. El futur és la seva realitat"³⁷². Atès però, que en Hegel l'eternitat és l'essència del temps, el temps mateix és etern, unió de passat, present i futur.

Pel que fa a la **segona** idea, Arendt assenyalava que en la noció d'"*autoproducció de l'esperit humà*" que el pensament existencial posterior nomenà "*l'autoconstitució del Temps*", Hegel estableix que "*l'home no és només temporal: ell és el Temps*"³⁷³. No hi hauria temps si l'esperit humà només fos **pensant** i no fos volent, perquè el **Pensar** viu en l'etern present. El temps realitzat cau naturalment en el passat el qual es converteix en present "*nunc stans*" per al 'jo pensant'. En l'esquema de Hegel el passat és produït pel futur i el **pensament** que contempla el passat és el resultat de la Voluntat perquè aquesta anticipa la mort que és la darrera frustració dels projectes de la Voluntat. Arendt troba que ja Plotí havia considerat que era l'ànima la que produïa la successió del temps, el qual era ja intrínsec o constitutiu de l'ànima i no quelcom que l'acompanyava. Tant en Plotí com en

³⁷² "*The Now is empty...it fulfills itself in the future. The future is its reality*", ARENDT, *Willing*, op. cit. (p. 41) citant *Jenenser Logik*, (p. 204).

³⁷³ "*autoproduction of man's mind*", "*auto-constitution of time: man is not tempo-*

Hegel, la successió del temps es transforma en darrer terme en l'eternitat o, dit en termes seculars i existencials, és el pas de la Voluntat al Pensar.

Arendt enllaça aquests comentaris sobre Hegel i el temps amb algunes reflexions de Heidegger sobre el temps, qui va arribar a dir que el passat té el seu origen, en certa manera, en el futur³⁷⁴, idea ja present en Hegel com també hi era la convicció que l'home no es distingeix dels animals pel fet de ser racional sinó perquè sap de la seva pròpia mort. L'esperit humà és aquell que *"no ignora la mort"*. Tot i que estaria d'acord amb Arendt en comprovar que Hegel i Heidegger no estan, en algunes qüestions, massa lluny un de l'altre, resulta en certa manera sorprenent constatar com Arendt, al meu parer, no reexeix a seguir la imparcialitat que ella havia propugnat sovint, en comentar que si bé coincidents en algunes aproximacions a la reflexió sobre el temps, la voluntat i el pensar, Arendt afegeix que la profunditat de la reflexió de Heidegger és incomparablement superior a la de Hegel; la diferència important entre ambdós és, en aquest cas, que Heidegger no mostra cap simpatia envers la facultat de la Voluntat:

ral: he is Time", ARENDT, *Willing*, (p. 42), citant Koyré "Hegel à Iéna" op. cit.

³⁷⁴ ARENDT, *Willing*, op. cit. (p.43) citant HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, n° 65, trad. cast. *El ser y el tiempo*, Madrid, F.C.E., 1987 (pp. 351-358).

"no és cert que "la voluntat humana sigui l'origen de la voluntat de voler", sinó que "la Voluntat vol que l'home vulgui sense experimentar el que aquesta Voluntat pugui ser"³⁷⁵.

Simplifiquem, diu Arendt: la vida de l'esperit existeix perquè existeix la voluntat i perquè existeix la mort. La **voluntat** sempre fa projectes per al futur i a la qual l'acompanya sempre el desassossec que genera el mateix esperit humà. La intranquil·litat és el preu pagat per la vida. La **mort**, és el final absolut que irromp i trenca qualsevol voluntat transformant el futur en objecte del pensament, en un passat anticipat, amb l'anticipació de la mort es recupera la tranquil·litat de l'esperit. Arendt diu que així resumit, Hegel apareix tremendament modern i d'un gran enginy: primacia del futur -afí amb la creença del seu temps en el Progrés-, val a dir de la Voluntat, per tornar altra vegada a prioritzar el pensament.

Arendt, en la seva interpretació de Hegel adopta una posició força ambigua, molt crítica en algunes qüestions i molt menys en d'altres, posem per cas la seva

³⁷⁵ *"not 'the Human wil is the origin of the will to will' but 'man is willed by the Will to will without experiencing what this Will is about'"* Ibídem (p. 49) citant Heidegger "Überwindung der Metaphysik" a *Vorträge und Aufsätze*, 1954, vol. I, secc XXII (p. 89).

temptació de refusar completament l'especulació hegeliana com una veritable contribució als problemes del jo volent. Però després destaca explícitament l'originalitat de Hegel en crear una filosofia de la història que correspongui als fets polítics, interpretació que mai s'havia fet abans d'ell³⁷⁶. L'experiència de la Revolució Francesa marcà el pensament de Hegel fins al punt que el curs 1829-30 digué als seus alumnes que la filosofia trobava el seu lloc propi en els esdeveniments polítics de l'època, i que era en situacions d'aquella mena que el pensament precedia i configurava la realitat, de manera que Hegel, segons afirmà Arendt:

*"quasi va contradir explícitament la seva famosa afirmació respecte del mussol de Minerva al Prefaci de la Filosofia del Dret"*³⁷⁷.

Arendt, seguint la interpretació de Koyré, pensava que la noció hegeliana de sistema i la importància del futur són dues qüestions contradictòries i incompatibles perquè el sistema ha de tenir un final, exigeix que la història es tanqui mentre que el futur sempre està per venir i en conseqüència, demana que l'esdevenir resti

³⁷⁶ Arendt esmenta en aquest sentit, com lectures novedoses de Hegel: ROZENZWEIG, Franz, *Hegel und der Staat* (1920); RITTER, Joachim, *Hegel und die französische Revolution* ((1965); RIEDEL, Manfred *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (1965).

³⁷⁷ *"he almost explicitly contradicted his famous statement about the owl of Minerva in*

obert. Arendt troba evident que Hegel fracassà en l'intent de reconciliar pensament i voluntat amb els corresponents conceptes -passat i futur- però afegeix que ell no hi estaria d'acord perquè el pensament especulatiu és precisament la unitat de pensament i temps³⁷⁸. Tanmateix, Hegel reeixí en trobar una fórmula que combinava la concepció circular amb la concepció rectilínia del temps en la coneguda espiral la qual permet recollir i mostrar d'una manera molt gràfica la noció de progrés de la Humanitat, la qual és encarnació de l'Esperit del Món i és diferent dels esperits de les persones individuals i de l'Esperit de cada nació particular. Cada generació comença de nou però ho fa en un estadi diferent i superior gràcies al **record**.

Segons Arendt, tot i l'enginy que se li ha de reconèixer a Hegel en adoptar la fórmula en espiral per al temps, la reconciliació de Pensament i Voluntat és una hipòtesi que se sosté només a expenses d'ambdós, del present i del futur i a partir de la suposició de l'Esperit del Món.

the Preface to the Philosophy of Right", ARENDT, Willing (p. 46).

En aquests anys (1974-75) que Arendt escriu sobre la Voluntat, constata un ressorgiment del pensament de Hegel en les darreres dècades (la del seixanta i setanta o potser es refereix també a la del cinquanta) motiu pel qual considera interessant fer algunes precisions respecte de la dialèctica. Malgrat que el moviment dialèctic ternari -Tesis/Antítesi/Síntesi- resulti ingenu, sembla garantir un progrés infinit, cosa que contrasta amb la idea del final del temps i de la història. Arendt, molt lluny de la idea del final de la història, i crítica amb qualsevol possible predicció, valora no obstant de la dialèctica de Hegel, la idea que es pot mirar o interpretar cada final com un nou començament, cada síntesi, és una nova tesi.

*"L'Ésser i el No-res són la mateixa cosa, val a dir l'Esdevenir...Una direcció mor: l'Ésser esdevé No-res; però de la mateixa manera el No-res és el seu propi oposat, una transició a l'Ésser, que s'alça."*³⁷⁹

El poder de la negació que Marx pensava que era el motor de la història, és també una força anihiladora que podria resultar en un procés infinit tant de progrés com

³⁷⁸ ARENDT, *Ibidem*, p. 47 i HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Mèxic, FCE.

³⁷⁹ *"Being and Nothingness are the same thing, namely Becoming...One direction is Passing Away: Being passes over into Nothing; but equally Nothin is its own opposite, a transition to Being, that is Arising"*, ARENDT, *Willing*, op. cit., (p.50), citant *La ciencia de la Lógica*, vol, I.

de destrucció. Hannah Arendt diu que de la negació no en surt res³⁸⁰. La raó que el procés dialèctic prengui el camí del progrés en comptes del de la destrucció, rau en el fet fonamental que el punt de partida és l'Ésser, és aquest el que atorga realitat a les transicions existencials posteriors. Això ho fa Hegel en termes estrictament lògics, i invocant Parmènides, contra la metafísica cristiana de la creació "*ex nihilo*". Hegel és conscient que el seu supòsit que tot el que existeix conté tant l'Ésser com el No-res, descansa en la primacia de l'Ésser i que el No-res absolut és impensable. La Història, des de Hegel vinculada a la Lògica adquireix la categoria de ciència, perspectiva que no serà afí sinó contrària, a la manera que Arendt tingué d'entendre la història.

2. LES EXPERIÈNCIES AUTÈNTIQUES

La pregunta clau que Arendt intenta respondre és: ¿Quines experiències van fer que els homes s'adonessin de l'existència de la facultat de la Voluntat.

Convindrà per al que segueix tenir present que Arendt s'enfronta a diverses

³⁸⁰ En "Arendt sobre Arendt", *De la historia a la acción*, op.cit, pp.139-167.

maneres d'entendre la Voluntat:

- 1 - com a lliure albir o "*liberum arbitrium*" (Agustí)
- 2 - com Amor (Agustí)
- 3 - com a capacitat d'iniciar espontàniament (Kant)
- 4 - com a poder (Nietzsche)

2.1. Aristòtil i la noció de la "*proairesis*"

Arendt, decideix començar per Aristòtil a causa de la gran influència que l'estudi de l'ànima o psicologia aristotèlica tingué sobre el pensament posterior i també perquè fou el primer que reconegué l'absència en la llengua grega de la paraula Voluntat i, en conseqüència, la manca del corresponent concepte filosòfic. Aristòtil pensava que la raó, tot i que és la que governa l'ànima no mou res i que per tant, ha d'haver-hi quelcom en l'ànima que la mou. El desig és una força que impulsa l'home però atès que pot ser resistit seguint les ordres o recomanacions de la raó, resulta que no és necessàriament constrenyidor. Arendt diu que aquesta distinció entre **desig** i **raó**, després del descobriment de la voluntat, s'anomenarà **inclinació** i **voluntat**. Troba els seus màxims exponents en la distinció del Mestre Eckhart entre inclinació al pecat i voluntat de pecar i en l'ètica kantiana.

En Aristòtil el desig té prioritat a l'hora de posar en marxa el moviment. És el desig d'un objecte absent el que estimula la raó per a calcular els millors mitjans per

assolir-lo. Aquesta **raó calculadora** és anomenada per Aristòtil "*noûs praktikós*" (raó pràctica) per tal de distingir-la de la "*noûs theoretikós*" (raó pura o especulativa). La primera s'ocupa de tot el que és contingent i té a veure amb el que és a l'abast humà, mentre que la segona ho fa del que és necessari i cap poder humà no pot canviar-ho. Aristòtil nomena aquesta raó calculadora de dues maneres: en *De Anima* en diu "*noûs praktikós*" mentre a l'*Ètica a Eudem* en diu "*phrónesis*". Arendt la descriu com

*"una mena de penetració i comprensió dels assumptes que són bons o dolents per als homes, una mena de sagacitat -no saviesa ni clarividència-necessària pels afers humans, els quals, seguint el costum, Sófocles adscriu a la vellesa i que Aristòtil conceptualitzà"*³⁸¹.

Aquest sentit pràctic també s'aplica a la producció però la diferència amb l'acció rau en el fet que en aquesta darrera la finalitat és indissociable de la mateixa acció, és intrínseca, mentre en la producció la finalitat és externa, l'exemple: diferència entre el fabricant de flautes i el flautista. L'"*eupraxía*" o acció ben feta és aquella que busca l'excel·lència de l'acció, de 'com' volen aparèixer els homes.

³⁸¹ "A kind of insight and understanding off matters that are good or bad for men, a sort of sagacity -neither wisdom nor cleverness- needed for human affairs, which Sophocles, following common usage, ascribed to old age and which Aristotle conceptualized", Willing (pp. 59-60). Sófocles, darreres línies d'*Antígona*.

Aristòtil encunya un terme per a significar l'elecció entre alternatives "*proairesis*". El punt de partida "*archai*" per a l'elecció són dos: el desig "*órexis*" i la raó "*lógos*"³⁸². L'elecció esdevé una facultat mitjancera entre desig i raó. L'element racional de l'elecció és la deliberació o càlcul. Oposada a la lliure elecció és la passió "*pathos*" allò que no es tria sinó que es pateix, no és allò que fem 'acció' sinó allò que ens passa 'passió'. Arendt recorda els exemples d'Aristòtil, algú pot cometre adulteri però no ser adúlter i pot haver robat però no ser un lladre³⁸³. Es poden triar els mitjans però no la finalitat perquè aquesta és sempre la felicitat "*eudaimonía*".

Arendt utilitza l'etimologia del terme grec "*órexis*" derivat de "*orego*" acció d'allargar la mà per agafar alguna cosa que és a prop. Aquest breu exercici etimològic, fa pensar en Heidegger, però la citació d'Arendt "*el desig està influït per allò que és a la mà*" no du referència, la precedent és del Mestre Eckhart³⁸⁴.

³⁸² *Ètica a Nicòmac*, 1139 a31-33 i 1139 b4-5, op. cit. (p. 90).

³⁸³ *Ibídem*, 1134 a 17-23, op. cit. (p. 80).

³⁸⁴ "*Desire is influenced by what is just at hand*", *Willing*, op. cit. (p. 57). Trobo que no seria gaire desassenyat pensar que la noció d'ésser a la mà heideggeriana provingués d'Eckhart,

Arendt, dissenteix de la idea que l'ésser humà desitja el que té a mà perquè, segons ella, també desitja el que és lluny, només en aquest cas entra la raó pràctica en acció, atès que és requerida quan la satisfacció del desig necessita temps, quan l'objecte desitjat -real o imaginat- és en el futur.

Aristòtil havia interpretat la relació entre raó i desig dient que la primera ordena i jutja, és imperativa, mentre la segona obeeix. L'obediència és necessària per a que sigui possible la tranquil·litat de l'ànima, per a l'harmonia dels Dos-en-Un del pensament, garantida per l'axioma de no-contradicció que parteix de la semblança d'aquestes dues parts de l'ànima, amb la relació d'amistat. Un mateix ha de ser amic de si mateix. Quan no hi ha obediència o acord, quan es discrepa o difereix "*diapherein*" d'un mateix, aleshores som davant un individu "*miserable*" "*mojtheron*"³⁸⁵, el qual pot tenir dues actituds contraposades: defugir la vida i destruir-se a si mateix, o buscar la companyia dels altres per tal d'evitar la seva pròpia i oblidar,

perquè, durant les darreres dècades del s. XIX i les primeres del XX, van apareixent llibres sobre Eckhart, a França i Itàlia però especialment en el món germànic on algunes interpretacions el "*feren paladí de l'esperit alemany. Segons ells, fou Eckhart qui (...) permeté que el geni alemany es trobés novament a si mateix*" com diu Josep Batalla a la seva Introducció a les *Obres Escollides*, d'ECKHART, Barcelona, Laia, 1983 (p. 21).

³⁸⁵ *Ètica a Nicòmac*, 1169 a14-16, op. cit. (p. 150).

d'aquesta manera, l'enemistat que sent envers si mateix, "*la gent miserable està plena de remordiments*"³⁸⁶.

Plató ho veia diferent, la raó estava referida a la veritat, no era imperativa sinó persuasiva, perquè creia que només necessiten ser compels·lits aquells que són incapaços de pensar. Era la persuasió la que entrava en joc quan es produïa el "sord diàleg pensant entre jo i jo mateix", en sintonia amb la popularitat de què gaudia la persuasió a Grècia. En el món romà i en la filosofia cristiana d'Agustí la persuasió serà substituïda per l'autoritat com Arendt examina a l'assaig "Què és l'autoritat?"³⁸⁷ on assenyala que l'**autoritat** és un concepte polític que té el seu origen en la fundació de la ciutat o de la comunitat política i mostra la seva vinculació a la **religió** i la **tradició** en el món romà i la continuació d'aquesta "*trinitat romana*" posteriorment en Agustí. Però, segons Arendt, l'autoritat necessita les altres dues per a sostenir-se.

Tornem però a la "*proairesis*". Arendt està decidida a reseguir el fil que es desprén

³⁸⁶ *Ibídem*, 1166b 20-22, op, cit. (p. 145).

³⁸⁷ "What is authority?" Traducció castellana "¿Qué es la autoridad?" a *Entre el pasa-*

de la relació entre raó i desig i, és en l'Ètica a Eudem com s'ha dit, on troba l'explicació de la necessitat de l'elecció com a nova facultat entre ambdós. L'argument rau en el reconeixement generalitzat que la moderació "*sophrosyne*" és el criteri que vetlla per la raó pràctica "*noûs praktikós*" de la qual en aquesta obra en diu "*phrónesis*"³⁸⁸. La "*proaíresis*" és la facultat que permet sortir a Aristòtil de la contradicció quan diu que un individu actua voluntàriament i alhora involuntàriament si segueix el seu desig. Si no existís aquesta facultat d'elecció, la raó podria violentar el desig o a l'inrevés però atès que es pot deliberar (o calcular) i elegir, acaba sent la raó deliberadora-calculadora la "*phrónesis*" la que intervindrà en la elecció "*proaíresis*". No es tracta de raó com a "*noûs*" sinó com a "*dianoia*", val a dir com a raó que té propòsits i intencions, que calcula i sospesa, opina i judica.

Arendt diu que se sent temptada de dir que la "*proaíresis*" fou la precursora de la Voluntat. Tanmateix, l'espai d'aquesta nova facultat en el món grec, és molt reduït perquè es limita a fer d'àrbitre entre diverses possibilitats. Sens dubte correspon al "*liberum arbitrium*" medieval, ben diferent de la facultat de la Voluntat com a

do y el futuro, Barcelona, Ed. Península, 1996 (pp. 101-153).

poder de començar quelcom nou. L'exemple més divertit (Arendt diu "*grotesc*") és el de l'ase de Buridan que moriria de gana davant de dos gavells de farratge incapaç de triar perquè cap deliberació li donaria una raó suficient per a decidir-se per un o altre. En conseqüència: la supervivència del pobre animal depèn de la seva renúncia a elegir i deixar-se guiar simplement pel desig.

Del "*liberum arbitrium*" encara se'n troben marques a Kant: la 'voluntat bona' o és absolutament bona i aleshores autònoma però no pot triar, o està sotmesa a la llei de l'imperatiu categòric que li ordena obeir el principi de no-contradicció (herència socràtica). Segons Arendt, la Voluntat en Kant és de fet la raó pràctica en el sentit quasi exacte del "*noûs praktikós*" aristotèlic. Així s'entén que Kant afirmés en diverses ocasions que tot "*Tu faràs*" que vingui d'un mateix implica "*Tu pots*". Ambdós tenen en comú aquesta convicció. Però quan, posteriorment, es posà en dubte aquesta identificació de Kant entre "*Tu faràs*" i "*Tu pots*", els assumptes humans es complicaren, la llibertat ha esdevingut un problema independent de la Voluntat.

³⁸⁸ ARENDT, *Willing*, op.cit., (p. 61).

2.2. L'apòstol Pau i Epictet

Arendt considera que Pau i Epictet tenien molt en comú, en alguns sentits coincidien tot i que en d'altres, concretament en relació a la Voluntat sostenien opinions contràries: **impotent en Pau, omnipotent en Epictet**. Per començar s'ha de tenir present que tots dos provenien de la mateixa zona de Proper Orient, van viure a l'Imperi Romà hel·lenístic i ambdós parlaven la llengua oficial de l'Estat, el grec *koine*. Però Arendt destaca que Pau era un jueu, ciutadà romà, mentre Epictet era un antic esclau alliberat, qüestió que aparentment no és rellevant aquí però que probablement juga algun rol no explícit en la interpretació d'Arendt³⁸⁹. Pel que fa a la moral, ambdós defensaven una posició rigorista denunciant la hipocresia intel·lectual del seu temps: els fariseus en un cas i els filòsofs estoics i acadèmics en l'altre cas. Tots dos van considerar que desitjar la dona del proïsme ja és adulteri i el cos va merèixer el seu menyspreu, qüestió que destaco pel fet que Arendt ho va

³⁸⁹ Penso en la seva divisió -vida pública/vida privada-, la relació de la primera amb l'acció política, la vinculació de la segona amb la labor i la família i finalment la convicció d'Arendt que el judaisme s'havia d'enfocar des de una perspectiva política. Veure *supra* cap.I i *infra* cap.IV respectivament.

assenyalant constantment³⁹⁰. Finalment, Pau assentà les bases de la doctrina en termes de fets i de fe, però no d'arguments mentre Epictet ho féu en termes d'arguments. Arendt insisteix que Pau no deixà mai de ser jueu, n'és una prova la resposta que donà a aquells que li preguntaren sobre la seva nova fe, era la mateixa resposta de Job "*Però, ¿qui ets tu, un home, per a demanar comptes a Déu?*"³⁹¹.

Veiem algunes de les reflexions arendtianes en què contraposa el pensament ambdós autors.

Arendt diu que Pau de Tars -fundador de la doctrina cristiana, no de l'Església- té dos aspectes novedosos que foren escàndol al seu temps:

1^a) Sostingué que és la llei la que fa sorgir el pecat, sense llei el pecat no existeix. Vet aquí que la llei té un paper ben equívoc, diu Arendt. La "*maledicció*

³⁹⁰ Ara per ara no puc sostenir cap hipòtesi sobre la posició d'Arendt respecte del cos, podria ser objecte d'un article o d'una altra tesi, no ho sé, però sí que hi ha denúncia de l'oblit i menyspreu del cos per part de la filosofia.

³⁹¹ ARENDT, *Willing*, op.cit.,(p. 72). PAU, Epístola als Romans, 9:20-23. Trad. catalana *Bíblia*, op. cit. (p. 2074). Arendt observa que l'argument *ad hominem* de Pau, que tallava de socarrel totes les preguntes, no arribà a traspasar els primers estadis de la fe cristiana, però ho trobarem reiteradament en Agustí.

de la llei" rau en el fet que és impossible l'acompliment de tots els seus preceptes. (Gàlatas 2-21).

2ⁿ) Anuncià la "resurrecció dels morts" (Fets, 24-21). A diferència dels Evangelis "*El centre del seu interès, ... no és Jesús de Nazaret, la seva predicació i els seus fets, sinó Crist, crucificat i ressuscitat*"³⁹². Per tant, segons destaca Arendt, Pau estava privilegiant la mort que dóna pas a una nova vida eterna.

En relació al *primer* aspecte, Arendt assenyala que a partir de Pau la mateixa llei era entesa com la veu d'un mestre que d'una banda exigeix obediència, 'tu has de' però de l'altre espera un acte voluntari de submissió que diu 'jo vull'. Mentre la llei antiga simplement ordenava, ara la llei era un imperatiu que deia 'has de voler'. Això deixava pas a una noció nova, la Voluntat, doncs es podia dir Sí o No. Cap poble anterior -grec, hebreu-romà- no se n'havia adonat. La situació anterior, l'ordre 'tu has de' situava l'individu davant l'elecció entre l'obediència o la desobediència a la llei. Arendt destaca que la desobediència es convertí posteriorment en el pecat mortal per excel·lència i el seu contrari la virtut de les virtuts, la qual cosa, segons

³⁹² "*The center of his concern, (...) is not Jesus of Nazareth, his preaching and his*

Arendt no es deriva del que Jesús predicà³⁹³.

En relació al **segon** aspecte, la immortalitat individual que Pau buscava no era jueva, afirma Arendt, perquè per als jueus la immortalitat era la del poble no la dels individus. Tampoc era grega o romana, perquè aquests eren la immortalitat del no-oblit, la del gran nom o el gran fet, les institucions *-polis o civitas*. La prèdica del cristianisme capgirà la concepció del món i dels individus que es tenia fins aleshores, el món passà de ser etern a ser caduc i moridor i els individus passaren de ser mortals a poder accedir a la vida eterna. En els Evangelis també és troba la inquietud per la immortalitat, però sembla, diu Arendt, que Jesús no predicà la resurrecció. Pau, a diferència de Jesús, no posà l'èmfasi en 'fer' sinó en 'creure' i privilegià la mort, com després va fer Agustí segons s'ha vist. Arendt, al meu entendre, difícilment podria estar d'acord amb aquesta prioritat de la mort per damunt del naixement, quan més aviat veia en la figura de Jesús,-figura que l'interessa i no la de Crist-, portador de la "*bona nova*", la gran novetat del cristianisme, aquell que predicà el perdó i ell mateix era l'acompliment d' una

deeds, but Christ, crucified and resurrected", *Ibídem*, (p. 65).

³⁹³ A diferència, diu Arendt, dels vots de pobresa i castedat que sí, poden derivar-se de la prèdica de Jesús.

promesa.

Arendt destaca que l'èmfasi de Pau en la fe cristiana inaugura una nova situació d'interiorització, en què hi ha una voluntat que té la capacitat d'elecció: pot voler o no voler. La voluntat sempre es tomba cap a si mateixa. Quan se li diu 'tu has de', la voluntat es diu: tu has de voler i no obeir estúpidament les ordres. Aquí comença el debat intern entre *velle i nolle*, entre jo-vull i jo-no-vull, l'antiga persuasió aristotèlica entre raó i desig ha desaparegut. La troballa que descriu Pau amb detall a l'Epístola als Romans (escrita entre el 54 i 58 d.C.) fa referència als dos-en-un del pensament però aquests dos ja no són amics com en Sòcrates sinó enemics, estan constantment enfrontats. La Voluntat doncs, està dividida com el Pensar (dos-en-un) perquè és impotent no a causa d'algun impediment extern sinó pel fet que ella es destorba a si mateixa. Per Pau el conflicte prové de la diferència entre la carn i l'esperit "*animus*". Hi ha en Pau una forta agressivitat envers el cos derivada de la idea que la voluntat només s'afirma a si mateixa quan venç la "inclinació" i la resistència de la carn. El descobriment de la Voluntat ha obert una vertadera capsa de Pandora, diu Arendt, d'on s'en derivaran tot un seguit d'absurds en la filosofia

cristiana.

Les paraules de Pau "*Res d'estrany té que el bé que voldria, no el faci; i, en canvi, que faci el mal que no voldria.*"³⁹⁴ són, assenyala Arendt, paràfrasi d'Ovidi que posa en boca de Medea aquestes paraules:

*"...però m'arrossega, contra la meva voluntat, una força insòlita, i una cosa m'aconsella el meu desig i una altra la raó: veig el que és millor i ho aprovo; però segueixo el que és pitjor"*³⁹⁵

Probablement, diu Arendt, aquestes paraules són paràfrasi d'Eurípides, també en boca de Medea

*"Sé efectivament quin és el mal que intento fer; però el que em mou és més fort que les meves deliberacions, i això és la causa dels més grans mals entre els mortals"*³⁹⁶

Epictet també considerà que en l'interior de l'esperit humà es troba el bé i el mal, i més específicament en la voluntat:

"On és el bé ? En la voluntat. On és el mal ? En la voluntat. On deixen

³⁹⁴ PAU, *Epístola als Romans*, 7: 19 citat per Arendt. Trad. catalana, *Bíblia*, Barcelona, Ed. Alpha, 1968 (p. 2069).

³⁹⁵ OVIDIO, *Metamorfosis*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1984, (p. 194), (lib. VII, 11, 20-21), "*Video meliora proboque, / deteriora sequor*".

³⁹⁶ ARENDT, *Willing*, (p. 69), citant *Medea*, línees 1078-80.

d'estar un i altre ? Allà on la voluntat no exerceix el seu control"³⁹⁷

Arendt es mostra crítica amb Epictet, perquè es veia a si mateix com seguidor de Sòcrates pel fet de ser mestre i ensenyar però no haver escrit res i també perquè ell entenien el seu propi pensament en la línia que Sòcrates havia iniciat. Però a Arendt no li semblava bé aquesta identificació, entre d'altres raons perquè trobava que el diàleg dels dos-en-un del pensar socràtic no era comparable al debat argumentatiu de la raó que defensava Epictet a fi de preservar la tranquil·litat de l'ànima, l'estabilitat i independència i en darrer terme el que ingènualement s'ha reduït a la recerca de la felicitat. Al meu parer, sembla que efectivament la interiorització de Sòcrates és diferent de la d'Epictet perquè en el primer hi ha un diàleg o intercanvi d'opinions en una relació que és d'amistat, segons ha caracteritzat Arendt amb insistència, mentre en Epictet es tracta d'un debat argumentatiu entre interlocutors que són contraris i que exigeix estar sempre alerta a un mateix. Però l'accent que posa Arendt en la interiorització d'Epictet i en l'alienació del món, fa que a vegades sembli més aviat un epicuri que un estoic, perquè el Pòrtic, a diferència del Jardí

³⁹⁷ ARENDT, Ibídem (p.74) citant EPICTET, *Discourses*, lib. II, cap. 16.

com s'assenyala habitualment³⁹⁸, no es tanca al món ni a la ciutat.

Epictet definí la filosofia com l'art de viure la vida, consistent principalment en tenir un argument llest per a cada situació d'emergència o de misèria. Arendt destaca que la por a la mort impedia assolir la felicitat si no hi havia un esforç de la raó i de la voluntat. Arendt no oblida, a pesar que no en fa una interpretació poc *imparcial*, que en Epictet hi ha dos temes o "*topoi*", un de filosofia teòrica i un altre de filosofia pràctica. De la primera se n'ocuparà la raó "*lógos*" mentre de la segona ho farà la voluntat, però una ajudarà l'altra perquè els exercicis argumentatius seran qüestió de la teoria posada al servei de la pràctica. Però Arendt rebutjava tot allò que s'aproximés a un raonament lògic i que tingués alguna pretensió de científicitat aplicable a la vida pràctica. Epictet va descobrir que no són de témer la mort i el dolor reals, sinó la por instal·lada en un mateix a partir de les "impressions" "*phantasiai*" que les coses externes han deixat en nosaltres. Pensava que contra la por interior es poden alçar arguments per tal de foragitar-la i que l'actitud del savi ha de ser el distanciament respecte del que passa al seu entorn i posa per cas que en

³⁹⁸ Veure GOLDSCHMIDT, Víctor, "El estoicismo antiguo" a *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, Madrid, Siglo XXI, 1983 (p. 278). Edició original *Histoire de la Philosophie 1. Encyclopédie de la Pléiade* (1969)

els jocs no l'afecti si guanya un o l'altre. Arendt ho interpreta dient que al filòsof d'Epictet no l'interessa la finalitat per la qual fa determinada acció sinó la pròpia activitat la qual s'ha convertit en l'autèntic fi. Concretament en la paràbola dels jocs:

*"és com si aquests espectadors, mirant amb ulls cecs, fossin simples aparicions fantasmagòriques en el món de les aparences"*³⁹⁹.

Arendt podria haver-ho interpretat, com fa Goldschmidt⁴⁰⁰, des de la perspectiva de la moral estoica en què la virtut rau en l'**acció d'haver elegit** allò que efectivament té un valor però que tot i reconèixer-lo és indiferent perquè l'autèntic valor està en la mateixa elecció. Però no ho fa així sinó que Arendt compara aquesta actitud del filòsof d'Epictet amb la dels espectadors dels Jocs Olímpics en la paràbola de Pitàgores per assenyalar que en el primer l'interés se centra exclusivament en el jo com a raó argumentadora "*dynamis logike*" mentre en els cas dels espectadors de Pitàgores hi ha un desinteressat interès "*desinterested interest*".

³⁹⁹ "it is as though these spectators, looking with blinded eyes, were mer ghostlike apparitions in the world of appearances.", ARENDT, *Willing* (p. 76).

⁴⁰⁰ GOLDSCHMIDT, Víctor, "El estoicismo antiguo" op. cit. (p. 293). Una qüestió rellevant, que no s'examinarà, és la observació d'aquest autor destacant que en Epictet es troba, molts segles abans de Scheler, un intent de plantejar i resoldre els problemes d'una ètica formal i d'una ètica material dels valors.

La característica de la raó argumentadora és el "*coneixement de si mateixa i de totes les altres coses...té el poder d'aprovar o desaprovar la seva acció*"⁴⁰¹. En realitat en Epictet, la argumentació i el coneixement no ho són de res extern sinó de un mateix i de les impressions internes de l'esperit al qual ha atret les coses de fora per a tractar-les com a "*dades de la consciència*"⁴⁰², tornant Arendt a la interpretació doble de la consciència. De tota manera en aquesta interioritat, Arendt encara distingeix el diàleg amistós de la discussió d'enemistat.

En la seva filosofia pràctica, útil per a alliberar la vida del dolor, Epictet va denunciar la hipocresia dels filòsofs estoics i acadèmics del seu temps i va assenyalar la paradoxa o la contradicció entre el discurs i la acció, entre el dir i el fer. Mentre el fer depèn de la Voluntat, la qual és sobirana i pot manar, el dir depèn de la raó "*lógos*", ambdues i no una sola distingeixen l'home dels animals. El poder de la Voluntat rau en no voler allò sobre el que no té poder. En definitiva, el que pertorba els éssers humans són les seves opinions "*dóxa*" i creences "*dogma*", no

⁴⁰¹ ARENDT, *Willing*, op. cit. (p. 76) citant EPICTET, *Discourses*, lib. II, cap. XVI

⁴⁰² "*data of consciousness*", *Ibíd.*. Per a la seva interpretació de la consciència veure

allò que veritablement els passa:

*"Per exemple, ¿què significa ser calumniat ? Atura't davant una pedra i calumnia-la: ¿ quin efecte produirà ?"*⁴⁰³.

Així l'única felicitat possible era la serenitat "*galene*" i la tranquil·litat "*eudia*", metàfores del bon temps, desconegudes a l'època clàssica. Arendt precisa que és més exacte el terme negatiu "*ataraxia*" que els dos termes positius esmentats. Arendt diu que aquesta doctrina de la "*ataraxia*" i de la "*apatheia*" per tal de protegir-se de la realitat i no deixar-se afectar per ella, va ser en part refutada per Agustí qui considerà que els estoics havien descobert la trampa de com pretendre ser feliç, "*atès que no es pot obtenir allò que es vol, es vol allò que pot obtenir*"⁴⁰⁴. Epictet es mostra satisfet amb el poder de la voluntat de no-voler, no predica exactament la indiferència sinó que demana que es vulgui allò que s'esdevé necessàriament. Es la vella doctrina estoica del destí, però duta a la màxima expressió perquè no es tracta de la simple acceptació dels fets sinó de voler allò que és, només aleshores la voluntat es pot dir que és omnipotent. Però Epictet reserva

supra cap. I.

⁴⁰³ *Ibídem* (p. 77) citant EPICETET, *Discourses*, lib. I, cap. XXV.

⁴⁰⁴ *De Trinitate*, lib. XIII, VII, 10. "*Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult*

per a la voluntat un darrer poder en casos extrems, de vulnerar el principi de voler allò que és. Quan la realitat es fa autènticament insuportable, Epictet deixa la porta oberta al suïcidi⁴⁰⁵. El criteri bàsic d'un comportament adequat és voler sentir-se satisfet amb un mateix i voler aparèixer noble davant el déu, però Arendt assenyala que no és tracta de cap déu extern o transcendent sinó del déu que duem dins nostre, noció que al meu parer podria comparar-se al "*daimon*" socràtic, però ella no en diu res. De tota manera, aquesta satisfacció interior dels dos jo -voluntat i contravoluntat- indica que en Epictet si bé la relació no és d'amistat pròpiament, tampoc és d'enemistat o antagonisme com en Pau, però Arendt oscil·la constantment entre una i altra, resultant, sempre molt problemàtic comprendre exactament les seves interpretacions.

Encara hi ha una altra qüestió central, la qual acostava Epictet a Pau de Tars, i és el fet que la Voluntat pot elegir l'obediència però això pressuposa la desobediència. Aquí la clau és el **poder** de la Voluntat per a dir Sí o No, per a assentir o dissentir. Si bé en Pau la Voluntat era impotent i en Epictet és omnipotent, tots dos van

non potest".

⁴⁰⁵ ARENDT, *Willing* (p. 82). Arendt al·ludeix a Camus dient que la possibilitat del suïcidi en Epictet era una solució extrema mentre en Camus era una mena de "*rebel·lia*

considerar la Voluntat com una autèntica experiència interior de llibertat.

2.3. Tomàs d'Aquino i Duns Escot

En ocupar-se d'Aquino i d'Escot Arendt destaca que s'està a l'època dels comentaristes. Això significa que aquests autors, com era habitual a l'Edat Mitjana, en les seves argumentacions sempre es guiaven per alguna autoritat escrita no necessàriament eclesiàstica ni de la Bíblia. Referir-se a una autoritat era la manera de legitimar les pròpies teories i opinions, fins i tot per dissentir. Tot autor conegut - cristià, jueu o musulmà- era citat com una "autoritat" per a una veritat o, diu Arendt, per a alguna important mentida. Els autors escolàstics vivien en monestirs, allunyats de la vida mundana, de manera que les seves teories eren producte de la reflexió i l'estudi i molt rarament de l'experiència a la qual recurrrien només per a donar algun exemple, actitud que contrasta amb la d'Agustí que s'havia basat en les pròpies experiències les quals considerà important descriure amb detall. Arendt destaca que el darrer en escriure sobre les incerteses del seu esperit (que no es

còsmica".

preocupà per les referències de llibres) fou Anselm de Canterbury, 200 anys abans d'Aquino.

Arendt considera que tot **sistema filosòfic** pretén oferir una mena d'hàbitat mental segur, però que cap estava tan ple de contradiccions com la *Summa Theologica* d'Aquino, escrita seguint uns procediments feixucs i repetitius amb propòsit pedagògic: Qüestions, classificació de les claus del preguntar, Objecions, Al contrari, Resposta d'Aquino i rèpliques a les Objecions. Aquest ordre no s'altera mai. En cada exemple es crida a una autoritat. No s'usa cap retòrica, cap persuasió. El lector es veu compel·lit com només la veritat pot compel·lir. Aquino distingeix entre 3 classes de necessitat: absoluta, relativa i la coerció. Només la 3^a repugna la voluntat atès que ve imposada per un agent extern. La veritat constreny però no ordena ni coerciona. És el que Escot en dirà "*dictamen rationis*" el "dictat de la raó", val a dir un poder que és prescrit en la forma de discurs "*dicere*" i la força del qual té els seus límits en les limitacions de l'intercanvi racional⁴⁰⁶.

Aquino distingeix dues facultats aprehensives: intel·lecte i raó les quals tracten de

⁴⁰⁶ ARENDT, *Willing*, op. cit. (p. 116).

la veritat i tenen les seves corresponents facultats apetitives, la llibertat i el "*liberum arbitrium*":

Facultat aprehensives

Intel·lecte (raó universal)

Raó (raó particular)

Facultats apetitives

Llibertat (voluntat)

lliure elecció/albir

L'intel·lecte també nomenat "raó universal" tracta de la veritat matemàtica i evident en si mateixa i és contemplatiu, mentre l'altra dita raó particular funciona discursivament a la manera dels raonaments sil·logistics, deduint conclusions particulars a partir de proposicions universals. En Aquino a la veritat promulgada des de fora per la revelació, responia la llum de la raó des de l'interior. Ni Aquino ni Duns Escot no s'interessaren per l'estructura problemàtica de la Voluntat com a facultat aïllada, el que els importava era la relació entre Voluntat i Intel·lecte i saber quina de les dues és la "més noble", quina ostenta la primacia. De les 3 facultats agustinianes Memòria, Intel·lecte i Voluntat, se n'ha perdut una, la Memòria, la més

específicament romana, vinculada al passat. Arendt, assenyala que la memòria mai més tornà a tenir la importància que tingué en Agustí i que aquesta pèrdua afectà la política i el sentit temporal de la existència humana⁴⁰⁷.

L'Intel·lecte de Tomàs d'Aquino es relaciona amb els "primers principis", allò que lògicament és abans de cap altra cosa. Aquino, seguint l'*Ètica a Nicòmac* insisteix sobre la categoria mitjans-fins, i com en Aristòtil, la finalitat ve donada per l'Intel·lecte, a pesar que pugui ser l'objecte de la Voluntat.

El fonament d'això és una elaboració de la filosofia d'Agustí atès que Aquino parteix de la idea que Bondat i Ésser són una mateixa realitat i només difereixen en el pensament. L'Ésser apareix -des de l'Intel·lecte- en la forma de veritat i -des de la Voluntat- en la forma de bondat. En la mesura que falta realitat, falta també bondat de manera que el mal és absència però no privació en general sinó determinada "*secundum quid*".

El mal és una absència allà on quelcom o algú és privat d'un bé que li pertany, per

⁴⁰⁷ La conseqüència política es refereix a l'ensamblatge de la tríada romana "*auctoritas, religio, traditio*" (a "What is Authority" op. cit.) i la conseqüència existencial Arendt la refereix a *l'homo temporalis* d'Agustí. ARENDT, *Willing* (p. 117).

exemple el cas d'un cec que ha estat privat de la vista. El mal poc afectar a un individu bo però no a l'Ésser suprem o Déu que està mancat de mal absolutament per aquest motiu no és la causa eficient del mal en el món a pesar que ha permès que existeixi en raó de l'ordre i l'univers. L'argument tradicional sempre recurrent partia de la idea aristotèlica que tota part té el seu lloc propi de manera que cada element és bo en el seu lloc i causa mal **accidentalment** fora d'aquest lloc (per exemple, el foc pot causar mal a l'aigua o viceversa). En Aquino té especial rellevància pel fet que el seu primer principi és l'Ésser. Totes les coses **són** i aspiren a l'**existència**. L'home només pot desitjar existir, aquesta és la inclinació natural de la Voluntat. La Voluntat és lliure només respecte als bens particulars però no respecte a la finalitat perquè aquesta la marca l'Intel·lecte -existir per sempre- el qual manté sota control els desitjos. Qualsevol desig espera el mandat de la Voluntat⁴⁰⁸.

Arendt considera obvi que el primer principi d'Aquino, l'Ésser, és una conceptualització de la **Vida** i de l'**instint de vida**. També això és una elaboració de pensa-

⁴⁰⁸ ARENDT, *Willing*, op. cit. (p. 119).

ments que ja es troben de manera temptativa en Agustí. L'equivalència de Voluntat i l'instint de vida es troba en Schopenhauer i Nietzsche però sense cap relació amb una hipotètica vida eterna.

L'Ésser apareix com a bo i desitjable, als ulls de la Voluntat i, com a vertader, als ulls de l'Intel·lecte. Si es vol distingir entre allò bo i allò vertader resulta que són molt semblants, ambdós són universals. L'Intel·lecte aprehén l'Ésser i la veritat universal mentre la Voluntat vol el Bé universal, i l'Intel·lecte té el raonament com a capacitat subordinada per a tractar amb els particulars, així la Voluntat té el lliure albir com a capacitat subordinada. Un té la Veritat i l'altra té el Bé com a finalitats.

Per Aquino com per tots els seus successors en filosofia, que són més dels reconeguts explícitament, diu Arendt irònicament, es tractava d'una qüestió que ha estat la pedra de toc de la filosofia: allò universal era més noble que allò particular i això es provava a partir de l'axioma que el conjunt és sempre major que la suma de les parts.

El gran fet que distingí **Duns Escot** és haver qüestionat i desafiat aquest supòsit. L'Ésser universal és només pensat i no és realitat, només de les coses "*res*" particulars es pot dir que són reals. Per tant, la imatge mental (l'arbre que s'ha vist) pel fet que ha perdut la seva existència real, té un estatus ontològic inferior a l'arbre particular, a pesar que no seria possible cap coneixement si no fos pel recurs a les

imatges mentals. La conseqüència d'aquesta inversió d'Escot és que l'home particular en la seva existència viva precedeix a les espècies o al simple pensament **d'humanitat**.

La inversió sembla que fou una conseqüència òbvia d'una filosofia que s'inspirava en la Bíblia, val a dir en un Déu Creador que era Persona i que creà els homes a la seva imatge i semblança, és a dir com a persones. La base de la Bíblia està en el Gènesis: les espècies naturals Déu ordenà que fossin moltes, només l'home fou creat com a singular, de manera que l'espècie humana fou la multiplicació d'una Unitat. En Agustí i Escot (no en Aquino), la Voluntat és la facultat espiritual que fa real aquesta singularitat, és el "*principium individuationis*".

Si revisem la posició agustiniana i la tomista s'ha de reconèixer que l'oposició entre intel·lecte i voluntat en Aquino és espúria. Segons interpreta Arendt, la veritable raó per sostenir la primacia de l'Intel·lecte descansa en la indemostrable resposta a la pregunta de tots els pensadors medievals: ¿En què consisteix el fi i felicitat últims de l'home?. La resposta d'Agustí era l'Amor que en la vida eterna uniria criatura i Creador en una felicitat estable i permanent. La resposta d'Aquino, segueix el seu mestre Albert Magne, que havia sostingut que la felicitat màxima es trobava en l'estat de contemplació de l'Intel·lecte, i no en cap acte de la Voluntat.

En l'anàlisi d'Arendt pren especial relleu la distinció entre Voluntat i desig per tal de diferenciar el concepte d'Amor agustiniana de l'*eros* en el *Symposium* de Plató on assenyala una deficiència en l'amant i un anhel de posseir allò que li manca⁴⁰⁹. La transformació de la Voluntat en Amor -en Agustí i en Escot- estava parcialment inspirada en una separació més radical de la Voluntat respecte del desig (*appetitus*) i en una noció diferent de la finalitat i felicitat últims de l'home.

Arendt assenyala que Tomàs d'Aquino mai es plantejà que pogués haver-hi una activitat que tingui el fi en si mateixa i per tant, que estigués al marge de les categories mitjans-fins. A pesar de ser bon coneixedor de *l'Ètica a Nicòmac*, no posa atenció en el fet que per Aristòtil les categories mitjans-fins només funcionen respecte de la "*poíesis*", les arts productives, distintes de les arts executives (actuantes), en aquestes darreres el fi rau en la mateixa activitat -tocar la flauta comparat amb fabricar la flauta-. En Aristòtil la "*práxis*" s'ha d'entendre en relació amb les arts que executen, per això resulta estrany que Aquino no hagi tingut en compte la distinció entre *poíesis* i *práxis*.

⁴⁰⁹ Aquesta característica de l'*eros*, contraposat a *àgape* ha estat assenyalada, entre

Parlant en termes humans, contemplació és "no fer res", gaudir del repòs, Aristòtil pensava que la felicitat depèn de l'oci. El nostre objectiu quan actuem és en darrer terme aconseguir oci. Per Aquino només la felicitat de la contemplació mou la Voluntat, de manera que la finalitat última de la Voluntat, en relació a si mateixa, és deixar de voler, en d'altres paraules, assolir el seu propi no-ésser, la seva destrucció. De fet, en Aquino, això passa per a tota activitat, atès que mai cap activitat pot assolir el seu fi mentre és activa, i quan assoleix el seu fi, s'atura, *ergo*, desapareix.

Així es posa en evidència els extrems als que estava disposat a arribar Aquino en la defensa de la contemplació entesa en el sentit de veure i no actuar. Interpretant un text paulí Aquino pregunta ¿Podria la "alegria" d'estimar algú, voler dir que la finalitat última de la Voluntat ha estat desplaçada fins a l'home? La resposta és NO, perquè les paraules de Pau foren "*alegra al teu germà com un mitjà vers l'alegria de Déu*" i Déu només pot ser assolit a través de l'Intel·lecte.

d'altres, per ROUGEMONT, Denis de, *El amor y occidente*, op. cit. II, 2 i 3 (pp. 61-71).

Davant aquest raonament, Arendt s'indigna contra Aquino dient que està molt lluny de l'Amor d'Agustí i és també molt ofensiu a les orelles d'aquells que, ensenyats per Kant, estan convençuts que hem de tractar l'altre com un fi en si mateix i mai com un mitjà. Però, al meu parer, com ja s'ha vist, en Agustí no és clar que el proïsme sigui una finalitat en si mateixa.

Una aposta per la contingència

Arendt justifica haver invertit l'ordre cronològic entre Escot i Aquino, l'últim era més jove que el primer, perquè a l'obra d'Escot hi ha una crítica a l'escolàstica, no directament a Aquino sinó a Enric de Gante. Els textos d'Escot encara són plens de citacions d'autoritats i d'argumentacions de tipus escolàstic malgrat que mai va escriure una *Summa*. Aparentment, l'única diferència important seria la prioritat que Escot otorga a la Voluntat, a la qual hi subordina l'Intel·lecte com a facultat al servei de la Voluntat que confirma l'objecte de l'Intel·lecte, cas de no fer-ho l'Intel·lecte deixa de funcionar.

Entre els especialistes s'ha discutit si Escot era un aristotèlic o un agustinista. Arendt explica el seu punt de vista partint del fet que Escot era un franciscà i tota la literatura franciscana va patir la circumstància que Tomàs, un dominic, fos considerat sant per l'Església i que la *Summa Theologica* fos prescrita com a llibre de text a les escoles i universitats. En general els textos franciscans són apologètics

i defensius⁴¹⁰.

Escot va fer una traducció d'Aristòtil, molt comentada/interpretada on proposava "reforçar el raonament del Filòsof" i a l'hora de discutir la prova de l'existència de Déu d'Anselm de Canterbury cedí a la temptació de "retocar-la" lleugerament⁴¹¹. En el nucli de la seva reflexió està la convicció que el més intel·ligent dels homes - Aristòtil- no podia saber quasi res fent ús només de la raó natural. Escot no va ser un escèptic però va intentar provar, mitjançant arguments, allò que ell sospitava que no podia ser provat. Difícilment podia demostrar que estava encertat contra l'opinió de quasi tothom. Per aquest motiu adoptà la forma argumentativa habitual a l'època sotmetent alhora el seu pensament al que Olivi⁴¹² (s. XIII) havia nomenat "*experimentum sui tatis*", un experiment de l'esperit amb si mateix. Escot va triar un camí no polèmic per a demostrar la debilitat dels arguments, sabia molt bé el que estava fent quan decidí "reforçar" i "retocar" els vells arguments, com va dir:

⁴¹⁰ ARENDT, *Willing*, op.cit., p. 126.

⁴¹¹ *Ibidem*, pp. 126-127.

⁴¹² *Ibidem* (pp. 127, 133 i 136) citant Petrus Johannis Olivi, estudiat per STADTER, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit* (1971), especialment la secció sobre Olivi, (pp. 144-167).

"Desitjo donar la interpretació més raonable que pugui a les paraules (d'altres pensadors)"⁴¹³.

Escot no era un místic i per a ell era absurd pensar que l'home és irracional. Arendt entén la creença en la creació i la resurrecció no des de la no raó sinó com fets contingents com totes les veritats fàctiques que acceptem per fe o creença⁴¹⁴, que no poden ser provats ni refutats mitjançant la raó natural, atès que fan referència a esdeveniments que podrien no haver-se donat mai, com d'altres qüestions de fet històriques posem per cas. Arendt fa una comparació especialment significativa i important pel que fa a la seva noció de món. Diu que per a qui ha crescut en la fe cristiana, creació i resurrecció, tenen la mateixa validesa que aquells esdeveniments que coneixem només perquè confiem en el testimoni d'altri quan diuen que el **món ja existia abans** que nosaltres naixéssim⁴¹⁵. Un mèrit d'Arendt, al meu parer, que ens la mostra materialista i mundana, és la seva xocant o potser irònica afirmació que el dogma de la resurrecció de la **carn** té més sentit que la idea d'alguns filòsof

⁴¹³ *Ibidem* (p. 127), citant Escot, *Philosophical Writings* (1962), n.25 a, secció V, p. 184) "*I wish to give the most reasonable interpretation to (other thinkers') words that I possibly can*".

⁴¹⁴ Es podria afegir: ... com diria Hume. Novament vull assenyalar que el llenguatge d'Arendt té un aire de família amb Hume.

⁴¹⁵ Aquesta idea prové de Heidegger a *L'ésser i el temps*.

sobre la immortalitat de l'ànima. La raó és que la resurrecció implica efectivament una segona vida **corporal** i no un mode d'ésser completament diferent.

No obstant, mentre que a Escot li sembla obvi que la raó natural dels filòsofs no arribi mai a les veritats revelades, continua sent innegable que la noció de la divinitat era anterior al cristianisme, la qual cosa significa que ha d'existir en l'individu humà la capacitat de transcendir allò donat fàcticament, fins i tot sembla que pot transcendir-se a si mateix. Doncs l'home fou creat junt amb l'Ésser, com a part d'ell, de la mateixa manera que Agustí deia que l'home fou creat junt amb el temps. El seu Intel·lecte està sintonitzat o sincronitzat amb l'Ésser de la mateixa manera que els sentits s'ajusten a les aparences, el seu Intel·lecte és natural com els seus sentits. La Voluntat és diferent, pot resistir-se a les necessitats del desig i als dictats de l'Intel·lecte i la raó. La Voluntat, signe de la llibertat humana, és autònoma respecte de les coses tal qual són, en termes escolàstics es parla de la "*indiferència o indeterminació*" de la Voluntat amb l'única limitació que no pot negar absolutament l'Ésser, és incapaç de concebre el no-res, però pot sostenir, com article de fe, que Déu creà l'Ésser "*ex nihilo*" i no obstant ser incapaç de concebre el no-res. Es tracta, d'una indiferència contradictòria perquè tot el que és en la realitat no és necessari sinó que podria haver estat diferent si la decisió divina hagués estat una altra. Aquesta és la prova mitjançant la qual es demostra la llibertat i ni el desig ni l'Intel·lecte poden refutar-la. El desig només pot anhelar o

rebutjar un objecte, mentre l'Intel·lecte només pot afirmar o negar. La Voluntat pot voler o no voler, pot triar lliurement entre coses oposades i revocar l'elecció anterior un cop feta, però això solament a nivell espiritual, un cop ha estat feta realitat la volició, la Voluntat no té cap poder. Ara bé, la Voluntat també pot **abstenir-se**, quedar-se en suspens, com a resultat d'una volició d'indiferència (a diferència del voler no-voler de Nietzsche i Heidegger), això és testimoni de la llibertat.

Testimoni innegable de la **llibertat** és que els homes poden **lloar** la creació però també poden **abstenir-se** de lloar Déu i fins i tot **odiar** Déu o refusar estimar-lo. Escot evita manifestar-se clarament sobre la possibilitat d'**odiar Déu** a causa de l'estreta vinculació del tema amb el problema del **mal**. Com tots els seus predecessors, nega que l'home pugui voler el mal però deixa entreveure dubtes sobre la posició contrària⁴¹⁶.

Pel que fa a l'abstenció el comentari d'Escot se sembla a la seva objecció al principi clàssic 'Tot home vol, per naturalesa, la felicitat' però Escot diu que la Voluntat pot

⁴¹⁶ ARENDT, *Willing*, p. 131.

transcendir la naturalesa posant-la en suspens o entre parèntesis. La inclinació natural a la felicitat és diferent de l'elecció lliure de la felicitat com a finalitat prèvia deliberació (Aristòtil, raó calculadora "*noûs praktikós/phrónesis*"). Escot reduí aquest supòsit clàssic (universal afirmatiu) a l'enunciat universal negatiu d'Aristòtil '*Cap home vol ser miserable*'⁴¹⁷.

La Voluntat, ja s'ha dit, no és omnipotent en relació a la realitat. La seva força rau en que no pot ser obligada a voler. L'exemple d'Escot: si un home es llença des d'un cim, acaba amb la seva llibertat. Doncs per Escot no és així. Mentre està caient, aquest home és lliure de voler seguir caient o de canviar d'opinió, cosa que no impediria que ara es trobi en mans de la necessitat natural, la llei de la gravetat. La primera perspectiva és la de la llibertat com a poder, a la manera grega, mentre que la segona, la d'Escot, és la perspectiva de la llibertat de la Voluntat (llibertat interioritzada). Cap llei física pot tenir poder sobre la llibertat interior ni cap experiència interior pot tenir validesa directa en el món.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 131, "*No man can will to be miserable*" citant Escot "*Non possum velle*

Escot distingeix entre dues voluntats: natural i lliure:

Natural: inclinació al bé i debilitat humana quan cau en el mal, aquesta és la taca d'una criatura que ha vingut del no-res i té per aquest motiu, també certa inclinació al no-res:

*"tota creatura pot tendir al no-res i al no ésser, perquè prové del no-res."*⁴¹⁸.

Si l'home solament tingués la voluntat natural només seria un *"bonum animal"* una mena de bèstia intel·lectual, com havia dit Olivi.

Lliure: designa lliurement els fins que es busquen per si mateixos, a diferència del lliure albir/elecció que només és lliure per triar els mitjans per a determinat finalitat establerta prèviament. El problema, diu Arendt, és que Escot no diu on és aquest fi.

Arendt reitera el seu convenciment en la originalitat d'Escot que morí massa jove

esse miserum".

⁴¹⁸ *"omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo quod de nihilo est"* ARENDT, *Willing* (p. 132), citat per W. HOERES, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach*

per a un filòsof per a poder desenvolupar el seu pensament i a més no va tenir la inclinació de presentar-lo sistemàticament. Les seves intuïcions més importants apareixen com per casualitat i fora de context, la qual cosa no era un defecte greu per a Arendt sinó fins i tot podríem dir que ella ho trobava una virtut⁴¹⁹. És difícil trobar un lloc convenient per a ell entre els predecessors ni entre els successors en la història de les idees. Entre els primers Arendt considera que el més destacat fou Olivi el qual insistí com Escot, en la preeminència de la Voluntat per damunt de l'Intel·lecte. Pel que fa al mètode, Escot fa una acurada elaboració del "*experimentum sui tatis*" d'Olivi, una particular mena d'**introspecció** que Arendt troba en Agustí i Rahel⁴²⁰. Arendt destaca que hi ha dos experiments de pensament sorprenents, oposats a la tradició filosòfica i teològica, però que passen desapercibuts pel fet que Escot les presenta a la manera d'argumentacions escolàstiques:

A) l'objecció a l'antic supòsit que tothom vol ser feliç.

Duns Scotus, München, 1962; (pp. 113-114).

⁴¹⁹ Diu el mateix de Montesquieu, un altre predilecte.

⁴²⁰ ARENDT, *Willing*, op.cit. (p. 133).

B) la seva prova de la contingència:

*"deixeu que tots els que neguen la contingència siguin torturats fins que reconeguin que existeix la possibilitat que no fossin torturats"*⁴²¹.

La contingència és un mode positiu de l'Ésser, com ho és la necessitat.

L'existència de Déu és necessària des de la perspectiva d'un món no-necessari que fou designat lliurement per Ell, però no és necessària en el sentit que hi hagués una necessitat còsmica que actués a través de Déu i obligués o inspirés Déu en la seva creació, perquè aquesta necessitat cega estaria en contradicció amb l'omnipotència de Déu.

El signe de la criatura humana, **no és la creativitat** que faria d'ella quelcom semblant a un "déu mortal", sinó la **capacitat espiritual d'afirmar o negar lliurement** sense veure's coaccionada ni pel desig ni per la raó. És aquesta llibertat de la Voluntat per adoptar una posició espiritual i no física la que distingeix l'home

⁴²¹ *Ibídem* (p. 134) "Let all those who deny contingency be tortured until they admit that it would be possible not to be tortured"; Escot invoca l'autoritat d'Avicenna a partir de la seva *Metafísica*.

de la resta de la creació, sense ella l'home seria "*bestia intellectualis*" com havia dit Olivi⁴²².

Escot **desafia** la idea de tota una cadena de **causalitat** en una línia ininterrompuda de causes suficients i necessàries fins arribar a una Primera Causa per tal d'evitar una regressió infinita. Així arriba a la seva "posició mitjana", l'única que salva els dos fenòmens -llibertat i necessitat-, la teoria de "*causes parcials*" que poden concórrer independentment una de l'altra. Emprant el seu exemple principal, el de la procreació, on dues substàncies independents, masculina i femenina, són la causa del naixement d'un infant, afirma que tot canvi es dona a partir de la **pluralitat de causes** que coincideixen per formar la textura de la realitat dels assumptes humans.

Per tant, per Escot, la clau no està en insistir sobre la llibertat de Déu sinó en mostrar que el canvi i el moviment com a tals, que havien dut Aristòtil a la Llei de la Causalitat, són regits per la contingència:

"Jo no entenc per 'contingent' quelcom que no és necessari o que no existí sempre, sinó alguna cosa l'oposada de la qual podria haver-se donat al ma-

⁴²² Ibídem p. 136.

teix temps que es donà aquesta"⁴²³.

Aquesta solució d'Escot entusiasma Hannah Arendt que cercava una sortida a la contraposició contingència/necessitat, de manera, en aquest context, aprofita per posar l'exemple de les dues guerres mundials, res és més versemblant -diu- que pensar en una coincidència de causes, potser posades en marxa per una d'addicional, com a desencadenants que acabarien provocant les dues guerres.

Una altra experiència de l'esperit, confirmada pel sentit comú és que vivim en un món fàctic de necessitat, tot i que pot passar alguna cosa totalment fortuïta, un cop ha passat, deixa de ser contingent, un cop ha succeït allò contingent, ja no podem desenmaranyar els fils de la xarxa fins al punt en què es produí el fet. En paraules d'Escot:

*"tot el que és passat és absolutament necessari"*⁴²⁴.

Escot va ser ignorat per la dialèctica de Hegel, que concilia necessitat i llibertat. Per

⁴²³ Ibídem (p. 138) *"By 'contingent' I do not mean something that is not necessary or which was not always in existence, but something whose opposite could have occurred at the time that this actually did. That is why I do not say that something is contingent, but that something is caused contingently"*.

⁴²⁴ Ibídem (p. 139) *"everything that is past is absolutely necessary"*.

la manera de pensar d'Escot, no cal una reconciliació perquè necessitat i llibertat formen part de dimensions diferents de l'esperit, en aquest sentit és la mateixa actitud de Hannah Arendt. Si existís un conflicte aquest es donaria dins l'esperit, entre jo pensant i jo volent on la Voluntat dirigeix l'Intel·lecte. La Voluntat, atès que no pot mirar enrera ha de deixar que l'Intel·lecte investigui on era l'error, tot i que la pregunta ¿per què? la planteja la Voluntat. El passat, pel fet que és allò absolutament necessari, no és a l'abast de la Voluntat. Per Escot els opositos radicals són **naturalesa i llibertat**, Voluntat "*ut natura*" i Voluntat "*ut libera*". Intel·lecte i Voluntat estan ambdós inclinats naturalment a la necessitat però la segona pot resistir amb èxit aquesta inclinació, a diferència de l'Intel·lecte.

Els dos-en-un, descobert per Sòcrates, característica de tots els processos de l'esperit, es transforma en lluita a mort entre un jo vull i un jo no vull "*velle*" i "*nolle*", Sí i No. L'escissió en dues voluntats -negadora i afirmadora- és possible perquè el 'jo puc', posa límits al 'jo vull'. El 'jo puc' significa que la Voluntat s'entén com a poder pel fet que pot assolir quelcom, "*Voluntas est potentia quia ipsa*

aliquid potest"⁴²⁵, poder inherent a la Voluntat que és actiu i no una potència passiva com en els aristotèlics. Arendt assenyala que l'última paraula d'Escot sobre la Voluntat com a facultat espiritual fa referència al mateix fenomen que es clarificà molts segles després amb l'equivalència de Voluntat i Poder en Nietzsche i Heidegger, només que Escot no s'adonà del **caràcter anihilador i nihilista del poder generat per la negació** per part de la voluntat⁴²⁶.

En el moment que la voluntat s'atura i comença l'acció a partir de les proposicions de la voluntat, l'home perd la seva llibertat pèrdua que, assenyala Arendt, de fet no lamenta sinó que tot al contrari el fa sentir-se millor, com l'ase de Buridan en resoldre el problema d'escollir entre els dos gavells de farratge⁴²⁷. La contingència, diu Arendt, és el preu pagat de bon grat per la llibertat, donant a entendre que allà on s'afirma la contingència de l'acció no hi ha llibertat de la voluntat, o a l'inrevés on hi ha llibertat no hi ha acció atzarosa o contingent.

⁴²⁵ *Ibídem* (p. 142).

⁴²⁶ *Ibídem* (p. 142).

⁴²⁷ ARENDT, *Willing*, p. 141. Hem al·ludit a l'ase de l'occamista i dues vegades rector de la universitat de París, Buridan, a la part introductòria de la secció dedicada a les "Autèn-

L'Intel·lecte té com a funció natural entendre les dades dels sentits, de manera semblant la Voluntat està estretament relacionada amb els desitjos sensorials (apetitos sensorials) i la seva funció natural és gaudir-ne "*condelectari sibi*"⁴²⁸. Escot deia explícitament que cap plaer espiritual pot competir amb el plaer que prové del desig sensual, és clar que aquest plaer és tan fugaç com el mateix desig. En canvi, la Voluntat no és passatgera, la pau final entre els dos-en-un, només pot fer la seva aparició quan la voluntat és transformada en *amor*. Si la voluntat fos simple desig de posseir, deixaria de ser quan l'objecte fos posseït⁴²⁹.

Segons Arendt, la més elevada de les manifestacions del jo volent és per Escot la que Agustí havia descobert "*Amo: Volo ut sis*", t'estimo, vull que siguis, és una acceptació incondicional i exclou el vull tenir-te o dominar-te⁴³⁰. La felicitat "*beatitudo*" és l'acte a través del qual la voluntat es posa en contacte amb l'objecte que l'Intel·lecte li proposa i l'estima satisfent així el desig de l'Intel·lecte. L'espirit,

tiques experiències" d'aquest capítol, p. 261.

⁴²⁸ *Ibidem* (p. 143).

⁴²⁹ *Ibidem* (p. 143).

⁴³⁰ *Ibidem* (p. 136)

transcendent les condicions existencials del pelegrí a la Terra té un índex d'aquest futur feliç en la seva experiència d'activitat acabada (consumada), val a dir, de la transformació del voler en estimar. Tornant a la distinció agustiniana entre "*uti*" i "*fruitio*", Escot diu que la felicitat consisteix en *fruitio*, però entén que en aquest estat l'amor ha estat buidat de necessitats i desitjos i que la mateixa facultat de la Voluntat ja no vol, la seva activitat ha acabat. Transformat en amor, el desassossec de la voluntat s'aquieta però no s'anihila, no s'atura el moviment sinó que esdevé autocontingut, autorrealitzat, permanent, la quietud d'una acció que reposa en la seva finalitat. Coneixem aquesta mena d'accions en l'experiència interna i segons Escot hauríem de ser capaços de comprendre-les com índexs d'un futur, ben incert, de vida eterna.

La idea que podria existir una activitat que troba el seu repòs en si mateixa és tremendament original, diu Arendt, com també ho és la preferència ontològica de la contingència per damunt de la necessitat i d'allò particular sobre allò universal, Escot seria un autor imprescindible en una possible filosofia de la llibertat:

"condicions especulatives per a una filosofia de la llibertat. Fins on puc arribar, en la història de la filosofia, només Kant pot igualar Duns Escot"

en el seu incondicional compromís amb la llibertat."⁴³¹

Arendt acaba amb Kant, la secció dedicada a Escot, com també havia acabat amb Kant la part dedicada a Aquino, i la relectura d'Agustí, examinada al capítol precedent. Arendt ha trobat un llarg i rar passatge, de la *Crítica de la Raó Pura*, que no esmenta la Llibertat ni la Voluntat però que a Arendt li sembla escaient per a tancar les reflexions sobre Escot:

*"Crida poderosament l'atenció el fet que, si suposem que alguna cosa existeix, no poguem defugir la conclusió que hi ha quelcom que existeix de manera necessària... Tanmateix, si prenc un concepte qualsevol d'una cosa, veig que mai puc representar-me l'existència d'aquesta com absolutament necessària; que res m'impedeix, sigui el que sigui el que existeix, pensar el seu no-ésser; que, en conseqüència, si bé he de suposar quelcom necessari en relació amb allò existent en general, no puc pensar cap cosa particular com necessària en si. És a dir, mai sóc capaç de completar el retorn a les condicions de l'existir sense admetre un ésser necessari, però tampoc puc mai partir d'ell.... Res vincula la raó a aquesta existència de manera absoluta, sinó que sempre és en el seu poder suprimir-la mentalment i sense cap contradicció, de la mateixa manera que només mentalment posseïa consistència la necessitat absoluta"*⁴³².

⁴³¹ *Ibidem* (p. 146) "speculative conditions for a philosophy of freedom. As far as i can see, in the history of philosophy only Kant can equal Duns Scotus in his unconditional commitment to freedom."

⁴³² "There is something very strange in the fact, that once we assume something to exist we cannot avoid inferring that something exists necessarily... On the other hand, if I take the concept of anything, no matter what, I find that the existence of this thing can never be

Arendt no pot resistir la temptació de "retocar i rectificar" Kant, com Escot no havia pogut resistir-se a fer-ho amb Anselm de Canterbury, afegint al seu text a tall de conclusió: "*l'absolut no-res no pot ser trobat en el pensament*".

2.4. L'època moderna i la idea de progrés

Arendt dedica unes pàgines a l'època moderna però podria dir-se que ho fa a contracor i més aviat fa *com si* no en parlés cercant fins i tot una justificació per al seu gran salt en els segles d'aquest assaig de fragmentària **història de la Voluntat**. L'enginy d'Arendt és molt notable perquè s'excusa pel fet de no parlar de l'època moderna quan, en realitat és al revés, en parla *com si* no ho fes. Se n'ha ocupat entre el que ella ha considerat les teories i ara ho fa entre les experiències però examinant l'època moderna des de l'idealisme alemany -Fichte, Schelling i Hegel-

represented by me as absolutely necessary, and that, whatever it may be that exists, nothing prevents me from thinking its non-existence. Thus while I may indeed be obliged to assume something necessary as a condition of the existent in general, I cannot think any particular thing as in itself necessary. In other words, i can never complete the regress to the conditions of existence save by assuming a necessary being, and yet am never in a position to begin with such a being... there is nothing which absolutely binds reason to accept such an existence; on the contrary it can always annihilate it in thought, without contradiction; absolute necessity is a necessity that is to be found in thought alone." Ibídem (p. 146) citant KANT, *Crítica de la*

els quals amb les seves especulacions van resumir els segles de l'època moderna, filosofia que Arendt presenta amb paraules de Nietzsche dient que l'idealisme trencà tots els ponts tret "*els ponts de l'arc iris dels conceptes*"⁴³³. Tot fa pensar que Arendt té seriosos dubtes sobre la legitimitat o no d'una **història de les idees** o "*Geistesgeschichte*", la qual descansa en el supòsit que les idees es generen unes a les altres en una successió temporal, supòsit que, segons la mateixa Arendt, només té sentit en el sistema de la dialèctica de Hegel, que ella més aviat rebutja.

Deixant a banda algunes teories, no es pot negar, segons Arendt, que hi ha experiències del pensar en alguns gran pensadors, que indubtablement formen part de la història dels fets. Alguns d'aquests han afirmat la Voluntat (Descartes i Leibniz) d'altres l'han negat (Hobbes i Spinoza). És curiós l'apropament que Arendt fa a la Voluntat en Kant doncs de moment assenyala que l'únic gran pensador, entre els segles XIII al XIX, seria Kant tot i que el seu enfocament seria irrellevant per a la qüestió de la Voluntat. L'afirmació és al meu parer, contradictòria o si més no paradoxal, però a més sembla absurda atès que Arendt manleva de Kant una idea

raó pura, B643-B645.

que farà jugar de manera primordial en la seva interpretació de la voluntat. El motiu que dóna és que, per Kant, la Voluntat no és una capacitat especial diferent del pensament, sinó només una raó pràctica "*Vernunftwille*", l'òrgan executiu de l'acció, idèntica al "*noûs praktikós*" d'Aristòtil. Per acabar-nos de convèncer de la seva irrellevància Arendt diu que en Kant la voluntat és "absoluta espontaneïtat" i existeix només en el pensament, no és llibertat d'escollir o "*liberum arbitrium*" ni voluntat lliure. La idea d'una voluntat lliure està en contradicció amb la hipòtesi científica de **Kant**, segons la qual tota acció des del moment que es fa, entra a formar part del món i per tant, entra en una cadena de causes i efectes.

Arendt afirma que l'època moderna, per al que a ella l'interessa respecte del tema de la Voluntat, significa la subjectivització del coneixement (o del pensament cognitiu) i també la subjectivització de la metafísica. Durant els segles de l'època moderna, l'home es convertí en el centre de la ciència i la filosofia:

"Això no va passar en temps antics... Només quan la ciència provà no simplement que (...) sinó que els seus sentits són ja, per sempre més, incaços de certes autoevidents, l'enteniment humà, (...), començà amb

⁴³³ ARENDT, *Willing* (p. 151) "*the rainbow-bridges of concepts*".

*Descartes, a buscar una 'certesa' que hauria de ser una dada pura de la consciència"*⁴³⁴.

Quan Nietzsche qualificà l'època moderna "*modern age*" d' "escola de la suspicàcia" volia dir que l'home a partir de Descartes volia proves de tot, no només de l'existència de Déu com en el passat sinó de la seva pròpia existència. Descartes trobà aquesta certesa en una experiència de pensament "*cogito me cogitare*", prescindint dels sentits els quals ens donen la realitat del món exterior. Arendt considera que es tracta d'una certesa molt qüestionable que no va convèncer ni al mateix Pascal -molt influït per Descartes, assenyala Arendt- qui pensava que aquesta evidència només serviria, i encara amb prou feines, per distingir el somni de la realitat: un artesà que somniés cada nit que és un rei, tindria la mateixa vida que un rei que somniés cada nit que és un artesà. La nova filosofia cartesiana troba la certesa en el mateix dubtar però, diu Arendt seguint Pascal i Donne⁴³⁵, d'acord

⁴³⁴ *Ibidem*, op. cit. (p. 150) "*It had not happened in earlier times (...) Only when science had proved not merely that (...) but that his sensory apparatus was forever incapable of self evident certainties, did man's mind, (...), begin with Descartes, to look for a 'certainty' that would be a pure datum of consciousness*". En els tres parèntesis amb punts suspensius he eliminat les frases subordinades que complicaven molt el sentit del fragment, atès que Arendt escriu un anglès a l'estil alemany, plé de subordinades.

⁴³⁵ *Ibidem* (p. 150), citant PASCAL, *Pensées*, n. 81 Pantheon ed. i DONNE, "An Anatomy of the World; The First Anniversary".

amb la lògica estricta del dubte radical Descartes estaria obligat a dubtar que està dubtant. Arendt considerava Descartes un vertader escèptic, un "*pyrrhonien*" com havia dit Pascal. Ningú va anar tant lluny com Descartes, el primer i gran representant del darrer estadi de la metafísica. Arendt assenyala que la novetat de la filosofia i la ciència moderna del s. XV, consistí en la convicció que no posseïm la veritat, convicció que no havia tingut cap altra generació anterior, però Descartes substituï ràpidament l'antiga 'veritat' amb la seva noció de 'certesa', la qual fou destruïda per Kant junt amb les restes de l'escolàstica. De tota manera fins al s.XIX no es va estendre la idea que la veritat no es podia posseir. Arendt insisteix en la idea que fou amb la nova ciència del s. XV quan canvià el concepte de veritat. En les obres de Francis Bacon, per exemple, és quan aparegué per primera vegada, la idea de *Progrés* tan característica de l'època moderna, provocant un nou concepte del temps en situar el futur en una posició privilegiada respecte del present o el passat. S'ha d'atribuir a la idea de progrés el fet que es deixés d'entendre el futur com allò que s'aproxima per a veure'l com allò que determinem a través dels projectes de la voluntat. Pascal, diu Arendt, fou el primer en detectar que la idea de progrés era un complement de la idea d'Humanitat "*Mankind*" perquè implica la idea que el progrés no és només individual sinó que té una continuïtat d'una generació a altra i d'un lloc a altre de la Terra, de manera que la Humanitat podria ser considerada en el seu conjunt com si fos un sol individu. En la idea d'Humanitat de Pascal, Arendt destaca precisament que es tracta d'una idea, no d'una realitat, construïda a partir del model d'home capaç d'acció. Gramaticalment parlant es

tracta d'un nom que podria funcionar com a subjecte del qual es podria predicar qualsevol verb. La Humanitat no seria doncs una metàfora en sentit propi sinó una personificació, de manera que el progrés esdevé el projecte de la Humanitat, a esquena de l'individu real i concret. Arendt associa la idea d'Humanitat a la "mà invisible" (*invisible hand*) d'Adam Smith , "ardit de la natura" (*ruse of nature*) de Kant, "astúcia de la Raó" (*cunning of Reason*) de Hegel i "materialisme dialèctic" (*dialectical materialism*) de Marx, metàfores que la història de les idees les ha entès en ocasions com a secularització de la divina Providència. Arendt sembla prendre una posició contrària a aquesta interpretació al·legant que en el cas de Pascal això no era així doncs mai hagués volgut cap substitució de Déu. De tota manera, Humanitat i Progrés només van passar a ocupar un primer pla després que la Revolució Francesa mostrés als seus atents espectadors (Kant i Hegel) la realització de les idees *-liberté, fraternité, égalité-* desmentint l'antic convenciment que els alts i baixos dels assumptes humans no mereixien consideració. Arendt assenyala que Vico, tot i haver estat el primer en manifestar-se en desacord amb aquesta vella desconsideració envers els afers humans, el seu pensament no tingué

cap influència fins al s. XIX. Arendt destaca que Vico tot i el seu historicisme racionalista sabia que els fets històrics per si mateixos "*no tenen ni base comuna ni continuïtat ni coherència*"⁴³⁶, negant el progrés infinit en una successió de creixement i decadència sens fi. L'esdeveniment de la Revolució Francesa canvià el pàlid color del pensament (*the pale cast of thought*) quasi durant un segle perquè els melancòlics filòsofs van passar a ser alegres i optimistes. Ara creien en el futur. Arendt cita Goethe i Kant com a autoritats per tal de corroborar la seva pròpia idea que el procés històric no té un sentit ni cap força oculta personificada que la dirigeixi, a diferència del que van pensar Hegel i Marx. Arendt troba sorprenent que Kant al final de la seva vida considerés que el subjecte de l'acció de la Història hauria d'haver estat la Humanitat i no els individus concrets "*o qualsevol comunitat humana verificable*"⁴³⁷. Per què se sorprèn Arendt ? Sembla que vol justificar Kant per haver subscrit la idea d'Humanitat que per ella era més aviat una entelèquia, un concepte personificat. Al s. XIX, sobretot amb la filosofia de Hegel, la idea de la Humanitat de Pascal, que havia estat només temptativa i restrictiva, segons Arendt,

⁴³⁶ "*possess neither a common basis nor continuity nor coherence*", *Willing*, p.155.

⁴³⁷ "*or any verifiable human community*", ARENDT, *Willing* (p. 155). Sembla que Arendt es refereix a l'obra de KANT, *Idea per a una Història Universal des del punt de vista cosmopolita* (1784). Caldria veure si Kant empra aquesta paràfrasi per a referir-se al poble francès com a subjecte de la Revolució, sospito que Arendt no diu les coses pel seu nom.

va prendre dimensions insospitades, la filosofia cobrà vida i s'omplí de conceptes personificats que "iniciaren la seva estranya dansa fantasmagòricament incorporària"⁴³⁸ sense cap control de la raó. En aquest ambient de desfermada especulació sorgí la Voluntat. Shelling pensava que no hi havia altre Ésser que la Voluntat, Arendt diu que la Voluntat en Shelling és una entitat metafísica però personificada.

Arendt acaba dient que aquesta és la seva justificació per haver suprimit de la seva història de la voluntat tot l'idealisme alemany, en què el pensament especulatiu culminà i finalitzà. Arendt no l'ha inclòs perquè no ha volgut creuar el pont de l'arc iris dels conceptes, potser perquè no és prou nostàlgica o potser perquè no pot acceptar un pensament que retirat completament de les aparences, pretén sentir-se en el món com a casa⁴³⁹. Arendt a continuació diu que el cas de Nietzsche i Heidegger són diferents perquè es tractava d'una confrontació amb la Voluntat com a facultat humana i no com a categoria ontològica que els preparava primer a repudiar la facultat i després a confiar en aquesta llar/pàtria fantasmagòrica de

⁴³⁸ ARENDT, *Willing* (p. 156) "*begin their curious disembodied ghostly dance*".

⁴³⁹ LUC FERRY, *Filosofía Política*. El sistema de las filosofías de la historia. F.C.E., México 1991.

conceptes personificats construïda pel jo pensant en oposició al jo volent. El cas és que resulten difícils de creure les justificacions pretesament raonables i racionals d'Arendt, les quals més aviat deixen traslluir, al meu parer, filies i fòbies personals, val a dir simpaties i antipaties ideològiques i sentimentals, qüestió que fa pensar en la impossibilitat humana de jutjar des d'una posició d'absoluta imparcialitat o potser no és cert que el jo pensant sigui en un lloc atemporal i immaterial quan pensa.

En aquest sentit, malgrat que les idees de Progrés i d'Humanitat tenen molts números per a ser pervertides, Arendt prefereix la interpretació de Kant a la de Nietzsche que troba excessivament nihilista. Per aquest motiu acaba considerant que Nietzsche amb la seva aguda suspicàcia, va acabar completant el pensament de la sospita que Descartes (i Pascal) havia iniciat. Ja al s. XVII un poeta John Donne, a Arendt sempre li agradà barrejar-hi poetes amb els filòsofs, havia ja anunciat el 1611 la filosofia del dubte i la sospita:

*I una nova Filosofia ho posa tot en dubte,
l'Element del foc ha estat extingit;
s'han perdut el Sol i la Terra, i cap home sensat
pot orientar-se per recer-car-los...
Tot fragmentat a bocins, ha desaparegut la coherència;
tota justa donació, i tota Relació:*

Príncep, Subjecte, Pare, Fill; totes són coses oblidades.

(...)

*Quan coneguis això, sabràs com n'és d'horrible el monstre
com de pàlid l'espectre...*

*com polsinosa cendra és aquest món.*⁴⁴⁰

2.5. Nietzsche, el voluntarista que rebutja la voluntat

Arendt anuncia que examinarà la filosofia de Nietzsche en relació a la Voluntat com una de les més importants **facultats de l'espirit**, de manera que amb aquest anunci ja es pot esperar que Arendt intentarà entendre Nietzsche des de la seva particular interpretació de Kant, postkantianament. Els llibres de Nietzsche que maneja Arendt són: *La Gaia Ciència, La Voluntat de Poder, Així parlà Zarathustra, Més enllà del bé i del mal, La Genealogia de la moral, Humà massa humà*.

Arendt arriba a la conclusió que Nietzsche no era un voluntarista, que al contrari,

⁴⁴⁰ ARENDT, *Willing* (p. 159), "And new Philosophy calls all in doubt,/ The Element of fire is quite put out;/ The Sun is lost and th' earth, and no mans wit/ Can well direct him where to looke for it.../ Tis all in pieces, all cohaerence gone;/ All just supply, and all Relation:/ Prince, Subject, Father, Sonne, are things forgot.../ when thou knowst this, Thou knowst how ugly a monster... how wan a Ghost... how drie a Cinder this world is." DONNE, John, "An Anatomy of the World; The First Anniversary". La traducció al català és de l'autora.

rebutjà la Voluntat. A fi de refutar la idea de la Voluntat de Poder des del començament, Arendt comença per dir que Nietzsche mai va escriure cap llibre amb aquest nom, que aquest títol només recull un conjunt d'aforismes i fragments, sovint inconexes i contradictoris, publicats pòstumament. Aquests són els escrits de maduresa de Nietzsche, experiments de pensament comparables als *Pensaments* de Pascal i com aquests, el seu ordre original és senzillament l'atzar. Arendt considera algunes afirmacions **descriptives**, no metafísiques ni ocasionades per "*bookish influences*", segons comentaris prou explícits d'Arendt. Aquest advertiment pretèn sortir al pas de possibles acusacions a Heidegger, el qual mai esmentà Agustí en examinar el tema de la Voluntat en el seu *Nietzsche*. Per tant, Arendt que sempre s'expressa d'una forma molt ambigua, sembla que vol exculpar Heidegger però al mateix temps està dient que Heidegger tenia al cap Agustí quan interpretava la noció de la Voluntat en Nietzsche. En conseqüència, suggereixo la hipòtesi que Arendt descobrí les claus agustinianes de la interpretació que Heidegger fa de Nietzsche, a pesar que no es podrà en aquesta ocasió seguir el fil d'aquesta suposició.

Nietzsche discuteix a Schopenhauer la seva noció de Voluntat, que considerava equivocada. L'essència de la Voluntat no són ni el desig ni l'instint sinó que la Voluntat és la que estableix la seva mesura i n'indica el camí. La característica que la defineix és la capacitat de manar. Però aquest manar no es dirigeix als altres sinó al propi esperit, d'una manera semblant, diu Arendt, a com ho entenia Agustí, tot i

que Arendt dóna per suposat que Nietzsche no havia llegit Agustí. Arendt cita un fragment de *Més enllà del bé i el mal*, on Nietzsche diu que en la Voluntat sempre hi ha algú que mana i algú que obeeix. Nietzsche, a través d'Arendt, esmenta una mena de variació modal d'aquesta acció doble -coaccionar, urgir, presionar, resistir- tot dient que la dualitat és generalment oblidada a causa de la noció del jo "Ego" de manera que la persona volent està convençuda que voluntat i acció són el mateix. Arendt apostilla que la dualitat de la Voluntat s'ha convertit en una batalla entre qui dóna ordres i qui les rep, però una de les dues parts guanyarà:

*"Allò que s'anomena 'llibertat de la voluntat' és essencialment una apassionada superioritat respecte d'algú que ha d'obeir. 'Jo sóc lliure; <ell> ha d'obeir'-la consciència d'això és la mateixa Voluntat"*⁴⁴¹

Arendt troba sorprenent que Nietzsche solucionés la qüestió a través de la identificació del jo amb aquella part de la Voluntat que ordena i mana, però precisa que Nietzsche en algunes ocasions manifestà que aquesta identificació era una il·lusió, i en d'altres ho entenia com una oscil·lació de la Voluntat entre el plaer i el dolor.

⁴⁴¹ ARENDT, *Willing* (p. 161), "What is called 'freedom of the will' is essentially a passionate superiority toward a someone who must obey. 'I am free; <he> must obey'-the consciousness of this is the very willing", citant Nietzsche *La Voluntat de Poder*, núm. 19.

S'ha de tenir en compte que el plaer de la Voluntat en Nietzsche és l'alegria inherent al jo puc, alegria que s'avança a la realització efectiva de l'acció i per tant independent d'ella. Res a veure, diu Arendt, amb la "*delectatio*" d'Escot. Una qüestió interessant és que Nietzsche valora positivament els sentiments negatius de coerció, pressió, etc. perquè sense ells la Voluntat ignoraria el seu propi poder, superant la resistència la Voluntat s'adona de la seva gènesi, s'adona que és aquí on neix el poder. El principi del plaer-dolor de l'hedonisme antic, o l'alegria-tristesia fa possible i versemblant els dos-en-un de la Voluntat nietzscheana perquè si no hagués de vèncer alguna resistència, la Voluntat no podria assolir el poder. Nietzsche, afirma Arendt, segueix les antigues filosofies hedonistes no el càlcul utilitarista contemporani plaer-dolor i valora com més intens el plaer en l'experiència del dolor quan aquest es redueix i s'acaba que no el simple plaer. L'exemple: el plaer de beure el vi més exquisit no pot comparar-se amb el plaer experimentat per un individu desesperadament assedegat que beu el seu primer glop d'aigua. Existeix una diferència fonamental entre l'alegria "*joy*" independent de les necessitats i el plaer "*pleasure*" sensual o luxuria "*sensuous lust*" vinculada a la vida i a un cos que desitja allò que no té. Això sembla contradictori amb el que ha dit abans, en Nietzsche el que hi ha és alegria, però resulta que es vincula al plaer i el dolor, sensacions corporals de necessitat, no de plaer gratuït.

Sembla, diu Arendt, que l'alegria només es pot experimentar si un està lliure de dolor i desig. La alegria és el principi dionisiac i procedeix de l'abundància, és una

mena de luxe, però no implica la negació de la sensualitat. Es tracta d'una abundància de vida la qual seguint el desig (la luxúria) pot desembocar en destrucció. En relacionar Nietzsche la Voluntat amb el plaer-dolor, val a dir amb el principi dionisiac de la **vida que constanment produeix i destrueix**, vincula la Voluntat de l'esperit a la **vida del cos**.

Nietzsche en entendre la Voluntat com el jo vull que anticipa un jo puc, semblantment a Duns Escot "*La Voluntat és poder perquè pot assolir alguna cosa*"⁴⁴², es fonamenta en una afirmació de la vida elevada a valor suprem. No obstant, la vida no és el límit on s'atura la Voluntat nietzscheana sinó que no té límits, pot voler l'eternitat, mira vers un futur que produirà el "superhome" que serà capaç de viure amb la idea d'un "etern retorn".

*"Hem produït el pensament de més pes - ¡produïm ara l'ésser per a qui aquest pensament serà fàcil i beneït !...Celebrar el futur, no el passat. Cantar el mite del futur."*⁴⁴³

⁴⁴² Ibídem (p. 163), citant Escot "*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*" en aquest cas, indirectament a través de STADTER, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München, Paderborn, Wien, 1971.

⁴⁴³ ARENDT, *Willing* (p. 164), "*We produced the weightiest thought-now let us pro-*

Resulta inevitable recordar la idea d'Agustí -l'amor és el meu pes que m'arrossega vers el futur de la vida eterna- per la qual l'amor identificat amb la voluntat s'entèn com un pes que arrossega cap al futur. També en Nietzsche aquest pensament de pes tendeix al futur en la forma de Voluntat. La vida és el valor suprem, en conseqüència, es podria dir, el bé suprem al qual es contraposa la mort com a mal suprem. Però la idea que la vida és el valor suprem no es pot demostrar perquè es tracta, diu Arendt, d'una hipòtesi, que el sentit comú ha establert com un principi. Sense la idea d'una voluntat lliure, que Nietzsche no subscriu perquè no entenia la voluntat en aquest sentit, probablement no tindria valor cap precepte moral, jurídic o religiós. Però la hipòtesi del sentit comú que identifica voler amb viure "*willing with living*" en Nietzsche- és tan poderosa que no desapareixeria malgrat que la hipòtesi científica causal de Kant fos demostrada (tota acció des del moment que es fa s'insereix en una cadena de causes i efectes).

Seguint Hannah Arendt intentarem clarificar l'identificació -vida/voluntat- a través

*duce the being to whom it will be easy and blessed!... To celebrate the future, not the past. To sing [dichten] the myth of the future", ARENDT, citant Nietzsche (Així parlà Zarathustra) a través de Heidegger en *Qué significa pensar*, op.cit.*

de les dues "metàfores clau" de *La Gaia Ciència*, una al·ludint a la vida i l'altra a l'etern retorn, la primera "Voluntat i Onada" és diu Arendt un símbol i es refereix a la vida, la segona és una paràbola:

1) "Wille und Welle" VOLUNTAT i ONADA

"Amb quina voracitat s'acosta aquesta onada, com si anés darrera alguna cosa! ¡Com empeny, amb terrífica impaciència, cap els més recòndits amagatalls d'aquest penyasegat laberíntic!... Sembla que allà ha d'amagar-se quelcom de valor, de molt valor. I ara torna, un xic més lentament, però encara blanca d'emoció: ¿està defraudada? ¿Ha trobat allò que recercava? ¿Pretèn veure's defraudada? Però ja s'acosta una altra onada, encara més voraç i salvatge que la primera; i la seva ànima sembla també plena de secrets, i de luxúria per desenterrar tresors. Així viuen les onades - així vivim els que tenim voluntat... Segueix com et plagui, bramulant amb plaer arrogant i malícia - o submergeix-te altra vegada... i llança sobre ells la teva infinita melena blanca de ruixim i escuma: Tot se m'adapta perquè tot se t'adapta també a tu, i estic tan ben disposat cap a tu per a tot... Perquè... et conec i el teu secret, sé de quina mena ets. Tu i jo -¿no són de la mateixa mena? Tu i jo - ¿no tenim un secret?"⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ ARENDT, *Willing* (pp. 164-165), "WILL AND WAVE. How greedily this wave approaches, as if it were after something! How it crawls with terrifying haste into the inmost nooks of this labyrinthine cliff! ... it seems that something of value, high value, must be hidden there.-And now it comes back, a little more slowly but still quite white with excitement; is it disappointed? Has it found what it looked for? Does it pretend to be disappointed? - But already another wave is approaching, still more greedily and savagely than the first, and its soul, too, seems to be full of secrets and the lust to dig up treasures. Thus live waves - thus live we who will... Carry on as you like, roaring with overweening pleasure and malice - or dive again... and throw your infinite white mane of foam and spray over them: Everything suits me, for everything suits you so well, and I am so well disposed toward you for everything... For...I know you and your secret, I know you kind! You and I - are we not of one kind? - You and I - do

Per Arendt, la relació de les onades amb el mar del qual neixen sense cap propòsit i provoquen una gran agitació, s'assembla a l'convulsió que la Voluntat origina en l'ànima; com el mar que s'aquieta momentàniament per tornar-se a agitar amb cada nova onada, així li passa a l'ànima (o l'esperit) amb cada nova volició. La Voluntat experimenta plaer amb les volicions, com el mar ho fa amb les onades. Però Arendt diu que aquesta típica metàfora homèrica, planteja qüestions diferents i decisives: en Homer la contemplació del mar recordava les emocions internes però no al revés. Mentre en la metàfora de Nietzsche, no hi ha semblança unidireccional sinó identitat, de dues coses diverses -la Voluntat i les onades-, Nietzsche entèn que són el mateix i el secret és precisament aquesta identitat. Arendt afegeix que tendim a pensar que l'agitació del jo volent ha fet que Nietzsche es fixés en l'agitació del mar, amb la qual cosa s'està suposant que Nietzsche parteix de l'experiència interior que té primacia i a partir de la qual s'interpreta el món, de manera que les aparences del món han esdevingut un simple símbol de les experiències interiors, amb la conseqüència que la metàfora, originàriament destinada a fer de pont en l'escisió entre el jo pensant/volent i el món de les aparences, fracasa. Per Arendt aixó és una

we not have one secret?, Arendt cita *The Gay Science*, en trad. americana de Walter Kaufmann,

manifestació d'antropomorfisme.

2) "*Das grösste Schwergewicht*" EL PENSAMENT DE MÉS PES

Què passaria si qualsevol dia o nit un dimoni s'escolés en la teva més profunda soledat i et digués: 'Hauràs de viure una vegada més i innumbrables voltes més aquesta vida tal i com la vius ara; i no hi haurà res nou en ella, sinó que tot dolor i tota alegria, tot sospir i tot allò que és inexpressable, sigui gran o petit, i que hi ha a la teva vida tornarà a tu amb el mateix ordre de successió i amb el mateix ordre seqüencial -fins i tot aquesta aranya, i aquest raig de lluna que es filtra entre els arbres, i també aquest moment i fins jo mateix. ¡L'etern rellotge de sorra de l'existència dóna la volta una i altra vegada, i tu amb ell, mota de pols!. (...) No et llançaries a terra, i es-caritxaries les dents, i maleiries el dimoni que t'ha parlat d'aquesta manera ? O has experimentat alguna vegada un moment tan terrible en què hauries respost: 'Ets un déu, i mai he sentit res més diví'. Si haguessis tingut aquest pensament, hauries canviat de com ets o potser t'hauria aixafat. La pregunta en totes i cadascuna de les coses, 'desitges això una vegada més i innumbrables vegades més ?' cauria sobre totes les teves accions com el més gran dels pesos. O ¿com de bona hauria de ser la teva disposició davant tu mateix i davant la vida per no anhelar res amb més fervor que aquesta confirmació i aquest segell darrer i etern?'⁴⁴⁵

Aquesta versió de l'etern retorn és la que millor mostra, diu Arendt, el caràcter d'exercici de pensament. Però què experimenta Nietzsche ? l'antiga doctrina del

New York, Vintage Books, 1974, llibre IV, n. 310. Trad. anglès-català de l'autora.

⁴⁴⁵ ARENDT, *Willing* (p. 166) citant Nietzsche, *La Gaia Ciència*, lib. IV, n. 341, mateixa traducció anglesa (pp.273-74).

temps cíclic, la qual sembla contradir qualsevol noció de Voluntat que presuposa projectes d'un temps rectilini, i un futur desconegut.

Arendt entèn que l'única cosa que tenen en comú les dues metàfores -símbol i paràbola- és la bona disposició per a la vida. Arendt argumenta, seguint Nietzsche que si s'observa des de la Voluntat, sovint passa que la idea o el projecte d'allò que es vol fer genera un sentiment general de fortalesa "*Kraftgefühl*" que no es correspon amb la realitat, perquè de fet s'està confonent la força amb el sentiment de força, en el primer cas hi ha una causa material que la provoca, en el segon cas és només un projecte o un jo vull que funciona com a **causa** i provoca la **creença** en el jo puc que n'és l'**efecte**. Nietzsche va tornar a practicar, amb nombroses variacions, l'experiment que ja havia fet HUME⁴⁴⁶ i va descobrir que la relació entre causa i efecte rau només en la creença originada en l'hàbit i l'associació i no en cap suposat coneixement. El fet que sigui només una simple creença no fa que la **creença de poder o de la voluntat de poder** sigui menys rellevant (jo vull... aleshores jo puc). Tant per Hume com per Nietzsche, la lliure voluntat és una

⁴⁴⁶ Tercera observació sobre la importància de la filosofia de Hume en Hannah Arendt, segurament a través de Kant. En aquest cas Arendt comenta que probablement Nietzsche no va adonar-se que havia tingut un predecessor.

il·lusió de la naturalesa humana que desapareixerà amb la cura de la filosofia entesa com a crítica radical.

Si a partir de la crítica que Nietzsche fa a Hegel i Kant, s'ha d'admetre que la intenció i/o el propòsit no té cap valor, no existeix, s'arriba a la conclusió que "Res no té sentit"⁴⁴⁷. Nietzsche es pregunta per què un propòsit no pot ser un epifenòmen entre les forces que provoquen una acció, un símptoma dels esdeveniments, una imatge en la nostra consciència? "*Però amb això critiquem la voluntat en ella mateixa*"⁴⁴⁸. Aquest passatge és de la mateixa època que els de l'Etern Retorn "*Eternal Recurrence*", es poden reconciliar o pensar com no sent incompatibles o contradictoris, es pregunta Arendt? abans, l'autora comença per examinar les afirmacions descriptives no especulatives, sobre la Voluntat a les quals Nietzsche va donar poca importància:

1) La voluntat de poder és impotent. Nietzsche entèn el **vull i no puc** com

⁴⁴⁷ Arendt en general empra indistintament intenció "*intention*" i propòsit "*purpose*", i també "*sense*" sentit i "*meaning*" significat, com ja s'ha dit.

⁴⁴⁸ ARENDT, *Willing* citant NIETZSCHE, *La voluntat de poder*, n. 664, "*But with this*

l'expressió del fet que la Voluntat no pot voler cap enrera, no pot aturar la roda del temps, això és el que voldria la Voluntat. De la seva impotència, es deriven tots els mals humans, segons Nietzsche -resentiment, venjança, càstig, desig de dominar els altres. A aquesta genealogia de la moral, Arendt suggereix afegir que atesa la impotència de la Voluntat l'ésser humà es persuadeix que és millor mirar enrera **recordant i pensant**. El refús de la Voluntat allibera l'individu de la **responsabilitat** que seria insoportable si el que ha estat fet hagués pogut deixar de fer-se. De tota manera, fou l'enfrontament de la Voluntat amb el passat allò que dugué Nietzsche a experimentar el pensament de l'Etern Retorn.

2) La voluntat de poder és redundant. La voluntat genera poder a través del jo vull, i tan es pot voler manar els altres com voler ser humil, en els dos casos es dóna el sentiment de força *"Kraftgefühl"*. L'única contradicció està entre la Voluntat -quan vol cap enrera, vers el passat- i el sentiment de força de la Voluntat sempre que és, val a dir, sempre que vol, doncs per la Voluntat -ser i voler- són idèntics, la Voluntat és quan és volent.

we have criticized the will itself".

3) La voluntat de poder tendeix a transcendir el món. Quan la Voluntat sent la seva impotència (volent cap enrera) o quan sent la seva potència (volent endavant), va més enllà d'allò donat al món. Es tracta d'una transcendència que correspon a la superabundància de la vida. L'autèntica finalitat de la Voluntat és l'abundància, la Vida sencera pot entendre's com una Voluntat de poder, "*Només allà on hi ha vida hi ha també Voluntat: no voluntat de vida sinó... Voluntat de poder*"⁴⁴⁹. A la transcendència inherent a cada volició Nietzsche l'anomena "superació" la qual és possible gràcies a l'abundància que dóna lloc a la generositat. L'extravagància i la temeritat d'una Voluntat desbordant és la que fa possible el futur, la que permet la superació del passat i el present. L'excedent, diu Arendt, és la condició de possibilitat de tota cultura, això tan en Nietzsche com en Marx. La cultura surgeix a partir que les necessitats primàries de la vida -individual o col·lectiva- han estat superades. El superhome és aquell que és capaç de transcendir-se, de superar-se, sempre en termes d'exercici mental, d'experiment de pensament.

⁴⁴⁹ ARENDT, *Willing*, (p. 169), "*Only where is life is there also will; not will to life*

Nietzsche manifestà que l'home és nihilista perquè jutja negativament el món que realment existeix, com **no havent de ser**, mentre jutja el món que no existeix, l'irreal o ideal com **havent de ser**. Per aquesta raó cal invertir els valors i cal superar l'home nihilista. El que cal canviar és la manera de valorar el món, no el món en si mateix. I els homes que han de ser superats són els filòsofs que entenen "*la vida com un experiment de coneixement*"⁴⁵⁰. Arendt afirma que si Nietzsche hagués desenvolupat sistemàticament els seus pensaments hagués arribat a una mena de doctrina estoica en la línia d'Epictet, la qual té un truc bàsic (com ja s'ha assenyalat) i que consisteix en voler allò que de totes maneres s'esdevindrà. Però Nietzsche -que coneixia i valorava molt Epictet- no parà atenció a la idea de l'omnipotència de la Voluntat sinó que s'embarcà en la construcció d'un món donat atorgador/proveïdor de sentit⁴⁵¹, que fos un lloc adequat per a una criatura capaç de viure en un món insensat. L'Etern Retorn és el nom de la reflexió redentora de Nietzsche en què proclama la "*Innocència de Esdevenir*", és a dir la manca de

but... will to power." citant Així parlà Zarathustra, punt II, "On Self-Overcoming".

⁴⁵⁰ ARENDT, *Willing*, p. 170, "life is an experiment of cognition", *La Gaia Ciència*, lib. IV, n. 324, traducció de l'alemany a l'anglès d'Arendt.

⁴⁵¹ ARENDT, *Willing*, "*a world that would make sense*".

intencionalitat, el despropòsit i absència de sentit finalista⁴⁵². Al meu parer, Arendt interpreta la idea de Nietzsche d'acceptar el món tal qual, de no pretendre canviar-lo com oposició a les idees de Marx, i la mateixa noció d'un esdevenir 'sense intenció' implica que no hi ha cap finalitat a través de la qual el món i la història adquireixi un sentit; aquesta també era una proposta contrària a la pretesa científicitat de la utopia marxiana i òbviament, a la filosofia de la història hegeliana. Pel que fa a la intencionalitat, havia estat Brentano el primer en parlar-ne i Husserl, el mestre de Heidegger, la va fer seva convertint-la en el fil conductor de les successives "epochés" de la seva filosofia descriptiva. A pesar que Husserl havia recomanat no entendre la intencionalitat en un sentit finalístic, ni el seu deixeble més directe, Heidegger, ni Arendt estaven disposats a subscriure la noció d'intencionalitat.

Arendt, aproximant-se progressivament a Heidegger, diu que la Innocència de l'Esdevenir i l'Etern Retorn s'arrelen en el *fet indiscutible* que efectivament som

⁴⁵² Ibídem (p. 170) "*Innocence of all Becoming*" ("*die Unschuld des Werdens*").

llençats al món⁴⁵³. Ja s'ha dit, Arendt està llegint Nietzsche amb Heidegger a la mà de manera que caldria destriar fins on arriba Nietzsche, fins on Heidegger i on és el punt d'inflexió Arendt, si és que hi és, tasca de la qual no ens podem ocupar aquí. Arendt considera molt problemàtica la idea que ningú és responsable de l'existència humana, de que sigui com és, o de que sigui en aquestes circumstàncies o en aquest entorn i també l'afirmació "*que no hi ha fets morals en absolut*", formulada per primera vegada per Nietzsche, segons Arendt. Les conseqüències de la posició nietzscheana respecte de la responsabilitat i la moral són grans per diversos motius entre els quals cabria destacar tot el que té a veure amb l'herència del cristianisme. En la teologia i filosofia cristianes el món és concebut estructurat sota un ordre jeràrquic, com molt bé assenyala Arendt tot recollint la crítica de Nietzsche:

"'ordre moral mundial' infecta la innocència de l'esdevenir a través del 'càstig' i la 'culpa' (i per tant pot veure's com) una metafísica del botxí", sinó perquè amb l'eliminació de la intenció i el propòsit, d'algú que pugui 'assumir la responsabilitat', s'elimina la causalitat mateixa; res pot ser referit a una causa un cop que s'ha eliminat la 'causa prima'"⁴⁵⁴

⁴⁵³ "*thrown into the world*", Ibídem (p. 170). Utilitzo el verb 'llençar' (llençat com inservible o inútil) i no 'llançar' (deixar anar amb fort impuls), crec que és el sentit més adequat tot i que ambdós em semblen prou absurds.

⁴⁵⁴ Ibídem (pp. 170-171) "*moral world-order' infects the innocence of becoming by means of 'punishment' and 'guilt' [and therefore can be seen as] a metaphysics of the hangman", but because, with the elimination of intent and purpose, of somebody who can "be held*

Amb aquesta citació Arendt sembla assumir una crítica al cristianisme, abandonant per un moment el llenguatge absolutament ambigu i críptic que practica habitualment, es podria entendre que en assumir aquestes paraules de Nietzsche, Arendt fa una crítica a Agustí, perquè sabia molt bé que havia estat el Pare de l'Església qui havia incorporat al cristianisme l'ordenació neoplatònica del cosmos i modificat temptativament el concepte circular del temps, a pesar que Arendt havia alliberat Agustí d'aquesta responsabilitat perquè segons ella, continuava pensant en termes de temps cíclic i no era el creador de la filosofia de la història.

Amb l'eliminació de la causa i l'efecte ja no existeix cap sentit en la història ni tampoc en l'estructura linial del temps, en què el present s'entèn com a efecte del passat i aquest com la causa del present i el futur com el resultat d'ambdós. Amb la desaparició de la causalitat també desapareix la idea del temps linial. El que queda és una visió cíclica del temps on el passat es reafirma però és redimit perquè retorna, l'Ésser es gronxa dins si mateix. Però, diu Arendt, no està la vida feta

*responsible", causality itself is eliminated; nothing can be "traced back" to a cause once the "causa prima" is eliminated", citant Nietzsche *The Twilight of the Idols*, especialment "The*

d'aquesta manera ? se succeeixen els dies, setmanes, mesos, anys, estacions indefinidament. Segons Nietzsche, i també Arendt, el món no tendeix a cap estat final, l'esdevenir ha de quedar justificat sense recórrer a cap intencionalitat o deixar-lo estar sense cap valoració. Arendt conclou aquest apartat dedicat a Nietzsche dient que entre el tumult d'aforismes i experiments de pensament de la *Voluntat de Poder* ha triat els passatges que ha jutjat més significatius i que ha optat per interpretar que **l'última paraula de Nietzsche sobre la Voluntat fou refusar-la i rebutjar també la idea del jo volent**. El superhome és el que ha vençut aquestes fal·làcies, aquell que és suficientment fort per resistir els estímuls de la Voluntat, redimir-la i aquietar-la, perquè només queda el dir 'Sí' i 'beneir' tot el que vindrà. Ara queda demostrat que Arendt ha fet una interpretació d'Epictet, dir "Sí", i d'Agustí, "Beneir o Lloar" des de la seva particular lectura de Nietzsche. Més endavant Arendt en comentar que *"l'última paraula de Nietzsche es referia a la seva [de la voluntat] "creativitat" i superabundància"*⁴⁵⁵ contradiu en part la idea que Nietzsche rebutjà la voluntat, com s'ha dit poc més amunt.

Four Great Errors".

⁴⁵⁵ ARENDT, *Willing*, (p. 178), "just as Nietzsche's last word concerned its "creativity" and superabundance."

2.6. Heidegger i la voluntat de no voler

La Voluntat no s'esmenta en l'obra de Heidegger abans del tombant "*Kehre*" mitjans dels anys trenta. A *L'Ésser i el temps*⁴⁵⁶ no apareix Nietzsche enlloc. És després, a partir del seu estudi de l'obra de Nietzsche que apareix el tema de la Voluntat i la seva insistència en 'voler no voler'. Els dos volums del seu *Nietzsche* publicats el 1961 contenen cursos dictats entre 1936-1940, en la mateixa època del tombant o canvi. Arendt diu que el tombant tingué lloc entre el volum I i el volum II, en el volum I, Heidegger *camina al costat de Nietzsche* mentre que el volum II és moderadament polèmic. Arendt comenta que segons Heidegger:

*"la Voluntat de governar i dominar és una mena de pecat original de què es trobà culpable ell mateix quan va intentar reconciliar-se amb el seu breu passat en el moviment nazi"*⁴⁵⁷

Heidegger anuncià per primera vegada el seu *Kehre* o "tombant", en la *Carta sobre l'Humanisme*⁴⁵⁸ que és una interpretació, diu Arendt, de *L'Ésser i el Temps* (1927).

⁴⁵⁶ *Sein und Zeit* (1927). Trad. castellana *El ser y el tiempo*, Madrid, F.C.E., 1987.

⁴⁵⁷ ARENDT, *Willing* (p.173).

⁴⁵⁸ HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, 1ª ed. Frankfurt, 1947. Trad. catalana "Carta sobre l'humanisme" a *Fites*, Barcelona, Laia, 1989.

Distingirem, seguint Arendt, dues etapes en Heidegger; abans i després del tombant:

Primera etapa, Heidegger s'havia centrat en la relació entre Ésser i Home, prenent posició contra l'auto-afirmació de l'Home (encarnat simbòlicament en Prometeu "el primer filòsof", però aquesta figura no s'esmenta enlloc de la seva obra, diu Arendt). La preocupació heideggeriana per la "qüestió de l'Ésser" derivà -primer i provisionalment- en recerca per l'ésser humà atès que és l'únic ésser que pot fer preguntes. En destaquen dues:

- a) l'home pregunta, Què és l'Ésser ? respon l'home interior "abocat a si mateix".
- b) l'home interior, "abocat a si mateix" pregunta, Què és l'Home ?, respon l'Ésser i obliga l'home a pensar i l'exigeix que resolgui la **diferència ontològica**, val a dir, la diferència entre l'estar i el ser dels ens.

En el primer volum de *Nietzsche*, Heidegger segueix les descripcions que Nietzsche va fer de la Voluntat, plantejant el que després nomenarà la "diferència ontològica", l'Ésser de Ésser i l'estar *Seiendheit* de les entitats. Segons aquesta distinció, la voluntat de poder s'expressa en l'estar, la manera definitòria de ser dels ens. La Voluntat s'entén com una funció del procés de la vida mentre l'Etern Retorn Heidegger l'entén com el terme que Nietzsche usà per a l'Ésser de l'Ésser.

DIFERENCIA ONTOLÓGICA	
L'Ésser de l'Ésser	L'estar dels ens <i>Seiendheit</i>
Etern Retorn de Nietzsche	Voluntat de Poder
Temps cíclic/eliminació	Temps rectilini (procés de la vida)

Segona etapa, (després del tombant i posterior a la II Guerra Mundial) Heidegger pren posició contra el subjectivisme implicat en *L'Ésser i el Temps*, i contra la preocupació per l'existència humana.

En la *Carta sobre l'humanisme* (1949) Heidegger diu que *pensar és pensar de l'Ésser* en dos sentits: primer, perquè el pensar pertany a l'Ésser; segon, perquè per aquesta pertinença, l'Ésser escolta l'Ésser que, pel fet de ser escoltat, ara s'expressa en el discurs, en llenguatge, el qual pertany a l'Ésser com els núvols són els núvols del cel. En conseqüència, **pensament i llenguatge pertanyen ambdós a l'Ésser**.

El tombant, "Kehre", en els dos sentits de tombant i d'interpretació del propi tombant (per part del mateix Heidegger) té dues conseqüències que no tenen a veure amb el refús de la Voluntat: primera, el pensament ja no és subjectiu, el llenguatge (humà) és la "morada" de l'Ésser, però el pensament humà no brolla de

si mateix sinó de l'Ésser; segona (reinterpretació del tombant), els ens mundans amaguen l'Ésser com els arbres no deixen veure el bosc. En d'altres paraules, diu Arendt: l'Oblit de l'Ésser "*Seinsvergessenheit*" pertany a la relació entre Home i Ésser. Ara a Heidegger ja no li preocupa suprimir el jo volent en favor del jo pensant, com fa en *Nietzsche*, on sosté que la Voluntat, en adreçar-se al futur, provoca l'oblit del passat fent que el pensament abandoni la seva activitat principal, recordar "*an-denken*". Heidegger, en la seva segona etapa, pretèn suprimir tota subjectivitat, també el jo pensant, pretèn alliberar el pensament de la seva pertinença al Subjecte per transformar-lo en una funció de l'Ésser.

Arendt assenyala que és més important la reinterpretació del tombant que el mateix tombant, perquè ella determina tota la filosofia posterior de Heidegger. Heidegger interpreta *L'Ésser i el Temps* com anticipació i preparació del "tombant". Se centra en la noció que el pensar, entès com "*dir la paraula no pronunciada (silenciosa) de l'Ésser*", és l'única autèntica tasca (doing, Tun) de l'home. Aquest pensar, en sentir la veu de l'Ésser, **recorda** el passat que arriba de l'**espera** del futur; el descens "*Abstieg*", l'anar enrera cap al passat coincideix amb l'anar endavant cap al futur "*avenant*", nocions que ens remetent a Agustí.

Tal i com ho conceptualitza Heidegger, la contradicció bàsica de Nietzsche no es troba entre l'Etern Retorn, que implica un concepte cíclic del temps i la Voluntat de Poder que implica un concepte rectilini sinó en la **transmutació dels valors** la qual

afecta a la Voluntat de poder però és la conseqüència del pensament de l'Etern Retorn. En d'altres paraules, fou la Voluntat de poder la que determinà la filosofia de la Voluntat de Nietzsche, és des d'aquesta que es "valora" -com l'única possibilitat per a la insensatesa de la vida i del món- un Esdevenir (futur) eternament recurrent. Segons Arendt (i Heidegger) aquesta posició de Nietzsche implica:

- a) una tornada al subjectivisme -n'és un senyal clar el fet de "valorar".
- b) una manca de radicalitat característica del **platonisme invertit** de Nietzsche del qual en manté el marc categorial.

Arendt entèn que Heidegger en el primer volum del seu *Nietzsche*, fa una anàlisi estrictament fenomenològica de la Voluntat, en la línia de l'anàlisi que a *L'Ésser i el Temps* feia del "si mateix" amb la diferència que la Voluntat substitueix la noció de "cura" "*Sorge*". Aquest retorn de Heidegger a la noció del "si mateix" té molta importància, diu Arendt, de cara a entendre el "tombant" en tot el seu sentit. Arendt cita Heidegger per dir que l'auto-observació, val a dir la tan denostada introspecció, mai revela o mostra com són nosaltres mateixos, però la *volició* i *nolició* sí que il·luminen el si mateix tal com és vertaderament. La *volició* és bàsicament voler el si mateix, però no el si mateix "donat", sinó aquell que vol esdevenir el seu autèntic ésser. La *nolició*, contràriament, és voler allunyar-se del si mateix. En el primer volum del *Nietzsche*, tot acte de *volició* pel fet de tractar-se d'una ordre o mana-

ment, genera una contra-volició "*Widerwillen*" que representa la necessitat de superar un obstacle.

En el segon volum del *Nietzsche*, Heidegger deixa de centrar-se en la idea de l'Etern Retorn per a fer-ho en la Voluntat de Poder, entesa com a voluntat de dominar i governar en comptes d'entendre-la com a instint de vida. La contravoluntat sorgeix en cada fer o produir. Generalitzant, tot "objecte" pel mateix fet de ser objecte i no cosa, és allà per a ser contraposat i vençut pel "subjecte". La Voluntat de Poder nietzscheana és la culminació del procés de subjectivació de l'època moderna. El concepte de Voluntat ha perdut el seu significat de caire biològic per adoptar el de manar, donar ordres, però així com la vida tendia a reproduir-se i a estendre's, també és en la naturalesa del poder expandir-se i augmentar. La Voluntat pot existir només vinculada al poder, per això la seva finalitat és el poder. Si no fos així, ella mateixa deixaria de ser. Des de la perspectiva de la Voluntat el no-res és la inexistència de la Voluntat, la no-volició; Heidegger destaca que Nietzsche arriba a dir que la Voluntat abans hauria de voler el no-res, la destrucció, la negació, l'anihil·lament que no voler en absolut perquè no voler absolutament res significa la mort de la Voluntat.

Les darreres paraules de Heidegger sobre aquesta facultat parlen de la destructivitat de la Voluntat que es manifesta en l'adreçar-se cap al futur, fet que provoca l'oblit del passat i en darrer terme la destrucció del passat. Heidegger, en la impotència de

la Voluntat de voler cap enrera, hi veu no solament frustració i ressentiment -com havia dit Nietzsche- sinó voluntat activa de destrucció. El passat es resisteix a la Voluntat, és contrari a la Voluntat que sempre s'adreça al futur, aquest refús del passat a sotmetre's a la Voluntat provoca una reacció violenta i de rebuig de tot per part de la Voluntat, aleshores vol que tot esdevingui passat, fins i tot, ella mateixa.

Heidegger, diu Arendt, entèn la Voluntat nietzscheana com una facultat destructiva i continua amb la seva lectura de Nietzsche, des de Heidegger. La naturalesa de la tecnologia, diu, és voler-ho tot, sotmetre-ho tot, d'on es deriva inevitablement, la destrucció total. L'alternativa a aquesta cursa voluntarista de la tecnologia és "deixar-ho estar" "*letting be*", obeint la crida de l'Ésser "*the call of Being*"; és tracta de l'actitut contrària precisament al propòsit en la volició "*purposiveness in willing*". Posteriorment, d'aquest "deixar-ho estar" Heidegger en dirà "*Gelassenheit*"⁴⁵⁹ que és una impertorbabilitat semblant a l'*ataràxia* grega, més enllà de la passivitat/activitat, més enllà del domini o poder de la Voluntat, i en definitiva lluny del pensar cognitiu dominat per la categoria de la causalitat.

⁴⁵⁹ HEIDEGGER, M., *Gelassenheit* (Paciència), Neske, Pfullingen, 1959.

Heidegger, com Nietzsche, va adonar-se que pensament i volició eren diferents i fins i tot oposats. Quan sorgeix el conflicte en els dos-en-un de la consciència, quan l'amistat es converteix en enemistat i l'ordre es converteix en resistència, desapareix l'harmonia de la consciència. Arendt assenyalava que la diferència entre Heidegger i els seus predecessors rau en això: l'esperit humà cridat per l'Ésser a fi que tradueixi en llenguatge la veritat de l'Esser, està sotmès a una Història de l'Ésser "*Seinsgeschichte*" i és aquesta Història la que determina si els homes responen des de la Voluntat o des del Pensar. De manera que és la Història de l'Ésser, operant d'esquena als individus humans, la que determina els destins humans i es revela al jo pensant. Arendt diu immediatament, i amb tota la raó, que a primera vista, aquesta Història de l'Ésser sembla una nova versió de l'ardit de la natura de Kant, l'astúcia de la raó de Hegel, la mà invisible d'Adam Smith o de la divina Providència, forces que guien els assumptes humans vers una finalitat predeterminada: la llibertat en Hegel, la pau perpètua en Kant, l'harmonia d'interessos contrapossats de l'economia en Smith, la salvació en la teologia cristiana. La idea que les accions humanes són inexplicables per si mateixes té un origen molt antic, Plató en donà una enginyosa imatge quan digué que era possible imaginar a cadascú de nosaltres

com una titella feta pels deus i que el plaer i el dolor que prenem com a causes probablement només són les cordes que ens fan funcionar⁴⁶⁰. D'ençà Plató fins Hegel, els fets han estat reiteradament classificats com allò accidental i de conseqüències poc rellevants. Falàcia implicada en aquesta mena de força invisible que domina les accions humanes l'únic que fa és negar o amagar la pluralitat humana, diu Arendt que la falàcia s'assembla a la que Nietzsche denuncià arran de la idea de progrés de la Humanitat.

Arendt reconeix que la Història de l'Ésser recorda la Història de l'Esperit de Hegel (L'Esperit del Món), però hi ha una diferència decisiva perquè segons Heidegger és el mateix Ésser el que es manifesta en el pensament de qui actua de manera que coincideix acció i pensament "*el pensament és vertaderament acció*"⁴⁶¹. El discurs és imprescindible per a l'actualització del pensament, no és una simple expressió sinó la dimensió original en què l'ésser humà pot respondre a la crida de l'Ésser. S'arriba així de manera sorprenent que dues idees d'Arendt provenen de Heidegger:

⁴⁶⁰ ARENDT, *Willing* (p. 179); citant Plató a les Lleis, I, 644.

⁴⁶¹ ARENDT, *Willing* (p. 180), citant HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, 1962, (*La tècnica i el tombant*).

a) La unió d'activitat i pensament: "*mai estem més actius i actives que quan pensem*" (citació aproximada) prové de Heidegger.

b) També, l'afirmació arendtiana que acció i paraula no es poden separar i són condicions bàsiques de l'ésser humà, són ja a Heidegger.

A continuació Arendt examina tres termes clau en la filosofia de Heidegger: Cura, Mort i Si mateix (*Care, Death and Self*).

La **CURA** era en *L'Ésser i el Temps*, el mode fonamental de l'home per la seva pròpia existència, però com ja s'ha dit, després del tombant "*Kehre*", la cura és substituïda per la Voluntat pel que fa al seu lloc de mode fonamental però no desapareix sinó que es modifica. La cura, en la segona etapa, significa *tenir cura de l'Ésser* de manera que l'home esdevé *guia i guarda "Hirte und Hüter"* de l'Ésser.

La **MORT** era una possibilitat extrema, per exemple en el suïcidi, però a *Conferències i articles*⁴⁶² la mort esdevé el sepulcre que recull i protegeix l'essència de

⁴⁶² HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze* (1954). Trad. castellana *Conferencias y ar-*

l'home com a ésser mortal, no perquè la mort sigui un final, diu Arendt, sinó perquè estar mort pertany a l'ésser més interior de l'home. A tall de justificació o comentari desdramatitzador Arendt diu que aquestes descripcions que ens semblen estranyes es refereixen a experiències molt conegudes reflectides en l'antic adagi "la mort no és altra cosa que el bé (*"de mortuis nil nisi bonum"*) idea derivada d'Agustí, cosa que no diu Arendt. En el record que en tenen els vius, diu Arendt seguint mimèticament a Heidegger, desapareixen totes les qualitats no essencials dels morts, cosa que no és certa al meu parer, doncs d'ells recordem instants, imatges, anècdotes que no constitueixen pas la seva personalitat més pròpia sinó aproximacions, fragments del seu aparèixer davant cadascú de nosaltres. Jo no m'atreuria a dir que dels meus dos amics morts en tinc el record més precís i exacte de la seva condició humana, del seu caràcter i personalitat. El que passa sovint és que després en parlem i les paraules dels amics s'afegeixen unes a les altres fent-ne, amb aquells fragments, un retrat de la seva persona, del seu pas per les nostres vides.

Quan al concepte de **SI MATEIX**, amb el tombant "*Kehre*", es produeix un canvi

de grans conseqüències, diu Arendt. En *L'Ésser i el temps*, el si mateix respon a la pregunta "Qui és l'home?" en contraposició a "Què és l'home?" i té un significat existencial individual enfront als múltiples "Els" de la vida quotidiana, d'ell deriva un "*solus ipse*" un solipsisme existencial:

Si mateix	Si mateix
autèntic	inautèntic
<i>"solus ipse"</i>	= CONTRAPOSICIÓ = Ells
existència individual	multiplicitat
solipsisme existencial	vida quotidiana

El si mateix és un "*principium individuationis*" que Heidegger havia atribuït a la cura en *L'Ésser i el temps*. Arendt es retrotrau a Bergson en la seva recerca d'un sentit vàlid per aquest solipsisme heideggerià vinculat a la Voluntat, que en la segona etapa ha substituït la funció de la cura. Bergson havia al·ludit a dos menes de si mateix: un social i un altre fonamental que correspondrien respectivament al "Els" i a l'"autèntic" de Heidegger respectivament. Cadascun d'aquests "si mateix" té per Bergson el seu propi llenguatge, el primer té un llenguatge social amb significat ja determinat -que Arendt qualifica de "clixé" mentre el segon s'expressa espontàniament, per exemple en la creativitat artística. Bergson, en aquest sentit

està en sintonia amb Nietzsche i també amb el primer Heidegger. La qüestió del "si mateix" té especial relleu en *L'Ésser i el temps* en relació a la "veu de la consciència" la qual amb la seva crida fa retornar l'home del seu ésser-enmig dels altres al "Man" revelant la seva culpa "Schuld" que en termes de Heidegger significa ser "responsable de" o "deure quelcom a algú"⁴⁶³. Per Heidegger l'existència humana és culpable només pel mateix fet d'existir fàcticament. Culpabilitat i innocència, dues categories jurídiques i morals en què Arendt se sentia molt implicada. Arendt sempre preferí la primera a la segona, potser per això no sembla indignar-se davant la idea que naixem culpables i deutors, però mostra la paradoxa que aquesta suposició implica:

"(Aparentment, a Heidegger mai se li acudí que fent culpables per un igual tots els homes que escolten la crida de la consciència, en realitat estava proclamant la innocència universal: allà on tothom és culpable, ningú ho és)"⁴⁶⁴.

No és una qüestió menor sinó un tema major en la filosofia política de Hannah Arendt, desenvolupada molt especialment en *Els orígens del totalitarisme* i a

⁴⁶³ ARENDT, *Willing*, p. 184 i HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op.cit. n. 54-59.

⁴⁶⁴ ARENDT, *Ibidem*, p. 184, "It apparently never occurred to Heidegger that by making all men who listen to the 'call of conscience' equally guilty, he was actually proclaiming

Eichmann a Jerusalem. Veiem ara què en diu Arendt en l'obra que s'està examinant, al meu parer vertaderament obra de vellesa, de revisió de les seves teoritzacions i posicions anteriors, com han fet quasi tots els pensadors que han arribat a vells. Però com s'estableix o com justifica Heidegger aquesta culpabilitat existencial? De dues maneres: primera, qui actua actualitza una de les possibilitats de dur a l'existència qualsevol altra possibilitat, en conseqüència és culpable perquè està anihilant o destruint les altres; segona, l'ésser humà pel fet de ser llençat al món té un deute amb quelcom que li ha donat l'existència. Aquest diu Arendt, és el sentit més important de la culpabilitat en Heidegger⁴⁶⁵.

Quan Heidegger reinterpretà el seu tombant "*Kehre*", insistí en la continuïtat del seu pensament dient que *L'Ésser i el temps* era una preparació que ja contenia la línia del seu pensament tardà. Arendt diu que és cert però que això treu relleu al tombant "*Kehre*" en el qual Arendt sembla estar molt interessada pel fet que del

universal innocence: where everybody is guilty, nobody is".

⁴⁶⁵ La distinció que Arendt havia establert entre dues menes de "consciència" (examinada al cap. 1) aquí ha desaparegut, Arendt utilitza en anglès només una paraula "*conscience*". S'havia advertit que en català no tenim dues paraules sinó només una i que al meu entendre els dos sentits que Arendt intentava separar es troben molt sovint barrejats i relacionats. En aquest cas, arran de Heidegger, prima el sentit de culpabilitat per damunt del d'autoconeixement però aquest no desapareix, també hi és.

seu pensament posterior se'n deriven dues conseqüències, al seu entendre extremament importants:

- 1) La noció que el pensament solitari "*solitary thinking*" és l'acció més rellevant de la història.
- 2) La idea que pensament és agraïment "*thinking is the same as thanking*".

The solitary thinking

La consciència exigeix que l'home accepti el deute silenciosament, amb una mena d'acció interior o acció en el pensament, en què l'home es posa davant la seva realitat existencial. Arendt diu que aquesta noció heideggeriana d'acció interior en silenci, probablement fou la raó per la qual Heidegger evità sempre, en tota la seva obra, parlar de l'acció. Resulta curiós, francament. Encara més, Arendt no té més remei que expressar el seu descorcert enfront la interpretació de la 'consciència' que fa Heidegger, totalment contrària a la d'ella: el que li resulta més sorprenent és la vehement denúncia que Heidegger fa de la consciència, com una mena de "*soliloqui*" (agustinià, però ella no ho diu) o diàleg silenciós platònic del jo amb si mateix. Heidegger considerà que el diàleg del si mateix només pot ser inautèntic, l'autenticitat de la consciència només es troba en el deixar-se estar silenciós, res de diàleg, davant l'Ésser. Arendt diu que és sorprenent perquè en un altre lloc, això sí, només

de passada, Heidegger parla de la veu de l'amic que l'existència humana "*Dasein*" du amb ella. El terme alemany "*Dasein*" que empren Heidegger i Jaspers té un significat diferent en ambdós pensadors, s'ha traduït per "ésser-en-el-món" en els textos de Heidegger i per "existència donada" en els de Jaspers. En ambdós casos té el sentit de la concreció material de l'ésser aquí. Arendt acaba dient que en definitiva no importa que l'anàlisi que Heidegger fa de la consciència sigui estrany i poc atent a l'evidència fenomenològica -és obvi que ha perdonat Heidegger i que no queda en ella cap possibilitat d'indignació envers ell, la seva crítica es limita com a màxim, aquí i fins al final del llibre, a dir que és sorprenent o estrany.

Identificació entre "*thinking*" i "*thanking*"

El que Arendt vol examinar aquí és la identificació de pensament i agraïment. La crida de la consciència sostrau el si mateix d'enmig dels esdeveniments situant-lo davant un pensament que expressa gratitud pel fet que l'"Això nu" hagi estat donat completament. Aquest agraïment pot considerar-se una variant del "*thaumazein*" (admiració o meravella) platònic d'on sorgia la filosofia, ho trobem també en Nietzsche, en el dir 'Sí' i el 'Beneir'i també en els poetes del segle XX. Arendt transcriu uns versos de Rilke i altres d'Auden:

*Terra estimada, jo vull. Oh, creu-me, ja no
necessites primaveres per guanyar-me.
Una, ah només una és ja més del que la meva sang resistirà.*

*Sense paraules, he estat teu des d'èpoques llunyanes.
Tu en tenies sempre la certesa ... (Novena Elegia)⁴⁶⁶*

*No comprenc
aquell singular manament,
Beneeix allò que vindrà,
que ha de ser obeït, perquè,
¿per quina altra cosa he estat fet,
per estar-hi d'acord o en desacord?⁴⁶⁷. (W. H. AUDEN)*

Són dos exemples no acadèmics de poetes molt grats a Arendt, l'autora els proposa com a mostra de l'impacte que l'obra de Heidegger exercí en l'esperit dels intel·lectuals, a pesar del distanciament i rebuig que *L'Ésser i el temps* provocà a les universitats de l'època. Arendt creu que la identificació entre pensament i agraïment heideggeriana és encertada però disenteix a l'hora d'estendre-la a l'**acció**. Heidegger tendeix a unir, a fusionar a identificar mentre Arendt, com s'ha anat assenyalant, tendeix a fer el contrari, establint distincions constantment, és un

⁴⁶⁶ ARENDT, *Willing* (p. 186), *Erde du liebe, ich will. Oh glaub es bedürfte/ Nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen./ Einer, ach ein einziger ist schon dem Blute zu viel. / Namenlos bin ich zu dir entschlossen von weit her./ Immer warst du im Recht...* Rilke. La traducció alemany-anglès és d'Arendt i la traducció anglès-català és meva.

⁴⁶⁷ *Ibidem* (p. 186), *That singular command/ i do not understand,/ Bless what there is for being,/ Which has to be obeyed, for/ What else am I made for,/ Agreeing or disagreeing?.* La traducció anglès-català és meva.

pensament de la diferència i de la pluralitat d'ens individuals (per parlar en termes d'ontologia) mentre el de Heidegger és un pensament de la unitat i la identitat... de l'Ésser. Heidegger elimina la distinció entre subjecte i objecte per tal de cancel·lar el subjectivisme derivat de l'Ego cartesià. La "Història de l'Ésser" des de l'ombra o des de l'invisibilitat dirigeix tot el que s'esdevé en la superfície mentre l'acció del pensador amagat i protegit d' 'Ells' "*Them*" consisteix en actualitzar l'Ésser. És ni més ni menys que l'encarnació o personificació d'un concepte, com en Hegel ho era l'Esperit del Món. Hi ha 'Algú' "*Somebody*", el pensador, que fa emergir el sentit ocult de l'Ésser, algú que s'ha allunyat del voler 'deixar-ho estar' "*letting it be*", és a dir, que actua (acció i pensar) i que és l'autèntic 'Si Mateix' de *L'Ésser i el Temps*. El pensador escolta la crida de l'Ésser, es tracta d'un pensament consumat de l'Ésser, contracorrent de l'"escuma" de les aparences darrera la qual hi ha la Voluntat de poder; 'Ells' representen la destrucció inherent a la volició i el parlar ociós "*Gerede*". Aquest 'Algú' heideggerià és més aviat 'Ningú' o, per dir-ho en d'altres mots, l'Algú i el Ningú són totalment intercanviables de manera que qualsevol dels dos, indistintament, s'encarnen en el 'Pensador' que és l'autèntic 'Si Mateix' i "*solus ipse*".

Arendt, després de descriure el tombant heideggerià de mitjans dels anys trenta, afirma que en Heidegger hi ha un altre canvi, un altre tombant més radical al qual ni el mateix Heidegger va donar importància i del qual no se n'ha parlat (fins el 1974 que fou quan Arendt va escriure *Willing*). Aquest segon tombant coincidirà

amb la caiguda de l'Alemanya nazi, anys en què Heidegger va patir serioses dificultats amb les noves autoritats polítiques i acadèmiques. Arendt diu que durant cinc anys només publicà dos articles, un d'ells ja esmentat, *La carta sobre l'Humanisme*, l'altre, el *Fragment d'Anaximandre* escrit el 1946 i publicat el 1950 és on Arendt troba explicitat aquest segon tombant, mostra d'una nova perspectiva sobre l'ontologia de l'Ésser on l'autor sostingué tesis que mai foren desenvolupades a pesar que Heidegger digué que aquest text era exactament un *Fragment* d'un tractat "*Abhandlung*". En el *Fragment d'Anaximandre* Heidegger es preguntava si es tractava d'una nit que anunciava una alba nova, i si els supervivents eren els darrers d'una època vella o els precursors d'una de nova. Heidegger entenia que s'estava en una etapa de transició, un moment prenyat de possibilitats segons la seva particular manera d'entendre la Història de l'Ésser, com veurem a continuació. Arendt, sempre conciliadora respecte de Heidegger, suggereix que aquestes preguntes de Heidegger tenen el mateix sentit o coincideixen amb la manera que Jaspers s'expressà, el mateix any, en un Simposi a Ginebra⁴⁶⁸, afirmació amb la qual disenteixo doncs més aviat entenc, pel caràcter vida i obra de Jaspers, que té un

⁴⁶⁸ Publicat com a Prefaci a ARENDT, *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948.

sentit molt diferent:

*"Vivim com si, malgrat estar picant portes que són encara tancades... El que passa avui potser un dia fundarà i establirà un món."*⁴⁶⁹.

L'esperança que expressava Jaspers i Heidegger, segons Arendt, desaparegué de seguida en la reactivació econòmica de l'Alemanya d'Adenauer. Arendt, a pesar de la foscor del text grec d'Anaximandre i de la dificultat de l'especulació ontològica en l'anàlisi filològica molt tècnica que practica Heidegger, es proposa a partir d'aquest punt arriscar una exègesi d'aquesta "fascinant" variant de la seva filosofia⁴⁷⁰, segons la seva pròpia declaració.

Arendt adverteix que Heidegger sembla parlar més d'Heràclit que d'Anaximandre. La diferència ontològica entre l'Ésser i els éssers implica una separació categorial. L'esdevenir, és la llei que governa els éssers, contràriament a l'Ésser que subjau i roman a aquest esdevenir. L'Ésser és a la foscor, on el recolliment dins 'Si Mateix' assoleix i protegeix la Veritat. L'Esdevenir, contràriament, és el pas de la foscor a

⁴⁶⁹ *"We live as though we stood knocking at gates that are still closed... What happens today will perhaps one day found and stablish a world"*, ARENDT, *Willing* (p. 189).

⁴⁷⁰ *Ibidem* (p. 189), *"I shall risk an exegetis of this fascinating variant of his philosophy."*

la llum on hi ha la brillantor dels éssers. La qüestió paradoxal és que l'Ésser en el seu donar lloc a l'esdevenir on hi ha la brillantor o il·luminació dels éssers, provoca l'oblit de l'Ésser, de manera que l'oblit pertany a l'autorevelació de l'Ésser. En conseqüència, la Història de l'Ésser comença per l'oblit. L'Ésser es revela en els éssers amb els quals és, al mateix temps, oposat. Els éssers són deixats a la deriva en el "regne de l'error" mentre l'Ésser és en el de la Veritat. Sorprenentment Arendt no esmenta Parmènides ! quan tot fa pensar que Heidegger està interpretant Anaximandre des de Parmènides. En aquest regne de l'error, la història humana dels destins fàctics (no la "Història de l'Ésser" que és la de la Veritat), la condició fonamental és el vagar o vagabundejar, el caminar sense rumb ni sentit. Heidegger, està aplicant les nocions agustinianes de la vida i el món terrenal als éssers ontològics que es troben en el regne de l'error, però Arendt no diu això, a pesar que, com es veurà, acaba el llibre amb Agustí. El fet que el "continuum" del temps es trenqui en èpoques indica que el vagabundeig també es produeix en èpoques. Ara bé, en el moment de transició entre una època i altra, l'Ésser "*qua*" Veritat irromp el "continuum" de l'error. Es tracta de moments privilegiats (si això no és la visió hegeliana de Napoleó a cavall, que vingui Napoleó...! -com va esperar Heidegger i no Arendt). El pensament pot respondre a la crida de l'essència de l'Ésser de l'època reconeixent el destí de cada època en comptes de perdre's en les erràtiques particularitats dels quotidians assumptes humans. Heidegger no parla enlloc de l'anterior identificació de pensament i agraïment ni tampoc sembla tenir interès en

la relació entre filosofia i poesia. L'article *Fragments d'Anaximandre* finalitza amb una idea que, segons Arendt, no és a cap altra obra de Heidegger:

*"Si l'essència de l'home consisteix en pensar la veritat de l'Ésser, aleshores el pensament ha de poetitzar sobre l'enigma de l'Ésser"*⁴⁷¹.

En els escrits tardans de Heidegger hi ha un canvi radical respecte de la mort. En la seva darrera època, la mort apareix com la salvadora de l'essència humana, és també el refugi o la protecció d'aquesta essència. En el text sobre Anaximandre, a pesar de no aparèixer, la mort és present en la noció de vida definida com un estadi que s'estén entre dues absències, una abans de néixer, l'altra després de morir. La mort esdevé el refugi per a l'essència del "*Dasein*" caracteritzat pel vagabundeig en el regne de l'error, quasi fil per randa la noció agustiniana de la criatura que vaga a la recerca del seu Creador. L'Ésser és vertaderament present només quan se situa en allò que no és present al món de l'esdevenir. L'Ésser pot manifestar-se en la transició epocal, al mateix temps que apareix també 'el desig de persistir' "*craving to persist*", d'aferrar-se a la vida en la forma de Voluntat destructora. Heidegger, en aquesta darrera època entén que el desig d'enganxar-se a si mateixos, (o podríem

⁴⁷¹ ARENDT, *Willing*, op. cit. (p. 192), "*If the essence of man counts in thinking the truth of Being, then thinking must poetize on the riddle of Being*".

dir l'amor de si mateix) és desordenat, va en contra de l'ordre, és una revolta contra la llei o la justícia del cosmos. Heidegger, com Arendt, empra aquí els termes grecs "*diké/adikia*" però Arendt no utilitza el terme llei sinó 'ordre' i, després d'haver examinat les idees d'Agustí, sabem que fou ell qui en la seva adaptació del neoplatonisme a la doctrina cristiana, l'individu té prohibida l'autonomia i l'amor a si mateix, ans al contrari ha de prendre humilment la seva posició en l'ordre diví. La Voluntat de persistir, afavoreix el desordre i el regne de l'error, de manera que Heidegger considera que la Voluntat és destructora i el desordre tràgic.

En aquesta darrera etapa del pensament heideggerià ja no hi ha cap crida a la consciència, ja no hi ha la idea d'una culpabilitat incondicionada o independent de les seves accions. Però subsisteixen nocions que poden equiparar-se, l'individu culpable de *l'Ésser i el Temps* podia salvar-se anticipant la mort, de manera semblant a com ara el vagabund ésser-en-el-món pot a través del pensament reunir-se amb allò absent. Arendt afirma que de totes maneres ara l'Ésser recollit en si mateix, no té història en el regne de l'error on és sempre absent, pensament i acció ja no coincideixen perquè actuar sempre és equivocar-se i extraviar-se. Error i vagabundeig són pràcticament el mateix. La culpabilitat ha estat substituïda per l'error, dues idees que Arendt atribueix a la cultura alemanya i molt concretament a dues frases de Goethe:

"Der Handelnde wird immer schuldig"

"Es irrt der Mensch solange er strebt"

Arendt acaba la secció dedicada a Heidegger amb uns versos de Goethe, dient que la denúncia que fa Heidegger de l'instint d'auto-conservació, comú a tots els éssers vius, (en termes de l'anatemitzat Freud, en diríem instint de vida), com una revolta contra l'ordre de la Creació, és rara en la història de les idees i que només troba quelcom semblant en el poema "L'u i el tot" que Goethe va escriure el 1821:

*Allò Etern opera en tot i tot ho agita;
doncs tot ha de caure en el No-Res,
si vol persistir en l'Ésser.⁴⁷²*

3. LA LLIBERTAT i EL NOU ORDRE TEMPORAL

La filosofia de la Voluntat no fou concebuda per homes d'acció sino per filòsofs a qui Arendt anomena, seguint Kant, "pensadors professionals", als quals Arendt

⁴⁷² ARENDT, *Willing* (p. 194): "*Eins und Alles*"

*Das Ewige regt sich fort in allem:
denn alles muss in Nichts zerfallen,
wenn es im Sein beharren will.* GOETHE.
Traducció anglesa d'Arendt i catalana meva.

detestava⁴⁷³. Mentre els homes d'acció pretenen canviar el món, els pensadors professionals es proposen interpretar-lo, atès que estaven compromesos amb el "*bíos theoretikós*".

De tots els filòsofs examinats, només Duns Escot estava disposat a pagar el preu de la contingència per defensar la llibertat. Els filòsofs sempre s'han decantat per acceptar la necessitat abans que la llibertat, ja que, com va dir Leibniz, els assumptes que duïen entre mans requerien la tranquil·litat de l'ànima i l'*acquiescentia sibi*. És a dir, l'acord amb si mateix, per tal de garantir l'acord amb el món, com en deia Spinoza. Mentre el pensament està vinculat al si mateix en la seva faceta d'espectador, la volició fa que aquest si mateix es constitueixi com a jo durador, des del passat al futur, entenent-se en molts casos com a principi d'individuació o d'identitat personal.

Però és del principi d'individuació d'on sorgiran els problemes per a la llibertat. Allò individual tendeix a afirmar un "jo-jo mateix" en contra d'un indefinit "ells"

⁴⁷³ Veure *supra* cap.1.

que inclou tots els altres que no són jo. El que Arendt troba perillosa és la noció solipsista de llibertat, el sentiment d'algú que s'aïlla de tothom, i que considera que només el si mateix és responsable de tot el que fa, diu i pensa que només té la causa en la lliure voluntat. La voluntat, amb els seus projectes, desafia la necessitat i la complaença. Però és prou sabut, diu Arendt, que el món no ha estat mai allò que hauria de ser. Aquest "hauria de ser" és utòpic, és a dir, no existeix enlloc. No seria preferible, diu Arendt, pensar que tot és tal i com "hauria de ser"? Des de la perspectiva de l'"hauria de" utòpic, no és la llibertat, un simple eufemisme, per a la situació de desolació i desempar en què es troba el *Dasein*?

Aquestes ansietats venen provocades per la Voluntat com a facultat espiritual i reflexiva, com ho és el pensament -"*volo me velle, cogito me cogitare*"-. Tot al contrari, l'intel·lecte, dirigit al coneixement i emparat per la confiança en la veritat, no és l'objecte d'aquestes preocupacions. Els sentits i l'intel·lecte són **intencionals**, val a dir, sempre tenen un objecte als qual es dirigeixen com a la seva finalitat. En general els científics del món físic creuen més en la necessitat que en la llibertat i habitualment es desconcerten quan algun descobriment els fa pensar, com digué Einstein, que l'univers està governat per un Déu que "juga als daus" amb ell. El

mateix Einstein assenyalà amb claredat el límit entre els enunciats cognitius i les reflexions especulatives. Sens dubte, les reflexions dels grans fundadors de la ciència moderna, -Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, Schrödinger, tots ells Premi Nobel de Física-⁴⁷⁴ varen provocar una crisi de fonaments, però la pregunta central: ¿com ha de conformar-se el món per tal que pugui ser conegut per l'home ? continua sense tenir resposta⁴⁷⁵.

Arendt considerava que a l'extrem oposat de les especulacions idealistes del s. XIX, ha sorgit un fenòmen que s'assembla en la capacitat d'especulació no exactament fantasmagòrica sinó més materialista. Arendt es referia a la cibernètica, la informàtica, l'automatització i, en definitiva, a tot el joc multimèdia, el qual té unes possibilitats tant grans com susceptibles d'utilitzacions perilloses o indesitjables. Són fantasies de ciència-ficció extravagants que Arendt troba "*exactament iguals a*

⁴⁷⁴ El físic danès Niels Bohr, tingué un paper actiu en la resistència del seu país a l'Alemanya nazi, fet que Arendt destacà quan va rebre el premi Sonning a Copenhagen (1975), "Rede anlässlich der Sonning-Preis-Verleihung in Kopenhagen", es troba en traducció catalana "El gran joc del món" a *Saber* n. 13, 1987.

⁴⁷⁵ Arendt cita KUHN, *The structure of Scientific Revolutions* (1962), trad. cast. *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1975.

les bogeries de la metafísica idealista"⁴⁷⁶. Lewis Thomas, a qui Arendt critica, parla d'un Cervell Gegant que intercanvia informació a una velocitat que els cervells de la humanitat es fonen, perquè queda suprimit el temps entre un missatge i un altre. La conseqüència més destacada d'aquest invent és, segons declara el mateix Lewis Thomas, que desapareix el si mateix, la lliure iniciativa, l'autonomia, desapareix la Llibertat. Als pensadors professionals -científics o filòsofs- la llibertat els fa nosa, sempre els ha resultat un problema incòmode. Respecte de les reflexions de Hannah Arendt entorn les possibilitats i perills de la cibernètica es pot consultar a Internet un interessant article que Caroline Kealey va presentar el 1994 a la Carleton University⁴⁷⁷.

Veiem ara què passa amb l'ACCIÓ i la LLIBERTAT⁴⁷⁸. Si fins ara parlàvem de la llibertat filosòfica, ara Arendt enfoca la qüestió de la llibertat política. Segons Arendt només MONTESQUIEU s'adonà de la diferència entre l'una i l'altra. La

⁴⁷⁶ ARENDT, *Willing* (p. 198), "*the extravagances of materialist speculation are quite equal to the follies of Idealist metaphysics*".

⁴⁷⁷ KEALEY, Caroline, "Hannah Arendt in Cyberspace", comunicació presentada a la Carleton University, Març 1994 (Working Papers in Communication Technology and Culture). <http://www.vacia.is.tohoku.ac.jp/~s-yamane/arendt/kealey.94>. Dec aquesta referència a Àngels Baldó.

llibertat filosòfica consistia per Montesquieu en l'exercici de la voluntat, segons Arendt, és una qualitat del jo-vull, mentre que la llibertat política és una qualitat del jo-puc. Montesquieu pensava que tot govern ha de ser capaç de garantir que un ciutadà no hagi de tenir por d'un altre, de manera que la llibertat política tenia, com a precondició, la seguretat o la tranquil·litat d'esperit basada en la confiança en la pròpia seguretat. Arendt subscriuint la distinció de Montesquieu, diu que la llibertat filosòfica, és important només per la gent que viu fora de les comunitats polítiques, en solitari; mentre la llibertat política és important per la gent que viu en un àmbit comú, en l'esfera de la pluralitat. La seguretat propicia la llibertat ja que si bé les lleis tenen una funció doble -protegeixen els individus però alhora limiten la seva voluntat-, també creen un espai per a l'acció dels ciutadans, i això, en totes les formes de govern tret de les tiranies. En paraules del mateix Montesquieu que Arendt cita:

*"la llibertat política... no pot consistir més que a poder fer el que s'ha de voler i a no estar obligat a fer el que no s'ha de voler"*⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ ARENDT, *Willing* (pp. 198-199).

⁴⁷⁹ *"la liberté politique... ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir"*, *Esprit des Lois*, lib. XI, sec.

Arendt entén que aquest fragment posa l'èmfasi en el Poder. Per Montesquieu com per als antics, era obvi que cap individu actuant pot dir-se lliure si no pot fer el que vol, bé sigui per causes internes o externes. Les lleis són relacions establertes pels humans i, per això, han d'estar sotmeses als canvis provocats per la voluntat humana. Per al món grec i hel·lenístic, com també per als fundadors de la República Americana, les dues nocions "poder" i "llibertat" eren pràcticament sinònimes. L'esfera de la pluralitat humana no és una simple extensió del "jo" i "jo mateix" convertit en un "nosaltres" perquè el nosaltres de l'acció és a les antípodes del diàleg interior del jo i jo mateix. El diàleg interior pot eixamplar-se a l'amic perquè, com digué Aristòtil, l'amic és un altre "si mateix". Però no pot arribar mai al nosaltres de l'acció perquè aquesta exigeix una pluralitat no espiritual sinó material. En aquesta qüestió trobem una crítica manifesta a Karl Jaspers, explícita i directa, i pot ser per primera vegada. Aquestes són les seves paraules entre parèntesi:

*"(Un error que sembla estendre's entre els filòsofs moderns que insisteixen en la importància de la comunicació com una garantia de veritat - especialment en Karl Jaspers i en Martin Buber, amb la seva filosofia jo-tú- és creure que la intimitat del diàleg, 'l'acció interior' en què apel·lo a mi mateix o a 'l'altre si mateix', l'amic d'Aristòtil, l'estimat de Jaspers, el tu de Buber, pot ser eixamplada i arribar a ser paradigmàtica en l'esfera política)."*⁴⁸⁰

III. Traducció al català a Barcelona, Ed. 62, 1983, (p. 185).

⁴⁸⁰ ARENDT, *Willing* (p. 200), "(An error rather prevalent among modern philoso-

Arendt considerava perillós que l'experiència interior es vinculés a l'acció exterior mitjançant qualsevol mena d'operació del pensament o de la voluntat, sota la justificació d'una pluralitat metafòrica o especulativa. El posar-se en el lloc d'un altre mai pot substituir l'altre concret i material, al seu cos i a la seva paraula. El nosaltres de l'acció neix on els éssers humans conviuen. La forma primària d'aquest viure junts és la família, però pot adoptar moltes altres formes diverses, afegeix Arendt. Totes les formes de convivència reposen en darrer terme en el consentiment. Una de les formes més comunes del consentiment és l'obediència tal com la desobediència és també la forma més comuna de dissentiment i també la més inofensiva. El consentiment és fonamental en la convivència humana perquè implica el reconeixement que ningú pot actuar tot sol, que els éssers humans han d'actuar concertadament, si bé no tothom reconeix aquest principi de pluralitat. Els que no ho fan, diu Arendt, són tirans o criminals, ambdós tipus de personatges tenen en comú l'ús de la violència com a substitució del poder. Mentre la voluntat

phers who insist on the importance of communication as a guarantee of truth-chiefly Karl Jaspers and Martin Buber, with his I-thou philosophy-is to believe that the intimacy of the dialogue, the "inner action" in which I "appeal" to myself or to the "other self", Aristotle's friend, Jaspers' beloved, Buber's Thou, can be extended and become paradigmatic for the

de poder és instint de vida i és il·limitada, ja que en darrer terme pot arribar fins al suïcidi, darrera garantia de la seva voluntat; el poder polític sempre és limitat, fins i tot en el cas d'un tirà que practiqui el terror amb un grup que l'ajuda. Si es recorda, com ja s'ha dit, que poder és sinònim de llibertat, i tenint en compte que el poder polític és sempre limitat, aleshores la llibertat també és sempre limitada.

L'"ells" està mancat de "rostre", està dividit en un gran nombre d'unitats, només en tant que una unitat d'aquests "ells", és que l'home pot actuar com a membre de la comunitat. Si la comunitat es caracteritza per la pluralitat, no-gens-menys el món és ple d'una multiplicitat de comunitats amb configuracions diverses, amb lleis, costums i tradicions ben diferents. Probablement Montesquieu tenia raó en dir que hi havia diferents principis inspiradors, la virtut en les repúbliques, l'honor i la glòria en les monarquies, la moderació en les aristocràcies, la por i la sospita en les tiranies, tret que la classificació resulta insuficient per la gran diversitat de maneres de viure junts sobre la Terra. El que tenen en comú és una qüestió bàsica, el fet que en un determinat moment un grup de gent va arribar a pensar-se a si mateix com un "nosaltres".

political sphere.)

3.1. Fundació d'un món comú

"*En el principi*", són paraules del Gènesi, o de les narracions llegendàries. Un començament, un inici del gènere humà i un inici de cada societat humana. L'inici de la vida humana, diu Arendt, continua sent fosc a pesar dels constants descobriments biològics, antropològics i arqueològics.

Sabem de la immensitat de l'Univers però entre les inherents limitacions de la condició humana hi ha la impossibilitat que mai arribem a conèixer el principi. D'aquesta afirmació que Arendt no justifica però que fa pensar en un dels tres noumens kantiana, la pensadora en treu la conseqüència que el millor que podem fer és recórrer a les narracions llegendàries que han ajudat a les generacions precedents a enfrontar-se amb el misteriós "*En el principi*". Tot el que és real en l'univers va succeir contra tota probabilitat. Arendt no pretén, però, aturar-se en la idea de món com a cosmos o univers, sinó en la noció de món comú, de manera que torna a l'origen prepolític de les comunitats humanes, a les llegendes fundacionals de la civilització occidental, a la **romana** i la **jueva**. Totes dues llegendes coincideixen en una qüestió: parteixen d'un **inici suposadament conegut**, al qual posen data precisa, i de l'**amor a la llibertat**. Els jueus coneixien l'any de la creació del món i calculaven a partir d'ella. Els romans també pretenien saber l'any de la fundació de

Roma, i calculaven els temps a partir d'aquell moment. Les dues llegendes defensaven la idea que al moment de la fundació, la llibertat inspirà l'acció doble - destructiva i creativa- de lluita contra l'opresió i d'establiment d'una nova comunitat lliure. Resulta sorprenent d'entrada, el fet que Arendt parli de dues llegendes tan heterogènies -jueva i romana. El motiu és que Arendt tenia un propòsit molt concret. En parlar de dues menes d'acció inspirada per la llibertat, Arendt s'estava referint a qüestions que ja coneixem i que ja han estat tractades en pàgines precedents. Em refereixo a les dues nocions de llibertat: en primer lloc, la destructiva, la llibertat que neix de superar la manca de poder a través de l'alliberament, és tracta de la noció grega, aquella a la qual qualifica de **llibertat com a poder**; en segon lloc, la constructiva, aquella llibertat que sorgeix del fet de començar quelcom nou, la **llibertat com a espontaneïtat** noció que Arendt manlleva de Kant, com a facultat per a iniciar espontàniament una sèrie en el temps (Kant, Crítica de la Raó Pura, B478) que és, segons ella el mateix que el "*initium ut esset homo creatus est*" agustinià. D'un costat hi ha la narració bíblica jueva amb l'èxode de les tribus d'Israel que donà lloc a la Llei mosaica. De l'altre costat hi ha la narració de Virgili, del "pelegrinatge" d'Enees després de la fugida de Troia que

dugué finalment a la fundació de la ciutat "*dum conderet urbem*". En ambdós textos, diu Arendt, es relata la conquesta -mitjançant la violència de la guerra- d'una "terra promesa" on construir una nova ciutat destinada a invertir l'ordre dels esdeveniments. Per això Virgili inverteix el relat d'Homer de manera deliberada⁴⁸¹. Però, qüestió important, la "terra promesa" -Canaan o Roma- no és en cap cas la terra de procedència, no són l'origen del poble, sinó terra d'exili on descansar del vagabundeig⁴⁸². Arendt considera que a pesar de les diferències evidents entre la història d'Israel i de la de Roma, el que l'interessa destacar és el hiatus o la solució de continuïtat entre destrucció i salvació, entre vell i nou ordre epocal "*Novus Ordo Saeculorum*"⁴⁸³. A través d'aquest hiatus el món havia canviat. La llibertat no és, però, resultat automàtic de l'alliberament. Entre el ja-no i el encara-no no hi ha una continuïtat sinó un trencament, una fisura que els pobles han superat amb èpoques de transició a vegades gradual i d'altres amb guerres i revolucions.

⁴⁸¹ Turmo substitueix Aquil·les i Enees substitueix Hèctor mentre una núvia Lavínia és posada en el lloc d'Helena "*d'una l'adúltera*" (diu Arendt). La guerra finalitza no amb l'anihilament del vençut sinó amb un pacte entre les dues nacions sota lleis iguals per sempre.

⁴⁸² SENDON DE LEON, Victòria, *La España Herética*, Barcelona Ed. Icaria, 1993, Cap. "Sefarad" (p.66). Segons la tradició esotèrica cabalista jueva, l'exili és el càstig a la humanitat per haver expulsat de la divinitat l'element femení.

⁴⁸³ ARENDT, *Willing* (p. 204) "*new order of the ages*".

A partir d'aquestes dues referències fundacionals Arendt recala en l'experiència americana. Els pares fundadors coneixien perfectament tant l'antiguetat romana com la història bíblica, però no van prendre en consideració el hiatus com a base per explicar el present perquè no s'havien establert en terres americanes com a exiliats sinó com a colonitzadors. Sempre es van sentir orgullosos de ser britànics, i no van tenir inconvenient en reconèixer l'autoritat de la mare pàtria fins que es revoltaren contra un govern que consideraven injust. Els homes d'acció es transformaren en homes de revolució, cosa que els dugué a modificar la sentència de Virgili "*Magnus ab integro Saeculorum nascitur ordo*"⁴⁸⁴ en el "*Novus Ordo Saeculorum*"⁴⁸⁵ que encara apareix als bitllets de dòlar. La restauració o reforma del cos polític va dur els americans a una tasca molt diferent, la fundació d'una nova Roma. Quan es van adonar de la novetat del que estaven fent, van rellegir el Pentateuc i l'Eneida per tal de resoldre el problema de l'inici on llibertat i arbitrarie-tat s'enfronten. La creació "*ex nihilo*" posa a qui inicia quelcom davant el no-res, havent de pensar allò impensable. La solució jueva per aquesta perplexitat és

⁴⁸⁴ Ibídem (p. 207), "*The great order of the ages is (re)born as it was in the beginning*" citant VIRGILI, Égloga quarta.

apel·lar a un Déu creador de l'univers i del temps i que legisla la Creació des de fora. Déu és l'U o Jeová "*Jo sóc el que sóc... des de l'eternitat a l'eternitat*"⁴⁸⁶. L'Unicitat de Déu i l'eternitat atemporal són absoluts que sense explicar-ho poden donar compte, d'allò inexplicable o incompreensible dels esdeveniments humans. Per aquest motiu opina Arendt que, precisament en el no-temps del hiatus entre el ja-no i l'encara-no, apareixen nocions com el "Déu del Cel" de Locke, les "lleis i el Déu de la naturalesa" de Jefferson, el "gran Legislador de l'Univers" de John Adams, o "l'immortal Legislador" de Robespierre. Tot són analogies entre Déu Creador i Legislador i l'individu humà que crea i estableix els fonaments d'una nova comunitat política⁴⁸⁷.

Els romans dataven la fundació de Roma l'any 753 del nostre calendari cristià. Grecs i romans no sabien res d'un Déu Creador, com mostraven les paraules de

⁴⁸⁵ *Ibidem*, "*New order*"(p. 207).

⁴⁸⁶ *Ibidem*, " "*who is who he is*" (*the literal translation of 'Jehovah' is "I am who I am"*) *from the eternity to eternity*" (p.208).

⁴⁸⁷ SAU, Victòria, *El vacío de la maternidad*, Barcelona Ed. Icaria, 1995, Cap.3 "Fuentes de evidencia" (pp.56 i 81). Aquesta autora fa un paral·lelisme entre la línia judeocristiana i la grega. A Grècia el pare és el senyor de la casa i al Gènesi el pare és el principi fundacional genealògic.

Ciceró en dir que:

*"l'excel·lència humana mai s'acosta tant als camins dels déus com quan funda de bell nou i preserva les comunitats ja fundades"*⁴⁸⁸.

Per Ciceró, els fundadors no eren déus sinó humans-divins i la seva dignitat es manifestava en haver establert una llei (Constitució) que es convertia en font d'**autoritat** d'on emergia la legitimitat per a la resta de lleis positives.

En les revolucions modernes, tant a l'Americana com a la Francesa, i en les Constitucions que se'n seguiren apareixen expressions on s'esmenten recompenses i càstigs, (en la Declaració d'Independència o la Constitució dels Estats Units, i en el discurs del maig de 1794 de Robespierre davant la Convenció Nacional), fet que apareix com un esforç estrany per apel·lar a un poder més enllà de la llei humana en una època secularitzada. No era certament un esforç adreçat a mantenir la fe judeocristiana, afirma Arendt, sinó que es tractava simplement de conservar uns instruments de govern que s'havien mostrat altament eficaços per a protegir les comunitats polítiques de la criminalitat. Però la Il·lustració s'escampà i amb ella la

⁴⁸⁸ ARENDT, *Willing* (p. 209), "*human excellence nowhere so closely approaches the paths of the gods as in the founding of new and the preserving of already founded communities*", citant CICERÓ, *De República*, I, 7.

secularització, tot perdent-se les creences religioses i la por a càstigs futurs. Arendt atribueix a aquests canvis derivats de la Il·lustració, l'augment de la criminalitat en la vida de comunitats altament civilitzades, palesant així la preocupació d'alguns sectors de la societat americana pel problema de la delinqüència i la violència. Els sistemes legals seculars ostenten, a judici d'Arendt, una estranya impotència enfront a la criminalitat atès que la pena de mort que practiquen alguns Estats l'única cosa que aconsegueixen és fixar una data precisa i accelerar un destí que és el de tots els éssers humans.

Els fundadors americans, en establir el *Novus Ordo Saeculorum*, en mirar enrera cap als arxius del passat buscant vèncer la perplexitat de l'inici, van trobar en l'antiga Roma la "vella prudència" que els havia de guiar en la fundació de la seva República.

No sabem, diu Arendt, per què els romans en s. III abans de Crist o potser abans, van decidir iniciar la seva història no des de Ròmul, sinó des d'Enees, aquell exiliat que vingué de Troia, però aquesta història fou de gran importància no només per a Virgili sinó per als seus contemporanis en temps d'August i també després per a Maquiavel, un personatge aïllat del Renaixement (Arendt evita dir que Maquiavel fou una excepció) perquè pretenia aprendre a dirigir els assumptes humans sense l'ajuda de Déu, en aquest sentit fou un predecessor de la Il·lustració.

Arendt continua amb la Quarta Égloga de Virgili, el seu poema polític més famós.

És un himne a la natalitat:

*"Torna ara la Verge, torna el regne de Saturn",
"Ara des dels alts cels, és enviada una nova generació"⁴⁸⁹.*

Durant molt temps ha estat mal interpretat com una profecia de l'arribada d'un déu salvador però, lluny d'això, el poema és una afirmació de la **divinització del naixement com a tal**. Arendt ara cita les Geòrgiques, els 4 poemes que lloen:

"la cura dels camps, els ramats i les arbredes" i la "silenciosa terra", el "fatigós donar tombs del pagès que torna precisament quan l'any gira sobre si mateix..."⁴⁹⁰.

Arendt mostra que quan els americans van buscar en Virgili la fundació de Roma van trobar que aquesta era una reanimació de Troia i que, per tant, no tenia sentit fundar una nova Roma sinó que havien de fundar Roma de nou; com en el cicle de

⁴⁸⁹ ARENDT, *Willing* (p. 212), *"Now returns the Maid, returns the reign of Saturn", "Now from high heaven a generation is sent down"*, citant VIRGILI, *Bucòlicas*, Égloga IV, 5-6; *Obras completas*, Barcelona, Montaner y Simón, 1967. Trad. i introducció de Marcial Olivari (pp. 24-25).

⁴⁹⁰ ARENDT, *Willing* (p. 213), *"the tending of fields and floats and trees", "quiet earth", "the circling toil of the husbandman, (which) returns even as the year rolls back on itself..."* Tot el paràgraf són versos de les *Geòrgiques*; VIRGILIO, *Obras Completas*, op. cit. (pp. 55-113).

la naturalesa, calia retornar, refer, renovar o reiniciar.

Segons Arendt, el poètic **relat** del principi del món que descriu una utòpica i idíl·lica terra fora de la història, és sempitern, certament, pel que fa a Virgili. Agustí a *Les Confessions* esmentava *La Eneida* i *Les Geòrgiques*.⁴⁹¹ Kant encapçala el primer capítol de la segona part dels *Somnis d'un visionari* amb un vers de Virgili que fa "Siguim lícit contar allò que he escoltat"⁴⁹², però no és aquesta l'única citació que Kant fa de Virgili sinó que va fent tot un seguit de paral·lismes amb les Bucòliques⁴⁹³ i la Eneida. També Hermann Broch i James Joyce al·ludeixen al mateix relat. Arendt no els esmenta aquí, però sí que ho havia fet anys abans quan redactà la ressenya "Ja no i encara no" a la *La mort de Virgili* i després en el seu assaig sobre Broch.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ AGUSTÍ, *Confessions*, op. cit., XXVII, 34.

⁴⁹² "Sit mihi fas audita loqui..." KANT, *Los sueños de un visionario*, op. cit. (p. 79) citant VIRGILI, *Eneida*, VI, 266.

⁴⁹³ VIRGILIO, *Bucólicas*, III, 65, i Kant, *Los sueños de un visionario*, op.cit. (p. 89); *l'Eneida* (II, 793-794 i VI, 701-702), i una altra citació de *Eneida* (VI, vv. 268-269, a Kant, p. 43 primera part, cap. 2) i KANT, *Sueños de un visionario*, op. cit. (p. 101).

⁴⁹⁴ BROCH, H., *Tod des Vergil* (1941). Trad. catalana, *Mort de Virgili*, Barcelona, Edicions 62, 1989. ARENDT, "No longer and not yet" ressenya de *The Death of Virgil*, a *The Nation*, 14/9/1946. ARENDT, H., "Hermann Broch", 1955, reeditat a *Hombres en tiempos de*

Arendt manifesta que al seu entendre resulta inquietant pensar que els homes d'acció que volien modificar l'estructura del món futur i crear un *Novus Ordo Saeculorum* van buscar un model en el passat i no es van rebel·lar quan s'adonaren que la resposta de la "vella prudència" romana era que la salvació ve del passat, dels "maiores" per definició. El passat clàssic és el vertader futur, com havia dit a *After Babel* George Steiner, l'implacable pensador jueu que, en els seus assaigs més recents i polèmics, ha proposat la restitució de la "auctoritas".

És paradoxal que la Idea de futur -prenyada amb la idea de la salvació final- retornés una mena d'Edat Daurada inicial precisament quan la idea de Progrés dominava el sentit de la Història. L'exemple més important, la fantasia de Marx d'un regne de la llibertat, sense classes ni guerres en el comunisme primitiu, el qual segons Arendt imita l'Edat Daurada del regne de Saturn virgilià. El pensament de l'Edat Daurada era com una mena de presagi del virtual descobriment del principi d'entropia. Els il·lustrats i la gent del s. XIX es disposaren a favor del principi d'entropia on la idea d'un temps cíclic, que ens remet a Nietzsche, retornaria la

oscuridad. JOYCE, J., *Ulisses*, Badalona, Leteradura, 1982.

innocència pre-històrica de manera triomfant com en la "Segona Vinguda".

En mirar vers els homes d'acció recercant una noció de llibertat, Arendt declara que esperava més del que ha trobat. El tall, o l'abisme de la pura espontaneïtat, que en les llegendes fundacionals és salvat pel hiatus entre alliberament i constitució de la llibertat, entén allò nou com una reafirmació d'allò vell. La llibertat sobrevisqué només en les promeses utòpiques, especialment en la de Marx anunciant "el final de totes les coses". És frustrant arribar a aquesta conclusió, però Arendt afirma que coneix només un intent d'alternativa en tota la història del pensament polític, es tracta de *La ciutat de Déu*, on s'esmenta sense explicitar el que podria haver estat una fonamentació ontològica d'una filosofia romana o virgiliana. La idea de la creació de l'home com a "*initium*", i com a "*homo temporalis*", significa que el temps i l'home foren creats junts i que la temporalitat humana s'afirma en cada nou naixement que trenca el "*continuum*" del temps. Contra la idea molt divulgada que en la creativitat artística o tècnica rau la capacitat humana d'iniciar o de fundar, Arendt sosté que aquesta s'arrela en la natalitat perquè "*els éssers humans, homes nous, apareixen una i altra vegada en el món en virtut del naixement*". Arendt diu que és conscient que l'argument tal com ella el proposa i també en la formulació agustiniana és fosc. Sembla que només diu que estem destinats a ser lliures pel fet d'haver nascut, tant si ens agrada la llibertat com si rebutjem l'arbitrarietat i la responsabilitat que comporta. Aquesta foscor, o "*impasse*" només pot ser resolt

apel·lant a la facultat del Judici, però Arendt, no va poder redactar aquest tercer llibre.

CAP. 4

LA CONDICIÓN DE PÀRIA I EL JUDAISME

La qüestió jueva travessa tota la vida i l'obra de Hannah Arendt expressant-se tant en la seva producció teòrica, filosòfica i política com en la seva acció pràctica, en la vinculació concreta al sionisme com a moviment polític amb el qual tingué relacions d'amor i desamor. Entre la producció teòrica es poden distingir dos grans temes, relacionats entre ells, que seran objecte del present capítol; es tracta de la qüestió de la identitat personal o individual d'un costat, i de l'altre, de la qüestió del judaisme com a problema polític.

D'acord amb l'aspiració de comprendre, Arendt s'enfronta a la qüestió jueva. Comprensió que no significa negar l'atrocitat ni sotmetre's al destí sinó examinar i suportar conscientment la càrrega que els esdeveniments han posat sobre nosaltres. Però difícilment es pot comprendre la qüestió jueva quan ha estat evitada pels historiadors prestigiosos i utilitzada interessadament pels **apologistes** jueus i pel **antisemites** fanàtics. Arendt doncs, es proposà estudiar-la i examinar-la des la imparcialitat. Si ho aconseguí o no és difícil de dir, però el cert és que els seus escrits arribaren més enllà dels cercles culturals jueus, que despertaren interès, provocaren polèmica i suscitarren debat en termes polítics. Hannah Arendt fa palès,

no sense rebel·lia o indignació, el fet que l'emancipació i més encara l'assimilació, consistí en la pèrdua pràcticament de la llengua hebrea i del yiddish i l'abandonament o separació dels jueus assimilats del seu propi poble a canvi d'esdevenir pàries socials "*socials outcasts*, perquè no van gaudir de llibertat política ni van ser admesos d'una manera completa en la vida de les nacions on havien estat assimilats. En el pròleg a "El jueu com a pària: la tradició oculta"⁴⁹⁵, Arendt destacava que hi ha una autèntica tradició d'escriptors i poetes jueus pàries, els quals han exercit una gran influència en el món "*gentil*" mentre paradoxalment han estat oblidats pel seu propi poble:

"Indubtablement el concepte de pària ha esdevingut tradicional, malgrat que la tradició hagi estat tàcita i latent, i la seva continuïtat automàtica i inconscient" ⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ *The Jew as pariah: A Hidden Tradition, Jewish Social Studies*, VI, n.2. 1944. L'edició alemanya "Die Verborgene Tradition" aparegué a *Sechs Essays* a Heidelberg, 1948. Utilitzo la reedició anglesa a *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*, New York, Grove Press, 1978 (p. 56-69). Es tracta d'un recull pòstum editat per Ron H. Feldman, que inclou el text esmentat de 1944 més un conjunt d'assajos dels anys quaranta classificats en tres parts: la primera sobre el tema pària, la segona sobre sionisme i la tercera sobre la controvèrsia Eichmann.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 68, "*Indeed, the concept of the pariah has become traditional, even though the tradition be but tacit and latent, and its continuance automatic and unconscious*".

Arendt destacava que el destí dels jueus no era només el d'un poble oprimat sinó també el d'un poble pària, en el sentit que li atribuï Max Weber. Condició de pària que significa exterioritat o marginalitat social no només individual sinó que reflecteix l'exclusió de tot el poble jueu. Aquesta exclusió ha comportat que la tradició jueva poètica, intel·lectual i espiritual hagi restat oculta o oblidada des de Maimònides a Kafka. Des del moment que els grans poetes i escriptors jueus van començar a expressar-se en les llengües d'altres pobles, la història de la literatura jueva ha prescindit "*magnànimament*" d'aquells que més han contribuït al valor espiritual del poble jueu. La temptativa contemporània de recuperar-los ha estat misèrrima al ulls de Hannah Arendt, consistent en llistats o catàlegs, els quals, segons l'àcida crítica arendtiana tenen un significat ben pobre:

*"però aquestes llistes s'assemblen més a fosses comunes per als oblidats que a monuments duradors per als recordats i estimats"*⁴⁹⁷

Tradició oculta doncs, la d'una literatura i un pensament jueus perquè el poble jueu no s'havia preocupat de recordar als grans d'entre els seus, a aquells que havien adoptat com a pròpia la llengua de la nació en què s'havien assimilat.

⁴⁹⁷Ibidem, p. 67, "*but such lists are more in the nature of mass-graves for the forgot-*

La perspectiva de la identitat s'enfocarà des de l'obra de joventut *Rahel Varnhagen: La vida d'una jueva*⁴⁹⁸ (1958), mentre que la perspectiva política es basarà en *El jueu com a pària: Identitat jueva i política a l'època moderna*⁴⁹⁹, en l'article "La qüestió jueva"(1937)⁵⁰⁰, en articles de premsa publicats en els anys quaranta per l'Arendt "periodista" a *Pensar l'esdeveniment*⁵⁰¹, i en "Antisemitisme", primer volum de *Els orígens del totalitarisme*⁵⁰² (1951).

Aquest llibres i articles tracten qüestions de tipus social, polític i històric sovint

ten than of enduring monuments to the remembered and cherished”

⁴⁹⁸ *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Leo Baeck Institut, Londres, 1958 (1ª edició). En alemany *Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, Munich, 1959. Utilitzo l'edició americana amb una lleugera variació en el títol *Rahel Varnhagen, The Life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1974. Arendt el dedicà a la seva amiga de joventut Anne Mendelssohn, descendent de Moses Mendelssohn i després casada amb el filòsof Eric Weil.

⁴⁹⁹ *The Jew as pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, op.cit. Alguns dels assaigs figuren a la versió francesa, *La tradition cachée: le Juif comme paria*, Christian Bourgois Éditeur, 1987. Aquesta edició incorpora alguns articles no inclosos, en la publicació americana de Feldman.

⁵⁰⁰ ARENDT, "Die Judenfrage", 1937. Per la informació que dispo no ha estat publicat. Vaig accedir a ell a la *Library of Congress* de Washington. A petició meua ha estat traduït recentment de l'alemany al catalano-valencià per l'antropòleg i bon amic Tomàs Escuder, restant de moment inèdit.

⁵⁰¹ Alguns d'ells es troben a la publicació francesa ARENDT, *Penser l'événement*, Belin, 1989, dirigida, introduïda i revisada per Claude Habib.

⁵⁰² *The origins of Totalitarianism*, op.cit. Dedicat al seu marit Heinrich Blücher.

difícils de destriar. Serà útil tenir present, com ja s'ha anat assenyalant, que Hannah Arendt fou crítica amb la filosofia de la història de Hegel, i amb la dels seus successors de dreta o d'esquerra, a causa (entre d'altres) del component de necessitat que comporten, i que decidí apostar per la contingència històrica, quasi en solitari enmig d'amics i enemics, marxistes i sionistes. El rebuig de la filosofia de la història en cap cas significa que Arendt oblidés els esdeveniments històrics, ans al contrari la preocupació pel present i pel món en què vivim i actuem és constant, com es fa palès en molts escrits seus que donen testimoni de la seva atenció a la història, en són bona mostra, a banda dels esmentats, *Entre el passat i el futur*⁵⁰³ i *Eichmann a Jerusalem*. Segon afirma Leon BOTSTEIN, *Rahel Varnhagen...*, *Els orígens ...* i *Eichmann...* poden ser considerades, les tres obres històriques més importants d'Arendt⁵⁰⁴. Però no casualment, els dos darrers llibres provocaren gran polèmica i controvèrsia, el de Rahel Varnhagen tingué menys ressò i ha estat molt poc llegit i estudiat.

⁵⁰³ *Between Past and Future*, op. cit.

⁵⁰⁴ BOTSTEIN, Leon, & JAY, Martin, "Hannah Arendt: Opposing views" a *Partisan Review*, vol. 45, n.3, 1978 (pàg. 376).

1. LA QÜESTIÓ JUEVA DES DEL PUNT DE VISTA DE LA IDENTITAT

L'apropament arendtià al problema de la identitat no és ontològic ni tampoc lògic, és **personal**. Per aquest motiu Arendt sempre parla del **qui** contraposant-lo al **què** metafísic. ¿Qui ets tu ? La pregunta de Déu a Job pot servir-nos de punt de partida. Però si la pregunta és bíblica i jueva, la resposta ja no ho és.

1.1. Entre “*pariah*” i “*parvenue*”

En el text sobre Rahel que vertebrarà l'anàlisi d'aquesta primera part, Arendt discuteix, examina i s'enfronta a dues categories entre les quals oscil·là l'experiència de l'autoidentitat de Rahel, ser una “*parvenue*” o ser una “*pariah*”⁵⁰⁵. Segons Arendt, l'assimilació produïda durant segles i l'emancipació, fenòmen del s. XIX, foren ambdós fenòmens ambigus que van incloure grans personatges jueus, alguns dels quals foren “*parvenus*” i d'altres pàries. Una diferència important entre ambdues figures, segons Arendt, és que ser pària és una condició no triada, ve

⁵⁰⁵ La traducció del terme anglès al català “pària” és precís i literal però no passa el mateix amb el terme francès “*parvenu/e*” emprat per Arendt (en alemany “*Emporkömmling*”). Es pot traduir aproximadament per arribista, sobrevingut, nou ric, gentalla, però atès que cap

donada pel destí sense que això signifiqui una actitud passiva atès que com es veurà, Arendt reivindicà la figura del pària conscient.

Rahel Varnhagen, era una dona jueva que, durant la seva joventut fou, com a Rahel Levin (el seu cognom de soltera), amfitriona d'un saló conegut amb el nom de "Saló berlinès" i després de casada, durant els anys 1820, novament tornà a obrir el seu "saló" com a Frau Varnhagen von Ense. L'escrit d'Arendt sobre Rahel és un text de joventut (malgrat haver estat publicat el 1958) diferent a bastament de tota la seva obra posterior. És una obra peculiar perquè Arendt fa una aproximació psicològica a la protagonista, tractament que no tornarà a repetir mai més en cap altra obra i no perquè no dediqués altres escrits a un personatge concret, doncs són prou coneguts els extraordinaris retrats o semblances, que Arendt va escriure d'aquells que havia triat com amics del present i del passat, en el seu recull *Homes en temps d'obscuritat*⁵⁰⁶. En aquestes pàgines Arendt feia un homenatge a pàries o

d'ells em sembla prou adequat seguiré l'exemple d'Arendt i empraré el terme francès.

⁵⁰⁶ *Men in dark times*, New York, Harcourt Brace & World, 1968. Trad. cast. parcial *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990 (Inclou 7 assaigs: Benjamin, Brecht, Broch, Dinesen, Jaspers, Lessing, Luxemburg). Amb anterioritat es publicaren 4 d'aquests assaigs, *Benjamin, Brecht, Broch i Luxemburg* a Barcelona, Anagrama, 1971. Arendt havia publicat els articles individualment en anys anteriors a 1968. S'acaba de publicar la traducció castellana de A. Serrano de Haro, del text sobre Joan XXIII a la revista *El Ciervo*.

herois de les ombres, eren biografies modèliques perquè, tot fent-ne un retrat real i proper, era summament respectuosa amb la seva intimitat o vida privada, com li agradava dir-ne a Arendt. Tots ells, eren gent coratjosa que havien trencat les convencions, que s'havien arriscat a pensar i actuar "*ohne Geländer*" sense baranes protectores, més enllà del que estava permès i ben vist, gent de frontera, rebels i víctimes no-innocents -això era un honor-. La biografia de Rahel Levin o Varnhagen, és diferent. És un text únic en la trajectòria intel·lectual de Hannah Arendt, va redactar-lo abans d'abandonar Alemanya el 1933, tret dels dos darrers capítols que els va escriure durant l'estiu de 1938 a causa de la insistència de Walter Benjamin⁵⁰⁷ i de Heinrich Blücher⁵⁰⁸, segons consta en una carta d'Arendt a Jaspers⁵⁰⁹. De tota manera el llibre restà inèdit durant vint anys perquè Arendt

⁵⁰⁷ Sobre la relació Arendt/Benjamin es pot veure la biografia de YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven, 1982. Trad. cast. *Hannah Arendt. Biografia*, Edicions Alfons el Magnànim, València, 1993. També la introducció de Lea Ritter Santini "La passione di capire" a *Il futuro alle spalle*, trad. italiana de *Men in dark Times* on hi ha un article d'Arendt sobre Walter Benjamin publicat originalment a *Merkur*, XXII i a *New Yorker*, ambdós l'any 1968.

⁵⁰⁸ H. Blücher fou el segon marit de Hannah Arendt, des de 1936, després de divorciar-se del filòsof Günter Stern o Anders.

⁵⁰⁹ Carta d'Arendt des de Palenville del 7 de setembre de 1952. La correspondència d'Arendt i Jaspers fou publicada en alemany *Briefwechsel 1926-1969*, Piper GmbH & Co. KG, München, 1985. Faig servir la traducció anglesa *Correspondence*, Harcourt Brace & Co., New York, 1993 (pp. 196-201). Aquesta carta ha estat reproduïda per Françoise Collin a *Les*

considerava que havia estat finalitzat a desgrat seu "*grumpily*" i en conseqüència poc acuradament però sobretot a causa de les crítiques de Jaspers quan Arendt li envià el 1952 el llibre per a recaptar el seu parer sobre la probable publicació. En una carta d'agost de 1952 des de Basilea, Jaspers opinava amb franquesa que la visió d'Arendt sobre Rahel era molt dura, estava mancada d'amor i que en feia un judici moral:

*"Has d'admetre els errors de Rahel, exactament com els hi has de permetre a qualsevol altre, fins i tot a Goethe; i has de percebre aquests errors en el context de la seva talla individual, com el costat fosc de la veritat. I en el cas d'una "excepció" com Rahel, la justícia i l'amor ens ho reclamen més encara. (...) El teu llibre pot fer creure que si una persona és jueva, en realitat, no pot viure la seva vida plenament."*⁵¹⁰

Més encara, Jaspers tenia el temor que el llibre pogués ser utilitzat pels antisemites "*el teu llibre en la forma actual és camp abonat pels antisemites*"⁵¹¹. A la vista de

Cahiers du Grif, n. 33, Paris, 1991², edició monogràfica sobre Hannah Arendt.

⁵¹⁰ *"You have to permit Rahel her errors, just as you have to permit everyone, even Goethe, his errors; and you have to perceive those errors in the context of the individual's stature, as the darker sides of truth. And in the case of an 'exception' like Rahel, justice and love demand this of us even more. (...) Your book can make one feel that if a person is a Jew he cannot really live his life to the full"* ARENDT-JASPERS, *Correspondence*, op. cit. (carta pp.192-196, citació p.194).

⁵¹¹ *"your book in its present form is a bonanza for anti-Semites"* ARENDT-JASPERS, *Correspondence*, op. cit. mateixa carta (pp. 195-6).

les grans reserves del mestre i amic, Arendt decidí no publicar-lo fins reescriure'l tal i com se li recomanava. Finalment el llibre sobre Rahel es publicà, en anglès el 1958 i en alemany el 1959, de manera que Arendt, en la seva maduresa intel·lectual, ratificà i donà la seva benedicció a aquesta obra de joventut contra l'opinió de Jaspers fins i tot un cop reescrita, com és manifest en la carta d'aquest del 24 de febrer de 1957:

*“Òbviament, la teva Rahel, en la seva nova forma, no em resulta familiar, però el que conec d'ella (i allò que no ha canviat significativament en la nova versió) és suficient per dir-me que probablement no agradarà ningú, ni als jueus ni als antisemites ni tampoc a mi (tret que, d'una o altra manera m'agrada tot el que fas, fins i tot si no hi estic d'acord)”*⁵¹².

Aquestes dues edicions foren preparades i revisades per l'autora amb l'ajuda de la Dra. Lotte Köhler que també s'ocupà, conjuntament amb Arendt, de l'edició americana apareguda el 1974, i més tard, ja sense ella, tingué cura d'organitzar els "*Papers of Hannah Arendt*" dipositats a la Biblioteca del Congrés de Washington.

⁵¹² "I am not, of course, familiar with your Rahel in its reworked form, but what I do know of it (and what will not have changed significantly in the new version) is enough to tell me that it will probably please no one, not the Jews or the anti-Semites or even me (except that in one way or another I like everything you do, even if I disagree with it). ARENDT-JASPERS, *Correspondence*, op. cit. p.312.

Antecedents d'aquest llibre són dos articles publicats el 1932: "Saló berlinès" i "Carta de Rahel a Pauline Wiesel"⁵¹³.

En el prefaci a la biografia de Rahel Varnhagen, Arendt declara quin era el seu propòsit en publicar aquesta obra:

*"Mai fou la meva intenció escriure un llibre sobre Rahel; sobre la seva personalitat, la qual podria donar lloc per si mateixa a diverses interpretacions d'acord amb els estàndards psicològics i amb les categories que l'autor introdueix des de fora; no entorn de la seva posició en el Romanticisme i l'efecte del culte a Goethe a Berlin, del qual ella en fou realment l'origen; no sobre el significat del seu saló per a la història del període; no sobre les seves idees i la seva concepció del món, en la mesura que aquestes poden ser reconstruïdes a partir de les seves cartes. El que m'interessà fou només narrar la història de la vida de Rahel tal com la podria haver explicat ella mateixa"*⁵¹⁴.

⁵¹³ "Berliner Salon" (1932) a *Deutscher Almanach für das Jahr*. Trad. anglesa "Berlin Salon" a *Essays in Understanding 1930-1954* (pp. 57-65). Editat per Jerome Kohn, Harcourt Brace & Co., New York, 1994. "Brief Rahels an Pauline Wiesel". Trad. francesa a *Les Cahiers du Griff*, op. cit. (p.99).

⁵¹⁴ "It was never my intention to write a book about Rahel; about her personality, which might lend itself to various interpretations according to the psychological standards and categories that the author introduces from outside; nor about her position in Romanticism and the effect of the Gouthe cult in Berlin, of which she was actually the originator; nor about the significance of her salon for the social history of the period; nor about her ideas and her 'Weltanschauung', in so far as these can be reconstructed from her letters. What interested me solely was to narrate the story of Rahel's life as she herself might have told it". op. cit., pag. XV. Aquesta i les subsegüents traduccions són meves.

El propòsit explícitament declarat per Hannah Arendt, sembla lleugerament pedant en ser introduït per tot un seguit de 'no' que corresponen òbviament a d'altres apropaments a la personalitat de Rahel Levin o Varnhagen. Pedant també per la pretensió de prendre el lloc de la protagonista, posició que no aconsegueix, com assenyala Bernstein:

"Arendt en realitat no 'relata la història de Rahel com ho hauria fet ella mateixa' sinó com Arendt pensa que ella l'hauria explicat"⁵¹⁵.

També Benhabib assenyala que resulta molt sorprenent la confiança d'Arendt en els seus judicis sobre Rahel. Seyla Benhabib suggereix que l'hermenèutica d'Arendt té com a mínim tres nivells: a) l'allunyament d'Arendt dels ideals il·lustrats, igualitaristes i humanistes i l'acostament a un reconeixement de la diferència jueva inassimilable que implica un compromís d'autocomprensió com a jueva alemanya; b) la redefinició d'una filosofia de l'existència jueva com una mena de destí existencial ("*Schicksalhaftigkeit*") no accidental sinó més lligat a la condició de la pròpia identitat; c) l'evolució de l'actitud de "*parvenue*" a la de pària.

⁵¹⁵ "Arendt does not really 'narrate the story of Rahel as she herself have told it' but rather as Arendt thinks she should have told it", BERNSTEIN, Richard, J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, 1996 (p.19).

L'esforç interpretatiu d'Arendt per practicar el que Kant havia qualificat de "pensament eixamplat" o de posar-se en el lloc de l'altre, és realment notable. Potser per aquesta raó s'ha dit, inclosa la seva biògrafa Elisabeth YOUNG-BRUHEL, que hi ha trets autobiogràfics en aquest treball de Hannah Arendt. També Martin JAY, ho afirma en un sentit radicalment crític, quasi ofensiu, refutat consistentment per Leon BOTSTEIN⁵¹⁶. Jay suposa que Arendt podria haver adoptat alguns dels valors prussians en la lluita per la seva pròpia identitat com, en certa manera, Rahel Varnhagen s'havia identificat amb l'agressor envoltada per poderosos i rics gentils en el seu "saló". Botstein afirma que el llibre sobre Rahel Varnhagen és un testimoni de l'immens esforç que exigeix a l'individu concret resistir a les circumstàncies històriques, no acomodar-se als models estàndard de vida i no sotmetre's a les ideologies implícites; Arendt no subestimà l'extrema dificultat que implica defensar i exercir la llibertat i autonomia individual enfront a la història. Arendt insisteix en destacar el sentiment de Rahel sentint-se miserable pel fet d'haver-se assimilat i la seva voluntat de deixar de ser una "*parvenue*" per a continuar sent una pària. Jay, conclou Botstein, no ha interpretat correctament el

⁵¹⁶ BOTSTEIN, Leon, & JAY, Martin, "Hannah Arendt: Opposing views", op. cit.

llibre sobre Rahel Varnhagen i en conseqüència tampoc no ha entès Hannah Arendt. Sens dubte es poden trobar algunes coincidències biogràfiques malgrat els 130 anys que separen el naixement de Rahel Levin i el de Johannah Arendt. Ambdues eren jueves alemanyes. Ambdues van tenir un caràcter independent i rebel i una joventut trsbalsada per tempestuosos sentiments, Rahel va experimentar el romanticisme alemany del qual en fou una representant, moviment pel qual Arendt s'interessà vivament, ambdues van assolir en la seva maduresa un reconeixement social i intel·lectual i, en el cas d'Arendt també acadèmic. Tanmateix, la seva condició jueva fou experimentada de manera molt diferent. Rahel desitjà l'assimilació i visqué el fet de ser jueva com un fet vergonyant "*infamant naixement*", mentre Arendt nasqué ja en una família assimilada i el fet de ser jueva no li comportà la desesperació anímica que patí Rahel en sentir-se una "*Schlemihl*" i una pària, però la defensa de la causa jueva sí li causà problemes força importants al llarg de la seva vida. Des de jove, concretament als 27 anys, Arendt es comprometé amb la qüestió jueva, a pesar que ella considerava, segons Young-Bruehl, que l'antisemitisme de la seva infantesa a Königsberg havia estat

(pp. 364, 376, 378 i 380).

poc problemàtic per a ella i que havia crescut sense prejudicis. En l'entrevista amb GAUS de l'any 1964, se li demanà sobre aquesta qüestió:

Jo procedia d'una família antiga de Königsberg (els Arendt). Però la paraula "jueu" mai fou esmentada a casa. La vaig conèixer per primera vegada (...) en les observacions antisemites dels infants quan jugàvem als carrers. (...) De joveneta jo sabia, per exemple, que tenia aspecte de jueva... És a dir, que la meva aparença era una mica diferent de la dels demés. Però no d'una manera que em fes sentir inferior, simplement en tenia consciència, això és tot.⁵¹⁷

Més endavant, a la mateixa entrevista, Arendt explica que la seva mare l'havia instruït dient que si era atacada com a jueva, s'havia de defensar com a jueva, eren instruccions molt concretes i diferents per al cas que els comentaris vinguessin de algun mestre, o de companys d'escola o de jocs. En el primer cas, s'havia de posar dreta, abandonar l'aula i anar-se'n a casa. Arendt minimitza la qüestió dient que el que significava per a ella era només "un dia sense escola, fet que resultava naturalment molt agradable." La seva mare, després escrivia una de les seves moltes cartes. El comentari ofensiu a l'escola, diu Arendt, generalment no es referien a ella sinó a companys provinents de l'Est, però la nena havia de comportar-se de la mateixa manera. A banda d'aquesta qüestió i de la greu malaltia

⁵¹⁷ YOUNG-BRUEHL, op. cit. p. 42.

del seu pare que morí quan ella tenia 6 u 7 anys⁵¹⁸, la seva infantesa fou comuna i tan feliç o infeliç com la de qualsevol altra criatura. Hannah Arendt rebé l'educació habitual de tots els infants alemanys una "*normale Entwicklung*" presidida per la lectura de les obres de Goethe, habitual a totes les escoles alemanyes de l'època. La mare d'Arendt tenia molta afecció a llegir llibres pedagògics amb el propòsit d'educar la seva filla el millor possible. Elisabeth Young-Bruehl relata com Martha Arendt (nascuda Cohn) duia un llibre sobre la seva filla "*Unser Kind*" on anotava totes les dades del seu creixement i evolució meticulosament, reflectint amb aquest hàbit la tendència científica de la seva època. A partir de la dècada de 1880, varen aparèixer diverses revistes dedicades a l'estudi de la psicologia infantil i començà la divulgació d'articles sobre el tema en diaris i revistes. Young-Bruehl esmenta el científic Wilhelm Preyer i els psicòlegs William i Clara Stern que havien basat les seves teories en l'observació dels seus propis fills⁵¹⁹. Per aquesta mateixa època la

⁵¹⁸ El seu pare patí una llarga malaltia, hagué d'abandonar la feina, era enginyer; quan ella encara no tenia tres anys, decidiren abandonar Hannover i tornar a Königsberg, l'estiu de 1911 hagué de ser internat a l'hospital psiquiàtric de la ciutat on morí l'octubre de 1913. Al mes de març del mateix any havia mort el seu avi patern també.

⁵¹⁹ PREYER, W., *Die Seele des Kindes* (1881) (l'ànima de l'infant) i STERN, William i Clara *Psychologie der frühen Kindheit* (1914) (Psicologia de la primera infantesa). Aquests darrers eren els pares de qui, passats els anys, seria el primer marit de Hannah Arendt.

feminista sueca Ellen Key⁵²⁰, va publicar diversos llibres sobre l'educació infantil, però la biògrafa no la cita i Hannah Arendt tampoc. Destaco Ellen Key pel fet, força rellevant per al tema d'aquest capítol, que va escriure un llibre sobre *Rahel Varnhagen*, al qual em referiré més endavant.

Quan el partit nacionalsocialista guanyà les eleccions a finals de 1932, i Hitler fou proclamat canceller i president, Arendt constatà que el sentiment antisemita havia començat a augmentar entre la població alemanya i, contra l'opinió de molts intel·lectuals de l'època, inclòs Karl Jaspers -casat amb una dona jueva-, s'adonà que la situació s'havia tornat perillosa per als jueus, com també per als comunistes. Arendt i el seu marit Günter Stern decidiren abandonar el país, ell ho va fer abans perquè la persecució de comunistes era ja un fet quotidià. Arendt que havia pres consciència del sentit polític que tenia defensar activament el dret a la pròpia identitat, no volgué marxar sense abans actuar en favor de la causa jueva, no volia

⁵²⁰ ELLEN KEY, *The Century of the Child*, 1913; *The Education of the Child*, 1913; *The woman movement*, 1912; *Rahel Varnhagen: A Portrait*, 1913; *Love and Marriage*, 1914 (trad. Castellana *Amor y matrimonio*, València, 1907); *The Woman Movement*, 1912; *Rahel Varnhagen*, 1913. Tots els llibres publicats a la mateixa editorial, New York/London, G.P. Putnam's Sons.

ser innocent perquè per a ella era el mateix que ser "*idiota*"⁵²¹, volia ser responsable de la defensa de les llibertats d'un poble pària, el seu. Arendt, aconsellada per Kurt Blumenfeld feu un treball il·legal per a l'Organització Sionista Alemanya, es tractava de recollir informació a la Biblioteca Estatal Prussiana sobre l'acció antisemita en les organitzacions no governamentals, els cercles privats, les associacions mercantils i les associacions professionals, amb la finalitat de presentar-la al 18^e Congrés Sionista previst per a l'estiu de 1933. Treballà en aquesta recerca durant algunes setmanes fins que fou detinguda i duta a comissaria per a ser interrogada. Contra el que es podia esperar, la sort estigué del seu costat i una setmana després fou alliberada per un policia alemany "molt amable"⁵²², ocasió que aprofità immediatament per fugir del país amb la seva mare.

Arendt no esmenta el llibre d'ELLEN KEY, *Rahel Varnhagen*⁵²³, escrit

⁵²¹ La noció d'*idiota* té en Arendt una referència doble, el sentit que tenia a Grècia i el de l'obra de Dostoievski, *Idiot* (1868), la qual Arendt té molt present. Trad. catalana de Manuel Camorera, Barcelona, Edicions 62, 1973 i 1997.

⁵²² YOUNG-BRUEHL, *Biografia*, op. cit. p. 149-151.

⁵²³ KEY, Ellen, *Rahel Varnhagen*, New York and London, G.P. Putnam's Sons, 1913. Vaig poder adquirir aquesta edició anglesa de principi de segle, per atzar, a una botiga de llibres antics a Washington.

originalment en suec i traduït a l'anglès el 1913. Al meu entendre, és bastant improbable que Arendt no el conegués, especialment perquè Ellen Key havia estat amiga de Rilke. Encara una altra dada, Key empra com a frontispici uns versos de Hölderlin, fet que aparentment vincula l'obra al món cultural d'Arendt. Val la pena citar les paraules amb les que d'Ellen Key declara quin és el seu propòsit:

La meua intenció ha estat oferir un retrat de la dona més gran que la raça jueva ha produït; en la meua opinió també la dona més gran que Alemanya pot nomenar la seva filla. (...) He basat el meu retrat de Rahel, en la mesura que m'ha estat possible, en les seves pròpies paraules. Les cito directament o indirectament (...) Les cartes no són sempre citades per ordre cronològic...o un fragment d'una carta apareix en un lloc i un altre fragment en un de diferent ... quan la cronologia no era important sinó que havia de quedar clara la relació psicològica.⁵²⁴

Efectivament, Ellen Key, com Arendt, també fa abundants citacions de les cartes de Rahel, però el retrat que ofereix és certament **psicològic** mentre el d'Arendt intenta no ser-ho, tendint a una hermenèutica més descriptiva, defugint el psicologisme, propòsit que al meu entendre no aconsegueix plenament. La

⁵²⁴ *My aim has been to give a portrait of the greatest woman the Jewish race has produced; to my mind also the greatest woman Germany can call her daughter (p. VII) I have based my portrait of Rahel as far as possible on her own words. These are here quoted either directly or indirectly (...) or a portion of a letter may occur in one place and another portion in a different one; that is, where the chronological connection was unimportant but the psychological connection had to be made clear. KEY, Ellen, Rahel Varnhagen, op. cit. (pp. VIII-IX)*

diferència d'apropament al personatge, d'un i altre text, és evident i resulta molt interessants comparar-los. Pel que fa als temes, n'hi ha que no apareixen en absolut en Hannah Arendt com la qüestió de la maternitat que Rahel havia desitjat, segons Key, i la dedicació i estimació que diposità en la seva neboda Elise. Arendt, a tot el que arribà fou a parlar -en d'altres escrits- de la **natalitat** com a fenomen humà, deixant de banda -per obvi i pueril- el fet que si hi ha naixement, no només mundà sinó estrictament carnal i corporal -i Arendt no vol negar que tenim cos i carn-, és perquè hi ha dones que pareixen i són mares. Ellen Key que sí, simpatitzava amb el moviment d'emancipació feminista, no té cap problema per parlar de la **maternitat**.

Pel que fa als afers amorosos de Rahel, no es pot deixar d'assenyalar que Arendt fa la seva interpretació, molt valorativa, afirmació que no es recolza només en la impressió que produeix la lectura, sinó en la comparació amb el llibre de Key i en les crítiques de Jaspers. Anant al tema. Ellen Key esmenta tres grans amors en la vida de Rahel que li comportaren, grans sofriments -els dos primers-, mentre el tercer fou l'únic que la compregué i l'acceptà tal qual era. Del primer promès de Rahel, Karl von Finckenstein, Ellen Key diu que fou un amor "de primavera", del diplomàtic basc Rafael d'Urquijo, diu que fou un amor passional "d'estiu" i de Karl August Varnhagen, el que arribaria a ser el marit de Rahel, en diu un amor de "tardor" i treu a cap un proverbi que Rahel cita en una carta:

"No el nostre primer, com diu el proverbi, sinó el nostre últim amor és el vertader: aquell que regeix tots els nostres poders"⁵²⁵

Aquesta anècdota "naïf" no ha de distorsionar l'apreciació que es pugui fer de la biografia escrita per Key, òbviament cada autor/a cau en els seus propis vicis i paranys. El llibre d'Arendt és menys amable, més auster, dur i quasi agressiu però també té el seu toc sensibler i naïf provinent dels propis prejudicis i de les mateixes paraules de Rahel, una literatura molt intimista i naturalista a la manera rousseauniana o del *Werther* de Goethe. En l'obra d'Arendt, hi ha dades i personatges que no apareixen, d'altres als qui dedica poca atenció o als que jutja perversament, com és el cas dels tres homes ja esmentats, amb qui Rahel arribà a prometre's, sembla que tots tres li devien caure malament, mentre en destaca d'altres força arbitràriament, com per exemple el polític i home de món Friedrich von Gentz, o l'aristòcrata Alexander von der Marwitz, la relació amb els quals Arendt relata amb més que simpatia. Jaspers fa esment a aquests amors en dues cartes:

⁵²⁵ *"Not our first, as the proverb says, but our last love is the true one: the one that commands all our powers"* E. KEY, *Rahel Varnhagen*, op, cit. p. 169.

*"Només en algunes pàgines aïllades es fa evident la profunditat de l'ànima de Rahel: allà on desenvolupes una prodigiosa fantasia sobre la possibilitat d'una relació amorosa amb Gentz, on parles de la vinculació amb Pauline Wiesel, potser també en la teva interpretació del seu allunyament de von der Marwitz"*⁵²⁶

*"(per exemple, amb Finckenstein: només un cop al llarg de la vida, un amor semblant no pot aparèixer dues vegades)"*⁵²⁷

Sens dubte, Arendt intentà allunyar-se del retrat psicològic i de la introspecció practicada conscientment per la pròpia Rahel, a la manera de Rousseau, com s'expressa en la manera simbòlica que Rahel emprà per signar en una carta adreçada al seu amic d'infantesa, David Veit:

*"Els fets no signifiquen res per a mi, perquè siguin vers o no, els fets poden ser negats; si he fet alguna cosa, ho he fet perquè he volgut; i si algú vol burlar-se de mi o mentir-me, no puc fer-hi res sinó dir 'No', i ho faig". "Confessions de J.J. Rahel"*⁵²⁸

⁵²⁶ "Only on isolated pages does the depth of Rahel's soul become evident: where you develop a wonderful fantasy about the possibility of a relationship with Gentz, where you speak about the tie with Pauline Wiesel, perhaps too in your interpretation of her withdrawal from von der Marwitz." ARENDT-JASPERS, *Correspondence*, op. cit. p. 193, Carta de 23/8/52.

⁵²⁷ "(for example, with Finckenstein: only once in a lifetime, such a love cannot happen twice)", *Ibidem* p. 194.

⁵²⁸ H.ARENDT, *Rahel Varnhagen...* p. 11 "Facts mean nothing at all to me for whether true or not, facts can be denied; if I have done something, I did it because I wanted to; and if someone wants to blame me or lie to me, there's nothing for me to do but say 'No', and I do".

Amb independència de la simbòlica signatura de Rahel, la citació planteja el tema de la Voluntat. Rahel, com Fichte, veien en la inactivitat, la inèrcia o la covardia, el mal radical, pensaven que el camí de la vida és coratge i voluntat⁵²⁹. Rahel, segons Key, fou una pre-Nitzscheana en el seu sentit ètic, ambdós consideraren que la base de la moralitat era el coratge, la veracitat i la rectitud de l'esperit. Així quan Rahel es mostrava agraïda per haver "*nascut noble*" o parlava dels seus sentiments "*ferida en la seva noblesa*"⁵³⁰, emprava el terme en el mateix sentit que Nietzsche quan entenia que noble en el sentit originari grec era qui era senyor del seu propi destí i reunia totes les virtuts de l'excel·lència.

Arendt, a diferència de Rahel, detestava Rousseau i el considerava responsable de molts dels falsos camins que l'edat moderna havia transitat:

"Rousseau és el màxim exemple de la mania introspectiva perquè aconseguí treure el millor de la memòria; de fet, la convertí en una moda veritablement enginyosa, la guardiana més segura contra el món exterior. En sentimentalitzar la memòria destruïa els contorns del fet recordat. El

⁵²⁹ E. KEY, *Rahel Varnhagen*, p. 80.

⁵³⁰ "*born noble*" i "*wounded in her nobility*", KEY, *Rahel...*, op. cit. p. 81.

que quedaven eren els sentiments experimentats en el curs dels esdeveniments -en d'altres paraules- una vegada més, res sinó reflexions dins la psique. El record sentimental és el millor mètode per a oblidar completament el propi destí. Pressuposa que el mateix present és convertit en un passat 'sentimental' instantàniament"⁵³¹

Rahel practicà, com era habitual a l'època, el gènere epistolar. Algunes de les seves cartes foren publicades en vida, però la major part les conservà, recopilà i preparà per a la seva publicació, el seu marit, Karl August Varnhagen von Ense. Arendt lamenta, i es pot dir que denuncia, el fet que Varnhagen fes una edició al seu gust i no del tot fidel a l'esperit poc convencional de Rahel, de manera que suprimí alguns paràgrafs que considerà poc oportú donar a la publicitat i sobretot decidí no publicar la correspondència de Rahel amb Pauline Wiesel. Certament qualsevol manipulació és censurable, però l'experiència mostra que tota edició implica certs criteris de selecció i preparació. No deixa de ser un xic sorprenent que Arendt -tan

⁵³¹ "Rousseau is the greatest example of the mania for introspection because he succeeded even in getting the best of memory; in fact, he converted it in a truly ingenious fashion into the most dependable guard against the outside world. By sentimentalizing memory he obliterated the contours of the remembered event. What remained were the feelings experienced in the course of those events -in other words, once more nothing but reflections within the psyche. Sentimental remembering is the best method for completely forgetting one's own destiny. It presupposes that the present itself is instantly converted into a 'sentimental' past.", ARENDT, *Rahel Varnhagen...* op. cit. p. 11.

gelosa de la seva intimitat, i que ben segur es deu regirar a la seva tomba amb la lamentable publicació de Elzbieta Ettinger sobre la relació entre ella i Heidegger-, es mostri molesta per la decisió de Varnhagen especialment en relació a la pretensió d'amagar l'amistat de Rahel amb una dona de "mala reputació" que al seu entendre no honorava la memòria de Rahel. Seyla Benhabib assenyala que realment era una gosadia per part d'Arendt pretendre conèixer Rahel millor que el seu marit⁵³². També Berstein destaca el disgust d'Arendt pel fet que Varnhagen enfosqués o distorsionés la lluita de Rahel en relació a la seva identitat jueva i, si bé això és cert, cal tenir en compte que en el cas de Pauline Wiesel aquest no fou el problema perquè Pauline no era jueva. Hannah Arendt tan poc feminista ella, s'irrita amb el marit de Rahel pel fet que aquest, que en cap moment frenà o reduí la llibertat de Rahel per relacionar-se i escriure's amb homes joves i vells de qualsevol condició social, no veiés amb bons ulls el desig de Rahel de retrobar i continuar l'amistat amb una dona, la marginada i empobrida Pauline Wiesel amb la qual Rahel s'identificava. Hannah Arendt explica que Varnhagen, després de la mort de Rahel, oferí diners a Pauline Wiesel a canvi de les cartes de Rahel, intercanvi que

⁵³² BENHABIB, Seyla, "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt" a *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.2, nov. 1993 (pp. 21-35).

fou acceptat a causa de l'extrema necessitat econòmica de Pauline⁵³³. Arendt també s'indigna amb Varnhagen perquè en la seva edició usà un retrat de Rahel, on aquesta apareixia més guapa i jove⁵³⁴ del que era, anècdota més aviat ingenua i comprensible atès que ella tenia 15 anys més que el seu marit, fet que d'altra banda, és força freqüent al revés. Ellen Key dedica algunes pàgines a aquest assumpte menor però prou divertit. Diu que Rahel sempre aparentà ser més jove del que era, a pesar que ella preferia tenir l'aspecte que corresponia a la seva edat. També comenta que hi ha un tipus d'homes més sensibles que valoren i s'estimen més la companyia de dones madures que la de les dones joves. És obvi que aquests i d'altres comentaris fan que l'obra d'Ellen Key sigui més senzilla i quotidiana, el seu llenguatge planer i fàcil de llegir, tot al contrari del text de Hannah Arendt que practica una hermenèutica complexa defugint apreciacions de to sentimental i potser banals però, al meu parer, Arendt cau també en valoracions psicològiques dels personatges. Tot i el distanciament que Arendt magistralment assoleix, el material objecte de la seva obra s'emmarca per si mateix dins un acusat

⁵³³ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit. p. 207.

⁵³⁴ ARENDT, *Rahel Varnhagen...* p. XV i retrat al carbó de Wilhelm Hensel al peu del qual Arendt escriu "*Rahel as a young girl*".

subjectivisme. Aquest és un dels motius, com ja s'ha dit, que atorguen a l'escrit sobre Rahel Levin Varnhagen, la gran singularitat enmig de la resta de producció arendtiana. Arendt pensava que la introspecció era garantia de l'autonomia del jo respecte del món i dels altres, però a costa de la veritat perquè aquesta no existeix en singular només és plural i es troba en les paraules compartides amb els altres en un món comú. Resulta francament paradoxal el refús arendtià de la introspecció i al mateix temps la seva atenció a dos personatges, Agustí i Rahel, que no només varen practicar-la, sinó que, en el cas d'Agustí, les seves *Confessions* van ser el precedent i model no només de les *Confessions* de Rousseau sinó de l'anàlisi moderna de la subjectivitat i, via el pietisme, de la novel·la autobiogràfica moderna.

1.2. El saló de Rahel Levin

Rahel havia nascut a Berlín el 1771 i va morir a la mateixa ciutat el 1833 als seixanta un anys d'edat. Era la filla gran -de cinc germans- d'un comerciant acomodat a la mort del qual, vers el 1790, el succeí en la direcció del negoci familiar, el fill gran Markus, un any menor que ella. L'ambient familiar de Rahel era ortodox jueu i no va rebre educació alemanya ni probablement tampoc jueva a jutjar per les nombroses ocasions en què es lamentà de la seva gran ignorància. Rahel va ser una dona autodidacta, intel·ligent i amb gran enginy, sembla que tingué un caràcter fort i alhora bondadós i veraç que seduí les persones més cultes

de Berlin.

Amb posterioritat a la mort del seu pare, Rahel visqué amb la seva mare a Jägerstrasse on gaudí d'unes golfes "*garret*" que es convertiren en el lloc de reunió de la intel·lectualitat berlinesa, des de la dècada de 1790 fins 1806-08. Aquest fou el primer "saló" de Rahel Levin, fenomen certament de moda a l'època. Entorn la seva atractiva personalitat es creà un cercle de amistats que recollia la "crème de la crème", personatges il·lustres, prínceps i aristòcrates però també alguns "*parvenus*" i pàries. En general eren destacats representants del Romanticisme i la Il·lustració, hereus de Rousseau i admiradors de Goethe el qual, segons Arendt diu al seu article "Saló berlinès" era l'exemple més noble de una vida historitzada, atès que les seves obres eren "*fragments d'una gran confessió*"⁵³⁵. Goethe era el convidat invisible d'aquells vespres on es comentaren i nasqueren fins i tot, algunes de les creacions literàries dels reunits.

Entre els visitants del "saló" de Rahel Levin es trobava el novel·lista i dramaturg

⁵³⁵ "*fragments of a great confession*", "Berlin Salon", op. cit. p. 61.

Archim von Arnim, Clemens Brentano, l'escriptora Bettina Brentano⁵³⁶, el narrador i naturalista Adelbert von Chamisso⁵³⁷, el germans Humboldt "a pesar que a cap dels dos els agradava Rahel"⁵³⁸, l'antidogmàtic teòleg reformista Friedrich Schleiermacher⁵³⁹, Friedrich Tieck que realitzà un sots-relleu de Rahel, el narrador de contes i crític literari Ludwig Tieck que havia traduït Shakespeare i el *Quijote* - traducció que Rahel havia llegit-, el seu amic d'infantesa David Veit, el príncep Louis Ferdinand i la seva amiga Pauline Wiesel a qui em referiré més endavant, el polític Friedrich von Gentz, David Friedländer el primer conseller jueu de Berlín el qual proposà una inoportuna conversió massiva al luteranisme, l'escriptora Rebeca

⁵³⁶ Atès que les dones intel·lectuals són menys conegudes que els homes i que no es troba informació fàcilment, donaré en cada cas unes dades mínimes. Bettina Brentano estava casada amb Archim von Arnim. Les seves obres més destacades són: *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde* (1835); *Die Gúnderode* (1840); *Die Buch gehört dem König* (1843); *Clemens Brentanos Frühlingskranz* (1844); *Gespräche mit Dämonen* (1852). La seva obra completa es troba a ARNIM, Bettina von, *Werke und Briefe*, ed. Gustav Konrad, Darmstadt, 1963. En l'obra de 1843 Bettina Brentano manifesta al rei de Prússia, Frederic Guillem IV, la seva visió política en favor dels marginats.

⁵³⁷ Hi ha correspondència: *Briefe von Chamisso, Gneisenau, Haugwitz, Wilhem von Humboldt, Prinz Louis Ferdinand, Rahel, Rückert, L. Tieck u. a.*, ed. by Varnhagen von Ense, 2 vols., Leipzig, F.A. Brockhaus, 1867.

⁵³⁸ El geògraf Alexander Humboldt, el filòleg Wilhem Humboldt, "*although neither liked her*" ARENDT, *Rahel Varnhagen...* p. 57.

⁵³⁹ El text de SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik* (1838) ha estat un notable precedent de l'hermenèutica contemporània a pesar que ell l'aplicà sobretot al Nou Testament dins la seva filosofia de la religió.

Friedländer⁵⁴⁰, Dorotea Schlegel⁵⁴¹ cadascuna amfitriones d'un "saló" també, Friedrich Schlegel l'autor de l'escandalosa *Lucinde*, l'escriptora Carolina Schlegel⁵⁴² per qui Arendt manifesta les seves simpaties, cosa ben excepcional, la bohèmia comtessa Josephina Pachta que s'havia separat del seu marit per viure amb un "commoner" o un "bourgeois"⁵⁴³, la comtessa Karaline Schlabrendorf que sovint vestia roba d'home i que viatjà a Paris amb Rahel perquè esperava un fill il·legítim -diu Arendt-, Friedrich Schleiermacher contrari a la proposta de D.

⁵⁴⁰ El cognom de naixement era Saaling, Friedländer era el de casada. Arendt comenta que el nom d'escriptora era Regina Froberg, però no he pogut trobar-ne cap informació. Rahel se sentia identificada amb ella perquè també era jueva. Foren amigues durant els anys 1805-10, però la seva amistat es truncà arran d'un llibre que Rebecca publicà amb confidències de Rahel.

⁵⁴¹ Dorotea, filla de Mendelssohn, estava divorciada i casada novament amb Friedrich Schlegel. Arendt manifesta molt poca simpatia vers aquesta dona jueva, entre d'altres motius per "*her nasty gossip about Caroline Schlegel, who was absolutely her superior*", criden l'atenció els seus comentaris despectius.

⁵⁴² El seu cognom de naixement era Michaelis. A causa dels seus matrimonis i divorcis adoptà successivament els cognoms Böhmer, Schlegel i Schelling. En l'Enciclopèdia Britànica (1990) no hi ha entrada per a ella, tot i que es fan breus referències a les entrades de Schlegel i de Schelling: "*In 1796 Schlegel had married the brilliant Caroline Michaelis, but in 1803 she left him...*" i "*The time spent in Jena was important for Schelling also in a personal respect: there he became acquainted with Caroline Schlegel, among the most gifted women in German Romanticism...*". A l'Enciclopèdia Catalana (1979) he pogut trobar una entrada molt breu en què a més d'assenyalar que fou empressonada a causa de les seves simpaties per la Revolució Francesa, diu: "*Espectora romàntica... L'influí [a Schlegel] notablement i tingué part en la formació del concepte romàntic d'art figuratiu (Die Gemälde, 1798), i l'ajudà a traduir Shakespeare (...) Deixà un important epistolari*".

⁵⁴³ Arendt en diu "commoner" a l'article "Berlin Salon", op. cit., p.60 i "bourgeois" a

Friedländer perquè detestava la idea d'un "cristianisme judaitzant". En fi, una llarga llista de personalitats, moltes d'elles pàries de l'esperit, com li agradava dir a Hannah Arendt.

La reunió en un saló on l'amfitriona era jueva no significava que tots els assistents estiguessin lliures de prejudicis antisemites. Alguns d'ells com Clemens von BRENTANO per exemple, escriví una obra en què identificava el filisteu⁵⁴⁴ i "parvenu" amb el jueu, al contrari -Camisso i Heine-, era de la burgesia que en deien filisteus. Arendt, als *Orígens del totalitarisme* assenyalava que hi havia un prejudici molt extès consistent en considerar els jueus com a "traïdors", acusació que s'entenia no en el sentit d'un delictes sinó d'un vici. La diferència rau, segons la precisió d'Arendt, en què els **vicis** són trets privats, provocats per un destí desafortunat o una fatalitat, només poden ser tolerats o eliminats, particularment o privadament, mentre els **delictes** són actes públics que comporten **responsabilitat** i com a tals, poden ser **castigats**. El convenciment social que els jueus eren "traïdors" comportava una perversa barreja de curiositat i tolerància, sobretot

Rahel Varnhagen..., op. cit. p.57.

⁵⁴⁴ Clemens BRENTANO "The Philistine Before, In, and After History", ARENDT, "Berlin Salon", p. 63.

envers els jueus d'excepció, els quals foren objecte de l'atenció d'Arendt, com es veurà.

Entre 1806 i 1808 el "saló" de Rahel es veié afectat, primer per la guerra entre Prússia i França, la qual dispersà les seves amistats i les reunions es van fer menys freqüents, després per les dificultats econòmiques de l'època que perjudicaren el negoci familiar i en conseqüència Rahel i la seva mare van haver de suportar la reducció de la pensió econòmica que rebien. La precarietat acabà provocant un greu enfrontament entre Rahel i la seva mare la qual decidí anar-se'n a viure amb un altre fill, fet que obligà Rahel a traslladar-se a una casa més modesta a Charlottenstrasse (1808-1810) i a dependre de la "filantropia" dels seus germans. El 1808, la ciutat de Berlin atorgà l'emancipació municipal a alguns jueus d'excepció, a qui legalitzà els privilegis, de manera que foren inscrits com a **"ciutadans de confessió jueva"**. Fou aquell mateix any quan Rahel conegué Varnhagen, en les conferències que Fichte⁵⁴⁵ pronuncià a Berlin durant l'hivern de 1807-1808. Sis anys després Varnhagen es convertiria en el seu marit. Varnhagen

⁵⁴⁵ FICHTE, J.G., *Reden an die deutsche Nation* (1808). Trad. cast., *Discursos a la nació alemana*, Madrid, Tecnos, 1988. Traducció i introducció de M^a Jesús Varela y Luis A.

la visità cada tarda, durant l'estiu de 1808 a Charlottenstrasse, que aleshores era rural, començant així l'afer amorós que provocà el trencament del compromís que Varnhagen havia adquirit amb una jove d'Hamburg. S'inicià aleshores l'odissea de Varnhagen per acabar els estudis, fer fortuna o obrir-se camí, de manera que fou estudiant, soldat i diplomàtic. En aquest punt resulta frapant la diferent apreciació de Hannah Arendt i d'Ellen Key. Mentre aquesta darrera no fa cap judici de valor respecte de la pobresa de Rahel i de Varnhagen, dient només que foren sis anys difícils per tots dos, de separació només trencada per breus encontres a vegades fallits, Arendt descriu Varnhagen com un "*parvenu*" amb tota la càrrega pejorativa que ella li donà al terme, i mostrant envers ell un gran menyspreu no només en el capítol que du per títol "*El captaire a la vora del camí*"⁵⁴⁶, dedicat a relatar els inicis de la seva relació, sinó a la resta de l'obra. A tall de presentació, Arendt diu que, abans de conèixer Rahel, August Varnhagen havia estudiat un xic de filosofia i literatura i havia publicat un almanac literari junt amb Adelbert Chamisso. Segons Arendt, aquest almanac era tan dolent que aviat van plegar, opinió que contrasta

Acosta.

⁵⁴⁶ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, cap. 9 "The beggar by the wayside".

amb el comentari de Thomas Mann⁵⁴⁷ segons el qual, entre els amics de Chamisso hi havia Karl August Varnhagen i Julius Eduard Hitzig amb qui Chamisso publicà, entre 1804 i 1806, un "*Musenalmanach*" que suscità la simpatia de Fichte. Certament això no garanteix que l'almanac fos gran cosa però, probablement Varnhagen sí que tingué alguna virtut, i potser algun mèrit intel·lectual atès que les seves *Pàgines d'història prusiana*⁵⁴⁸, són encara avui dia un interessant document de l'època, prou significatiu de l'ambient polític i cultural en què visqueren Goethe i Hegel, com assenyala Emilio Lledó⁵⁴⁹. En morir el pare de Varnhagen, quan ell tenia setze anys, un amic de la família envià el noi a Berlin a estudiar medicina, aquests foren els seus primers i darrers estudis regulars que es perllongaren uns anys sense concloure'ls a causa de les seves produccions literàries. Segons Arendt, si escrivia poemes era perquè Chamisso ho feia, si finalment s'entusiasmà per la medicina, fou perquè conegué al jove Johann Ferdinand Koreff que es convertí en

⁵⁴⁷ MANN, Thomas, Introducció a CHAMISO, *Peter Schelemihls wundersame Geschichte* (1814). Trad. castellana, *La maravillosa historia de Peter Schelemihl*, Barcelona, Bruguera, 1982. Trad. catalana, Barcelona, La Magrana, 1983.

⁵⁴⁸ *Geschichte der Hamburger Ereignisse* (1813) (Història dels esdeveniments d'Hamburg) i *Geschichte der Kriegzüge des Generals von Tettenborn*, 1815 (Història de la guerra de la companyia del General von Tettenborn).

⁵⁴⁹ LLEDO, Emilio, "Prólogo" a VALLS, R., *Del yo al nosotros*, Barcelona, 1971 (p. 8).

un dels més importants físics del seu temps i l'inicià en la filosofia natural. Qualsevol mèrit que pogués ostentar August Varnhagen, Arendt l'atribueix a les circumstàncies o als coneguts, perquè Arendt li escatima fins i tot que tingués amics. Quan arribà a Halle, on impartien classes destacadíssims professors com Schleiermacher, Friedrich August Wolf⁵⁵⁰ i Henrik Steffens⁵⁵¹, Arendt destaca que per primera vegada "*l'atmosfera general de la vida estudiantil atorgà certa satisfacció a la seva ànsia de cultura*"⁵⁵² i pensà en completar els seus estudis de medicina però la guerra de 1806-07 destruï la vida universitària a Halle. Professors i deixebles marxaren de la ciutat, Wolf i Schleiermacher⁵⁵³ anaren a Berlin on encara no hi havia cap universitat. Varnhagen assistí als cursos de Berlin però l'ambient havia canviat i tornà a les seves tendències literàries. Fou en aquesta

⁵⁵⁰ Es considera el fundador de la filologia moderna, fou professor a Halle des de 1783 a 1806, conegut especialment pels seus *Prolegomena ad Homerum* (1795) en que sostenia l'autoria plural i oral dels poemes homèrics, encetant amb la seva teoria la interpretació moderna de la tradició èpica i dels orígens de la poesia.

⁵⁵¹ Fou professor de mineralogia a Halle (1804) i de física a Breslau (1811) i a Berlin (1832-1845). Donà als seus coneixements científics una interpretació filosòfica d'orientació idealista propera a Schelling de qui fou amic. Defensà el nacionalisme alemany i lluità en les campanyes prussianes de 1813-14 contra Napoleó.

⁵⁵² ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit., "*the general atmosphere of student life provided some content for his craving for culture.*"

⁵⁵³ Schleiermacher havia estudiat a Halle. Impartí cursos a Halle i Berlin alternativament entre els anys 1796 i 1808 data a la qual es refereix Arendt en què fou predicador de l'esglèsia de la Trinitat a Berlin.

època que conegué Rahel. La impressió que es té en llegir el relat d'Arendt és que es tractava d'un jove -tenia 21 anys quan arribà a Halle-, com tants d'altres de l'època o de l'actualitat; visità, com el mateix Chamisso, el "saló" de Rahel i vivia una vida bohèmia, mig estudiant mig escrivint. Arendt, en un estil que reflecteix el seu rerefons agustinian i existencialista diu que *"El captaire a la vora del camí no era ningú: no tenia nom, ni història ni rostre"*⁵⁵⁴. Encara es podria interpretar aquest judici des d'una experiència de pensament jueva en les nocions del nom i del rostre, que trobem també en Lévinas. De tota manera, la interpretació arendtiana dels personatges que envoltaren Rahel és lluny de la imparcialitat, no només respecte de Varnhagen sinó respecte d'altres personatges, el filòleg Wilhelm Humboldt un d'ells⁵⁵⁵, però especialment de les dones. Jaspers hagué d'assenyalar-li que Bettina Brentano mai fou antisemita, malgrat el seu marit⁵⁵⁶, el qual tenia al respecte *"opinions escandaloses"*, però Bettina produí *"una de les coses més belles*

⁵⁵⁴ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit., p. 149. *"The beggar by the wayside was no one; he was sans name, sans history and sans face."*

⁵⁵⁵ Jaspers comenta *"Your presentation of Humboldt strikes me as almost grotesque"*, ARENDT-JASPERS, *Correspondence*, op. cit., carta 134 de 23/8/1952, p. 194.

⁵⁵⁶ Archim von Arnim, fou el fundador de la Societat de la taula cristiano-germànica (*"Christian-German Table Society"* o *"Christlich-Deutsche Tischgesellschaft"*), on es combinaren elements prussians i del romanticisme, ARENDT, *Rahel Varnhagen...* p. 123.

mai escrites sobre la qüestió jueva"⁵⁵⁷, l'article "Les baies del claustre: en memòria del carreró jueu de Frankfurt"⁵⁵⁸. La interpretació (aristocratitzant i anti burgesa) tendenciosa d'Arendt, molt més acusada en el llibre, revisat durant els anys 1950, que en l'article "Saló berlinès" de 1932, és fa explícita en la frase amb que acaba aquest article:

*"Quan Rahel morí, el seu primer saló s'havia dispersat durant vint-i-cinc anys. Alguns dels seus membres havien caigut en l'anonimat; alguns havien anat a parar a la Societat de la taula; d'altres s'havien reconvertit; els millors d'ells, com el Príncep Louis i Alexander von der Marwitz, havien mort en les guerres. L'única persona que li quedava dels primers temps era... Pauline Wiesel. La única cosa que li quedava a Rahel del vell saló era allò que sempre havia existit fora de la societat"*⁵⁵⁹.

La primera observació que es pot fer al fragment és que Alexander von der

⁵⁵⁷ ARENDT, Rahel Varnhagen..., op. cit. "disgraceful views",....."one of the finest things ever written about the Jewish question".

⁵⁵⁸ BRENTANO, Bettina, "Die Klosterbeere: Zum Andenken an die Frankfurter Judengasse" a *Werke*, op. cit., ARENDT-JASPERS, *Correspondence*, carta 134.

⁵⁵⁹ "When Rahel died, her first salon had been scattered for twenty-five years. Some of its members had sunk into anonymity; some had gone over to the Table Society; some had been converted; the best of them, like Prince Louis and Alexander von der Marwitz, had died in the wars. The only person who remained to her from earlier times was... Pauline Wiesel. The only thing remaining to Rahel from the old salon was what had always existed outside society" "Berliner Salon" p. 64.

Marwitz, segons les dades suministrades per la pròpia Arendt, conegué Rahel el 1809, quan ja el "saló" havia deixat de funcionar i Rahel estava força aïllada de tothom. A partir de la mort de la seva mare, octubre de 1808, sembla que les úniques persones que veia Rahel, tret dels seus germans, eren Varnhagen i Marwitz, però aquest mai visità el saló de Rahel Levin, perquè ja no existia.

Segona observació: segons Arendt, les millors persones del "saló" eren dos aristòcrates. Certament, Rahel experimentà una forta seducció per tot el que representava l'aristocràcia. Pertanyia a la primera generació del període d'assimilació, persones a les quals la noblesa estava, en aquell moment, disposada a atorgar reconeixement social, circumstància que junt amb l'ambient cultural i polític del romanticisme fa que resulti comprensible l'afecció de Rahel per la noblesa, però Arendt, també sembla manifestar una simpatia semblant, la qual cosa ja resulta més estranya. Encara una tercera observació al fragment: la reivindicació arendtiana de Pauline Wiesel, símbol **femení i no jueu** de la noció de "pària".

Segons el relat d'Arendt, amb la mort de la seva mare, Rahel havia perdut l'oportunitat d'un casament que li atorgués una bona posició social perquè s'havia

quedat sense dot: "*Varnhagen, segons va explicar ella amb orgull, s'hi va casar 'sense ni una moneda*"⁵⁶⁰.

Arendt dedica un capítol⁵⁶¹ a l'amistat de Rahel amb Alexander von der Marwitz⁵⁶² i resulta francament xocant la deferència amb que Arendt descriu Marwitz i relata l'evolució de la relació entre Rahel i Marwitz en comparació al capítol precedent. Marwitz era un noi de l'edat de Varnhagen, tenia 22 anys, i pel que sembla era molt atractiu i distingit pertanyent a l'aristocràcia terratinent "*junker*" segons el relat d'Arendt. Immediatament sorgí entre Rahel i Marwitz una forta empatia que es convertí en gran amistat i confiança fins l'enamorament mutu amb la gran diferència que Marwitz considerava Rahel un ésser únic, la idealitzava i sublimava mentre ella tenia ja quaranta anys (les seves amigues i la seva germana Rose ja s'havien casat bé amb un jueu ric o bé amb un alemany pertanyent a l'aristocràcia) i desitjava algú que visqués amb ella, fos al seu costat i la treies de la pobresa. La

⁵⁶⁰ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit. (p.180): "*Varnhagen, as she reported with great pride, had taken her 'without a single sou'.*"

⁵⁶¹ Es tracta del cap. 10 "Bankruptcy of a Friendship" (1809-1811).

⁵⁶² *Rahel und Alexander von der Marwitz in ihren Briefen*, ed. Heinrich Meissner, Gotha, 1925 i reeditades per Friedhelm Kemp, München, 1966-68 en una obra que recull altra correspondència: *Rahel Varnhagen, Briefwechsel mit Alexander von der Marwitz; R.V., Briefwechsel mit August Varnhagen von Ense; R.V. im Umgang mit ihren Freunden* (Briefe

relació d'amistat i enamorament entre Rahel i Marwitz fou simultània a la que mantingué amb Varnhagen, durant cinc anys, Rahel oscil·là entre un home amb qui s'havia promès en matrimoni que la comprenia i l'acceptava tal qual era i l'altre un ésser refinat que sentia per ella una admiració platònica

"Ell també m'estimava -com s'estima el mar, un remolí de núvols, una gorja rocosa. Això no m'és suficient! Ja no. L'home que estimo ha de voler viure amb mi, estar amb mi..."⁵⁶³

El 1814 es casà amb Varnhagen, el mateix any que Marwitz moria en una escaramussa militar. Arendt no només atorga un protagonisme força sorprenent a Marwitz en aquesta època sinó que ho fa també en les darreres paraules de la seva obra, com veurem després.

Varnhagen i Marwitz s'allistaren a l'exèrcit prussià per als tres mesos de campanyes militars fracassades que Frederic Guillem III dugué a terme. Segons Arendt,

1793-1893); *R.V. und ihre Zeit* (Briefe 1800-1833).

⁵⁶³ *"And he also loves me -as one loves the sea, a swirl of clouds, a rocky gorge. That is not enough for me! No longer. The man I love must want to live with me, stay with me..."*

l'objectiu de Varnhagen era obrir-se camí o fer fortuna, actuar com un "*parvenue*" mentre que l'objectiu -més noble- de Marwitz era la simple aventura. El destí deparà a Varnhagen un cop de sort perquè havent conegut al comte coronel Bentheim, aquest l'oferí l'oportunitat d'acompanyar-lo a París on fou presentat al coronel Tettenborn a les ordres del qual serví posteriorment en la guerra de 1813-14. De tornada a París, mentre era novament ajudant del comte Bentheim trobà, en la documentació de la història de la zona, informació sobre una família nomenada Varnhagen von Ense i el seu escut d'armes. Aquesta circumstància i la seva posterior participació com a secretari en el Congrés de Viena, canviaren totalment la seva sort. Passà a formar part de la petita aristocràcia i a dedicar-se a tasques diplomàtiques. El Congrés de Viena restituí a Prússia les terres perdudes, l'economia del país es recuperà i Frederic Guillem III restaurà les llibertats que el seu pare⁵⁶⁴ havia retallat, a pesar d'aturar les reformes socials que ell mateix havia iniciat. La nova conjuntura econòmica afavorí el benestar de la parella i Rahel féu realitat el seu somni de sortir de la pobresa i del judaisme.

ARENDDT, *Rahel Varnhagen*, p. 175.

⁵⁶⁴ La vida de Rahel transcurrí durant el regnat de tres monarques absoluts: Frederic II el Gran (1740-1786), Frederic-Guillerm II (1786-1797) i Frederic-Guillerm III (1797-1840).

L'únic monarca al qual Arendt al·ludeix reiteradament, a pesar que només regnà durant la infantesa de Rahel, és Frederic II el Gran, per tal de mostrar l'admiració que els jueus sentien per ell, inclòs Mosses Mendelssohn de qui Arendt afirma que la seva privació de drets civils -pel fet de ser jueu- el preocupava ben poc, restant satisfet amb la Il·lustració absolutista de Frederic II sota la qual "*els jueus gaudien de la més gran honorable llibertat en l'exercici de la seva religió*". Certament, l'ampliació de les fronteres de Prússia⁵⁶⁵ i l'adopció de mesures mercantilistes augmentaren el benestar econòmic de la gent inclosos els jueus, i el fet d'instaurar la llibertat religiosa i reformar l'administració de Justícia, alhora que revitalitzava l'aristocràcia feudal, afavorí la societat en general i en particular beneficià els jueus de palau "*Hoffjuden*" que veieren com augmentava el seu protagonisme. L'interès personal que Frederic II tenia en la cultura el dugué a fundar l'Acadèmia i l'Òpera de Berlín i a protegir pensadors, músics i arquitectes fugits de França. No solament fou un excel·lent instrumentista de flauta sinó que composà diverses obres. Tampoc Kant escatimà lloances a aquest monarca en el seu escrit "Què és la Il·lustració?" (1784) on afirma que la seva època és "*l'època de Frederic*".

⁵⁶⁵ Anexió de Silesia (Guerra dels 7 Anys, 1756-63) i part de Polònia (1772). Enfrontament amb Àustria en la Guerra de Successió (1740-48) i amb Baviera (1785)

Certament, l'autor de *l'Antimachiavel* (1739) personificà l'ideal de príncep que ell mateix dissenyà a la seva obra i fou considerat el Rei Filòsof envers el qual Rahel sentia devot agraïment:

*"Ja ho saps, venero Frederic el Gran, el nostre Príncep Electe; podria fins i tot besar la vora de la seva capa amb cor emocionat. Bell, gloriós sentiment: Gracitud! Respecte!"*⁵⁶⁶

Tot i que les paraules de Rahel resultin xocants, la seva beata admiració, l'agraïment dels jueus cap als monarques il·lustrats no estava mancat d'una bona base atès que havien trobat una utilitat a aquells que només havien servit com a víctimes de l'espoliació i robatori o, emprant un terme que apareix a *Els orígens del totalitarisme*, aquells que eren "*superflus*". Aquesta idea es troba al penúltim capítol escrit, com ja s'ha dit, posteriorment, vers el 1938. D'aquí pot inferir-se que la noció es gestà entre aquesta data i la publicació de *Els orígens del totalitarisme* el 1951. No obstant, vull assenyalar la importància de la gratitud en el pensament arendtià. Com ja s'ha vist en els capítols precedents la mateixa Arendt va entendre l'agraïment o el donar gràcies en un sentit poc comú relacionant el pensar amb

⁵⁶⁶"You know, I worship Frederick the Great, our great Electoral Prince; I could still kiss the hem of his coat with pounding heart. Lovely, glorious feeling: gratitude! Respect!", ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, p. 202.

l'agrair a partir de la interpretació que fa Heidegger en *Què significa pensar?*⁵⁶⁷. En el cas de Rahel, més aviat s'ha de pensar que la seva noció de gratitud, reiterada en molts moments per raons diverses, podria derivarse d'una tradició jueva barrejada amb el pietisme d'origen agustiniana⁵⁶⁸. Un altre element a tenir en compte en aquest sentit és el romanticisme del s. XIX que també insisteix en el tema de l'agraïment, en Hölderlin i en Nietzsche, per exemple. En qualsevol cas, Arendt en la seva interpretació de Rahel, és òbvi que ha fet una selecció d'aquells fragments i temes que s'adiuen a la seva pròpia interpretació.

1.3. Inici i final del relat biogràfic

Manllevant de Hannah Arendt la importància de l'inici i el final en tot relat, descriuré ara la manera com comença el llibre sobre Rahel Varnhagen i la manera com acaba. Arendt tria per començar les paraules que August Varnhagen atribueix a Rahel en el llibre de mort:

⁵⁶⁷ op. cit. (veure cap. 1).

⁵⁶⁸ En el les pàgines dedicades a Agustí (Cap.II) s'ha vist com la lloança, el donar gràcies a Déu i la gratitud eren recomanades per la doctrina cristiana.

"Quina història! Una fugitiva d'Egipte i Palestina, sóc aquí i trobo ajuda, amor i aliment entre vosaltres. Amb vertader embadaliment penso en aquests orígens meus i tot el nexa del destí, en el qual les memòries més antigues de la raça humana són de costat amb els darrers desenvolupaments. S'ha tendit un pont entre les distàncies més grans del temps i l'espai. Allò que tota la meua vida em semblà la vergonya més gran, que fou la misèria i infortuni de la meua vida -haver nascut jueva- això no desitjaria ara, de cap manera, haver-ho perdut"⁵⁶⁹.

Arendt juga amb les idees de inici i final, de vida i de mort, que ja havia practicat al seu treball sobre Agustí. No es pot negar que l'inici té un to dramàtic reforçat i escenificat amb l'immediat comentari d'Arendt, Rahel -que morí el 1833- havia trigat una vida sencera en assumir un problema que havia començat disset segles abans, sense explicitar-ho Arendt s'està referint, òbviament, a la mort de Jesucrist als 33 anys -any 33 de la nostra era-, i va arribar a un final un segle després, amb l'arribada al poder de Hitler l'any 33. Arendt posa en pràctica la noció, reiterada en altres obres seves, de la història com una narració amb un inici i un final. Inici i final que tenen també, cadascun d'ells, un sentit invers segons en quin moment del

⁵⁶⁹ "What a history! -A fugitive from Egypt and Palestine, here I am and find help, love, fostering in you people. With real rapture I think of these origins of mine and this whole nexus of destiny, through which the oldest memories of the human race stand by side with the latest developments. The greatest distances in time and space are bridged. The thing which all my life seemed to me the greatest shame, which was the misery and misfortune of my life -having been born a Jewess- this I should on no account now wish to have missed" ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit. p. 3.

temps se situi l'espectador. Qualsevol fet pot ser considerat com el final d'una sèrie d'esdeveniments precedents o com l'inici d'una sèrie que el succeirà.

El final de l'obra també resulta força sorprenent, acaba amb la relació de Heinrich Heine amb Rahel, emfasint una amistat que per la informació disponible⁵⁷⁰ no sembla que fos tan important però Arendt, que admirava molt el poeta, opta per privilegiar-la. Arendt també es decanta aquesta vegada per una posta en escena força teatral, la mort és novament la protagonista tragiromàntica que convoca el vell fantasma de Marwitz, i la juvenil i irònica imatge de Heine, no es pot dir quina de dues resulta més sorprenent!:

Ni Marwitz ni Varnhagen havien, en rigorós sentit històric, salvat "la imatge de la seva ànima" sinó només Heine qui prometé ser "entusiasta per la causa dels jueus i per l'assoliment de la seva igualtat davant la llei. En temps dolents, els quals són inevitables, la xusma alemanya sentirà la meua veu clamar en les sales i palaus de la cervesa alemanys. Amb aquesta promesa donada, Rahel pogué morir amb la pau al cor. Deixava darrera seu un hereu a qui tenia molt per llegar: la història de la fallida i un esperit rebel. "Prou llistes filantròpiques, prou aplaudiments, no condescendència, no societat barrejada, no un nou llibre d'himnes, no celebritats burgeses, res, res pot aplacar-me...Tu ho diràs gloriosament, elegíacament, fantàsticament, incisivament, irònicament, sempre musicalment provocadorament, sovint amb encant; ho diràs molt aviat. Però mentre ho facis, el text del meu vell, ofès cor encara haurà de restar

⁵⁷⁰ Arendt afirma que ens han arribat molt poques de les cartes que Rahel adreçà a Heine perquè la major part de les cartes de Heine i dels seus primers manuscrits foren destruïts en un gran foc a Hamburg. Op. cit. p. 227.

*teu*⁵⁷¹.

Heine havia visitat el "saló" de Rahel Varnhagen, l'any 1821, quan ell tenia 23 anys i ella 50. Probablement, la condició de jueu assimilat de Heine propicià la identificació de Rahel amb ell. D'aquella identificació en són testimoni les paraules: "*només els esclaus de galeres es coneixen uns als altres*"⁵⁷² que Rahel pronuncià referint-se a David Veit, la primera vegada i a Heine, la segona. La rebel·lia corrosiva i irònica de Heine, també afavorí, probablement, la presa de consciència de Rahel, no només respecte de la condició jueva, sinó de la qüestió social doncs es tornà una entusiasta saintsimoniana, metamorfosi que coincideix amb el fet que el seu jove amic s'havia traslladat a París, el 1831, i havia entrat en contacte amb el periòdic *Globe* dels Saint-Simonians:

⁵⁷¹ *Neither Marwitz nor Varnhagen had, in a serious historical sense, saved "the image of her soul" but only Heine who promised to be "enthusiastic for the cause of the Jews and their attainment of equality before the law. In bad times, which are inevitable, the Germanic rabble will hear my voice ring resoundingly in German beer halls and palaces". With this promise spoken, Rahel could die with peaceful heart. She left behind her an heir on whom she had much to bestow: the history of a bankruptcy and a rebellious spirit. "No philanthropic list, no cheers, no condescension, no mixed society, no new hymn book, no bourgeois star, nothing, nothing could ever placate me... You will say this gloriously, elegiacally, fantastically, incisively, extremely jestingly, always musically, provokingly, often charmingly; you will say it all very soon. But as you do, the text from my old, offended heart will still have to remain yours"* ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit. pp. 227-228. La traducció catalana del text anglès és meva.

⁵⁷² "*only galley slaves know one another*" op. cit. pp. 25 i 227.

*"Una cosa és certa. Europa ja no desitja conquerir trossos de terra, sinó una cosa molt més seriosa: trossos d'igualtat... El tema són els drets, ja no els orígens"*⁵⁷³.

Arendt que ha descrit Rahel despietadament al llarg de tota l'obra, salva Rahel a les dues últimes planes, destacant la seva consciència social i l'acceptació de la seva identitat jueva. Berstein⁵⁷⁴ troba que el final és forçat perquè Heine tingué molt poc a veure amb la vida de Rahel, però reconeix la feliç idea d'Arendt en suggerir que Heine fou l'hereu de Rahel. Amb aquesta herència Arendt vinculava Rahel a la tradició oculta del jueu com a pària. En conseqüència, *"si non è vero, è ben trovato"*.

1.4 Entre la Il·lustració i el Romanticisme

El personatge de Rahel s'ha de situar entre el Romanticisme i la Il·lustració, sense identificar-se amb cap dels dos moviments, el seu "saló" s'orientà estèticament en

⁵⁷³ ARENDT, op. cit. p. 226 *"One thing is certain. Europe no longer desires to conquer pieces of ground, but something more serious: pieces of equality...The talk is of rights and no longer of origins"*

⁵⁷⁴ BERSNSTEIN, op. cit. p. 30

l'admiració al vell Goethe, ella fou qui introduí el seu culte a Berlín "*Goethe i la vida són sempre una mateixa cosa per a mi; vers ambdós orients el meu camí*"⁵⁷⁵ i que instigà Heine a que el visités a Weimar, cosa que el jove féu el 1824 i que resultà un fracàs perquè el gran poeta fou fred i distant. Heine reflectí l'encontre de manera implacable, com li era habitual, en el seu llibre sobre *La literatura alemanya*⁵⁷⁶. Segons explica Arendt en el seu article "Saló berlinès", fou Henriette Herz la primera en fundar entorn una dona jueva, un cercle social a Berlín el 1780, amb el nom de "Lliga de la Virtut" o "*Tugendbund*" integrat bàsicament per estudiants deixebles de Marcus Herz. La Lliga tenia com a propòsit assolir, d'una manera directa i immediata dins el grup, la igualtat, la llibertat i la fraternitat que havia proclamat la Revolució Francesa. D'aital objectiu es derivà la indiscreció, doncs entre les regles de comportament virtuós prescrites hi havia la de mostrar-se mútuament les seves cartes personals, aquesta era una mostra de com dur a la pràctica la fraternitat:

"aquella gent que ens confien un secret podria perfectament confiar-lo a

⁵⁷⁵ "Berlin Salon" p.61 "*Goethe and life are always one for me; I am working my way into both*"

⁵⁷⁶ Trec la informació de la introducció de Carmen Bravo Villasante, p. XI, a HEINE, Heinrich, *Memorias del señor Schnabelewopski*, Madrid, Mondadori, 1991.

la resta del grup si els coneixen tan bé com ens coneixen a nosaltres ⁵⁷⁷.

Algunes persones, fou el cas de Caroline Dacheröden i Wilhelm von Humboldt, trobaren que aquesta actitud es derivava d'un error d'interpretació de Lessing i es manifestaren en desacord, acabant per abandonar la Lliga. Entre quatre i cinc anys després de la fundació del cercle de Henriette Herz començà a créixer el prestigi de Rahel Levin que no representava res ni ningú sinó a si mateixa i que convocà la gent que visitaren el seu "saló" entorn la figura de Goethe com a model del geni a través del qual s'expressava *"allò que cadascú sentia: ell era el seu portaveu"* ⁵⁷⁸. Quan es parla dels salons de dones jueves al Berlín de finals del s. XVIII, s'associen sovint els noms de Henriette Herz i de Rahel Levin. Posteriorment a la guerra de 1806-07 i a l'extinció del "saló" de Rahel Levin, els salons continuaren existint però el seu sentit canvià ostensiblement, aglutinant alguns dels antics assistents i incorporant-ne de nous. Segons Arendt, els salons començaren a adoptar el caràcter de lligues secretes de tipus patriòtic, molt exclusives on es barrejava l'aristocràcia terratinent, alts càrrecs de la burocràcia que Arendt qualifica

⁵⁷⁷ *"that those people who entrust a secret to us would just as readily entrust it to the rest of the group if they knew them as well as they know us"*, "Berlin Salon", p. 59.

de "*civil servants*" i militars d'alta graduació, representants de la "*intelligentsia*" per emprar un terme arendtià. A diferència dels primers salons, amb un contingut de vida social i intel·lectual, a mesura que avançava el s. XIX les trobades dels salons adquirien una orientació política progressivament més accentuada. La primera temptativa fou un orfeó nomenat Zelter's Singing Circle, al qual pertanyia Humboldt el 1810:

*"Avui he estat al Cercle cantaire Zelter, però les coses són massa serioses allà per permetre que algú canti"*⁵⁷⁹

A aquest orfeó, seguí la Societat de la taula cristiano-germànica la qual establí certes lleis i normes, entre elles l'obligació que en cada reunió fos relatada una història de coratge patriòtic, primer en to seriós però seguida immediatament per la seva versió en to irònic. Una altra norma es referia a l'admissió la qual era negada als filisteus, els jueus, els francesos i les dones. Arendt comenta que el tret comú als tres primers grups era la Il·lustració, la Table Society tenia un caràcter eminentment romàntic i rebutjava el que la Il·lustració representava, pel que fa a les dones, la seva exclusió s'ha d'entendre, segons Arendt, com una protesta directa

⁵⁷⁸ "*what everyone else felt: he was their spokesman*" ARENDT, "Berlin Salon" (p. 59)

⁵⁷⁹ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit. "*I was at Zelter's Singing Circle today, but things are too serious there to permit of any singing*"

contra els primers salons.

Hannah Arendt sempre pensà que la Il·lustració havia tingut conseqüències dobles -positives i negatives- per al futur de la humanitat, però hi havia una mena de consens sobre els efectes positius, mentre que els negatius havien quedat oblidats. La interpretació que Arendt va fer de la Il·lustració posava de manifest allò que no s'havia dit, el que havia quedat al marge, fora del discurs il·lustrat, i també posava de manifest la perversitat que implicaven algunes interpretacions. En aquest sentit té especial importància la crítica arentiana a la "*Haskalà*" jueva promoguda especialment per Mendelssohn, i el debat entre Lessing i Mendelssohn arran de la història. En aquests temes, Arendt se situà del costat de Lessing, un dels seus autors predilectes, i estava en desacord amb Mendelssohn, sobretot amb la versió de la Història que Mendelssohn adoptà de Lessing⁵⁸⁰, segons ella falsificant-la⁵⁸¹. Si bé Lessing afirmava que la raó no pot acceptar la validesa dels fets històrics pel fet de

⁵⁸⁰ En llegir *Die Juden* que Lessing havia publicat el 1749, Mendelssohn li feu arribar una carta que és en l'origen de la seva amistat i col·laboració. A pesar de la crítica a què em refereixo en el text, quan Jacobi acusà Lessing de panteisme en les seves *Cartes a M. Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785), Mendelssohn el defensà amb el seu escrit *Als amics de Lessing* (1786).

⁵⁸¹ "*falsified*", ARENDT, op. cit. 12.

ser accidentals o contingents, l'individu madur fent ús de la raó, aprèn de la Història i acaba reconeixent les "*historical truths*", de manera que en darrer terme no existeix una separació entre veritats històriques i veritats racionals "*rational truths*" (funció educadora de la raó). Contràriament, Mendelssohn, menyspreant explícitament l'opinió de Lessing, després que aquest publicqués *L'educació del gènere humà*⁵⁸², sostingué la independència radical d'ambdues fins al punt que si una persona es dedica a la recerca de la veritat, acaba per retirar-se de la història. Arendt pensava que aquesta actitud implicava perills greus, així ho manifesta d'una o altra manera en moltes de les seves obres, sobretot en el recull d'assaigs sobre la història *Entre passat i futur*⁵⁸³.

La concepció de la història d'Arendt es podria dir que és ahistòrica, encara que sembli paradoxal. No significa negació de la història sinó el refús a interpretar el seu sentit d'una manera unitària, adreçada a un final necessàriament. Arendt l'any 1958 va escriure l'article "El concepte d'història: antic i modern"⁵⁸⁴ que pot

⁵⁸² LESSING, (1780)

⁵⁸³ ARENDT, *Between Past and Future*, op. cit.

⁵⁸⁴ Aquest és el títol amb què figura a les reedicions de 1961 i 1968 dins *Between Past and Future*, però de fet l'article de 1958 segons les dades de què dispo es deia "The Modern

comparar-se amb molt profit amb l'article de Gadamer "Hermenéutica i historicisme"⁵⁸⁵. Gadamer no només comparteix amb Arendt un món acadèmic alemany, sinó tot un conjunt de referències intel·lectuals, com per exemple el debat sobre la manera ahistòrica⁵⁸⁶ com pensaven els clàssics en contraposició a la manera de pensar moderna. Gadamer al·ludeix a Leo Strauss, professor de filosofia política a Chicago (on també Arendt dictà cursos de la mateixa especialitat). Segons Gadamer, Strauss assenyala que els antics coneixien amb el nom d'amistat allò que avui se'n diu "la relació jo-tu-nosaltres"⁵⁸⁷. Strauss, diu Gadamer tot subscriuint la seva opinió, creu que la noció antiga és correcta mentre la moderna és equivocada perquè l'amistat té un paper molt important en la constitució de la política. La importància atorgada a l'amistat i d'altres punts de vista polítics vinculen el pensament d'Arendt i Strauss com s'assenyala en un recent llibre⁵⁸⁸. Els interessos de Gadamer també són molts pròxims a les qüestions que Arendt

Concept of History". Hi ha trad. cast. a *Entre pasado y futuro*, op. cit. pp. 49-100.

⁵⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg, "Hermenéutica e historicismo" a *Verdad y Método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1996. Trad. cast. de Ana Agud Aparicio i Rafael de Agapito.

⁵⁸⁶ *Ibídem*, p.631.

⁵⁸⁷ GADAMER, "Hermenéutica e historicismo", op. cit. (p.633).

⁵⁸⁸ Peter GRAF KIELMANNSEGG, Horst MEWES & Elisabeth GLASER-SCHMIDT, *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Emigrés and American Political thought*

examina en *Rahel Varnhagen*, per exemple en relació als primers intents hermenèutics de Wilhem von Humboldt i Schleiermacher, aquest darrer, segons Gadamer, amb un cert tint psicologista que desdibuixa la seva posició comprensiva⁵⁸⁹ i a l'*Esboç de sociologia comprensiva* de Weber⁵⁹⁰ que publicà per primera vegada el 1921, aconseguint no caure en l'historicisme. Gadamer també coincideix amb Arendt en assenyalar la ceguesa d'alguns representants de la teoria crítica -Gadamer esmenta Apel i Habermas-, que estan obcecats amb la metodologia científica sense adonar-se que "*la reflexió sobre la praxi no és tècnica*"⁵⁹¹.

L'anàlisi que Arendt fa de la història és comprensiva i no historicista. Però la història sempre tingué per Arendt una enorme importància, obviar-la, negar-la o oblidar-la és negar la realitat, un error freqüent en aquells que es deixen dur per ideals utòpics. Arendt considerava que aquest fou l'error o la ceguesa dels sionistes que guiats pels seus ideals oblidaren la realitat de Palestina i fou també el problema

after World War II, Cambridge University Press, New York, 1977.

⁵⁸⁹ GADAMER, "Hermenéutica e historicismo" op. cit. p. 605.

⁵⁹⁰ WEBER, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*. Obra pòstuma editada per J. Winckelmann, 4^a edició, Tübingen, 1956.

existencial de Rahel Levin, qui durant massa temps negà la seva identitat jueva. Una idea clau que Arendt pot ajudar a comprendre molts capteniments de Hannah Arendt, és el refús de l'actitud *idiota*, val a dir el rebuig radical del solipsisme individual o col·lectiu (de tot un poble), cada individualitat ha de tenir com a referent una pluralitat; cada vida privada ha de poder sortir de l'ombra a la llum pública, ha de tenir com a referent un món comú.

Tornant a Lessing, l'autor de *Natan el Savi*⁵⁹² buscava "el camí més curt i segur cap a una Europa sense cristians ni jueus". En el seu darrer llibre *Memòria d'Occident*⁵⁹³, Reyes Mate fa una interessant interpretació de tres pensadors del s.XIX -Lessing, Herder i Marx- la qual té molt present les idees de Hannah Arendt. La distinció de temps d'Il·lustració i temps il·lustrats que Kant va fer, en "Què és la

⁵⁹¹ GADAMER, "Epílogo" a *Verdad y método*", op. cit. p. 646.

⁵⁹² LESSING, Gotthold Ephraim, *Natán el sabio*, Espasa Calpe, Seleccionales Austral, Madrid, 1985. Traducció castellana i introducció d'Agustín Andreu. Es tracta d'una edició numerada d'acord amb l'edició de K. Lechmann i F. Muncker, *Sämtliche Werke*, Berlin, 1979 (1886-1924).

⁵⁹³ REYES MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1997.

Il·lustració?"⁵⁹⁴ advertia del risc de caure en la irracionalitat però també de la possibilitat de superar-la, a través de l'autocrítica. Reyes Mate assenyala que la confiança en la capacitat crítica de la raó moderna ha animat i justificat la tasca filosòfica d'alguns projectes com el de Habermas. No obstant, assenyala l'autor, fora d'aquesta tradició, "*darrera el mirall*" hi ha un pensament que és altre. Si unilateralment la raó moderna valorà com a negligible o superflu allò marginal, els marginats ho han analitzat com la fallida de la pretesa universalitat de la raó. Segons l'autor, durant la Il·lustració del s. XVIII i els temps foscs que vingueren després, i que culminarien en la II Guerra Mundial, la qüestió jueva fou el lloc d'allò marginal o pària, com en deia Hannah Arendt, però al meu parer, a finals del segle XX, i cinquanta anys després de la creació de l'Estat d'Israel amb tota la violència que l'ha envoltat a Proper Orient, la qüestió jueva, potser s'hauria de mirar des d'una altra perspectiva. Segons R. Mate, Lessing, a diferència del que s'ha dit, oposava radicalment les "necessàries veritats de la raó" a les "contingents veritats històriques" les quals mai assoliran el grau de validesa de les primeres.

⁵⁹⁴ A causa de la seva fàcil lectura, claredat i interès de les idees, es fa llegir actualment a l'alumnat del COU. Vull fer constar, que el Curs d'Orientació Universitària és en fase d'extinció, com és força sabut, així com també ho està l'assignatura d'Història de la Filosofia que s'hi imparteix, en aplicació de la LOGSE. Des d'una filosofia de l'educació, sóc de l'opinió que aquesta doble supressió respon a un error de perspectiva i d'elaboració de la reforma

Lessing, va saber expressar aquest convenciment en la seva obra de teatre on els tres personatges -Saladino, Natán i el Templari- representants de les tres religions monoteistes, islamisme, judaisme i cristianisme respectivament, discuteixen sobre els tres pretesos absoluts històrics. La veritat desborda la parcialitat de cadascuna de les tres perspectives i pertany a tota la humanitat. Per aquesta raó, en la paràbola dels tres anells⁵⁹⁵, a la qual al·ludeix Hannah Arendt, tant li fa que el veritable anell s'hagi perdut i que cap dels fills sàpiga quin és el vertader. El consell del jutge té dues interpretacions: cada fill rebé l'anell del seu pare, que ho prengui així i accepti convençut que el seu anell és el vertader:

"Hi ha una altra possibilitat -diu el jutge- que el pare no hagi volgut tolerar en endavant la tirania de l'anell únic a la seva pròpia casa! - I una cosa és segura: que us estimava a tots tres, i us estimava per igual, per aquesta raó no va voler menystenir-ne dos per afavorir-ne un de sol – Doncs, bé! Que cadascú imiti l'exemple del seu amor incorruptible, lliure de prejudicis!"⁵⁹⁶

El sentit de la humanitat és en l'actitud de recerca de la veritat, no en la possessió. Aquest buscar, es pot expressar en un sentit metafòric, com caminar o viatjar i

educativa, i que anirà en detriment del futur de l'educació en aquest país (Barcelona, 22/12/97).

⁵⁹⁵ LESSING, *Natán el sabio*, op. cit., pp. 172-176.

l'individu com el caminant o pelegrí, herència inequívoca d'Agustí que es manifestà tràgicament en l'existencialisme d'entre guerres. La mateixa humilitat amb què Lessing atribueix a un personatge "*La veritat pura és únicament per a tu!*"⁵⁹⁷, segueix sent agustiniana. La possessió de la veritat és inhumana, pertany als deus o la lògica, que és diferent de la raó humana. Quan Lessing parla de les veritats racionals com a necessàries, es refereix a les veritats lògiques i matemàtiques en sentit estricte, no a qualsevol altre tipus de veritats científiques assolides per la raó humana i menys a les històriques per més confirmades per raó que puguin estar. En la concepció de la història de Lessing hi ha dos moments: primer la història sagrada que ha estat donada al gènere humà amb finalitat educativa mentre i tant arriba a l'ús autònom de la raó de manera que quan això s'esdevingui haurà de transformar les veritats de la història sagrada en veritats històriques, les quals són contingents i com a tals la seva validesa necessita la confirmació de la raó. De totes maneres, la confirmació de la raó no converteix les veritats històriques en necessàries, el seu horitzó seguirà sent la recerca o búsqueda indefinida. Crec que Hannah Arendt té raó quan diu que hi ha esdeveniments que funcionen com a final provisional i

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁹⁷ LESSING, (1967) *Theologische und philosophische Schriften. Eine Duplik*, III, 321-322. Citat de Reyes Mate, op. cit. p. 90.

donen un sentit al passat, aquesta és la veritat contingent de la història. Reyes Mate⁵⁹⁸, en relació a la manera com Lessing i Mendelssohn van entendre la Il·lustració i la racionalitat que aquesta comportà, remet a l'*Educació del gènere humà* on Lessing considerava que el judaisme en allò que té d'essencial, val a dir la judaïtat, no podia ser il·lustrat ni assimilable, però sí que podia ser il·lustrat i assimilable l'individu jueu particular. El cristià i el jueu són abans persones que individus-part d'una religió. Mendelssohn radicalitza la idea de Lessing respecte de la impossibilitat que la raó arribi a la veritat, Mendelssohn creu que sí, distingint tres tipus de veritats: eternes, històriques i legals:

- Les veritats eternes que es troben a la Bíblia, per Mendelssohn, són veritats racionals, coincideixen amb la raó, són tan universals com ella, i es troben a l'abast humà "*recomanades al coneixement racional, de manera adequada a la naturalesa i evidència de la veritat eterna*"⁵⁹⁹.
- Les veritats històriques no són veritats de raó sinó que es basen en el testimoni i l'**autoritat** de qui les emet i per Mendelssohn no tenen cap valor pedagògic (a diferència de Lessing), però tenen un valor moral. Les veritats

⁵⁹⁸ REYES MATE, *Memoria de Occidente*, op. cit. (p. 93).

religioses són en realitat veritats històriques.

- Finalment les veritats de les lleis són les que han arribat al poble jueu en forma de revelació i donaren lloc a la *Constitució Mosaica*⁶⁰⁰ la qual en la seva única aplicació política fracassà de manera que la seva realitat històrica desaparegué i no se sap si mai més tornarà a tenir una plasmació en la història humana i mundana.

Al meu parer, Mendelssohn s'està referint a les veritats eternes en el mateix sentit exactament que Descartes (no a la raó autònoma kantiana) i també segueix Descartes pel que fa a les veritats d'autoritat, mentre que la distinció de Lessing entre veritats de raó i veritats de fet, és la mateixa de Leibniz. Lessing s'acosta a la noció de Spinoza de "*religio catholica*". Arendt no mostra especial predilecció pel gran filòsof jueu, en l'obra sobre Rahel Varnhagen ens assabentem que Karl August Varnhagen en una carta a Rahel li diu que tres personatges eren la glòria del poble jueu, Crist i Spinoza els dos primers, i Rahel el tercer. Arendt troba molt poc simpàtica la broma i s'indigna amb Varnhagen dient, per boca de Rahel, que

⁵⁹⁹ MENDELSSOHN, *Jerusalem*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 245.

⁶⁰⁰ MENDELSSOHN, *Jerusalem*, op. cit., p. 257

Varnhagen feia el ridícul⁶⁰¹. Tot el contrari Ellen Key, en tractar la qüestió de la religió comenta que Rahel era un esperit dels nous temps i que professava una mena de panteisme místic proper a Schleiermacher (mentre aquest no es decantà cap a una orientació més positiva del cristianisme), i indiferent a la religió jueva o cristiana. Rahel, segons Ellen Key, assenyala la incompatibilitat entre el cristianisme i la vida a la terra⁶⁰². Rahel, que coneixia l'obra de Spinoza, negava la llibertat de la voluntat perquè ser lliure només podia significar obeir la pròpia naturalesa⁶⁰³, en paraules de Rahel:

“L’enteniment és lliure però no la voluntat. Es confonen. Allò que podem desitjar és completament determinat en nosaltres. És, per dir-ho d’alguna manera, nosaltres mateixos; així estem fets; la nostra voluntat actua només, com si fos un membre que podem moure aquí o allà...Solament a través d’un enteniment compartit (al curs del món regit divinament) podem assolir la llibertat”⁶⁰⁴

⁶⁰¹ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit. p. 150

⁶⁰² KEY, Ellen, *Rahel Varnhagen*, op. cit. p. 179.

⁶⁰³ *Ibídem*, p. 182 tot citant Spinoza.

⁶⁰⁴ *Ibídem*: "Insight is free, but not will. These are confused. What we must desire is fully determined in us; it is, so to speak, ourselves; thereof we are made; our will is only, as it were, a limb which we can move here or there...Only through a joint-insight (into the divinely-led course

Mendelssohn que ha optat per la "*doble militància*" recomana al poble jueu adaptar-se als costums i constitució del país on s'hagin traslladat però mantenir-se en la religió dels seus pares⁶⁰⁵. En separar Mendelssohn tan radicalment la revelació (convertida en Llei o Constitució), de la racionalitat, Reyes Mate considera que es dóna peu a què la reflexió filosòfica abandoni el judaisme convertit en un simple codi legal, i en conseqüència el que fa Mendelssohn és un *sacrificium intellectus*. Mendelssohn, està disposat a acceptar que el judaisme, definit ara com a simple codi legal, quedi al marge de la raó il·lustrada. Per tant, al meu parer, a Mendelssohn se li ha colat, per un altre camí, la idea de Lessing sobre la impossibilitat que el judaisme com a tal sigui il·lustrat, amb l'agreujant que no n'és conscient. Lessing havia pres distància respecte de les veritats històriques perquè en el paquet històric hi van també les veritats religioses, i aquestes impliquen dogmatisme i intransigència, però també al meu parer, perquè la història per Lessing no tenia el component de necessitat que tingué per Hegel i Marx. Aquest és un punt molt important en el qual Hannah Arendt estava d'acord amb Lessing i no ho estava amb Hegel perquè Arendt entenia que la història era

of the world) can we win freedom

⁶⁰⁵ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit. p. 263.

contingent⁶⁰⁶. Pel que fa a Mendelssohn, posà tot l'accent en les veritats eternes, les quals tenien moltes característiques en comú amb les cartesianes, com ara: el fet d'implicar *solips*-isme, *ego*-isme o *subjectiv*-isme, com es vulgui; el perill real de caure en la negació o l'allunyament del món; la conversió de la contingència en necessitat; el dogmatisme... etc. Òbviament, Arendt no podia subscriure aquestes idees, a pesar que la doctrina de les veritats eternes cartesiana té fonaments agustinians. Mendelsshon no considerà important que la història confirmi o no la veritat, perquè aquesta no és històrica sinó eterna, i no ho és en dos sentits⁶⁰⁷: perquè la veritat no té el seu origen en el temps sinó que és anterior al temps; i perquè, no necessàriament la veritat es descobreix en la història sinó que pot ser revelada. Res més lluny de la noció de veritat de Hannah Arendt !

La "*Haskalà*" implicava l'assimilació envers la qual Arendt sempre mantingué un ombra de sospita doncs en una societat on el conjunt és hostil als jueus només és

⁶⁰⁶ ARENDT, "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing" *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit.

⁶⁰⁷ REYES MATE, *Memoria de Occidente*, op. cit. p. 97.

possible l'assimilació si al mateix temps s'assimila també l'antisemitisme⁶⁰⁸. Els il·lustrats i amics mutus Christian Wilhem Dohm i Mosses Mendelssohn -un cristià i l'altre jueu- propugnaven l'assimilació social. Què significava això ? En primer lloc un pla d'educació dels jueus des de petits, com havia proposat Rousseau a l'*Emili* (1761)⁶⁰⁹, i Dohm defensava a la seva obra *Sobre la millora cívica dels jueus alemanys* (1781)⁶¹⁰, i en segon lloc una millora de les condicions socioeconòmiques dels jueus però, Arendt assenyalava que cap dels dos no parlaven en sentit estricte, de drets civils i polítics. Ambdós apel·laven a la consciència de la humanitat en favor dels oprimits no dels conciutadans, perquè als il·lustrats els resultava intolerable pensar que entre ells hi havia gent sense drets. Aquesta idea és fonamental en la teoria política de Hannah Arendt. Tots els homes són iguals per naturalesa, havia dit Rousseau. Però Arendt pensava que la vida humana en sentit més propi no era natural sinó política, l'ésser humà havia estat creat en singular com havia assenyalat Agustí, estava dotat de paraula i de capacitat política com havia assenyalat Aristòtil, gaudia de la llibertat de la espontaneïtat com pensava Kant i podia prometre com deia Nietzsche, "ergo" la naturalesa no és

⁶⁰⁸ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, p.224.

⁶⁰⁹ ROUSSEAU, J.J., *Emilio*, Barcelona, Bruguera, 1975

la característica definitòria de l'ésser humà. Arendt sempre distingí entre, d'un costat els drets civils i polítics i, de l'altre els drets humans. Els primers són drets que tenen els ciutadans d'un Estat o els habitants d'una ciutat, són drets adquirits pel fet de compartir un espai públic que és un món comú, mentre els darrers tenen a veure amb la natura humana, pel simple fet de ser persones, impliquen la noció d'Humanitat, Arendt considerà de la màxima importància, després de l'holocaust, que la Comunitat de Nacions arribés a determinar i legislar el concepte de "crims contra la Humanitat"⁶¹¹. Arendt pensava que el totalitarisme havia demostrat que la dignitat humana necessita una nova llei, un nou principi polític i un nou ordre territorial⁶¹². La igualtat natural proclamada per Rousseau no existeix perquè en estat de naturalesa cada home i cada dona és diferent a l'altre, en força, en enginy, en tota mena de característiques físiques i mentals; si mitjançant decisions polítiques els éssers humans no establissin mecanismes reguladors per tal de protegir els més febles i no per *pietat* sinó per la senzilla raó que són persones,

⁶¹⁰ DOHM, Christian Wilhelm, *Über die bürgerlich Verbesserung der Juden* (1781).

⁶¹¹ En el segon volum de *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit. cap.9, secció 2, (pp. 422-438) Arendt exposa els problemes de fonamentació i d'aplicació pràctica implicats entorn als Drets Humans.

⁶¹² ARENDT, *Orígenes del totalitarismo*, op. cit., pròleg 1ª edició

no hi hauria cap igualtat, el que dominaria seria la desigualtat, aquesta és la justícia o el dret natural. La igualtat és una conquesta humana que figura entre els drets polítics o entre els drets humans, és el resultat de l'acció humana en un món comú. Dohm i Mendelssohn no van valorar suficientment, segons Arendt, la distinció entre identitat i ciutadania, entenent implícitament que la pertinença a un poble -la identitat jueva- era incompatible amb la ciutadania de ple dret, condemnant els jueus a l'àmbit de la naturalesa i a la lluita pels drets humans en comptes de fer-ho pels drets civils i polítics, com es desprèn d'una frase de Mendelssohn que Arendt recull:

*"És una sort per nosaltres que ningú pugui insistir en els drets humans sense al mateix temps, adherir-se als nostres propis drets"*⁶¹³

Amb la "*Haskalà*", els jueus van deixar de veure's a si mateixos com el "poble escollit" per a sentir-se poble inferior, inculte i endarrerit, poble que havia de ser acollit per la Humanitat il·lustrada. En nom de la racionalitat es rebutjà el Yiddish, considerat dialecte de l'alemany, en favor de la llengua alemanya i de l'hebrea. El Vell Testament passà a ser patrimoni de la Humanitat i s'oblidà que havia estat escrit pel poble jueu. En nom de la llibertat es rebutjà el Talmud, per la seva

⁶¹³ *"It is fortunate for us that no one can insist on the rights of man without as the same*

rigidesa, en favor de la Bíblia. Arendt reconeix que les condicions socials dels jueus al "ghetto" havien provocat una greu estretó de mires, només dues qüestions interessaven els jueus, guanyar diners i acomplir la Llei de Moisès. L'afany de cultura i riquesa que anà envaint l'esperit dels jueus com a pas previ a la sortida del "ghetto, alhama o judengasse" no li semblaven a Arendt valuoses en si mateixes. Durant els anys que visqué Rahel (1771-1833) encara no s'havia difós entre els jueus acomodats el costum d'enviar els seus fills a la universitat, fou precisament en aquells anys, que es produí el pas dels "ghettos" a l'assimilació. Els jueus de palau "Hoffjuden" encara no havien abandonat el seu paper de mitjancers, metges, administradors i prestamistes de prínceps i aristòcrates. Efectivament, durant els s. XVII-XVIII els jueus de palau "Hoffjuden" havien gaudit de nombrosos privilegis per part dels monarques i governs, fins i tot havien rebut títols de noblesa (França, Baviera, Àustria, Prússia), podien viatjar lliurement, no vivien als "ghettos" ni pagaven els impostos especials als què estaven sotmesos els altres jueus. Però a les primeres dècades del s. XIX la situació havia canviat notablement. No obstant, els jueus rics encara no havien començat a compartir el destí de la burgesia ni el seu

time espousing our own rights" ARENDT, op. cit. pàg. 8

desig d'emancipació, mentre de la seva part, la burgesia veia els jueus com instruments de les monarquies i per aquesta raó, amb profunda desconfiança. Arendt sentència, que el problema dels jueus en l'època de Rahel era provocat principalment pels mateixos jueus perquè els rics eren insolidaris amb els pobres, no en el sentit econòmic sinó en la manca de consciència de poble, en la irresponsabilitat de gaudir d'uns privilegis que enlloc figuraven com a drets civils o polítics. Cada alemany tenia el seu "jueu d'excepció" i cada jueu ric pensava que era una "excepció" enfront als seus semblants i procurava "salvar-se" individualment d'aquell destí de marginació i misèria. Quan la funció dels "*Hoffjuden*" s'extingí, els jueus rics es convertiren en burgesos però no abandonaren la seva actitud insolidària i, segons Arendt, aquest fou un dels factors (pluralitat de causes) que al s. XX, agreujaren el desenvolupament de l'extermini nazi.

Els jueus estaven sotmesos -segons governés un monarca simpatitzant o no dels jueus- a lleis discriminatòries i a limitacions humiliants dels seus drets, com l'obligació de dur un distintiu groc que els identificués o haver d'obeir lleis que impedièssin el matrimoni i la successió dels fills no primogènits de les famílies jueves. A Àustria, Josep II (1780-90), amic de Dohm, inicià les mesures legals tendents a l'emancipació dels jueus abolint l'obligatorietat del distintiu groc i de l'impost especial. Amb els edictes de tolerància de 1782 i 1787 obligà els jueus a censar-se i a adoptar un cognom alemany, mesura que s'anà imposant a quasi tots

els països europeus i que probablement tingué a veure amb el fet que tots els germans Levin adoptessin paulatinament el cognom Robert; Rahel ho feu el 1810.

La dicotomia entre identitat jueva i ciutadania de ple dret que la "*Haskalà*" no contribuïa a resoldre sinó tot el contrari, dugué Rahel a negar la seva identitat. La lluita de Rahel contra el seu destí, pel fet d'haver nascut jueva, aviat es convertí en una lluita contra si mateixa. Es rebutjà, negà el seu jo atès que no podia negar la seva existència. Després de negar-se a si mateixa ja no hi ha elecció possible, només queda un desig, sempre ser diferent a com s'és, mai afirmar-se, sinó amb infinita versatilitat convertir-se en quelcom diferent a una mateixa, tasca ingent que requereix una vigilància inhumana per a ocultar i exhibir alhora, heroïcitat que només pot assolir-se si no es té cap secret al qual ser fidel, si s'ha buidat de contingut la pròpia identitat. Als 20 anys Rahel escrivia:

*"Mai seré convençuda que soc una Schlemihl i una jueva; atès que en tots aquests anys i després de pensar-hi molt, no ho he entès, mai realment ho assumiré. Per això 'el soroll de la destralt homicida no rosega la meua arrel; és per això que encara sóc viva"*⁶¹⁴.

⁶¹⁴ *"I shall never be convinced that I am a Schlemihl and a Jewess; since in all these years and after so much thinking about it, it has not dawned upon me, I shall never really grasp*

Poc temps després, quan tenia 21 anys, Rahel se sentia profundament i irremeiablement infeliç, en una carta a David Veit li deia que no podia suportar la vida i que res i ningú podia ajudar-la. Uns poemes i un conte "Les Ombres"⁶¹⁵ de Hannah Arendt expressen aquest mateix sentiment de desesperació juvenil, efectivament, com s'ha dit, més d'una circumstància unien Hannah Arendt i Rahel Levin. Young-Bruehl afirma que aquest relat és autobiogràfic i que Arendt el va escriure durant l'any de Marburg⁶¹⁶

"*Schlemihl*" és una paraula Yiddish que significa desafortunat, desgraciat i que Arendt utilitza en el mateix sentit que pària. Martine LEIBOVICI a "El pària en Hannah Arendt"⁶¹⁷, comenta que la primera vegada⁶¹⁸, que s'emprà el terme en una llengua occidental fou el 1823 en una obra de teatre de Michael BEER, *El pària*

it. That is why 'the clang of the murderous axe does not nibble at my root'; that is why I am still living" ARENDT, op. cit. p. 9

⁶¹⁵ ARENDT, "Die Schatten". Library of Congress. Traducció inèdita de Tomàs Escuder.

⁶¹⁶ YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. Biografia*, op. cit. pp.88-89 i 129

⁶¹⁷ LEIBOVICI, Martine, "Le paria chez Hannah Arendt" a ABENSOUR, M. (ed.), *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Éditions Tierce, Paris, 1989. El col·loqui tingué lloc a Paris, 14/4/1988, organitzat pel Collège International de Philosophie i el Goethe-Institut.

⁶¹⁸ He trobat una referència anterior d'August Strindberg *Le parie* Paris, Paul Öllendorff 1695, més tard també Johan August Strindberg, va escriure l'obra de teatre *Paria* (1890).

(*Der Paria*), en què l'autor establia un paral·lelisme entre el jueus alemanys amb els intocables hindús. És l'època de Rahel, pocs anys després es publicà la seva correspondència sota el títol *Un llibre de memòries per als seus amics* (1834)⁶¹⁹. Quatre anys després Flora Tristán donava a conèixer les seves *Pelegrinacions d'una pària* (1838)⁶²⁰. No obstant, sembla que Rahel no usà el terme pària sinó la paraula "*Schlemihl*", i fou Arendt qui establí la identificació de sentit entre una i altra. Abans de la publicació de *El pària*, Chamisso havia escrit *La meravellosa història de Pere Schlemihl* (1814), obra que amb tota probabilitat llegiren tant Rahel com August Varnhagen, amb el qual havia estat company d'estudis i aventures. El conte de Chamisso tracta d'un home que ven la seva ombra al dimoni, descobrint ben aviat que l'absència d'ombra li duia inesperades dificultats. No obstant, rebutjava l'oferiment del dimoni de tornar-li l'ombra a canvi de la seva ànima, de manera que es veia condemnat a vagabundejar pel món en busca d'un lloc on poder viure tranquil. *La meravellosa història de Pere Schlemihl*, segons explica Chamisso en una carta, s'inspira en una faula de Lafontaine -en què un home complaent treu d'una bossa tots els objectes que li van demanant-; en un

⁶¹⁹ *Ein Buch des Andenkens für Irhe Freunde*, 1834.

incident del propi Chamisso que en un viatge va perdre el barret, la flassada de viatge, els guants i tot el que duia de manera que el seu amic Fouqué li preguntà si no havia perdut també la seva ombra; i finalment encara en una altra anècdota: Un dia de sol, passejant amb el mateix Fouqué, Chamisso observà les seves ombres i se li acudí preguntar al seu amic "*¿què passaria si ara enrotllés la teva ombra i haguessis de caminar sense ella al meu costat?*" Sembla que Fouqué trobà que la pregunta era poca-solta, però Chamisso se sentí estimulat a continuar la broma. Segons T. Mann, l'home sense ombra no és exactament l'home sense pàtria, el "*Schlemihl*" no és una al·legoria, però sí que té molt de referència autobiogràfica de l'autor. Per a l'edició francesa, Chamisso va escriure un breu pròleg on ironitza sobre la circumstància que el llibre hagués anat a parar a mans d'intel·lectuals que volien saber què era això de l'ombra. Chamisso optà per citar la definició d'un llibre de Física, com a resposta: l'ombra implica un sòlid la forma del qual depèn d'un cos lluminós, d'un cos opac i de la posició d'aquest respecte del cos lluminós. Chamisso adverteix irònicament que l'economia ens instrueix sobre la importància dels diners però la importància de l'ombra, generalment és poc reconeguda:

⁶²⁰ *Pérégrinations d'une paria*. Es troba en castellà a Ed. Istmo, Madrid, 1986.

*"El meu imprudent amic cobdicià el diner, el preu del qual coneixia i no pensà en el sòlid. Vol que aprofitem la lliçó que ell pagà tan cara i la seva experiència ens crida: penseu en el sòlid"*⁶²¹.

Vet aquí la irònica moralitat de la faula. Thomas Mann interpreta a partir d'aquí, l'ombra com la solidesa burgesa, la companyia dels amics, la vida estable familiar en un entorn conegut, coses que a Chamisso li havien mancat en la seva joventut a Berlín: els seus pares, sent ell petit, van haver de fugir de la Revolució Francesa i després de viure a diversos països van anar a parar a Prússia i s'instal·laren a Berlín, Chamisso mai havia anat de manera continuada a una escola, estava escindit entre França i Alemanya, de fet s'havia acostumat a adaptar-se a qualsevol país, a *"sentir-se immediatament com a casa en qualsevol lloc"*, afirmació que podria ser perfectament de Hannah Arendt quan pretén destriar entre la categoria de pària i la de "parvenu". En l'article "Nosaltres els refugiats" (1943)⁶²², Arendt descrivia la tendència dels jueus refugiats a negar la seva condició d'apàtrides, el seu desig de ser emigrats ordinaris, i la velocitat en què s'adaptaven als països que

⁶²¹ CHAMISSO, pròleg a l'edició francesa: *"Mon imprudent ami a convoité l'argent dont il connaissait le prix et n'a pas songé au solide. La leçon qu'i a chèrement payé, il veut qu'elle nous profite et son expérience nous crie: songez au solide"*

⁶²² ARENDT, "We Refugees" a *Menorah Journal*, Gener 1943. S'ha traduït a la revista *Archipiélago*, 1997.

els acollien, prenent, al cap de poc temps, que parlaven la llengua d'adopció tant bé com la llengua materna. Fins a tal punt arribaren els jueus a voler ser bons ciutadans a França que la seva lleialtat no els permetia mostrar la seva rebel·lia quan els internaren en camps, de manera que foren els "*primers pressoners voluntaris que la història ha vist mai*"⁶²³. Als "*filisteus*" com nomenava Chamisso als burgesos (també Heine i en general els romàntics, en deien així) se'ls podia cridar "*Penseu en el sòlid!*", però de fet el conte és una descripció de les cuites d'un marginat, d'un exclòs i mostra sens dubte que Chamisso va saber apreciar dolorosament el valor d'una ombra saludable⁶²⁴. També Rahel, com Peter Schlemihl perseguí amb afany la seva ombra -entesa com la solidesa, com el reconeixement social, com l'estabilitat- però ella sí -a diferència de Peter Schlemihl- l'aconseguí, perquè arribà a ser Frau Varnhagen von Ense però a canvi de la seva ànima. Havia aconseguit l'ombra però sentia que no era ningú, havia deixat de ser una "*Schlemihl*" per a ser una "*parvenue*". En Rahel la idea de ser una "*Schlemihl*" implica una triple marginació: pel fet de pertànyer a un poble exclòs,

⁶²³ ARENDT, "Nous autres refugiés", op. cit. p. 68 : "*Nous étions les premiers "prisonniers volontaires" que l'histoire ait jamais vus*" (p. 68).

⁶²⁴ Faig paràfrasi de Thomas Mann en la seva Introducció a CHAMISO, *La maravillosa historia* ...op. cit.

pel fet de ser desheretada i pel fet de ser dona. Arendt, a diferència d'Ellen Key, prescindeix de la defensa dels drets de les dones que al segle XVIII-XIX, l'època de Rahel, fou molt important com tothom sap. Rahel va trigar tota una vida per arribar a ser una *Schlemihl* conscient, una pària conscient, com només cinc anys després de la seva mort va expressar amb força Flora Tristán, però la referència d'Arendt no és la socialista francesa sinó Bernard Lazare. De tota manera, "*malgré elle même*", la noció de pària que Arendt rescatà per al nostre segle, és una eina teòrica prou suggerent i útil per a la reflexió feminista com ha assenyalat Seyla Benhabib⁶²⁵.

Arendt que amb anterioritat al seu exili (1933) s'havia interessat en el moviment romàntic, del que n'és senyal el seu article "Saló berlinès", considerava que la **indiscreció** o, en termes ja de l'Arendt madura, l'absència de privacitat, havia estat una de les característiques més lamentables i nefastes del Romanticisme. Però l'origen d'aquesta perversió era en les *Confessions* de Rousseau que les havia redactat per a la posteritat, la qual era absolutament permissiva perquè estava

⁶²⁵ BENHABIB, Seyla, "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", op. cit.

mancada de rostre, absència que propiciava l'anonimat, l'aïllament i el desvergonyiment. Arendt opinava que cap de les tres coses no eren desitjables, ni l'anonimat, ni l'aïllament ni la pèrdua de la vergonya, ans al contrari les persones han de ser capaços de respondre amb el seu nom quan se'ls pregunta "Qui ets tu?", han de ser al món enmig dels altres, i han de tenir la dignitat de responsabilitzar-se dels seus actes i les seves paraules. Els dos mites -grec i jueu- que relaten la creació de l'ésser humà, parlen de la vergonya. Al Protàgores, Plató la posa entre les virtuts polítiques que Zeus atorgà als homes per tal que poguéssin conviure, mentre al Gènesi la vergonya acompanya a la responsabilitat atès que apareix quan Adam i Eva han de donar compte a Déu de la seva acció de desobediència. La influència de Rousseau en aquest sentit fou enorme, fins al punt que l'època moderna acabà per suprimir la barrera entre privat i públic, la desinhibició i la indiscreció es convertiren en el signe dels nous temps (fins avui), emergint una nova mena de conviure, la societat, un híbrid entre la interioritat i l'exterioritat, subjectivitat que reclamava la categoria d'objectivitat, mentides que apareixien com a veritats.

Durant tota la seva vida Rahel arrossegà la culpa de ser jueva, considerant-ho una gran vergonya i lluitant contra les circumstàncies d'aquesta realitat, negant-se a acceptar la seva identitat jueva. Però finalment el 1814, a través del bateig i matrimoni, Rahel aconseguí fugir del judaisme però no de la seva judaïtat, de manera que tampoc aconseguí reconciliar-se amb si mateixa. Arendt sentència que esdevingué una "*parvenue*" i adoptà actituds estúpida i filantròpica.

Segons Arendt, la **introspecció** que Rahel practicava, seguint la moda Rousseau, només servia per protegir-se contra el que pogués succeir-li però no per conèixer-se a si mateixa, perquè si s'hagués permès tal cosa, podria haver descobert que era una *Schlemihl*. Rahel sabia que no tenia riquesa, ni bellesa i que era jueva. Aquest era un costat de la seva doble existència, l'altra era la seva vida social amb les seves nombroses amistats, la seva gran intel·ligència i el do de l'enginy, havia convertit la seva vida en una obra d'art "*Per a mi, la vida en ella mateixa era la meua obra*"⁶²⁶. Aquesta idea de construir la pròpia vida com un treball o una obra d'art és una de les nocions que Arendt persegueix i critica en els romàntics -Goethe, Humboldt, Rahel- des de l'escrit jove sobre Rahel a l'escrit més tardà sobre Dinesen (1968)⁶²⁷ on diu que malgrat poder escriure poemes o relats, el que no es pot és fer que la vida sigui una poesia, viure-la com si fos una obra d'art i utilitzar la pròpia vida per

⁶²⁶ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op. cit. "*But to me life itself was the assignment*". Rahel parafrasejava Wilhelm von Humboldt, la frase de Humboldt a la seva autobiografia diu exactament: "*true sphere is life itself*" "Berlin Salon" p. 61

⁶²⁷ ARENDT, "Isak Dinesen" (1885-1963) article a *The New Yorker*, 9/11/1968. Reedició a *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit. (pp. 81-95).

a plasmar una idea⁶²⁸. Rahel era sincera, més exactament veraç, precisa Arendt, però la seva expressió era notablement diferent quan s'adreçava al petit cercle d'amics íntims d'aquella que emprava amb els seus amics socials als quals escrivia amb generalitats i menys detalls quotidians, així en una carta a Brinckmann:

"és com si molts anys enrera alguna cosa s'hagués trencat dins meu i em produeix un cruel plaer saber que en el futur no pot tornar-se a trencar (...) a pesar que ara s'ha convertit en un lloc al qual jo mateixa no hi puc arribar. (I si aquest lloc existeix dins d'una mateixa, qualsevol possibilitat de felicitat se n'ha anat a rodar)"⁶²⁹

S'ha dit que hi ha dos models interpretatius de la idea de pària: sociològic i polític. El primer seria atribuïble a Max Weber, com assenyala Martine Leibovici⁶³⁰, el segon a Bernard Lazare. Arendt preferí el segon, però penso que se'n podrien proposar dos més: psicològic i ontològic-existencial (o fenomenològic ?) on es podria situar la identitat individual.

⁶²⁸ ARENDT, "Isak Dinesen" op. cit. p. 94.

⁶²⁹ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen...*, p.25: "it is as though many years ago something was shattered inside me and I take a cruel pleasure in knowing that henceforth it can no longer be broken, (...) although now it has become a place to which I myself can no longer reach. (And if there is such a place inside one, all possibility of happiness is ruled out)."

⁶³⁰ LEIBOVICI, M., "Le paria chez Hannah Arendt", op. cit. p.201.

El 1944 Arendt publicà *El jueu com a pària: una tradició oculta*⁶³¹ on, a través de quatre personatges, Heine, Lazare, Chaplin i Kafka, precisava el concepte de pària. Arendt començava aquest escrit amb l'anàlisi de la cançó de Heine "Princess Sabbath", la primera de les seves Melodies hebrees (*Hebrew Melodies*). En ella Harry Heine, com era conegut per la família, amics i veïns⁶³², representava el poble jueu com un príncep que es convertia en gos i que cada dissabte recuperava la seva forma humana per tal de saludar la seva núvia amb la tradicional cançó "Lecha Dodi", que es cantava a la sinagoga tots els divendres a la nit:

*Vine, estimada meva, a trobar l'espòs,
Saludem junts la celebració del Sabbath*⁶³³

En el seu poema Heine atribuïa la cançó a un poeta que s'havia salvat de la canina metamorfosi del seu poble i eixamplava a tots els poetes la distinció de ser hereus d'un heroi de noble cor esmentat a la Bíblia⁶³⁴, Shelumiel ben Zurishaddai, qui

⁶³¹ ARENDT, *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition* (1944), op. cit.

⁶³² En realitat era el nom que li havia posat el seu pare, en honor a l'amic i l'encarregat dels seus negocis a Liverpool, aquest home era el que més entenia de comprar la pana "velveet". Heine es batejà el 1925 per tal d'asegurar-se un lloc de treball a Prússia, ningú de la seva família s'hi oposava, tret d'ell mateix.

⁶³³ "Come, my beloved, to meet the bride; Let us greet the sabbath-tide"

⁶³⁴ Llibre dels Nombres, 25:6-15

havia mort per atzar del destí, pel fet d'estar al costat del seu germà condemnat a ser decapitat. Shelumiel era innocent però havia estat solidari. Heine, amb la seva característica ironia, derivava del nom *Shelumiel* la paraula "*Schlemihl*" que caracteritza al poeta vagabund tocat pel destí. Shelumiel mor però la seva ombra viu en l'esperit del poeta qui en el seu pelegrinar per la terra, relata el seu tràgic destí. El poeta vagabund, com l'holandès errant, no pertany a cap comunitat, no té pàtria, ha estat exclòs del món dels humans i fa de la necessitat virtut, accepta el seu destí amb honor i amb una rialla, rebutjant les formes i convencions socials però tendeix per la seva condició, a compartir el dolor i l'alegria dels perdedors, dels qui pateixen un destí advers. El poeta deixa d'aquesta manera de pertànyer al món humà per pertànyer a la terra, per a ser "la veu en off" de la història o el "cor" de les obres gregues. A Déu li encanten les bromes, havia dit Isak Dinesen⁶³⁵, la poeta que volgué dir-se per nom "Aquell que riu", i les bromes de Déu acostumen a ser cruels, com les que feia el "geperudet" a Walter Benjamin per al qual arribà el dia que ja no estava d'humor per a suportar-les més. En la primera tesi sobre la filosofia de la història, Benjamin proposava una semblança entre el materialisme

⁶³⁵ ARENDT, "Isak Dinesen", op. cit. Isak Dinesen, el seu nom de naixement era Karen i el cognom de casada Blixen. Ella decidí adoptar el pseudònim masculí Isak que significa "*aquell que riu*" i mantenir el cognom de soltera (Arendt, p. 81).

històric i un maniquí autòmat jugant una partida d'escacs contra un jugador qualsevol que se serveixi de la teologia:

*"En realitat hi seia un homenet geperut que era un mestre en matèria d'escacs i que, valent-se de cordills, conduïa la mà del maniquí"*⁶³⁶.

Reprement la idea del poeta com a pària, aquest és, en Hannah Arendt, espectador i actor alhora, perquè no forma part del món del què ha estat exclòs però hi té part pel fet de ser qui en fa el relat i pot moure els fils del conte, pot posar-se en la pell de cada personatge, però pot també retirar-se. Aquest joc -d'exclusió i pertinença, de llum i ombra, d'acció i contemplació- permeté a Heine la divertida indiferència que, segons Arendt, es tornava amarga i sarcàstica quan s'enfrontava a la seva existència pària enfront als rics de la seva família. Si s'és realista, deia Arendt, s'ha admetre que la rialla no té el poder de fer desaparèixer ni a esclaus ni a tirans, i conclouïa que el "*shlemihl*" o pària no és realista sinó utòpic, fent al·lusió a la pobresa en què visqué Heine i a les seves idees revolucionàries tan properes a les de Marx i Engels. Arendt també tenia un sentit irònic bastant accentuat però menys !

⁶³⁶ BENJAMIN, Walter, "Tesis sobre la filosofia de la història" a *Art i Literatura*, Eu-

A Hannah Arendt li agradaven els relats, Younh-Bruehl recull els records que Arendt tenia dels contes que li explicava el seu avi quan era petita. També trobem la seva admiració pels contes en l'escrit arendtià sobre Isak Dinesen⁶³⁷, en les referències al clàssics com Homer, quan l'heroi Odiseu plora en sentir cantar la seva pròpia història per un "aedo". De totes maneres, l'afecció a la narració s'arrela, al meu entendre, en el judaisme. Arendt, a *La vida de l'esperit* diu que la tradició grega té en la visió, la mirada i la llum, una de les metàfores més fecundes, mentre la tradició jueva la té en la veu, l'oïda i la paraula.

Quan Rahel no volia reconèixer-se com a "*schlemihl*" s'estava negant la seva realitat, no tenia pàtria perquè era jueva, no pertanyia a la bona societat perquè era pobre. No obstant, el destí l'havia dotat d'enginy al qual poder sobreviure al marge de les convencions, fent un relat, de la seva pròpia infelicitat i la d'aquells que compartien el seu mateix destí, que li permetria suportar la tristesa, com anys després escriurà Isak Dinesen "*totes les penes són suportables si són contades en una història*", però Rahel rebutjà la seva condició de "*schlemihl*" i trià ser una

mo Edipoies, Vic, 1984 (p.133). Títol original "Geschichtsphilosophische Thesen"

⁶³⁷ ARENDT, "Isak Dinesen" op. cit.

"parvenue".

Malgrat tot, després d'aconseguir assolir una posició social, quan materialment havia esdevingut una "parvenue", s'adonà que volia recuperar la seva ànima de "schlemihl", que volia continuar sent una rebel i una jueva. Volia recuperar la identitat que havia perdut i no només com a persona jueva sinó com a dona, com a persona individual:

*"I totes les coses que havia desitjat adquirir amb tan esforç, en realitat mai van existir per a mi (...) ara m'he de comportar amb la gent com si jo no fos més que el meu marit; en el passat jo era no-res, i això era molt"*⁶³⁸

La seva voluntat de recuperar la condició de pària la dugué a buscar la seva amiga Pauline Wiesel a qui li havia perdut la pista i amb qui ella compartia l'amor per tots els marginats del món. Pauline havia estat amant del príncep Louis Ferdinand, mort a la guerra, tots dos havien estat assidus al primer "saló" de Rahel on tingué origen l'admiració de Rahel per Pauline i l'amistat mútua. Pauline tenia un temperament

⁶³⁸ "And everything that I wished to purchase with such effort really has never existed for me" (...) now I have to behave toward people as if I were nothing more than my husband; in the past I was nothing, and that is a great deal" RV op. cit.p.210.

fort i espontani que l'havia fet capaç de prescindir de les convencions de la societat benpensant i desafiar-la, havia actuat amb completa llibertat, actitud que Rahel no havia tingut el valor de portar fins les últimes conseqüències. A pesar d'això, Rahel s'hi sentia identificada, probablement perquè Pauline feia el que ella voldria fer i no s'hi atrevia:

*"només hi ha una diferència entre nosaltres: tu vius totes les coses perquè tens coratge i has tingut sort; jo penso la majoria de les coses perquè no he tingut sort i no he adquirit valor"*⁶³⁹

Poc després del seu matrimoni, Rahel escrigué a Pauline una carta (1916) on li manifestava el sentiment d'igualtat, la única persona amb la que se sentia veritablement igual:

"Algú que coneix la natura i el món com nosaltres ho fem..., que coneix totes les coses per avançat com nosaltres..., que no se sorprèn pel que és inusual i que es preocupa constantment pel misteri del que és habitual; algú que ha estimat i ha estat estimada com nosaltres; que no pot suportar més la soledat i no pot estar sense ella..., que ha tingut l'absurdament meravellosa fortuna de trobar una altra persona que veu les coses de la

⁶³⁹ "there is only one difference between us: you live everything because you have the courage and have had the luck; I think most things because I have had no luck and have acquired no courage" RV, p. 208

mateixa manera i que li és semblant a pesar que els seus talents són tan diferents -la qual cosa només ho fa tot més divertit..., que pensa que són possibles tots aquells esdeveniments naturals que semblen sense sentit a les nostres facultats racionals..."⁶⁴⁰

Aquell mateix any, 4 de maig de 1816, un edicte havia privat els jueus alemanys de la igualtat civil i política. Eren temps, la segona dècada del segle XIX, en què s'escampà per Alemanya una onada d'antisemitisme, arran de la possibilitat que fossin concedits als jueus els drets de ciutadania, com estava passant a diversos Estats europeus mitjançant edictes d'emancipació. L'antisemitisme del s. XIX era diferent de l'antic odi religiós als jueus, d'aquest nou antisemitisme n'eren expressió alguns dels nous salons tipus la Societat de la taula cristiano-germànica, a la què s'ha al·ludit, però s'enfortí cap als anys 70 i 80 del s. XIX, en desenvolupar-se com ideologia laica amb el naixement dels partits antisemites. La posició econòmica i social dels jueus rics havia canviat, feien de banquers estatals, tenien crèdit i

⁶⁴⁰ *"One who knows nature and the world as do we..., who knows everything in advance as do we..., who is surprised at nothing unusual and who is eternally preoccupied with the mysteriousness of the usual; who has loved and been loved like us; who can no longer endure loneliness and cannot do without it..., who has had the absurdly wonderful fortune to encounter one other person who sees things the same way and who is alike though her talents are so different -which only makes it all the more amusing..., who thinks possible all those natural events which appear nonsensical to our rational faculties..."* RV, p.206

connexions intereuropees però no constituïen cap entitat internacional. Les monarquies i l'aristocràcia ja no exercien el poder absolut, i no podien atorgar, com havien fet en el passat, títols de noblesa a algunes famílies jueves excepcionals, els Rothschild per exemple, van tenir dificultats per aconseguir un títol que havia estat aprovat pel govern austríac el 1817. Era un senyal que havia començat una nova època.

Varnhagen detestava Pauline Wiesel però Rahel l'estimava i la valorava, estava convençuda que compartien un mateix destí, que ambdues havien nascut per a viure la veritat, totes dues eren proscrites d'aquella societat, que era només "*cosmètica*", Rahel pel fet de ser jueva i no voler mentir sobre la seva identitat, Pauline perquè havia ofès la seva moral hipòcrita. Però el moment havia arribat i a pesar que en la seva acomodada situació, el més inadequat i inoportú del món en aquella època, fos defensar la seva amistat amb una pària, Rahel reprengué la correspondència amb Pauline, l'única que mantingué de manera continuada, fins pocs dies abans de la seva mort i començà a escriure als seus germans en Yiddish com en la seva infantesa. Bé li escaurien a Rahel les paraules amb les quals Arendt clou el seu exercici sobre Isak Dinesen:

*"La saviesa és una virtut de la vellesa i sembla que només arriba a aquells que durant la seva joventut, no foren savis ni prudents."*⁶⁴¹

Després de la mort de Rahel, Varnhagen deixà sense publicar la correspondència de Pauline i suprimí en la resta de la correspondència aquells fragments on es referia a ella.

2. LA QÜESTIÓ JUEVA DES DEL PUNT DE VISTA POLÍTIC

Durant els anys trenta, quan Arendt encara vivia a Alemanya, el sionisme polític tenia dues branques: l'Organització Sionista Mundial encapçalada per Chaim Weizmann i el Sionisme Revisionista, que acabà escindint-se de l'anterior l'any 1934, encapçalat per Vladimir Jabotinsky. Mentre el corrent principal practicava una estratègia minimalista i contemporitzadora enfront a les autoritats britàniques de Proper Orient, els revisionistes estaven molt polititzats i eren nacionalistes, radicals defensors d'un estat jueu a Palestina com havia propugnat Teodor Herzl⁶⁴².

⁶⁴¹ ARENDT, "Isak Dinesen", op. cit. (p. 95)

⁶⁴² Teodor Herzl fou el fundador del sionisme polític, la seva obra *Der Judenstaat* (1895) propugnava un judaisme laic i la fundació d'un Estat Nacional a les terres de Palestina que a finals del s. XIX estaven ocupades per una població d'origen turc, àrab, jueu i europeu.

Arendt era partidària de l'orientació herzliana però era conscient dels perills implicats en la posició del sionisme revisionista. Els seus escrits d'aquells anys manifesten reiteradament la seva visió crítica. Els problemes més greus consistien, per a Arendt, en les dificultats de convivència amb els veïns àrabs els quals no veien amb bons ulls la instauració d'un Estat jueu a la zona i, encara més important era, segons ella, la difícil conciliació entre la població palestina autòctona i la immigració d'una població jueva dispersa pel món (diàspora), tothom sota un únic Estat jueu. Arendt es trobava atrapada entre les dues tendències del sionisme perquè tot i que estava d'acord bàsicament amb els revisionistes per la seva indubtable orientació política, lamentava la seva intolerància i intransigència. Tot al contrari, el corrent principal practicava el diàleg diplomàtic, però a la seva manera de veure-ho, hi havia massa dissimulació i hipocresia i una mena de relacions que, segons Arendt, eren característiques del comportament d'un "*parvenu*" o el que Jabotinsky havia qualificat de "*shtadlanut*", val a dir determinada actitud preil·lustrada d'intercessió o mediació cortesana. La política de concessions i apropaments a protectors no era per a Arendt política perquè no es basava en l'autonomia de les parts interlocutores, les quals -en tota esfera pública-

Amb aquest propòsit Herzl realitzà tot un seguit de gestions diplomàtiques davant diversos

han de tenir plena capacitat d'actuar i decidir lliurement. Segons Arendt els vertaders herzlians, tot i ser minoritaris, eren els revisionistes a pesar que ella preferia l'orientació del dreyfusard Bernard Lazare, coetani de Herzl. Lazare defensava un nacionalisme menys territorialista, menys geogràfic, i en definitiva de més ampla perspectiva. Les diferències que manifestà envers una i altra orientació acabaren per provocar la seva ruptura amb les dues, defensant una posició solitària. La soledat política d'Arendt ho fou dels partits però altres individus independents defensaren posicions semblants com fou el cas de Judah Magnes⁶⁴³ o el de Martin Buber⁶⁴⁴ que veia Palestina com una "terra de dos pobles".

2.1. Estat-nació i Estat-imperi

Arendt assenyala que Braudel a l'inici dels anys quaranta suggeria, que la idea moderna de pàtria és del s. XVI, i que la nació coneix la seva primera forma amb la

governos i convocà el Primer Congrés Sionista que tingué lloc a Basilea el 1897.

⁶⁴³ En 1952 Arendt va escriure un breu article "Magnes, the Conscience of the Jewish People" publicat a *Jewish Newsletter*, Vol. VIII, núm. 24.

⁶⁴⁴ Sobre Martin Buber vull destacar un article publicat per R. Wisser "Interhumanidad y enfrentamiento. Los conceptos fundamentales *Yo-Tu*, *Yo-Ello* y el Reino de lo Intermedio en

Revolució Francesa mentre la paraula nacionalisme apareix tard, en un text de Balzac.

En el pròleg per a la 1^a edició de *Els orígens del totalitarisme*, Arendt deia que la qüestió jueva era un fenomen petit i poc important en política mundial però inesperadament, inopinadament, esdevingué l'agent catalitzador del moviment nazi i la causa immediata de la II Guerra Mundial i de les fàbriques de la mort. La desmesura entre la CAUSA i l'EFECTE, diu Arendt, és un insult al sentit comú. Arendt considerà que foren una pluralitat de causes, d'importància diversa, unes més directes i explícites i d'altres més soterrades i complexes, les que van dur a la II Guerra Mundial, pluralitat de causes que no poden interpretar-se com una cadena causal, perquè aleshores l'historiador actuaria com si fos un "*profeta del passat*"⁶⁴⁵. Segons sostingué Arendt en molts dels seus escrits i especialment en "Comprensió i política"⁶⁴⁶, el sentit d'un esdeveniment va més enllà de qualsevol nombre de causes passades que volguem atribuir-li, però encara més, el passat apareix, o resulta revelador, al mateix temps que es produeix el fet irrevocable

Martin Buber" a *Folia Humanistica* Barcelona, Marzo-Abril 1994, tomo XXXII-núm. 337.

⁶⁴⁵ARENDDT, "Comprensión y política", a *De la història a la acció*, op. cit. p. 41.

(com ho és tot fet) i és precisament aquest fet el que il·lumina el passat retrospectivament. La història no és la tasca d'un endevinador o d'un profeta ni del futur ni del passat. Arendt entenia que els fets nous o especialment importants són una mena de final que permet convertir el conjunt de fets atzarosos del passat en un relat amb sentit, final que alhora pot esdevenir un inici quan en el futur algun nou fet es manifesti com la culminació d'una història. No hi ha dubte que Arendt rebutjà el materialisme històric basat en la necessitat però també qualsevol idea fantasmagòrica que suggerís l'existència d'un *geperudet* que decidís els nostres destins d'autòmats.

En començar el s. XX, els jueus rics no tenien poder polític, no exercien funcions públiques, la col.laboració amb l'Estat s'havia acabat. Arendt considera que aquest fou un factor que contribuí a enfortir la ideologia antisemita, la persecució de persones i grups sense poder ha estat freqüent en la història d'occident. Entre els fatídics errors, Arendt destaca dos factors: El primer, el fet que enlloc no van tenir els jueus un territori propi i un Estat propi, després de la destrucció del Temple. El

⁶⁴⁶ *Ibidem.*

segon, la dissociació entre cristians i jueus, la qual no es produí només per part dels cristians, sinó que fou més important, si cap, la voluntària separació jueva del món gentil. Aquesta autoseparació (autosegregació) va tenir una funció molt clara, alimentar de manera exclusiva la identitat jueva.

L'antisemitisme del s.XIX tingué una continuïtat ideològica al s. XX en dues manifestacions polítiques contràries: el nazisme, partit que féu de l'antisemitisme l'instrument propagandístic principal i el sionisme que també es vehiculà a través d'un partit que proclamava el retorn a Sió, símbol de la terra d'Israel⁶⁴⁷. Però que el **sionisme polític** fos una resposta a l'**antisemitisme polític** no significa que l'autoconsciència jueva fos una creació de l'antisemitisme, idea que posà de moda Sartre en dir "*jueu és qui és definit així pels altres*". Arendt tenia molt mala opinió de Jean-Paul Sartre i Simone de Beauvoir perquè s'apropriaren -il·lícitament- de l'existencialisme francès eclipsant altres orientacions des del seu punt de vista molt més genuïnes i valuoses com la de Camus, Marcel i Merleau Ponty. La seva animadversió era compartida, entre d'altres, per Nicola Chiaromonte i per Mary

⁶⁴⁷ La idea del retorn a Sió prové de l'època medieval, Sió és el turó de Jerusalem on era el Temple.

McCarthy⁶⁴⁸, els quals van participar en la polèmica de l'any 1964 entorn el poder dels intel·lectuals (com va dir De Gaulle “*Sartre est aussi la France*”) i el rebuig del premi Nobel per part de Sartre. Arendt, en una carta a Mary MacCarthy qualificava *Les mots* de Sartre d'una “*complicadíssim rast de mentides*” i *La force des choses* de Beauvoir de còmic⁶⁴⁹

La persecució dels jueus pels nazis no fou un accident. Era certa la reivindicació nazi, però no se'ls va creure quan declaraven que el seu principal interès era perseguir els jueus arreu del món.

L'antisemitisme va créixer quan declinava la Nació-Estat⁶⁵⁰ en favor, de l'imperialisme, al darrer terç del s. XIX. S'ha dit que el nazisme era un partit

⁶⁴⁸ McCARTHY, M., “Crushing a Butterfly” a *Preuves, Tempo Presente, Der Monat i Encounter*, primavera 1965. Inclòs a McCARTHY, M., *Escrito en la pared*. CHIARAMONTE, Nicola, *Tempo Presente*, tardor 1964.

⁶⁴⁹ ARENDT, H. and McCARTHY, M., *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, New York, Harcourt Brace & Co., 1995. Trad. castellana, *Entre amigas*, Barcelona, Lumen, 1998 (pp. 214 i 218).

⁶⁵⁰ S'acostuma a distingir entre les nocions de *Nació-Estat* i d'*Estat-Nació*. En endavant es parlarà d'*Estat-Nació*, per fer referència als estats nacionals sorgits a partir de la Revolució Francesa, practicant així un joc de llenguatge en què aquesta noció es contraposa a l'*Estat-Imperi*.

nacionalista i socialista, com indica el seu nom, però Arendt afirma que no eren ni una cosa ni l'altra. Nacionalistes ho eren de cara enfora, per a la propaganda externa, però no per als membres convençuts del partit. Tenien una visió supranacional i un menyspreu pel provincianisme de la Estat-Nació, consideraven que el nacionalisme patia una greu estretó de mires, repetint que el moviment internacional era més important que un Estat, amb aquesta finalitat celebraven congressos internacionals, cosa que en si mateixa, crec que no tenia res d'estrany, doncs al s. XIX i XX, començaren a celebrar-se també les internacionals comunistes i el congressos sionistes internacionals, entre d'altres. Sembla que per Arendt l'internacionalisme implicava necessàriament perversió i era una de les causes de grans mals de l'època. Efectivament l'eixamplament de les fronteres de tota mena, l'intercanvi material, intel·lectual i de persones a nivell internacional i mundial, adquirí noves i extraordinàries dimensions a partir del s. XIX amb els avenços de les comunicacions en una carrera que avui encara no sabem on ens pot dur en la globalització generalitzada de la informació i el poder econòmic i polític. Una qüestió important a tenir en compte, en el context de la interpretació que Arendt fa de l'internacionalisme, serien els diversos tipus d'internacionalisme, concretament hi hauria un perill en aquell que es vincula a un nacionalisme agressiu i expansiu, com fou el cas dels partits nazis.

Dues doctrines han intentat explicar per què l'antisemitisme:

1) VÍCTIMA PROPICIATÒRIA.

Implica 2 supòsits:

- La innocència completa de la víctima
- La víctima pot ser qualsevol altra

2) ETERN ANTISEMITISME

Si era cert que durant més de 2000 anys la Humanitat havia odiat i matat jueus, no tenia res d'estrany l'esclat de violència nazi.

Pel que fa a la **primera teoria**, Arendt diu que el supòsit de la innocència és fals perquè la víctima propiciatòria no deixa de ser co-responsable, pel fet de ser víctima. Aquesta és una afirmació forta que li ocasionà problemes entre les files sionistes. Arendt entengué la innocència com a sinònim de idiota en el sentit etimològic original de la veu grega "*idion*", "allò privat, particular, pròpi, separat dels altres" i, en conseqüència, com a noció contrària a la de responsabilitat, és a dir l'actitud de responsabilitzar-se públicament de les pròpies accions, a pesar que mai és possible saber com acabarà una acció quan s'ha començat. El segon supòsit, encara de la primera teoria, sí que és cert en opinió d'Arendt perquè la víctima és triada a l'atzar. Quan l'antisemitisme es convertí en el règim del terror totalitari, aquest supòsit va prendre major consistència atès que la nota més destacada fou l'ARBITRARIETAT. No es té en compte què ha fet o no ha fet la víctima, el propi

botxí pot esdevenir víctima.

La **segona teoria** fou adoptada per historiadors imparcials, els propis jueus i els antisemites. L'aventatge d'aquesta respecte de la primera era que responia a la pregunta ¿per què els jueus ?

De tota manera, segons Arendt, ambdues doctrines tenen la mateixa base escapista: DEFUGIR la RESPONSABILITAT. Tots, víctimes i botxins, tenien interès en defugir la responsabilitat. Els botxins homicides, eren obedients, eficaços i desapassionats acomplidors d'ordres, instruments cecs, idiotes o "innocents". Els jueus, ben comprensiblement, no volien ni volen, sentir parlar de la seva part de responsabilitat. Es neguen a discutir-ho en termes històrics, prefereixen parlar de destí.

Arendt, citant els escrits de Herder a la revista *Adrastea*, en la qual criticava amb duresa la poesia de Goethe i de Schiller, diu que el problema no era religiós sinó polític i la seva solució -política- consistia en què Alemanya integrés dins seu una altra nació, el que Herder qualificà d'Estat de nacionalitats, solució que li semblava la més factible. Però segons Herder, per tal que aquesta solució fos possible, el poble jueu havia de renunciar a ser un "poble escollit", havia de renunciar a la seva història, el passat es buida en el present. La història en no ser cíclica sinó lineal és irrepetible, l'esdeveniment és únic i relatiu a d'altres esdeveniments també únics,

amb els quals coexisteix. Herder, considerat per Hannah Arendt, amic dels jueus, deia d'ells que eren un poble estrany provinent d'Àsia cap a les nostres regions. El que trobava Herder més sorprenent dels jueus era la seva manca de beligerància, el fet que no decidissin prendre les armes per tal de constituir-se en Estat, opinió que, a hores d'ara, no podem compartir atès que d'ençà el 1948, quan efectivament crearen un Estat, van prendre les armes i sembla que decidiren canviar el seu paper de víctima a botxí. Herder proposà l'educació "*Erziehung*"⁶⁵¹ com a veritable camí per a l'emancipació dels jueus, per tal que el poble jueu pogués entrar a formar part dels pobles moderns secularitzats calia emancipar-lo del judaïsme, aquest era el gran impediment, no els individus, era el judaïsme el que no pertanyia ni a la seva època ni a les Constitucions modernes.

L'emancipació implicava que restriccions i privilegis havien de ser abolits, fet que tingué una doble conseqüència: d'un costat els jueus pobres i ignorants accediren a la igualtat de drets polítics i civils, i de l'altre, els notables jueus amb la igualtat es

⁶⁵¹ HERDER, G., *Auxh eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774). Trad. catalana, *Encara una filosofia de la història per a l'educació de la humanitat*, Barcelona, Ed. Laia, 1983.

veieren privats dels privilegis que havien representat una igualtat de fet abans dels decrets d'emancipació. Aquesta igualació de pobres i rics, d'ignorants i cultes, havia estat temuda pels jueus acomodats que, en diverses ocasions havien protestat per l'atorgament de la igualtat als jueus de les províncies orientals pobres (ex. Jueus de Burdeus i Avignó durant l'Assemblea Nacional)⁶⁵². Arendt interpreta aquesta actitud dient que pensaven en termes de privilegis i no d'igualtat, però tot i que Arendt no ho diu, també podrien estar pensant en termes egoistes, de classes socials, i no altruistes, de solidaritat amb el seu poble, o de fraternitat nacional. Arendt sí que parla de classes socials quan no es refereix als jueus quan assenyala que la igualtat jacobina ben aviat fou substituïda, en la societat gentil, per la desigualtat social o divisió en classes socials. Però els jueus eren excepció. No pertanyien a cap classe: no eren terratinents ni pagesos, ni eren proletaris, però tampoc no eren burgesos a pesar de tenir diners. Dos eren els problemes que separaven els jueus de la burgesia amb qui, molt aviat, compartiren la dedicació a tota mena de negocis i també l'afany d'il·lustració: primer, l'antagonisme de classe, els jueus rics sempre s'havien identificat amb l'aristocràcia i era amb ella que simpatitzaven i a ella a la que desitjaven pertànyer i d'això n'era sabedora la

⁶⁵² ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit.(p.44)

burgèsia; segon, la seva religió i els seus costums tradicionals observats amb estricta sotmetiment a la Llei jueva. Però encara hi havia un altre motiu d'animadversió, no exactament per part de la burgesia sinó de la societat en general, i era un vague sentiment de que els jueus eren sospitosos de conspiració o de traïció, desconfiança que havia anat augmentant a causa del seu tancament dins els cercles familiars.

En una etapa transitòria, abans i durant l'emancipació, van gaudir d'una mena de legislació especial. L'Estat-Nació, segons Arendt, va coincidir amb l'interès dels propis jueus en mantenir-se com a grup especial, sense facilitar-ne l'assimilació en la societat de classes. Durant el s. XIX els banquers jueus havien estat útils a l'Estat perquè la burgesia no s'havia mostrat disposada a participar econòmicament en les empreses "improductives" que muntà l'Estat-Nació. Els jueus acostumats a la col·laboració amb l'Estat, acceptaren també col·laborar amb l'Estat-Nació (Ex. Bismarck i Guillelm II van passar de ser simpatitzants dels antisemites a protectors dels jueus), però no només en qualitat de prestamistes o banquers, sinó de mitjancers europeus: assessors econòmics; col·laboradors per a signatures de Tractats de Pau; subministradors de notícies (Ex. jueu Bleichroeder, Bismarck). Arendt descriu aquesta mena d'activitats com essent portadores d'una perversitat intrínseca, però no queda clar quina diferència hi veu entre això i les tasques diplomàtiques o polítiques dels secretaris, subsecretaris, etc. de relacions exteriors

o internacionals de l'actualitat en qualsevol país del s. XX, tret de les característiques històriques, polítiques i culturals pròpies del s. XIX. La pròpia Arendt esmenta que la funció de mitjancers europeus va ser considerada positiva per alguns pensadors imparcials com Diderot (article a l'Encyclopédie 1751-1756) a pesar de no simpatitzar amb els jueus.

Els jueus eren un element no nacional-intereuropeu, la seva utilitat consistia en facilitar els pactes internacionals, entre els estats, però, segueix Arendt, amb l'imperialisme començà una estratègia nova consistia en "*o la victòria o la mort*", en la qual no hi havia lloc per als jueus, que es convertiren en superflus, perquè amb l'imperialisme, segons Arendt, els mitjancers internacionals esdevingueren inútils, idea molt poc convincent, perquè més aviat sembla una contradicció pensar que en un món que s'internacionalitza resulten inútils les persones que són internacionals. Arendt destaca que els últims homes d'Estat, polítics jueus que tingueren relacions internacionals foren Benjamin Disraeli (Anglaterra) i Walter Rathenau (Rpa. de Weimar).

Arendt proposa una interpretació basada en el colapse dels Estats-Nació en favor dels Estats-Imperi, o de l'imperialisme. En aquest moment, afloren dues menes de contradiccions:

- 1) La primera entre igualtat i privilegi
- 2) La segona entre poble útil a la Nació i poble amenaça per a l'Imperi que

veia amb desconfiança les vinculacions internacionals jueves.

L'Imperialisme produí una ruptura de la solidaritat entre els Estats dins Europa i comportà també la ruptura de la solidaritat jueva a tota Europa. Quan començà la persecució dels jueus a Alemanya, els jueus d'altres països pensaven que allò no podia passar al seu país i a nivell individual el comportament fou exactament el mateix, pensar que això no els podia passar a ells.

2.2. Els jueus, les classes socials i els partits

Els jueus van ignorar, o no van ser conscients de la TENSIO entre l'Estat i la Societat, a pesar que la seva experiència els deia que l'autoritat màxima de l'Estat els era favorable mentre la societat els era adversa. Els jueus s'acomodaven a una o altra mena de règim i sistemes polítics, no tenien ideologia política, la història està farcida d'exemples de com canviaven la seva adhesió a un govern per l'adhesió a un altre, en 24 hs. No eren capaços de pensar que l'Estat els pogués ser advers, i no s'adonaren fins molt tard que les circumstàncies els havien dut a l'epicentre del conflicte entre l'estat i la societat, i entre els Estats europeus en pugna imperialista. Totes les classes estaven en contra de l'Estat i per tant atès que ells eren els únics que representaven l'Estat eren ells, les classes els identificaren amb el poder. Aquesta vinculació apolítica al poder de l'Estat es manifestà en forma d'una

patètica ironia durant els darrers anys de la Rpca. de Weimar, els jueus potser espantats pel gir que prenién les coses, van fundar un partit amb el nom de "STAATSPARTEI".

És cert, segons explica Arendt, que algunes famílies jueves poderoses tenien vincles de sang, arreu d'Europa. Una particularment coneguda fou la Família Rothschild, símbol del poder econòmic, familiar, i de la xarxa europea jueva; el patriarca havia escampat els seus 5 fills per les 5 capitals financeres d'Europa: Francfort, París, Londres, Nàpols i Viena. Aquest era un cas excepcional però responia a una imatge popular antisemita i també en certa manera a la pròpia imatge que els jueus tenien de si mateixos. Arendt insisteix en la característica internacional dels jueus com un dels fets que els dugué a l'ull de l'huracà, però ella mateixa assenyala que aquesta vinculació exterior a les fronteres nacionals, també havia estat comú a l'aristocràcia, i avui a la burgesia financera.

L'emancipació que cada país havia concedit als jueus no era un senyal de simpatia social ni estatal, sinó que s'atorgava en nom d'un principi que havia esdevingut signe del temps, la igualtat. Exemple d'aquesta actitud foren les paraules d'un demòcrata nacionalista, el filòleg Wilhelm von Humboldt: *"Realment només estimo els jueus en massa, en detall prefereixo evitar-los"*. Arendt li dedica tres pàgines, amb tan poca fortuna que provocaren un breu però dur comentari de Jaspers: *"La teva presentació de Humboldt em xoca fins als punt de trobar-la*

quasi grotesca"⁶⁵³. Humboldt tenia envers els jueus el sentiment invers al que Arendt atribueix a les esquerres, les quals veien en els jueus com a grup un sentit de classe explotadora. Per Humboldt era al revés, els jueus particulars li desagradaven però en massa, els acceptava i reconeixia.

Les afinitats dels jueus amb l'aristocràcia anaven més enllà de la vinculació a través del poder de l'Estat, havien mantingut bones relacions quan assistien als salons de les anfitriones jueves i tot un seguit de coincidències permetien certa superficial identificació: el fet de formar grups de famílies; l'oposició instintiva als valors de la burgesia; la idea que el present és només una anella en la cadena generacional; la condició intereuropea. Però arribà un moment que l'aristocràcia també esdevingué antisemita. Diu Arendt que l'aristocràcia fou la classe que reaccionà més ràpidament i més agressivament. Exemple: Ludwing von der Marwitz, parent de l'amic de Rahel Varnhagen, en féu un atac polític i social.

⁶⁵³ ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, op cit.(pp. 63-65) i ARENDT-JASPERS, *Correspondence*, op. cit. "*Your presentation of Humboldt strikes me as almost grotesque* (p. 194)

Després del Congrés de Viena, Prússia recobrà les províncies orientals i l'aristocràcia prusiana (sota la Santa Aliança) recobrà part de la seva influència. Suavitza l'antisemitisme que es convertí en una discriminació contra els jueus pobres i els jueus intel·lectuals, als quals s'impedia l'entrada a la Universitat, mentre es protegia als prestamistes i banquers.

Ningú volia que fos concedida l'emancipació als jueus pobres de les províncies orientals i menys que ningú els jueus rics perquè aniria en contra de la seva condició i prestigi.

L'antisemitisme no es limità a la burgesia conservadora o a l'aristocràcia sinó que durant el règim de Metternich també s'estengué a l'esquerra -socialistes i comunistes-, van ser aquests els que introduïren la distinció entre: individus jueus als quals consideraven "els nostres germans", i els jueus com a grup, al qual consideraven els seus enemics. Van ser els liberals que van encunyar les frases: "Estat dins un Estat" i "Nació dins una Nació". L'antisemitisme d'esquerra, com l'antisemitisme aristocràtic, tampoc tingué molta durada, però establí certa tradició teòrica contrària als jueus, destacant la reacció crítica del Marx jove del *De la*

qüestió jueva (1843)⁶⁵⁴ i dels *Manuscrits* (1844)⁶⁵⁵. Les esquerres tenien dos enemics: la burgesia explotadora i els jueus explotadors. Però la classe obrera, tenia el seu enemic en la burgesia no en l'Estat, de manera que no va ser antisemita. Bruno Bauer va escriure *La qüestió jueva* (1842)⁶⁵⁶, contestada per Marx amb *De la qüestió jueva* (1843)⁶⁵⁷, el mateix any que Marx i Heine es conegueren⁶⁵⁸. També Hannah Arendt té el seu article "La qüestió jueva" (1937)⁶⁵⁹. Bauer, defensava la igualtat política i civil, però refusava l'estat confessional, en d'altres paraules, rebutjava que la referència per a les reivindicacions jueves i les de qualsevol altre religió fos el cristianisme. Bauer pensava en un estat laic basat en el respecte als drets humans però Marx no estava d'acord ni amb les demandes jueves ni amb les de Bauer perquè l'Estat laic no deixa de ser un Estat burgés, el qual nega l'emancipació real de l'ésser humà. Per Marx la religió i l'Estat tenen en comú el fet

⁶⁵⁴ Zur Judenfrage, Werke, Berlin, Dietz Verlag, 1970. Trad. cast., *La cuestión judía*, Buenos Aires, Heràclito, 1974.

⁶⁵⁵ MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Ayuso, 1977

⁶⁵⁶ BAUER, B., *Die Judenfrage*, es publicà a *Deutsche Jahrbücher*, 1842.

⁶⁵⁷ Veure REYES MATE, *Memoria de occidente*, op. cit. p. 110-111.

⁶⁵⁸ Heine sempre tingué bona relació amb Marx a pesar que tot i la seva sensibilitat social mai s'identificà amb el sentit dur i aspre de la militància comunista, el seu sentit poètic fou l'expressió d'un sentit vital sensual i alegre o irònic.

de provocar l'escissió entre l'individu real i l'individu vertader, en el primer cas, i entre el ciutadà (polític) i l'home (natural), o (entre Estat i Societat). L'emancipació política, no era per a Marx, l'emancipació humana. Marx denuncia no solament l'essència cristiana de l'Estat emergit de la Revolució Francesa sinó que desvelà l'essència jueva de la Modernitat. L'emancipació real de l'home suposa l'emancipació del judaisme.

Arendt en el seu article "La qüestió jueva" assenyala diversos problemes:

- En **primer** lloc el fet que la crida al **retorn** a l'autoconsciència jueva "*Techuwah*" després de l'enfonsament de 1933, ha tingut la inesperada conseqüència del desinterès dels joves.
- En **segon** lloc, el discurs del **retorn** implica el sentiment de culpabilitat pel fet d'haver renunciat no només a una lluita ofensiva contra l'antisemitisme sinó a una lluita defensiva.

Arendt, ja en aquests anys joves, assenyala que es tractava d'un error molt greu si es considerava en termes polítics perquè la renúncia a la defensa significa que no hi ha un reconeixement del contrari. La causa d'aquest error radicava, segons

⁶⁵⁹ ARENDT, "Die Judenfrage", op. cit.

Arendt, en la tendència al replegament cap al pròpi jo individual o cap a la identitat col·lectiva del poble jueu, fet que ha propiciat l'aïllament dels jueus respecte de la nació on habitaven de manera que resultava certa la frase *"una nació dins una nació"*.

Arendt, en el seu escrit, destacava encara un altre tema important, la seva distinció entre els països on existeix una "qüestió jueva" i aquells altres on no existeix: entre els primers hi ha Polònia, entre els segons hi ha l'Espanya feixista (en guerra amb l'Espanya republicana) on no hi ha jueus i per tant l'antisemitisme fascista s'inventa com a mitjà de propaganda, argumentació que preludia la que Arendt utilitzarà a *Els orígens del totalitarisme*. Pel que fa a Alemanya, Arendt considerava que la situació no era ni la de Polònia ni la d'Espanya; a Alemanya sí que havia existit una qüestió jueva pel fet que hi havia hagut una gran població, fins 1869, completament assimilada que demanava la legalització dels seus drets de fet. Però Arendt considera que el 1933 a Alemanya ja no hi havia una qüestió jueva pendent, per aquesta raó resulta estrany l'esclat del discurs antisemita. Arendt aventura dues raons que resulten molt familiars al conjunt de la seva teoria de maduresa: la primera raó, es l'atomització i la separació entre judaisme i poble jueu, en definitiva això significa que no hi havia **món jueu**, perquè no hi havia un debat públic, obert i plural sobre els assumptes comuns ni una acció concertada de tot el poble; la segona raó, ja s'ha apuntat més amunt, la independència del context històric i

polític en què vivien els jueus, en d'altres termes l'automarginació de la realitat que els envoltava. Dos motius que podrien considerar-se polítics ambdós, no hi havia una política interna dins el poble jueu ni una política externa en relació als països amb els quals estaven completament implicats individualment.

Mentre els partits antisemites es dedicaven a la política externa de manera explícita, l'organització socialista internacional no abordà la política exterior perquè estava dedicada a la lluita de classes. En realitat no s'oposaven a l'Estat-Nació, sinó a la Sobirania Nacional, i confiaven que s'arribaria a una Federació de Nacions, totes en condicions d'igualtat i que s'aconseguiria l'alliberament dels pobles oprimits. Pensaven en termes de l'Estat-Nació. Sens dubte la condició intereuropea dels jueus hauria pogut servir als fins del federalisme socialista però aquests no tenien ulls per a les qüestions polítiques sinó només per a les qüestions socials. Quan es van adonar que existien els jueus, l'antisemitisme era tan gran i tenia tanta força que no estaven preparats per a integrar la qüestió dins les seves teories i van tenir por d'abordar-ho, així que van deixar el camp lliure als partits antisemites.

Sembla que Arendt, amb les seves fílies i fòbies, necessitava assenyalar l'enemic radical dels jueus, i ho aconsegueix en una classe social a la qual Marx i Engels havien qualificat de "lumpenproletariat" al *Manifest Comunista*⁶⁶⁰. Arendt caracteritza aquesta gent amb el màxim menyspreu i en estricta ortodòxia marxista, com l'estrat més baix de la classe obrera, incloent-hi vagabunds i criminals, disposats a ser instruments de les intrigues reaccionàries. El "populatxo" és el lumpen, aquells que no tenen la dignitat de ser obrers, que es neguen a engruixir les files del proletariat, no tenen ofici ni benefici i es dediquen a tota mena d'enganyos al límit de la legalitat sempre disposats a apuntar-se a l'oportunisme menys escrupolós. Però Arendt, seguint la lògica marxiana de l'antagonisme de classes, considera que una classe ha de representar el mal extrem mentre una altra ha de ser la portadora de la salvació, Arendt, oscil·la en assenyalar l'enemic entre el "lumpenproletariat" i la petita burgesia. També en Marx s'estigmatitza la classe mitja baixa, en el *El manifest comunista*:

"Els estaments mitjans, el petit industrial, el petit comerciant, l'artesà, el pagès, tots, combaten la burgesia per tal de salvar de la ruïna la pròpia

⁶⁶⁰ MARX, K., *Das Kommunistische Manifest* (1843), trad. cast. a Madrid, Ed. Ayuso, 1977. Trad. de W. Rocés. La referència a l'expressió alemanya "rabble Proletariat", traduïda per Rocés com "proletariado andrajoso" (p. 34) apareix a la trad. catalana de Jordi Moners i Manuel Sacristán com "subproletariat (Lumpenproletariat)".

*existència com a classe mitjana. No són, doncs, revolucionaris, sinó conservadors. Més encara, són reaccionaris que miren de fer girar enrera la roda de la història*⁶⁶¹.

La petita burgesia s'havia vist perjudicada pel "sistema de Manchester" que deixava llibertat per a exercir qualsevol ofici i es trobava, en molts casos, amenaçada amb passar a les files del proletariat. Fou aquesta petita burgesia la primera en reclamar la protecció de l'Estat i l'adveniment de l'Estat benefactor. Per als petits comerciants: el banquer era un usurer i com a tal un explotador, de la mateixa manera que per al proletariat: l'empresari era un explotador. La diferència entre l'empresari i el banquer era que el primer s'enriquia a través d'un complex procés de producció, mentre el banquer s'enriquia directament sense que la seva activitat tingués res a veure amb la dels petits artesans-comerciants.

Arendt encara té en compte altres distincions, fent seva la que havia establert Max Weber entre massa "*mass*" i populatxo "*mob*", diferenciació que reflecteix no solament la interacció entre política i societat sinó també el que Max Weber havia nomenat "*Sinnzusammenhängen*" la interconnexió de les dimensions política i

⁶⁶¹ MARX, K., *Manifest del partit comunista*, part I. Burgesos i proletaris. Trad. cata-

econòmica dins l'acció històrico-social. Arendt considerava que el poble incloïa la massa i el populatxo, però era diferents d'ells. La noció de **poble** és la categoria, referida a una pluralitat d'individus, que més respecte mereix per part d'Arendt. Enfront a la noció de societat o de comunitat, Arendt prefereix parlar de poble perquè la noció té connotacions polítiques, implica uns interessos comuns -que no són materials exactament- i un món comú, a pesar que en el cas del poble jueu aquestes condicions no es donessin. El poble permet un joc de llum i ombra, d'espais privats i àmbit públic, on es donen els contrastos, els refugis i la publicitat, la visibilitat i la invisibilitat. En el poble rau el poder, és el protagonista de les revolucions, a pesar que, per Arendt hi havia revolucions socials, com la francesa, i revolucions polítiques com l'americana, o com l'aixecament armat dels pobles de Polònia i Hongria de 1956 que donaren lloc als consells hongaresos tan admirats per Hannah Arendt:

“...el poble (d'Hongria) s'aixecà en virtut de paraules manifestes, no per maniobres silencioses, ...”

“No obstant, el fet és que Gomulka, en posar davant els ulls del poble polac el tràgic destí d'Hongria, va poder frenar la rebel·lió en la seva fase inicial, de manera que Polònia no arribà a conèixer la gratificant experiència del

lana de Jordi Moners i revisió de Manuel Sacristán, a partir de l'edició alemanya de 1890.

*poder que neix quan els homes actuen junts, ni les conseqüències de la valentia de donar entrada a la llibertat en la plaça pública”*⁶⁶²

Tornant al tema dels partits, durant el darrer terç del s. XIX, sorgiren diversos partits antisemites als països europeus. Dues eren les característiques d'aquests partits:

1) **Eren partits per sobre dels partits**, en realitat eren panmoviments. El seu antisemitisme era un instrument per a la liquidació de l'Estat-Nació i dels jueus que a ell s'hi vinculaven. Les seves mires estaven posades en l'imperi però de fet anaven més enllà encara.

2) **Eren partits per sobre de les nacions**, atès que ja des de l'inici foren organitzacions supranacionals de tots els partits antisemites d'Europa.

⁶⁶² *“the people were aroused only by open words, and not by silent maneuvers,...”* (p. 493) i *“The fact, however, is that Gomulka, setting before the Polish people’s eyes the tragic fate of Hungary, could stop the rebellion in its initial stage, so that neither the exhilarating experiences of power which comes from acting together nor the consequences resulting from boldly putting freedom on the market place could come to pass”* (p. 494) ARENDT, “Reflections on the Hungarian Revolution”, *The Journal of Politics*, XX n. 1. Reedició a *Origins of Totalitarianism*, Chapter Fourteen, Epíleg. Trad. cast. d’Agustín Serrano de Haro a *Debats*, 60, 1997.

Aquests dos elements, la superació dels partits i la superació de l'Estat-Nació, eren elements revolucionaris malgrat que el seu llenguatge era tradicional i reaccionari.

Atès que els jueus eren un poble intereuropeu, era lògic que els seus enemics s'organitzessin internacionalment. El primer Congrés internacional antijueu es dugué a terme a Dresden el 1882. Els partits antisemites abordaven qüestions de política exterior i fins i tot prometien solucions internes sobre bases supranacionals. El supranacionalisme antisemita pensava en una estructura dominant que destruiria totes les altres estructures polítiques nacionals. A vegades defensaven un hipernacionalisme tribal amb un immoderat afany de conquesta.

A **Alemanya**, Arendt destaca l'exemple del Partit social cristià (1881), fundat per Stoecker, pel fet que era un continuador, menys brillant, dels intel·lectuals romàntics, que 50 anys abans havien formulat els principals dogmes d'una ideologia conservadora als salons dels anys vint on s'hi exclouïen els jueus. Stoecker fou membre del Reichstag en dos períodes diferents, i amb una propaganda antisemita intentà atraure els treballadors però aconseguí més aviat l'adhesió de la petita burgesia. D'altres grups com "Alldeutscher Verband" eren simplement imperialistes i per això van tenir una durada més curta que els partits que eren antisemites i imperialistes alhora, perquè aquests podien recórrer a una propaganda social més eficaç. Els partits antisemites pretenien un domini exclusiu de l'Estat,

que era el mateix que suposadament havien aconseguit els jueus. Podien dir que lluitaven contra els jueus com els treballadors lluitaven contra la burgesia.

A **França**, poc després de la Revolució Francesa es promulgà l'edicta d'emancipació de 1792, al qual en seguiren d'altres a totes les Estats-Nació europees. Però el conflicte estava servit, un dels tres puntals de la República francesa -LLIBERTAT, IGUALTAT, FRATERNITAT- la igualtat, no podia admetre que existissin francesos que no fossin ciutadans, alhora que tampoc podia admetre una Nació, el poble jueu, dins una altra Nació. Arendt assenyala que al s. XIX la nacionalitat era prerrequisit de la ciutadania a Europa, però en aquest cas s'està plantejant el problema invers, gent que formaven part de la nació perquè havien nascut a França, hi vivien i parlaven francès, però que no eren ciutadans pel fet de ser jueus, no tothom tenia clar que haguessin de ser ciutadans. L'antisemitisme francès fou el més antic d'Europa, cristalitzà en l'affaire Dreyfus, el qual va treure a la llum tots els elements ideològics i polítics, que havien configurat l'antisemitisme del s. XIX. Fou un fenomen inequívocament decimonònic que esclatà prematurament, una mena d'assaig general que s'ajornà més de 3 dècades. Durant el govern de Vichy, l'antisemitisme tingué la seva oportunitat política, però va resultar inútil per als fins nazis els quals es queixaren de que s'havia quedat antiquat. El 1898 foren elegits 19 antisemites per a l'Assemblea Nacional, però aquest fou el moment màxim. Els liberals o radicals francesos, consideraven com digué Fourier, que els jueus eren bàrbars que vivien en una forma de govern

patriarcal. Després de la Revolució, la clerecia i l'aristocràcia acusaren al govern d'haver venut les seves propietats per poder pagar el seu deute als jueus. A fi de contrapesar el suport clerical a l'antisemitisme, els socialistes decidiren prendre posició contra l'antisemitisme, en l'affaire Dreyfus. Després de la I Guerra Mundial l'antisemitisme es manifestà com a part d'una **xenofobia** general. Es distingia entre els jueus nadius i els jueus procedents de l'Est. **Céline**, fou qui expressà de manera més contundent el seu odi antisemita, demanant la matança de tots els jueus però la intel·lectualitat ho considerà com un exercici literari, un llenguatge simbòlic, no se'l prengué seriosament. Només els nazis sabien que ell era el veritable antisemita de França.

Arendt fa un repàs als cercles del Faubourg St. Germain de Paris de la mà de Proust *A l'ombra de les joves noies en flor* i *Sodoma i Gomorra*⁶⁶³ i de Lévinas "L'altre en Proust"⁶⁶⁴. A la França finisecular, la societat no havia abandonat els

⁶⁶³ PROUST, Marcel, *Sodome et Gomorrhe* i *A l'ombre des jeunes filles en fleur*, volums 2 i 4 de *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, 1919-1927, trad. cast. de Pedro Salinas a Buenos Aires, Ed. Rueda, 1979 i de Consuelo Berges a Madrid, Alianza Editorial, 1984.

⁶⁶⁴ LÉVINAS, "L'Autre dans Proust"

seus prejudicis, però patia un greu avorriment i sentia una gran atracció pel refinament tocant la monstrositat, allò estrany, exòtic i perillós era objecte del seu interès. Mentre la societat vivia tediosament, els **pàries** ho fèien apassionadament. El nou humanisme tenia la voluntat d'ampliar el concepte d'humanitat amb allò estrany i exòtic, amb el que era diferent. Però existien dues menes de prejudicis que eren moneda corrent: la idea dels jueus com a "traïdors" i la dels homosexuals com a "delinqüents". Arendt assenyala que la diferència entre vicis i delictes rau en què els **vicis** són trets privats, provocats per un destí desafortunat o una fatalitat, només poden ser tolerats o eliminats particularment o privadament, mentre els **delictes** són actes públics que comporten **responsabilitat** i com a tals, poden ser **castigats**. El convenciment social que els jueus eren "traïdors" comportava una perversa barreja de curiositat i tolerància. Però quan resultà que el "traïdor" Dreyfus era innocent, havia estat una víctima estúpida, l'interès desaparegué, socialment fou una decepció i els jueus passaren a ser insignificants.

No obstant, França, la nació per excel·lència, mai acabà de ser un imperi. Els intents de dominar altres territoris acabaren per provocar moviments d'independència nacional. El seu antisemitisme es nodrí del conflicte franco-germànic, sense que hi intervingués el tema d'Argèlia amb població mixta jueva i àrab. Un problema que encara no han resolt.

2.3. La igualtat i els canvis socials

L'Europa finisecular concedí als jueus dues dècades de seguretat, els esclats antisemites es van aturar provisionalment, entre els anys 1894-1914. Arendt es pregunta Què van fer els jueus en aquest temps ?. Resposta: Van fer el que no havien de fer. Dues generacions de fills de pròspers homes de negocis van abandonar l'empresa dels seus pares per tal de seguir professions liberals o intel·lectuals. Socialment, els intel·lectuals van buscar l'admissió en la societat no jueva. No admetien la discriminació i marginació social que els seus pares havien suportat i fins i tot propiciat. La discriminació social que comportà l'emancipació descobrí el fantasma de "**el jueu**", allà on aconseguien drets civil/polítics, esdevenien pàries socials: alguns intel·lectuals esdevingueren rebels; altres acabaren en la conformitat; altres esdevingueren "*parvenus*".

Els prestamistes i banquers mai havien desitjat ser admesos en la societat gentil. Se sentien orgullosos, com tots els "*parvenus*" sincers, dels seus orígens miserables. Més tard, van sentir interès per la misèria de les masses jueves. Mai abandonaren les tradicions i exigien més ortodoxia. La destrucció de l'autonomia municipal jueva els inclinà a protegir i governar les comunitats jueves amb l'ajut de l'Estat. Eren els **notables**.

L'actitut dels intel·lectuals jueus fou ben diferent a la dels notables, mentre els primers desitjaven assimilar-se els segons no ho desitjaren mai. Alguns intel·lectuals es manifestaren rebels contra els notables, per exemple Marx.

Els jueus assimilats, van aprendre a ser estranys i interessants, **orgullosos i avergonyits**, alhora, de la seva "judaitat"⁶⁶⁵.

La IGUALTAT de drets com a principi polític i requeriment bàsic de la JUSTÍCIA, té socialment una possibilitat molt elevada de perversió, en malentendre's les nocions de "normal" i "anormal". Normal serà qui és com els demés individus i "anormal" aquell que és diferent. La IGUALTAT exigeix que cada individu reconegui l'altre com a igual quan, en la realitat concreta, hi ha grups que s'odien, de manera que esclata un conflicte violent i cruel. Segons Arendt, hi ha una relació directa: entre igualtat política i ressentiment social perquè es produeix un enverinament de l'atmosfera social. També hi ha una relació directa entre desigualtat política i acceptació social. En el cas de la igualtat política, el perill apareix quan algun altre factor s'associa a la discriminació social. Els qui propugnaven l'emancipació, val a dir, la igualtat de drets polítics i civils, **exigien**

⁶⁶⁵ El terme no existeix en català però l'he derivat d'acord amb les regles de construcció

l'assimilació que implicava una adaptació del jueus i una acceptació de la societat.

Hi havia dues vies d'assimilació:

- conversió al cristianisme
- matrimonis mixts

Les dues possibilitats suposaven per als jueus una agressió a la seva identitat, la religió i la família eren dos pilars socioculturals de la identitat jueva, tots dos conservadors. Sempre es pensava en termes socials, només els enemics veritaders, pensaven en termes polítics. Arendt sembla qüestionar l'emancipació (o igualtat) perquè comportava l'assimilació, és a dir la desaparició de la **religió** i tota la **tradició** jueva, dues de les columnes de la tríada romana⁶⁶⁶, que Arendt considerà de la major importància en la destrucció del món romà.

Arendt considerà **fatídica la secularització** de dues nocions:

- 1) esperança messiànica
-

de noves paraules per a significar la identitat jueva.

⁶⁶⁶ Veure *supra* cap.3 i l'article d'Arendt "¿Qué és l'autoridad?", op. cit. La tercera "columna" de la tríada era l'autoritat.

Mentre eren idees religioses que tenien a veure amb els plans divins no van ser especialment perilloses. Quan es va voler aconseguir el PARADÍS SOBRE LA TERRA aparegué la violència i la tragèdia. L'entusiasme intel·lectual dels "jueus d'excepció", eren massa il·lustrats per a creure en Déu però també suficientment supersticiosos per a creure en si mateixos, ells eren el seu propi déu i ídol.

2) idea de poble escollit

Els jueus passaren a considerar-se els millors "el motor de la història i la sal de la Terra" i el poble escollit passà a ser l'essència de la "judaitat".

Arendt mai volgué ser una jueva d'excepció ni una dona d'excepció, pensava que la idea de ser excepcional implicava el sentiment d'aïllament de l'individu respecte dels altres. Però mentre Arendt refusava l'excepcionalitat acceptava la distinció. Eren nocions que tenien un significat diferent. La distinció era contrària a la uniformitat, apel·lava a la singularitat de cada individu en un món plural i compartit. L'excepcionalitat era més aviat la voluntat de separar-se dels altres, el no compartir un món, aquest havia estat un dels grans errors dels jueus, la segregació del món i de la història dels gentils però fins i tot la separació i insolidaritat respecte dels altres jueus, el sentiment de ser, cada un d'ells, excepcionals. Exemples d'aquest afany personal per ser un "jueu d'excepció" foren: algunes dones anfitriones de salons concretament Rahel Varnhagen, el jueu il·lustrat Moses

Mendelssohn, el polític jueu Benjamin Disraeli. Arendt és força crítica amb tots tres. Segons Arendt, les opcions d'aquests "jueus d'excepció" eren de tres menes: podien optar per mantenir-se com a jueus però separar-se del poble; lluitar pel seu poble; o convertir-se i assimilar-se plenament, abandonant la seva identitat jueva.

Els jueus d'excepció s'adonaven clarament que l'emancipació eliminaria la seva distinció i status; cada vegada que es promulgava alguna llei relativa a l'adquisició de drets, els "jueus d'excepció" veien com els seus privilegis eren rebaixats, per exemple quan, l'emancipació municipal de Berlín (1808) els va inscriure com a "**ciutadans de confesió jueva**", es veieren obligats a demostrar que eren individus excepcionals, ara no n'hi havia prou amb ser "jueus d'excepció" per a gaudir dels drets de què abans ja feien ús en la forma de privilegis.

A ALEMANYA, després de la I Guerra Mundial, els jueus eren considerats culpables de la guerra, Arendt afirma que això no era cert però no es podia refutar. La societat va poder continuar **fascinada**, entre l'horror i l'admiració, però els admiradors es convertiren en els seus assassins, apareixent la deslleialtat d'aquells estrats de la societat que més íntimamente havien conegut els jueus (l'aristocràcia i els alts càrrecs de l'Estat). Els jueus havien fugit del judaisme a través de la conversió al cristianisme però de la noció social de judaïtat que es referia a una mena d'essència jueva, d'això no van poder fugir.

El filosemitisme social, fou una perversitat ratllant el fanatisme, i va servir l'antisemitisme per organitzar les masses. L'antisemitisme nazi va arrelar-se en:

CONDICIONS SOCIALS i CONDICIONS POLITIQUES. La CONCLUSIO d'Arendt, és que foren els factors socials els que provocaren la "solució final". Les condicions polítiques havien dut els jueus a l'epicentre de la tempesta, però per si mateixes haguessin dut només a una legislació antijueva o a una expulsió, però mai a l'holocaust. Foren els antecedents socials, l'odi social i la reacció de la societat el que determinà finalment la "caça del jueu" i la "solució final".

El judaisme era una vivència profundament arrelada en l'experiència vital de Hannah Arendt, mai renuncià a la seva identitat jueva però mai va pertànyer a la tendència ortodoxa ni a la reformista, en una ocasió tot referint-se a Mendelssohn havia dit que era més difícil fugir del judaisme reformista que de l'ortodox. El seu judaisme fou secular i, malgrat no ser nacionalista, durant un temps, provisionalment fou sionista i defensà, a pesar de tot i amb les reserves que manifestà públicament, la creació de l'Estat d'Israel. L'empremta jueva, se'm fa a hores d'ara molt visible en moltes de les seves anàlisis, darrera la importància de la llei civil, posem per cas, s'endevina tota la tradició de la "*Halakhah*" codificada en la "*Torah*". I en els corrents heterodoxes, com és el misticisme jueu, molt proper al misticisme gnòstic, és possible observar el rebuig de l'autobiografia (contràriament al misticisme cristià) i una tendència a l'acció i l'experiència, com explica Arendt a

l'article *Una relectura de la història jueva*⁶⁶⁷. Els corrents místics jueus han tingut el seu punt de mira en la realitat i l'acció, per això van ser capaços de promoure un gran moviment polític i convertir-se en veritable acció del poble. Però Arendt pensava que aquest corrent que s'articulava a partir del gran mite de l'exili havia fracassat, restant d'aquesta tendència mística la idea de l'actor darrera els bastidors i un anhel de redenció del món, distant ja de l'esperança concreta del retorn a Sió. Arendt, tenia el convenciment que els tres corrents espirituals, o "religiosos", de la història jueva -el hassidisme, el reformisme i la utopia revolucionària, tenien un origen comú en la càbala⁶⁶⁸ i totes les doctrines gnòstiques, a pesar que habitualment s'han vist com independents o contradictoris. En l'article esmentat Arendt manifestava que la revalorització, per part de Gershom Scholem, del pensament místic jueu potser podia arribar a conciliar la història jueva amb la història d'Europa, enmig de les tendències apologistes jueves, que Arendt

⁶⁶⁷ ARENDT, "Jewish History, Revised" a *Jewish Frontier*, març 1948. Recensió del llibre de SCHOLEM, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Scholem Books, 1946.

⁶⁶⁸ Càbala [*hebr: qabbalà*, 'tradició'] Generalment hom sosté que la càbala tingué l'origen en la captivitat de Babilònia, i assolí el desenvolupament màxim (ss XII i XIII) com a reacció contra la filosofia racionalista de Maimònides: el *Séfer ha-Bahir* (~1180), escrit a Provença, constitueix el primer assaig sistemàtic sobre la càbala, que al s. XIII culminaria en l'extraordinària especulació del *Llibre de l'Esplendor* (*Séfer ha-Zohar*). La càbala *especulativa* és

detestava. Mai acceptà la idea del poble jueu com l'eterna víctima innocent, ni la del poble escollit però també refusà l'orientació d'aquells que pretenien dissoldre la identitat jueva demostrant o argumentant la igualtat dels jueus amb altres pobles de la Terra.

En el seu escrit "Nosaltres els refugiats"⁶⁶⁹ Arendt criticava l'optimisme dels jueus supervivents, considerant que implicava la negació de la tragèdia i l'oblit. En definitiva significava una renúncia a acarar el passat en el seu present, un cop havien estat salvats i acollits en països estranys que els aconsellaven esborrar i posar punt i final a uns esdeveniments que qüestionaven la consciència de tota la tradició occidental. La resposta jueva fou oblidar més ràpidament i més eficaçment del que els havien aconsellat, evitant en tot moment les al·lusions als camps de concentració on els havien enviat els seus enemics i els camps de refugiats on havien anat a parar *gràcies* als seus amics. Arendt considerava que l'optimisme era viciat perquè l'antic convenciment de la mort com a mal extrem havia estat substituït per horrors més terribles que la mort. Però no havien estat

anomenada *pràctica* (*ma'sit*).

⁶⁶⁹ "We refugees", *The Menorah Journal*, 1943. Trad. cast. a Archipiélago 1997.

capaços de descobrir un bé superior a la vida, de manera que no l'arriscaven amb accions coratjoses sinó que s'havien acostumat passivament a desitjar la mort pròpia i d'amics o parents per tal d'aturar el sofriment. Arendt assenyala que els suïcidis jueus, tan silenciats, no deixaven darrera seu cap denúncia dels terribles esdeveniments que els havien dut a prendre aquesta decisió com a resposta areligiosa a la persecució i no solament com a recurs *in extremis*, com a darrera garantia negativa de la llibertat humana.

CONCLUSIONS

Elaborar una tesi doctoral, sempre és un llarg camí, sembrat de dificultats pràctiques, materials i intel·lectuals de tota mena; atènyer el final un atzar, que té un sabor agredolç barreja de fatiga i d'alegria, de satisfacció per haver-ho aconseguit i d'insatisfacció per tot el que no s'ha estat capaç de fer i que voldríem canviar si poguéssim tornar a començar. Però sabem que això no és possible i que continuar només ens pot dur a retornar sobre el mateix infecundament, que tornar a començar s'ha de fer a partir d'un determinat i relatiu final. És el moment de posar un punt i fer un petit balanç, veure a quines conclusions s'ha arribat. N'hi ha de dues menes: conclusions que s'han anat argumentant, assenyalant, destil·lant al llarg dels capítols i d'altres que s'han desvelat només al final, com una mena de descobriment que il·lumina la resta de reflexions, que s'han mostrat com a hipòtesis que clarifiquen punts foscos però que elles, en si mateixes no han estat pas demostrades:

Sobre la metodologia

Els dos textos joves de Hannah Arendt, *El concepte d'amor en Agustí i Rahel Varnhagen: la vida d'una jueva*, tenen una estructura força particular, **muntatge de**

citacions, que l'autora continuarà fent servir en els seus textos posteriors. Relacionada amb aquesta pràctica hi ha una altra constant, la baralla permanent amb els textos i els pensadors de la tradició per a repescar-los i reinterpretar-los, o, deixar-los parlar per ells mateixos, com preferia dir-ne ella. Consisteix en la recuperació d'autors i pensaments fent-ne un collage de citacions, en certa manera, semblant a com ho havia fet Walter Benjamin, el col·leccionista de llibres, de joguines i d'altres tresors del passat però molt especialment de citacions. Arendt es mostra completament seduïda pels quaderns de tapes fosques que, durant els anys trenta, Benjamin sempre duia amb ell per tal d'anotar-hi les experiències quotidianes que ell considerava "perles" o "corall". Arendt troba que el muntatge que en feia Benjamin era de caire surrealista i, al seu entendre, gens extravagant sinó un llenguatge i un pensament que rescata del passat allò ric i estrany no amb la pretensió de reviure el passat sinó perquè Arendt tenia la convicció que hi ha fragments de pensaments que cristal·litzen i es conserven malgrat el pas del temps. És des d'aquesta perspectiva que es pot entendre l'estrany muntatge de citacions que Arendt practica a *La vida de l'esperit*.

Una segona característica de la metodologia practicada per Arendt, fou el que podríem dir-ne **conceptualitzacions diferenciadores**. Arendt no va ser mai una filòsofa professional en el sentit acadèmic tradicional, això explicaria la inexactitud sobretot històrica que tant se li ha retret i tant ha irritat els historiadors. Arendt

prescindia sense problemes d'algunes qüestions que a ella li semblaven secundàries per tal de centrar-se en conceptualitzacions sofisticades i distincions, sovint problemàtiques. El seu capteniment en defensar diferenciacions que sovint no gaudiren del plàcet acadèmic ni ideològic li comportà -a banda d'aferrissades crítiques- l'avantatge de deixar veure i posar de relleu un sentit nou de les paraules, dels fets mundans i les accions humanes. El mètode de les conceptualitzacions diferenciadors que practicà era tot el contrari de la uniformització o el vici de amalgamar-ho tot per part dels filòsofs professionals. Arendt considerava de la màxima importància la utilització precisa de les paraules no exclusivament per raons lingüístiques sinó, i sobretot, històriques. Al seu escrit, *Sobre la violència*, manifestava que la indiferenciació, referint-se en aquest cas als termes "poder", "potència", "força" i "violència", no era una qüestió de parla poc acurada sinó de ceguesa envers les realitats que reflectien.

En tercer lloc, l'aspecte que he qualificat de **dobles interpretació** es refereix a un mostrar o descriure les coses o els problemes des de perspectives diverses, sovint amb forts contrastos o contraposicions de manera que sembla plantejar paradoxes, dilemes i antinòmies. A vegades fa palès aquell punt de coincidència entre una doctrina i una altra aparentment antagonistes, no es tracta d'una conciliació sinó de perspectives diferents cadascuna de les quals tenen alguna cosa de vertaderes, hi ha trossos de veritat repartits arreu. Certament, com ella mateixa va reconèixer, era fenomenòloga però va precisar que no ho era a la manera de Hegel o Husserl. La

seva fenomenologia és diferent atès que Arendt sembla que no cercava simplement descriure *estats de coses* sinó el fet que aquestes perspectives són contradictòries i no es concilien, que hi ha una lluita que no es resol en favor de cap força, que el principi de no-contradicció no regeix en l'àmbit dels fets polítics, històrics i humans en general. La fenomenologia es mostra dialècticament, en dos moments, tesi i antítesi a la manera kantiana, o Sí i No com en Nietzsche. El que fa Arendt en definitiva, és proposar dobles interpretacions un mètode que dóna al pensament d'Arendt una aparença dicotòmica.

Sobre la defensa decidida de la política

Després d'examinar els models d'activitats humanes que Arendt sotmet a la seva anàlisi, de manera insistent, des de perspectives diverses i no sempre inequívokes, s'arriba al convenciment que la seva passió fonamental fou salvar la vida política que ella considerava amenaçada i en perill. El poder, que ella va conceptualitzar com vida política, com acció concertada, era per Arendt una de les dues columnes de l'Estat, l'altra era la llei. La llei té un paper primordial per Hannah Arendt però, tot i així, no és la finalitat de l'Estat sinó que és el límit del poder, és barrera o mur que circumda a aquells que detenten el poder, un bé o força natural que ha de ser continguda dins els límits de la llei o els murs de la ciutat, com havia dit Heràclit (Diels, 44), dues condicions, una física i l'altra política, de supervivència d'un

poble, el qual ha de defensar-les, ambdues, amb la mateixa tenacitat i convicció. Arendt, en la seva crítica a l'època moderna, trobà que una de les amenaces a la política ve del costat de la filosofia de la història i/o teoria de la història, la qual acabà per substituir la teoria política. Aquest fet, del qual Hegel i Marx en foren els iniciadors i màxims exponents, ha anat en perjudici de la història com a relat imparcial de fets contingents però sobretot, ha anat en detriment de la teoria política. El rebuig arendtià de la filosofia de la història, de cap manera s'ha d'interpretar com menyspreu, oblit o indiferència respecte de l'esdevenir històric. He procurat fer palès, en els quatre capítols d'aquesta tesi doctoral, la seva preocupació constant per la història de les ciutats i els pobles en les diferents èpoques de la civilització occidental. Arendt pensava que el sorgiment de la societat a l'època moderna, havia contaminat la vida política de la qual ella en tenia una idea que no és l'habitual, o la que ha predominat en les democràcies occidentals. El sistema representatiu basat en els partits polítics priva els ciutadans de la participació directa i activa en els assumptes que són d'interès comú. Arendt mirà vers la democràcia atenesa per trobar un model al qual referir-se però ensopegà amb un excés d'egoisme o de personalitats que mostraven un desmesurat afany de glòria i protagonisme individual que invalidaven, al seu parer, la democràcia. Arendt preferí aleshores el model republicà, el de la "*res publicae*" que també recuperà del passat clàssic, Roma en aquest cas, però que responia a algunes experiències molt properes a la seva vida, la de l'assemblea de la tradició jueva, la de les reunions i assemblees polítiques clandestines en èpoques de perill o

de revolució, com els "soviets" en la seva primera època o els consells hongaresos de 1956, i el relat històric sobre el qual es fundava la república americana on ella començava la seva nova vida. En definitiva, la vida política que sorgeix allà on les persones fan ús de la paraula i actuen concertadament, estava en el món modern completament deteriorada i en vies d'extinció. Aquesta era la raó per la qual Arendt defensà la polèmica separació de dues esferes, la privada i la pública i rebutjà l'esfera social. La primera caracteritzada per la invisibilitat, les relacions íntimes i els sentiments amorosos i familiars; la segona per la visibilitat, la relació d'amistat, l'acció política, la llibertat i la justícia; la tercera per l'exhibicionisme sentimental, el psicologisme i la compassió (en comptes de la justícia), el comportament (en comptes de l'acció), els moviments de masses que obeeixen consignes i la suposada igualtat social que ella més aviat veia com uniformitat. Sovint sembla que Arendt rebutjava la igualtat anivelladora perquè els pobres destruirien allò que ella volia salvar -el món i la vida política- perquè la fam no entén de paraules, és muda com tota violència. És cert que Arendt sentia franca animadversió per la igualtat entesa en el sentit d'uniformitat. La igualtat natural li semblava una afirmació absurda desmentida per l'experiència quotidiana de les nostres vides, ben diferent era la igualtat legal i política, una conquesta humana defensada per les lleis de tota república, però de cap manera quelcom donat per naturalesa. Si bé és cert que es pot retreure a Hannah Arendt una insensibilitat per les qüestions socials, s'ha de reconèixer que la seva exigència de justícia -tot i no incloure la compassió- i la

defensa indubtable de la política tal com ella l'entengué, són molt meritòries, en la seva època que és també la nostra, en què hem hagut de suportar l'espectacle d'una vida política deteriorada per la corrupció i reduïda a la més estúpida propaganda.

Sobre l'actualitat, contemporaneïtat i mundanitat

Al llarg d'aquest treball de recerca, de lectura i d'escriptura, s'ha arribat al convenciment que l'aportació de Hannah Arendt a la reflexió sobre els problemes polítics i filosòfics del s.XX és expressió màxima d'un viure el present i la història contemporània, d'estar inserida en el món i el pensament actual des d'una experiència vital reeixida però que sap de la marginalitat i no l'oblida. Arendt és una pensadora contemporània tenaç que resisteix el debat o que podria ser una excel·lent interlocutora amb representants destacats de la filosofia actual com, posem per cas: Adorno, Deleuze, Derrida, Gadamer, Habermas, Heidegger, Lévinas, Lyotard, o Rozenzweig. Però no només Arendt podria mesurar-se amb insignes representants de la filosofia del segle XX sinó que el seu discurs, pel que fa a l'expressió de la paraula, al llenguatge, mostra l'empremta de la influència, directa o indirecta, de les avantguardes europees literàries i poètiques com: Benjamin, Dinesen, Brecht, Broch, Char, Heine, Joyce, Kafka, Proust, Rilke, Sarraute, Valéry. Arendt va ser bona lectora de poesia i narracions, inclinació que es manifestà en les sovintejades citacions dels autors esmentats i d'altres menys coneguts però que foren grans amics seus com Randall Jarrell i Wistan Auden. Un

aspecte quasi ignorat de l'obra arendtiana són les seves poesies -de joventut i de maduresa- i un parell de relats curts "Les ombres" (*Die Schatten*) i "Els animals savis" (*Die Weisen Tierre*), dos escrits de la mateixa època que els poemes de joventut. La qüestió d'Arendt i el llenguatge no ha estat tema d'aquesta tesi, però és un fil que es podria estirar i probablement -és una hipòtesi que ha aparegut al final-, ens mostraria una Arendt diferent, no la teòrica política ni la filòsofa sinó l'amant de la llengua materna a la qual ella mai renuncià perquè era la millor manera en què podia expressar el seu pensament i la seva condició d'arrelament a un món.

Sobre la noció de món comú, natalitat i pluralitat

La defensa arendtiana del **món comú**, que ha donat lloc a la feliç expressió *Amor mundi* que James W. Bernauer emprà en el títol del seu llibre(1987), era una expressió de Hannah Arendt, segons consta a la seva *Correspondència amb Jaspers*, que ella havia pensat com a reformulació secular de l'amor al proïsme d'Agustí a partir de la seva definició de la voluntat com amor, amor entès com un voler que l'objecte o subjecte d'amor existeixi, i no com a desig de posseir-lo. La bella expressió d'Agustí "*Volo ut sis*", és també una noció, una "*perla*" que Arendt recuperà del fons de la tradició per aplicar-la al món i a la Terra. La noció de món arendtiana du aparellada la paraula 'comú' perquè entenia el món com espai entre els individus que formen aquest món, com "*inter esse*" on l'existència dels altres,

no en singular sinó en plural, és un requisit indispensable i indissociable d'aquest espai. Arendt transformà el proïsme d'Agustí en la noció de **pluralitat**, sense que la llei que establia l'ordre en la relació d'amor agustiniana desaparegui atès que continua, en forma secularitzada tenint gran importància en la teoria política arendtiana en les nocions perdudes d'autoritat i tradició i en les lleis de la república. La pluralitat és concebuda com a assemblea d'individus singulars, que comparteixen i formen un món però no el constitueixen perquè aquest ja existia abans que cadascú d'aquests individus singulars vingués al món. La pluralitat mai és uniformitat perquè implica la singularitat i sempre exigeix un espai entre els individus que la componen, no és comunitat si aquesta s'entén com lligada per llaços estrets, sense espai, però no és tampoc societat si aquesta està mancada d'acció i d'un àmbit públic. La pluralitat està formada per molts *alguns*, molts *qui* i per tant implica, per Arendt, la categoria política de la *distinció*, no la diferència que és més aviat una categoria ontològica, ni l'alteritat que es refereix a la relació que tenim amb les coses. Arendt considerava que tota república, salvaguarda de la igualtat política, havia de ser capaç de combinar, de manera equilibrada, la igualtat amb la distinció per tal de garantir la llibertat dels ciutadans. Pluralitat és assemblea on els individus singulars intercanvien la paraula i actuen concertadament, en moments privilegiats, fugaçs potser però portadors de la novetat i de la espontaneïtat, com en els consells hongaresos, que Arendt va prendre com a exemple i model perquè, també s'ha de dir, els tenia en certa manera mitificats.

La insistent afirmació arendtiana que la condició humana col·lectiva és la pluralitat d'individus singulars implica el radical rebuig del solipsisme, l'aïllament o la soledat, entesa com una separació de la realitat i del món compartit, el qual es pot certament abandonar provisionalment perquè la vida privada o íntima requereix certa solitud, i en especial el pensar, exigeix una certa reserva o apartament de l'esfera pública i mundana. En el refús arendtià de l'aïllament com a posició permanent hi ha una crítica fonamental de l'actitud idiota, caracteritzada pel tancament al món per la interiorització i separació del temps i l'espai on l'individu es troba, en definitiva per la negació de la realitat històrica i del present.

Pel que fa a la **natalitat**, la categoria implica l'afirmació de la doble condició de l'ésser humà com a natal i mortal, enfront a la tradicional de mortal. Arendt construeix la noció a partir d'idees provinents del món clàssic, grec i romà: la diferenciació i vinculació de les nocions "*archein*", "*prattein*" i "*dynamis*" en el món grec d'una banda i de l'altra, la diferenciació i vinculació entre "*principium*", "*initium*", "*originis*", referits al món, l'home i Déu respectivament, en la filosofia d'Agustí. La natalitat arendtiana és una novetat, un inici en el món, inici identificat amb l'home que actua de manera espontània i del qual es pot esperar allò més inesperat. En concebre, el poder i l'acció com una "*dynamis*" que es posa en marxa, Arendt recuperava el "principi del moviment" (Karl Marx y la tradición...p. 105) per a estructures que durant molt temps es van pensar com immòbils. La natalitat

és, doncs, inici de l'acció en el món, el qual existia abans de l'aparició del nou-nat i continuarà existint després que aquest desaparegui. El món compost pel cel i la terra, per tot allò que té duració i que és el resultat del treball humà, i finalment per l'espai "*inter-esse*", és a dir per l'espai i les persones on aquestes intercanvien paraules i accions, on són vistes i escoltades per les altres "*qui*" o altres "*algú*".

Relacionada amb la natalitat hi ha la noció de cos, reivindicada incidentalment o de manera fortuïta, per exemple aprofitant la idea de Pau de Tars de la resurrecció dels morts, amb el seu cos i no simplement amb la seva ànima. Arendt no desaprofita cap ocasió adequada per assenyalar, posem per cas, el destorb que ha significat sempre per als filòsofs, la presència material del cos amb les seves insistents demandes. La vida que Arendt s'afanya en defensar no és la vida animal "*zoé*", és el "*bíos*" polític i la vida del pensar, mentre el cos reivindicat és aquell que apareix a través de la vista i l'oïda, no és el cos sentit o viscut. Malgrat tot, Arendt ens recorda l'existència del cos, la seva categoria política de la natalitat és inseparable de l'experiència del naixement carnal i no de la creació com a naixement simbòlic. El tema del cos és una constatació que al final ha aparegut com a possible hipòtesi per a clarificar en una nova recerca.

Sobre l'originalitat

L'obra de Hannah Arendt certament és original atès que aconsegueix una síntesi

que es podria qualificar de miraculosa entre les tres experiències que articulen la seva vida -la jueva, l'alemanya i l'americana- i tot el seu bagatge intel·lectual i cultural. Aplicant la noció de començament relatiu i absolut que ella examina arran de l'espontaneïtat d'una acció determinada en Kant, podria afirmar-se que la seva originalitat és relativa perquè molts conceptes provenen de Heidegger, Husserl, Agustí, Kant, o de la tradició jueva, tot i que ella certament els capgira i en dóna un sentit nou.

S'ha dit més amunt que Arendt manlevà nocions d'Agustí tot secularitzant-les, però encara en resta una d'especial relleu, la gratitud. El que en Agustí era la lloança i el donar gràcies a Déu, es converteix en Hannah Arendt en gratitud del cor vinculada al record. També en Agustí jugava la memòria un paper important. Aquestes idees agustinianes ens duen a Heidegger. Com s'ha examinat en els capítols precedents, Arendt troba en Heidegger la idea d'una relació entre pensar i agrair a partir de les paraules *thinking* i *thanking*, concretament dels termes alemanys, que ella coneixia molt bé, *denken* i *danken* i d'aquests amb la memòria.

Pel que fa a Heidegger, el préstec és importantíssim, però mai per a subscriure'l senzillament sinó, en alguns casos per desmantellar la seva ontologia i en d'altres per a donar-li un altre sentit. Certament, la idea arendtiana que el món no es constitueix amb l'arribada del nou perquè és ja abans, es troba en *L'Ésser i el*

temps, però Heidegger buida el món, el converteix en un desert on el *Dasein* solipsista només és un mitjà on s'expressa l'Ésser i el Llenguatge els quals acaben per identificar-se, perspectiva que és a les antípodes de la manera que Arendt entengué l'existència humana en el món. També és important la influència de Heidegger en el tema de la relació entre filosofia i poesia, ja s'ha esmentat la gran afecció d'Arendt als poetes, antics i contemporanis. És conegut l'estudi de Heidegger sobre la poesia en Hölderlin on comenta extensament un vers del poeta romàntic "Allò que té duració és fundació dels poetes", sentència que ens remet a una altra idea d'Arendt, la de la fundació que ella vincula a la novetat i l'acció. La inauguració és cosa de la paraula, aquesta podria ser la síntesi que Arendt recull per a la seva noció de fundació. A aquesta idea i contra la concepció heideggeriana d'un *Dasein* passiu, Arendt associaria la idea jueva de Jahvè com un déu de l'acció, noció que d'altra banda es troba, en forma secularitzada, també en Goethe el poeta de la seva infantesa i joventut.

Pel que fa a la seva afecció per les formes d'expressió de la paraula o del llenguatge -relat, diàleg, poesia- la primera prové de la tradició jueva a pesar que Arendt la relaciona amb Isak Dinesen, la segona també però Arendt al·ludeix sobretot a Grècia, i la tercera bàsicament de Heidegger. El relat en Arendt, remet a uns fets i persones que no són presents i que pertanyen al passat, sempre es relata en tercera persona. En Rozensweig, per exemple, es caracteritza per la facticitat i la remissió de la criatura a l'origen. No recorda això Agustí i la relació amb la tradició

messiànica ?. L'**assemblea** i la celebració del **Sabbat** en què es llegeix un text, és un **relat** que recorda l'origen. També el **diàleg** és un mode central del llenguatge en la tradició jueva simbolitzada en el **convit** o la **taula** entorn de la qual es reuneix el **poble** o la comunitat per dialogar, implica la presència de l'altre, el tu o en Hannah Arendt, l'amic i la pluralitat.

Encara hi ha la qüestió crucial de les experiències autèntiques en el pensament d'Arendt. També, en aquest cas hi ha un precedent immediat, una mena de consigna que s'escampà per la filosofia alemanya dels anys vint. Es tracta del programa de Husserl d'"anar a les coses mateixes" amb el propòsit d'alliberar la filosofia de la recerca de l'origen, en favor d'una filosofia de l'experiència, de la qual Arendt explícitament es manifestà partidària, a pesar de refusar el logicisme husserlià.

Sobre la continuïtat entre l'obra de joventut i de maduresa

Crec que Arendt no abandonà mai nocions examinades en el seu treball sobre Agustí i en l'obra sobre Rahel, si bé les secularitzà i les buidà de la càrrega psicològica que tenien en l'etapa en què es publicaren. El fet que la seva darrera obra, *La Voluntat*, acabi afirmant que la natalitat i l'acció es conjuminen amb la llibertat a partir de les idees d'"*Initium*" d'Agustí i d'espontaneïtat de Kant, les quals

Arendt vincula explícitament a la *Ciutat de Déu* com un hipotètic suport per a una filosofia política basada en la fundació de Virgili, resulta altament significatiu.

En relació al judaisme, en l'obra sobre Rahel s'observa certa relació d'amor-odi envers el personatge, envers Mendelssohn i envers algunes actituds jueves, posició a vegades ambigua i contradictòria que, al meu parer, es manté i manifesta també en l'Arendt madura, sempre justificada mitjançant distincions i precisions molt fines i sovint equívokes.

Sobre la triple condició de Hannah Arendt

Aquesta recerca doctoral m'ha dut a la convicció, derivada de les consideracions elaborades en els capítols precedents, que en Hannah Arendt hi ha tres identitats forjades a través de l'experiència, l'Arendt jueva, l'alemanya i l'americana. Aquesta idea ha sorgit sobretot de la contundent insistència d'Arendt en la experiència, física o espiritual. També és cert que Grècia exercí una gran fascinació en Hannah Arendt, però al meu entendre, s'hauria de parlar més aviat del món greco-romà atesa la destacada importància que Arendt atorga a la fundació de Roma, a Agustí a Ciceró i a Virgili. Françoise Collin ha assenyalat que hi ha una Arendt grega però sóc de l'opinió que Grècia i Roma, la "*polis*" i la "*civitas*", van tenir un importantíssim paper de referent però res més. En Arendt no hi ha cap nostàlgia ni desig de retorn al passat. Com ha assenyalat Paul Ricoeur (*Ontologie et Politique*)

Arendt denuncia no l'oblit del passat sinó el del present, l'oblit del món comú i del viure junts. Hi ha una herència política que hem rebut sense cap testament, són les experiències revolucionàries. Ha estat la contumaç recurrència a la noció d'experiència per part d'Arendt, la que m'ha dut a pensar a les tres identitats arendtianes, conseqüència de les experiències viscudes en la pròpia carn, "en cos i esperit".

L'Arendt **jueva** és la dona que va néixer en una família jueva assimilada de Königsberg, que va créixer enmig dels costums jueus, i que ja adulta va esdevenir una pària conscient de la seva judaïtat perquè va ser expulsada de la terra on havia nascut, desposseïda de la ciutat, de la gent, de la llengua i del món que sentia seu. Aquesta catàstrofe la va fer sentir-se jueva i rebel, va comprendre que havia de defensar-se des de la condició per la qual havia estat atacada. Mai oblidà que era jueva, la necessitat de defensar-se plantant cara coratjosament, deixà pas, amb els anys, a la ironia. Però Arendt, a pesar de les crítiques i de la seva condició, *d'assimilada conscient*, mai renuncià ni abdicà de la seva condició jueva. L'Arendt **alemanya** és sobretot la defensora de la llengua materna, ella ho declarà explícitament en una de les entrevistes (Günter Gauss) però si no ho hagués dit ho haguéssim constatat amb les seves referències a la poesia i la literatura, a la seva manera d'escriure, en la crítica que adreça a qui vol fer *com si* pogués pensar i identificar-se amb paraules estranyes. Les seva amiga Mary McCarthy ens ha

deixat dit que Arendt sovint al·ludia a la imperfecció de la seva escriptura en llengua anglesa. L'Arendt **americana** és la refugiada, la pària que amb la seva qualitat personal ha adquirit una ciutadania nova, ha tornat a començar. Els Estats Units, recullen en el pensament arendtià les referències mítiques del món grec i llatí, de la fundació i la república, en l'experiència americana el passat mític de l'origen coincideix amb el futur d'un món nou i un nou ordre, en un present ple de contradiccions però pel qual Arendt sentia gratitud.

CRONOLOGIA DE HANNAH ARENDT

1906 Hannah Arendt neix a Hannover d'una família jueva originària de Königsberg.

1924 En acabar els seus estudis mitjans, Arendt es trasllada a Berlín per iniciar la seva formació universitària. Assisteix al curs del teòleg Romano Guardini. Llegeix teòlegs i filòsofs, especialment Kant i Kierkegaard.

1924-25 Estudia a la Universitat de Marburg amb Martin Heidegger.

Durant un semestre assisteix a les classes d'Edmund Husserl a Friburg.

1926 Es trasllada a Heidelberg on estudia amb Karl Jaspers. Inici de la seva amistat i de la correspondència que es mantindrà fins la mort de Jaspers el 1969.

1929 Tesi doctoral: *Der Liebesgriff bei Agustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, dirigida per Jaspers.

Es casa amb Günther Stern o Günther Anders.

1930 Inicia la biografia de Rahel Varnhagen.

1933 Detenció d'una setmana, arran d'un treball per a l'Organització Sionista Alemanya. Fuig amb la seva mare a Txecoslovàquia, Suïssa, i finalment s'instal·la a París on retroba el seu marit Günter Stern.

A París estableix forts lligams d'amistat amb el cosí de Stern, Walter Benjamin, amb Alexandre Koyré i amb Jean Wahl. Coneix Raymond Aron.

Coneix Bertolt Brecht.

Recensió del llibre *Das Frauenproblem der Gegenwart*, de A. Ruühle-Gerstel, a “*Die Gesellschaft*”, X, 7 mars, (pp. 131).

1936 A París coneix Heinrich Blücher, antic comunista espartaquista alemany.

Arendt es divorcia de Stern i es casa amb Blücher.

1940 És internada al camp de Gurs per les autoritats franceses com a estrangera sospitosa. Després d'aconseguir sortir, marxa cap a Marsella on es trobarà per darrera vegada amb Walter Benjamin, que li confia els seus manuscrits, poc abans del seu suïcidi a Port Bou.

1941 Obté el visat per viatjar -via Lisboa- als Estats Units on farà arribar a Adorno els manuscrits de Benjamin.

1941-45 Duu una intensa activitat a Nova York dins les organitzacions sionistes. Encontre amb Hermann Broch. Arendt col·labora en la recollida de diners per a l'armada hebraica que s'havia d'incorporar als exèrcits aliats.

1946 Publica l'article *What is Existenz Philosophy?*

Publica l'article *French Existentialism*.

1948 Publica *Sechs Essays*. Es tracta d'un recull de sis assaigs.

1950 Després d'acabada la Segona Guerra Mundial fa diversos viatges a Europa.

Restableix la relació amb Heidegger, interrompuda durant 17 anys. Pro-

mou l'edició americana de la seva obra.

Inici de l'amistat amb Mary McCarthy i amb literats com W.H. Auden.

Esdevé professora a la *University of Chicago* i a la *New School for Social Research* de Nova York.

1951 Publica *The Origins of Totalitarianism*.

Obté la nacionalitat americana, al cap de 10 anys.

1952 Obté una beca de la *Guggenheim Foundation*.

1953 Dicta conferències a la Universitat de Princeton sobre *The Origins of Totalitarianism*.

1955 Nomenament a la Universitat de Berkeley com a professora a temps complet. En acabar el semestre Arendt renuncia.

1957 Publica "Karl Jaspers as Citizen of the World".

1958 Publica *The Human Condition*.

Publica *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*. La primera edició és anglesa; l'any 59 es publicà l'edició alemanya augmentada amb una selecció de cartes i d'il·lustracions amb el títol *Lebensgeschichte einer deutsche Jüdin aus der Romantik*.

Publica "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution"

1959 Hamburg. Premi Lessing. Discurs d'Arendt: "Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten".

Nomenada catedràtica per la Universitat de Princeton.

- 1960** Comença a dictar lliçons a la *New School for Social Research*.
- 1961** Publicació: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, augmentada en dos assaigs més el 1968.
- 1962** Comença la seva col·laboració a la Universitat de Chicago.
- 1963** Publicació: *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil. On Revolution*. Segona edició revisada el 1965.
- 1968** *Men in Dark Times*.
- 1969** Pronuncia el discurs de la cerimònia fúnebre, a la Universitat de Basilea, en homenatge a K. Jaspers.
- Article “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt”.
- Medalla Emerson - Thoreau, atorgada per la *American Academy of Arts and Sciences*.
- 1970** *On Violence*.
- Mort del seu marit H. Blücher.
- 1971** “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”
- 1972** *Crises of the Republic*.
- Novembre: Congrés monogràfic a Toronto, Canadà: “The Work of Hannah Arendt”.
- 1973** Lliçons a Aberdeen sobre *Thinking*.
- 1974** Lliçons a Aberdeen sobre *Willing*, interrompudes per un greu atac de cor.
- 1975** Copenhaguen. Premi Sonning. Discurs d'Arendt: “Rede anlässlich

der.Sonning - Preis - Verleihung in Kopenhagen”.

Quatre de desembre: Mort de Hannah Arendt a Nova York als 69 anys.

BIBLIOGRAFIA

La Bibliografia està estructurada en tres apartats i un annex, dos d'ells amb els corresponents subapartats:

1. Obres de Hannah Arendt.

1.1. Llibres de Hannah Arendt.

1.2. Articles de Hannah Arendt.

2. Bibliografia secundària.

2.1. Llibres sobre Hannah Arendt.

2.2. Articles sobre Hannah Arendt.

Annex: Revistes, entrevistes, premis.

3. Bibliografia general.

Pel que fa a les fonts d'on he obtingut aquesta bibliografia: La secció 1 ha estat elaborada a partir dels treballs bibliogràfics i de la documentació arxivada a les Biblioteques i/o les Institucions que es relacionen a continuació:

(a) Elisabeth Young-Bruehl a l'apèndix de HILL, M. A. (ed.), *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World* (1979). Bibliografia reeditada a YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: For the Love of the World* (1982).

(b) Simona Forti a R. ESPOSITO, (ed.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Nápoles (1987). Reeditada a FORTI, S., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt filosofia e politica*

(1994).

(c) Joan Nordquist "Hannah Arendt: A Bibliography" a *Social Theory: A Bibliographic Series*, n. 14, Santa Cruz, 1989.

(d) Seminari "Filosofia i Gènere", Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona.

e) Les referències bibliogràfiques en **llengua anglesa** han estat recabades, durant la meua estada a Washington D.C. l'agost de 1994, a la *Library of Congress* i molt especialment a la seva *Manuscript Division*.

f) Les referències en **llengua francesa** han estat obtingudes, durant la meua estada a Paris el maig de 1995, als llocs següents: Biblioteca de La Sorbonne; Biblioteca de la Maison de Sciences de l'Homme; Biblioteca de la Universitat de Vincennes-St. Denis (Paris-VIII); Llistat bibliogràfic cedit per Etienne Tassin i el Centre de Documentation Juive Contemporaine.

1. OBRES DE HANNAH ARENDT.

1.1. Llibres de Hannah Arendt.

1924-5

Poems. Sèrie de 21 poemes, (Library of Congress). Alguns han estat publicats en alemany a la biografia de YOUNG-BRUEL (veure bibliografia secundària).

1929

Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin, J.Springer. Versió anglesa de Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1996. Assaig interpretatiu de Joanna Vecchiarelli i Judith Chelius. Trad.francesa: *Le concept d'amour chez Agustin*, Paris, Tierce, 1991. 2^a edició, Paris, Payot, 1996, Trad. de Anne-Sophie Astrup. Trad. italiana: *Il Concetto d'amore in Agostino*, Milano, SE, 1992. Traduzione e cura di Laura Boella.

1942

Poems, nova sèrie de 21 poemes datats entre 1942-1954, (Library of Congress). Alguns han estat publicats en alemany a la biografia de YOUNG-BRUEHL (veure bibliografia secundària).

1948

Sechs Essays, Heidelberg, L. Schneider. Recull d'assaigs composta de: "Zueignung au Karl Jaspers", "Über den Imperialismus", "Organisierte Schuld", "Die Verborgene Tradition", "Juden in der Welt von gestern", "Franz Kafka". Reed. a *Die Verborgene Tradition*, 1976. Trad. francesa de Sylvie Courtine-Deramy, *Le tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1987 i 1993.

1951

The Origins of Totalitarianism, New York, Harcourt Brace & Co; New York, The World Publishing Co., 1958² -ampliada; New York, Harcourt Brace & World 1966³- amb nou prefaci de l'autora. Versió alemanya, *Elemente und Ursprünge der totaler Herrschaft*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955. Versió anglesa *The Burden of Our Time*. Trad. castellana de Guillermo Solana, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus 1974; Madrid, Alianza, 1982,

1987².

1957

Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Vier Essays, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt. Recull de 4 assaigs. Trad. anglesa *Between Past and Future. Six exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1961, augmentada el 1968. Trad. castellana, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1986.

1958

Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess, London, East and West Library. Edició alemanya, *Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper 1959. Edició americana *Rahel Varnhagen, the Life of a Jewish Woman*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974. Trad. italiana, *Rahel Varnhagen, storia di una ebrea*, Milano, Il Saggiatore, 1988. Trad. castellana de Nora Catelli a Lumen.

The Human Condition, London & Chicago, University of Chicago Press (ed. alemanya *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kolhammer-München, Piper, 1960. Trad. castellana de Ramón Gil Novales *La Condición Humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974. Reedició Barcelona, Paidós 1993, amb introducció de Manuel Cruz. Trad. italiana *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964. Trad. francesa, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983.

Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus, München, Piper; trad. anglesa "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution" *The Journal of Politics*, XX, n. 1. Reedició com a epíleg a *The Origins of Totalitarianism* (1958). Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro, "Reflexiones sobre la revolución húngara", a *Debats* (nº 60, 1997).

Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, München, Piper. Trad. anglesa "Karl Jaspers: A laudatio" a *Men in Dark Times*, 1968). Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro, "Laudatio en honor de Karl Jaspers" a *Revista de Occidente*, mayo 1998 (pp.100-102).

Die Krise in der Erziehung, Bremen, Angelsachsen Verlag. Versió americana, "The Crisis in Education", a *Partisan Review*, XXV, n. 4. Reedició a *Between Past and Future*, 1961. Trad. catalana, "La crisi de l'educació a H. Arendt & A.

Finkielkraut, a *La crisi de la cultura*, Barcelona, Pòrtic, 1989.

1961

Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought, New York, Viking Press. Recull d'assais: "The gap between past and future" (1961) aquest fa d'introducció al llibre, "Tradition and the Modern Age" (1954), "The Modern Concept of History" (1958), "The Crisis in Education" (1958), "What was Authority?" (1958), "Freedom and Politics: A lecture" (1960), "Society and Culture" (1960). Reedició augmentada amb dos assais més a New York, Viking Press, 1968. Trad. castellana a *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Madrid, Península, 1996. Trad. catalana parcial a *La crisi de la cultura*, Barcelona, Pòrtic, 1989.

1963

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, New York, Viking Press, 1965² (ampliada); versió alemanya, *Eichmann in Jerusalem: ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, Piper, 1964. Trad. francesa *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 1965. Trad. castellana *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Ed. Lumen, 1967.

Über die Revolution, München, Piper, 1974²; 1^a edició anglesa: London, Faber and Faber, 1963. Versió americana, *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963 segona edició revisada 1965. Trad. castellana *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967; Madrid, Alianza Ed., 1988.

1968

Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought, New York, The Viking Press, 1968². Recull d'assais que inclou la primera edició d'aquest mateix títol i dos assais més: "Man's Conquest of Space" (1963) i "Truth and Politics" (1967). Edic. anglesa, Harmondsworth, Penguin Books, 1985² i reedició 1993. Trad. catalana parcial a H. Arendt & A. Finkielkraut, *La crisi de la cultura*, Barcelona, Pòrtic, 1989. Els dos assais esmentats aquí han estat traduïts a l'italià i publicats a ARENDT, *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1995, amb introducció de V. Sorrentino.

Men in Dark Times, New York, Harcourt Brace & World. Recull d'onze assais composta per: Broch, Gurian, Jaspers, Jaspers "Laudatio", Lessing, Joan XXIII, Luxemburg, Brecht, Jarell, Benjamin, Dinesen. Edició anglesa Londres, Cape 1970. Trad. castellana parcial (4 assais) a *Walter Benjamin, Bertolt Brecht*,

Hermann Broch, Rosa Luxemburg, Barcelona, Anagrama 1971 i posteriorment, també parcial (7 assaigs) a *Hombres en tiempos de oscuridad* (Lessing, Luxemburg, Jaspers, Dinesen, Broch, Benjamin, Brecht), Barcelona, Ed. Gedisa, 1990. La "Laudatio" de Jaspers ha estat traduïda al castellà per Agustí Serrano a *Revista de Occidente* (1998) i el text sobre Joan XXIII també en traducció cast. de A. Serrano aparegué a la revista *El Ciervo*. Trad. francesa *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974 (aquesta inclou l'article sobre Heidegger de 1969).

1970

On Violence, New York, Harcourt Brace & World. Versió alemanya *Macht und Gewalt*, München, Piper, 1970. Aquesta edició conté l'entrevista de Reif, A., realitzada a l'estiu d'aquest any i traduïda a l'anglès per Denver Lindley el 1971. Trad. castellana "Sobre la Violència", México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1970. Reedicions: americana *Crisis of the Republic* (1972), castellana *Crisis de la República*, Madrid, Ed. Taurus, 1973. Aquesta reedició conté també l'entrevista de Reif. Trad. italiana, *Sulla Violenza*, Milano, Mondadori, 1971.

1971

Walter Benjamin-Bertolt Brecht. Zwei Essays, Munich, Piper. Recull de dos assaigs.

1972

Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München, Piper. Recull de dos assaigs.

Crisis of the Republic, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich. Recull d'assaigs composta per "On Violence", "Civil Disobedience", "Lying in Politics". Trad. castellana, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973. Aquesta inclou a més l'entrevista de Reif a Arendt amb el títol "Pensamientos sobre política y revolución".

Obra pòstuma:

1976

Gespräche mit Hannah Arendt, cinc entrevistes editades per A. Reif, München, Piper:

- Amb KOCH, "Der 'Fall Eichmann' und die Deutschen" (1964), ha estat

- traduïda al francès "Le 'Cas Eichmann et les Allemands'" a ABENSOUR, M. (ed.), (1989).
- Amb GAUS, "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache" (1965), ha estat traduïda parcialment al francès "Seule demeure la langue maternelle (1980) i al català "Només em queda la llengua materna", a Saber, nº 13, primavera de 1987.
 - Amb REIF, "Mach und Gewalt" (1970), ha estat traduïda a l'americà "Thoughts on Politics and Revolution"(1971) i al castellà, "Pensamientos sobre política y revolución", a *Crisis de la República, Madrid, Taurus, 1973*.
 - Amb RICHGANS, GEHLEN, MAIHOFER i STERNBERGER, "In der zweiten Phase der demodratsischen Revolution? Krisensymptome westlicher Demokratie" (1971).
 - Amb HAFFNER, VOGEL i HÖLTERS, "Legitimität der Lüge in der Politik? Forumsgespräch" (1975).

Die Verborgene Tradition. Acht Essays, Frankfurt, Suhrkamp 1985². Recull d'assaigs composta per la primera edició de 1948 i dos assaigs més: "Aufklärung und Judenfrage" i "Der Zionismus aus heutiger Sicht". Trad. italiana, *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna, 1981.

1977

Dem Andenken Martin Heideggers: zum 26 Mai 1976, Frankfurt am Main, Klostermann.

1978

The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age, editat per R. Feldman, New York, Grove Press Inc.. Recull d'assaigs composta per:

- "From the Dreyfus Affair to France Today" (1942)
- "We Refugees" (1943)
- "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition" (1944)
- "Organized Guilt and Universal Responsibility" (1945)
- "Zionism Reconsidered" (1945)
- "Privileged Jews" (1946)
- "The Jewish State: 50 Years After, Where have Herzl's Politics led ?" (1946)
- "Creating a Cultural Atmosphere" (1947)
- "Jewish History Revised" (1948)
- "To Save the Jewish Homeland: There is Still Time" (1948)
- "About Collaboration" (1948)
- "Peace or Armistice in the Near East?" (1950)
- "Eichmann in Jerusalem" (1964)

- "The Formidable Dr. Robinson: A Reply to the Jewish Establishment" (1966).

The Life of the Mind, vol I, *Thinking*; vol II, *Willing*. Editora: Mary McCarthy, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981. Edició anglesa, Londres, Secker and Warburg 1978. Edició alemanya, *Vom Leben des Geistes*, vol. I *Das Denken*; vol II, *Das Wollen*, München, Piper, 1979. Trad. castellana, *La vida del espíritu. (El pensar, la voluntat y el juicio en la filosofía y en la política)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

1982

Lectures on Kant's Political Philosophy, Chicago, The University of Chicago Press. Editat i amb un assaig interpretatiu per R. Beiner. Versió alemanya *Das Urteilen*, München, Piper, 1985. Es tracta de les lliçons que Arendt dictà a la New School for Social Research el 1970.

1985

Karl Jaspers-Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969. Editat per L. Köhler & H. Saner, München, Piper. Trad. anglesa, *Correspondence*, New York, Harcourt Brace & Co., 1993. Edició a càrrec de Lotte Kohler i Hans Saner.

1986

- *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin, Rotbuch Verlag. Recull compost per la versió alemanya dels assaigs següents (no tinc els títols en alemany):
- "We Refugees" (1943)
- "Approaches to the 'German Problem'" (1945)
- "The Aftermath of Nazi Rule. A Report from Germany" (1950)
- "Europe and America: the threat of Conformism" (1954)
- "Europe and America" (1954)
- "Reflections on Little Rock" (1959)
- "Civil Disobedience" (1970)
- "Home to Roost" (1975)

Hi ha trad. francesa de la major part dels articles a *Penser l'Événement*, 1989.

1989

Nach Auschwitz, Berlin, Tiamat, 1989. Recull d'articles editats per Klaus Betterman. Trad. francesa parcial a *Auschwitz et Jerusalem*, Paris, Deux Temps

Tierce, 1991 (veure detall de la relació d'articles a l'edició francesa).

Penser l'Événement, Éditions Belin. Edició i introducció a càrrec de Claude Habib. Es tracta d'un recull d'articles de premsa d'ARENDT, en traducció francesa:

- "La culpabilité organisée" (1945)
- "Approches du `problème allemand`" (1945)
- "Après le nazisme: les conséquences de la domination" (1950)
- "A table avec Hitler" (1951)
- "Responsabilité personnelle et régime dictatorial" (1964)
- "Un moyen pour réaliser la réconciliation des peuples" (1942)
- "Le cinquantenaire de l'État juif de Theodor Herzl" (1946)
- "Pour sauver le foyer national juif" (1948)
- "Les ex-communistes" (1953)
- "L'Europe et l'Amérique" (1954)
- "La guerre froide et l'Occident" (1962)
- "Nos minorités linguistiques" (1944)
- "Réflexions sur Little Rock" (1959)
- "L'Amérique est-elle une société violente par nature?" (1969)
- "Retour à l'envoyeur" (1975).

1991

Auschwitz et Jerusalem, Paris, DeuxTemps Tierce, editat per Collin i Courtine-Denamy, 1991. La traducció és de Sylvie Courtine-Denamy i el pròleg de Françoise Collin. Recull la trad. francesa dels articles següents:

- "L'armée juive, le début d'une politique juive ?" (1941)
- "Ceterum censeo..." (1941)
- "Papier et réalité" (1942)
- "L'éloquence du diable" (1942)
- "La prétendue armée juive" (1942)
- "On ne prononcera pas le kaddish" (1942)
- "Le dos au mur" (1942)
- "La crise du sionisme" (1942)
- "Les vraies raisons de Theresienstadt" (1943)
- "La question judéo-arabe peut-elle être résolue ?" (1943)
- "Pour l'honneur et la gloire du peuple juif" (1944)
- "La déclaration Balfour et le mandat sur la Palestine" (1944)
- "L'explosif de la petite bourgeoisie" (1944)
- "Des hôtes venus du pays de personne" (1944)
- "Les jours de changement" (1944)
- "Une leçon en six coups de fusil" (1944)
- "Nouvelles propositions pour une entente judéo-arabe" (1944)

- "Les partisans juifs dans l'insurrection européenne" (1944)
- "Réexamen du sionisme" (1944)
- "Sans droits et avilis" (1944)
- "Les germens d'une internationale fasciste" (1945)
- "L'image de l'enfer" (1946)
- "Sur la 'collaboration'" (1948)
- "La visite de Menahem Begin et les objectifs de son mouvement politique" (1948)
- "La paix ou l'armistice au Proche-Orient ?" (1950)
- "Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration" (1950)
- "Le vicaire, un silence coupable?" (1964)
- "Le procès d'Auschwitz" (1966)

1993

Essays in Understanding 1930-1954, New York, Harcourt Brace & Co., 1993.
Edició a càrrec de Jerome Kohn. Recull 41 assaigs d'Arendt:

- "What Remains ? The Language Remains. A Conversation" (1930)
- "Augustine and Protestantism" (1930)
- "Philosophy and Sociology" (1930)
- "Søren Kierkegaard" (1932)
- "Friedrich von Gentz" (1932)
- "Berlin Salon" (1932)
- "On the Emancipation of Women"
- "Franz Kafka: A Revaluation" (1944)
- "Foreign Affairs in the Foreign Language Press"
- "Approaches to the 'German Problem'" (1945)
- "Organized Guilt and Universal Responsibility" (1945)
- "Nightmare and Flight" (1945)
- "Dilthey as Philosopher and Historian" (1945)
- "The Seeds of a Fascist International" (1945)
- "Christianity and Revolution" (1945)
- "Power Politics Triumphs" (1945)
- "No Longer and Not Yet" (1946)
- "What is Existential Philosophy ?" (1946)
- "French Existentialism" (1946)
- "The Ivory Tower of Common Sense" (1946)
- "The Image of Hell" (1946)
- "The Nation" (1946)
- "Dedication to Karl Jaspers"
- "Rand School Lecture"

- "Religion and the Intellectuals" (1950)
- "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps" (1950)
- "The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany" (1950)
- "The Eggs Speak Up" (1950)
- "At Table with Hitler" (1951)
- "Mankind and Terror" (19??)
- "Understanding and Politics" (1953) és el mateix que "The Difficulties of Understanding"
- "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding"
- "Heidegger the Fox" (trad. italiana a MicroMega 5/95)
- "Understanding Communism" (1953)
- "Religion and Politics" (1953)
- "The Ex-Communists" (1953)
- "A Reply to Eric Voegelin"
- "Dream and Nightmare" (1954)
- "Europe and the Atom Bomb" (1954)
- "The Threat of Conformism" (1954)
- "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought" (1954)

1994

Between Friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975, New York, Harcourt Brace & Co. Editat i amb introducció de Carol Brightman. També a London, Secker & Warburg, 1995. Trad. castellana *Entre amigas. Correspondencia Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, Barcelona, Lumen, 1998.

1995

Verità e politica, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1995. Introducció de Vincenzo Sorrentino. Inclou també un altre assaig de 1968, "La conquista dello spazio e la statura dell'uomo".

De la historia a la acción, Barcelona, Paidós, 1995. Edició a càrrec de M. Cruz. Trad. castellana de F. Birules. Recull de diversos assaigs:

- "Comprensión y política" (1953)
- "Historia e inmortalidad" (1957)
- "La brecha entre el pasado y el futuro" (1961)
- "Labor, trabajo, acción. Una conferencia" (1964)
- "El pensar y las reflexiones morales" (1971)
- "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento" (1972)

1997

¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós, 1997. Introducció de Fina Birulés, trad. Rosa Sala Carbó. Títol original: *Was ist Politik?* München, Piper, 1993. Edició de Ursula Ludz i pròleg de Kurt Sontheimer.

Filosofía política: Heidegger y el existencialismo, Bilbao, Besatari, 1997.

1.2. Articles de Hannah Arendt.

1924-25

"Die Schatten" (Abril, 1925). Narració de 7 pàgines. Library of Congress. Trad. inèdita de Tomàs Escuder de l'alemany al catalano-valencià.

"Die Weisen Tierre" (?). Narració de 8 pàgines. Library of Congress.

1930

"Rilkes Duineser Elegien" (en col.laboració amb G. Stern), en *Neue Schweizer Rundschau*, XXIII.

"Philosophie und Soziologie, Anlässlich Karl Mannheim, «Ideologie und Utopie»", *Die Gesellschaft*, VII (reed. a *Ideologie und Wissenssoziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974).

"Augustin und Protestantismus", *Frankfurter Zeitung*, n° 902, 12 Abril. Es troba inclòs a l'edició francesa de *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929). També s'ha reeditat a *Essays in Understanding 1930-1954*.

1931

Recensió de H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips* a *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVI.

1932

"Søren Kierkegaard", *Frankfurter Zeitung*, n. 75-76, 29 de Enero.

"Friedrich von Gentz", Zu seinen 100. Todestag am 9. Juni, *Kölnische Zeitung*, n°. 308, 8 Junio.

"Berliner Salon" i "Brief Rahels an Pauline Wiesel", *Deutscher Almanach für das Jahr 1932*.

"Aufklärung und Judenfrage", a *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, VI, n. 2-3. Reeditat a *Die Verborgene Tradition*, 1976.

"Adam Müller-Renaissance?", a *Kölnische Zeitung*, n°. 501 del 13 de Setembre i n°. 510 del 17 de Setembre.

1933

Recensió de A. Rühle-Gerstel, *Das Frauenproblem der Gegenwart* (1932), a *Die Gesellschaft*, X, 7 març. Reeditat a *Jüdische Rundschau*, nº 28-29, 7 Abril. Trad. francesa, "Le problème de la femme dans le monde contemporain", a *Les Cahiers du Griff*, Deux Temps Tierce, n.33, Maig 1991.

1937

"Die Judenfrage", 1937. Article de 3 pàgines. Library of Congress. Trad. inèdita de Tomàs Escuder de l'alemany al catalano-valencià.

1942

"A Believer in European Unity", a *Review of Politics*, IV, nº. 2 (recensió de P. R. Sweet, *Friedrich Von Gentz: Defender of the Old Order*. Reeditat. a Pinson, Koppel, (ed.), *Essays on Antisemitism*, Nueva York, Conference on Jewish Relations, 1946.

"From the Dreyfus Affair to France Today", a *Jewish Social Studies*, IV (reeditat a *Essay on Antisemitism*, Conference on Jewish Relations, New York 1946; *The Origins of Totalitarianism*, 1951, Part I; *The Jew as Pariah*, 1978.

1943

"We Refugees", a *The Menorah Journal*. Reeditat a *The Jew as Pariah*, 1978. Trad. castellana a Archipiélago, 1997.

"Why the Crémieux Decree Was Abrogated", a *Contemporary Jewish Record*, VI, nº. 2. Originalment: "The Story of Algiers and the Abrogation of the Cremieux Law", (Març, 18, 1943). Article de 15 pàgines per a la Overseas News Agency. Library of Congress.

"Portrait of a Period", a *The Menorah Journal*, XXXI. Recensió de S. Zweig, *The World of Yesterday. An Autobiography*. Reeditat a *The Jew as Pariah*, 1978. Versió alemanya "Juden in der Welt von gestern" a *Sechs Essays*, 1948 i a *Die Verborgene Tradition*, 1976.

1944

"Race-Thinking before Racism", a *The Review of Politics*, VI, nº.1, (utilitzat a

The Origins of Totalitarianism, Part II).

"The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", a *Jewish Social Studies*, VI, n°. 2. Reeditat a *The Jew as Pariah* 1978. Versió alemanya, "Die Verborgene Tradition", a *Sechs Essays*, 1948 i a *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, 1976.

"Das Zeitweilige Bündnis zwischen Mob und Élite", *Hochland*. Trad. americana "Mob and the Elite", a *Partisan Review*, XVII, n°.8 (1950). Utilitzat a *The Origins of Totalitarianism* (1951), tercera part, cap.10, secció 2 "La alianza entre el populacho y la élite".

"Concerning Minorities", a *Contemporary Jewish Record*, VII, n°. 4, (utilitzat a *The Origins of Totalitarianism*, Part II).

"Our Foreign language Groups", a *The Chicago Jewish Forum*, III, n°. 1.

"Franz Kafka: A Revaluation", a *Partisan Review*, XI, n°. 4. Reeditat a K. Hughes, *Franz Kafka: An Anthology of Marxist Criticism*, Hanover, University Press of New England. 1981. Versió alemanya "Franz Kafka" a *Sechs Essays*, 1948 i a *Die Verborgene Tradition*, 1976.

1945

"Organized Guilt and Universal Responsibility", a *Jewish Frontier*, XIII, n°.1. Reeditat a: SMITH, R., *Guilt: Man and Society*, Nueva York, Doubleday/Anchor, 1971; *The Jew as Pariah*, 1978. Versió alemanya "Organisierte Schuld" a *Sechs Essays*, 1948 i a *Die Verborgene Tradition*, 1976. Trad. francesa a ARENDT, *Penser l'Événement*, 1989.

"Approaches to the «German Problem»", a *Partisan Review*, XII, n°.1.

"The Stateless People", a *Contemporary Jewish Record*, VIII, n°.2, utilitzat a *The Origins of Totalitarianism*, Part II.

"The Assets of Personality", a *Contemporary Jewish Record*, VIII, n°.2, recensió de M.W. Weisgal, *Chaim Weismann*.

"Nightmare and Flight", a *Partisan Review*, XII, n°.2, recensió de D. de Rougemont, *The Devils Share*.

"Dilthey as Philosopher and Historian", a *Partisan Review*, XII, n°.3. Ressenya de H.A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction*.

"Christianity and Revolution", a *The Nation*, 22 Setembre.

"The Seeds of a Fascist International", a *Jewish Frontier*.

"Zionism Reconsidered", a *Menorah Journal*, XXXIII. Reeditat a M. Selzer, *Zionism Reconsidered*, New York, Macmillan, 1970; *The Jew as Pariah*, 1978. Versió alemanya, "Der Zionismus aus heutiger Sicht" a *Die Verborgene Tradition*, 1976.

"Imperialism, Nationalism, Chauvinism", a *The Review of Politics*, VII, n°.4, utilitzat a *The Origins of Totalitarianism*.

"Parties, Movements and Classes", a *Partisan Review*, XII, n°.4, utilitzat a *The Origins of Totalitarianism*, Part II.

"Power, Politics, Triumphs", a *Commentary*, I, n°1.

"Jewish Guilt", a *Jewish Frontier: Anthology, 1934-44*, New York; Jewish Frontier Association.

1946

"Über den Imperialismus", a *Die Wandlung*, I. Reeditat a *Sechs Essays*, 1948; *Die verborgene Tradition*, 1976.

"Privileged Jews", a *Jewish Social Studies*, VIII, n°.1. Reeditat a Duker & Ben-Horin, *Emancipation and Counteremancipation*, New York, Ktav Publishing House, 1947; *The Jew as Pariah*, 1978 - parcial.

"The Nation", a *The Review of Politics*, VIII, n°.1. Ressenya de J. Delos, *La Nation*.

"Proof Positive", a *The Nation*, 5 de Gener. Ressenya de V. Lange, *Modern German Literature*.

"The Too Ambitious Reporter", a *Commentary*, II, n°.2. Ressenya de A. Koestler, *Twilight Bar* i *The Yogi and the Commisar*.

"What is Existenz Philosophy?", a *Partisan Review*, XIII, n°.1. Reedició a *Essays in understanding*, 1993. Trad. castellana de Elena Martínez.

"Imperialism: Road to Suicide", a *Commentary*, I, n°.3.

"French Existentialism", a *The Nation*, 2 de Febrer. Reeditat a H. Christman (ed.), *One Hundred Years of The Nation: A Centennial Anthology*, New York, Macmillan, 1965).

"Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries", a *Supplement to Jewish Social Studies*, VIII, n°.1. Editat pel grup d'investigació dirigit per H. Arendt, *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*.

"Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries", a *Supplement to Jewish Social Studies*, VIII, n°.3.

"The Streets of Berlin", a *The Nation*, 23 de Marzo. Ressenya de R. Gilbert, *Meine Reime Deine Reime*.

"The Jewish State: 50 Years After, Where have Herzl's Politics led?", a *Commentary*, II, n°.1. Reeditat a *The Jew as Pariah*, 1978.

"The Image of Hell", a *Commentary*, II, n°.3. Ressenya de *The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People*, editat pel World Jewish Congress; i a M. Weinreich, *Hitler's Professors*.

"No longer and not yet", a *The Nation*, 14 de Setembre. Ressenya de H. Broch, *The Death of Virgil*.

"The Ivory Tower of Common Sense", a *The Nation*, 19 Octubre. Ressenya de J. Dewey, *Problems of Men*.

"Expansion and the Philosophy of Power", a *Sewanee Review*, LIV. Utilitzat a *Origins of Totalitarianism*, Part II.

1947

"Creating a Cultural Atmosphere", a *Commentary*, IV. Reeditat a *The Jew as Pariah*, 1978.

"The Hole of Oblivion", a *Jewish Frontier*, Juliol. Ressenya de l'anònim *The Dark Side of the Moon*.

1948

Arendt edita *Job's Dung Heap* de B. Lazare, New York, Schocken Books.

"Jewish History Revised", a *Jewish Frontier*, Març. Ressenya de G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. Reeditat a *The Jew as Pariah*, 1978.

"Beyond Personal Frustration: The Poetry of Bertolt Brecht", a *The Kenyon Review*, X, n.º.2. Recensió de B. Brecht, *Selected Poems*. Reeditat a P. Demetz (ed.), *Brecht*, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1962.

"To Save the Jewish Homeland: There is Still Time", a *Commentary*, V. Reeditat a *The Jew as Pariah*, 1978.

"The Concentration Camps", *Partisan Review*, XV, n.º.7. Utilitzat a *The Origins of Totalitarianism*, Part II. Versió alemanya a *Die Wandlung*, III.

"The Mission of Bernadotte", a *The New Leader*, XXXI, 23 d'Octubre.

"About Collaboration", a *Jewish Frontier*, XV, Octubre. Reeditat a *The Jew as Pariah*, 1978.

1949

"Hermann Broch und der moderne Roman", a *Der Monat*, I, n.º.8-9.

"Totalitarian Terror", a *Review of Politics*, XI, n.º.1. Ressenya de D.J. Dallin & B.I. Nicolaevsky, *Forced Labor in Soviet Russia*.

"Single Track to Zion", a *Saturday Review of Literature*, XXXII. Ressenya de C. Weizmann, *Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann*.

"Parteien und Bewegung", a *Die Wandlung*, IV.

"The Rights of Man: What are they?", a *Modern Review*, III, n.º.1. Utilitzat a *The Origins of Totalitarianism*, Part II.

"The Achievement of Hermann Broch", a *The Kenyon Review*, XI, n.º.3. També amb el títol, "Hermann Broch: 1886-1951". Reeditat a *Men in Dark Times*, 1968.

1950

"Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps", a *Jewish Social Studies*, XII, n.º.1. Reeditat a *Essays on understanding*, 1993.

"Peace or Armistice in the Near East?", a *The Review of Politics*, XII, n.º.1.

Reeditat a *The Jew as Pariah*, 1978.

"Religion and the Intellectuals. A Symposium", a *Partisan Review*, XVII, nº.1. Reeditat a *Partisan Review*, sèrie III, 1950.

"Der Dichter Bertolt Brecht", a *Die Neue Rundschau*, LXI. Reedició a *Men in Dark Times*, 1968. Trad. castellana, *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburg*, Barcelona, Anagrama, 1971, i a *Hombres en tiempos de oscuridad* (Lessing, Luxemburg, Jaspers, Dinesen, Broch, Benjamin, Brecht), Barcelona, Gedisa, 1990.

"The Imperialist Character", a *The Review of Politics*, XII, nº.3. Utilitzat a *The Origins of Totalitarianism*, Part II. Versió alemanya a *der Monat*, II, n. 24.

"The Aftermath of Nazi Rule. A report from Germany", a *Commentary*, IV, octubre, n. 10. Reeditat a N. Podhoretz (ed.), *The Commentary Reader: Two Decades of Articles and Stories*, New York, Atheneum, 1966.

"Mob and the Elite", a *Partisan Review*, XVII, nº.8. És traducció de la versió alemanya (1944). Utilitzat a *The Origins of Totalitarianism* (1951), tercera part, cap.10, secció 2 "La alianza entre el populacho y la élite".

1951

"The Road to the Dreyfus Affair", a *Commentary*, XI. Ressenya de R.F. Byrnes, *Antisemitism in Modern France*.

"Totalitäre Propaganda", a *Der Monat*, III, nº.33.

"Totalitarian Movement", a *Twentieth Century*, nº.149. Utilitzat a *The Origins of Totalitarianism*, Part III.

"Bei Hitler zu Tisch", a *Der Monat*, IV, nº.37.

"Die Geheimpolizei", a *Der Monat*, IV, nº.38.

1952

"The History of the Great Crime", a *Commentary*, XIII. Ressenya de L. Poliakov, *Bréviare de la Haine: Le III^e Reich et le Juifs*.

"Magnes, The Conscience of the Jewish People", a *Jewish Newsletter*, VIII, nº.25, 24 Novembre. Library of Congress.

1953

"Heidegger the Fox", a *Essays in Understanding*, 1994. També traduït a l'italià per Giovanna Bettini. a *MicroMega* 5/95.

"Ideologie und Terror", a *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München, Piper. Versió anglesa a *Review of Politics*, XV, n.º.3. Reeditat a *The Origins of Totalitarianism*, 1958. Trad castellana, "Ideología y terror. Una nueva forma de gobierno", a M. Fitzsimmons, *La imagen del hombre*, Madrid, Tecnos, 1966.

"Karl Marx e la tradizione del pensiero politico" i "Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale", a *MicroMega*, Giustizia e libertà 5/95. Es tracta de dos articles inèdits presentats i traduïts de l'anglès per Simona Forti, corresponen a lliçons dictades per Arendt a la Universitat de Princeton durant la tardor de 1953.

"Rejoinder to Eric Voegelin's Review of 'The Origins of Totalitarianism'", a *Review of Politics*, XV, n.º.1. Trad. italiana a cura de G. Lami, *Eric Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Astra, Roma, 1978.

"The Ex-Communists", a *Commonweal*, LVII, n.º.24 i a *Washington Post*, 31 de Juliol.

"Understanding and Politics", a *Partisan Review*, XX, n.º.4. Trad. castellana: "Comprensión y política", a *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

"Religion and Politics", a *Confluence*, II, n.º.3.

"Understanding Communism", a *Partisan Review*, XX, n.º.5. Ressenya de W. Gurian, *Bolshevism*.

1954

"Tradition and the Modern Age", a *Partisan Review*, XXI, n.º.1. Reeditat. a *Between Past and Future*, 1961. Trad. castellana a *Entre el pasado y el futuro*, 1996.

"Europe and the Atom Bomb", a *Commonweal*, LX, n.º.24.

"Europe and America: the threat of Conformism", a *Commonweal*, LX, n°.25.

"Europe and America: Dream and Nightmare", a *Commonweal*, LX, n°.23.

1955

"Dichten und Erkennen", *Introducció* a H. Broch, *Gesammelte Werke*. Editat per la pròpia Arendt, Zurich, Rheir Verlag. Trad. anglesa, *Men in Dark Times*, 1968. Trad. castellana, *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburg*, Barcelona, Anagrama, 1971, i a *Hombres en tiempos de oscuridad* (Lessing, Luxemburg, Jaspers, Dinesen, Broch, Benjamin, Brecht), Barcelona, Ed. Gedisa, 1990.

"The Personality of Waldemar Gurian", a *The Review of Politics*, XVII, n°.1. Reeditat a *Men in Dark Times*, 1968. Disposo de la versió mecanogràfica d'Arendt per a la *Review of Politics*, té 9 pàgines (Library of Congress).

"The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century", (discurs pronunciat a la conferència internacional - Milano 12 al 17 de Setembre 1955- sobre "Il futuro della libertà" a *The Future of Freedom. A Compilation of Papers, submitted to the International Conference on the Future of Freedom*, Bombay, 1955).

1956

"Was ist Autorität?", a *Der Monat*, VIII, n°.89. Reedició a *Fragwürdige Traditionsbestände*, 1957.

"Authority in the Twentieth Century", a *The Review of Politics*, XVIII, n°.4. Trad. castellana a Archipiélago, 1997.

1957

"Misstrauen gegen Kultur", a *Die Kultur*, VI, n°.12.

"Geschichte kann nicht gemacht werden. Die Entstehung des historischen Bewusstseins", a *Deutsche Universitätszeitung*, XII, n°.20, n°.21.

"Natur und Geschichte. Die Anfänge der griechischen Geschichtsschreibung", a *Deutsche Universitätszeitung*, XII, n°.8, n°.9. Utilitzat a *Fragwürdige Traditionsbestände*, 1957.

"History and Immortality", a *Partisan Review*, XXIV, n°.1. Utilitzat a *Fragwür-*

dige Traditionsbestände, 1957. Inclós a la trad. castellana *De la Historia a la Acción*, Paidós, 1995.

"Karl Jaspers as Citizen of the World", a P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Jaspers*, La Salle, Open Court Pub. Co, pp. 539-50. Reed. a *Men in Dark Times*, 1968.

1958

"Kultur und Politik", a *Merkur*, XII, nº.12. Reedició a *Untergang oder Übergang. Erster Kulturkritikerkongress in München*, München, 1959.

"The Modern Concept of History", a *The Review of Politics*, XX, nº.4. Reeditat a *Between Past and Future*, 1961.

"Totalitarianism", a *The Meridian*, II, nº.2. Reflexió amb motiu de la segona edició de *Origins of Totalitarianism*, 1958.

"Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution", *The Journal of Politics*, XX, n. 1. Reedició, epíleg a *The origins of Totalitarianism* (1958). Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro "Reflexiones sobre la revolución húngara", *Debats*, n. 60, 1997.

1959

"What was Authority?", a C. Friedrich, *Authority*, Cambridge, Harvard University Press. Reeditat a *Between Past and Future*, 1961, Part I, p.(91-104), Part II (p.104-115), Part III (p.115-120), Part IV (p.120-128), Part V (128-136) i Part VI (p. 136-141).

"Reflections on Little Rock", a *Dissent*, VI, nº.1. Reeditat a *Public Life: A Journal of Politics*, 4 (3/4), Maig-Juny 1973.

1960

"Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing, Hamburg, Hauswedell". Es tracta del discurs pel premi Lessing de la ciutat d'Hamburg. Trad. anglesa a *Men in Dark Times*, 1968. Trad. castellana, "Reflexiones sobre Lessing", a *Hombres en tiempos de oscuridad*", 1990.

"Freedom and Politics: A lecture", a *Chicago Review*, XIV, nº.1. Utilitzat a *Between Past and Future*, 1961. Reeditat a HUNOLD, A. (ed.), *Freedom and*

Serfdom: An Anthology of Western Thought, Dordrecht, Reidel, 1961.

"Society and Culture", a *Daedalus*, LXXXII, n°.2. Reed. a *Between Past and Future*, 1961; F. Matson & A. Montagu (eds.) *The Human Dialogue. Perspectives on Communication*, New York, Free Press, 1967.

"Der Mensch, ein gesellschaftliches oder ein politisches Lebewesen", a *Die deutsche Universitätszeitung*, XV.

"Revolution and Public Happiness", a *Commentary*, XXX. Utilitzat a *On Revolution*, 1963.

1961

"Revolution and Freedom: A lecture.", a *In Zwei Welten: S. Moses Zum 75. Geburtstag*, Tel Aviv, 1962; utilitzat a *On Revolution*, New London, Connecticut College, 1963.

1962

"Action and «The Pursuit of Happiness»", a *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*, München, Beck; utilitzat a *On Revolution*, 1963.

"The Cold War and the West", a *Partisan Review*, XXIX, n. 1.

Edició de K. Jaspers, *The great Philosophers*, New York, Harcourt Brace & Co., vol. I i vol. II, 1966.

1963

"A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem", a *The New Yorker*, 16 febrer; 23 febrer; 2 març; 9 març; 16 març (utilitzat a n°.125).

"Reply to Judge Musmanno", a *The New York Times Book Review*, VIII, n. 4, 23 Juny. La polèmica entre Arendt i Musmanno ha estat reeditada a Freedmann & Davis, *Contemporary Controversy*, New York, Macmillan 1966.

"Man's Conquest of Space", a *American Scholar*, XXXII.; amb el títol de "Has Man's Conquest of Space Increased or Diminished His Stature" a HUTCHINS, R., & ADLER, M., *The Great Ideas Today*, Chicago, Encyclopedia Britannica, 1963. Reeditat a *Between Past and Future*, 1968. Trad. italiana de Vincenzo Sorrentino a ARENDT, H., *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri editore,

1995.

"Kennedy and After", a *The New York Review of Books*, I, n°.9.

"Founding Fathers", a Chicago, 12/5/1963. Article de 4 pàgines, (Library of Congress).

1964

"Eichmann in Jerusalem", a *Encounter*, XXII, n°.1. Es tracta de la correspondència entre H. Arendt i G. Scholem. Reeditada a *The Jew as Pariah*, 1978. Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro, "Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de Eichmann en Jerusalén" a *Raíces*, tardor 1998, núm. 36.

"The Deputy: Guilt by Silence", a *New York Herald Tribune Magazine*, 23 de Febrer. Reeditat a E. Bentley (comp.), *Storm over 'The Deputy'* i a J. W. Bernauer *Amor Mundi*, (1987). Versió alemanya, "Der Stellvertreter in U.S.A.", *Neue deutsche Hefte*, n°.101.

"Nathalie Sarraute", a *New York Review of Books*, II, n°.2. Ressenya del llibre de N. Sarraute, *The Golden Fruits*. Versió alemanya a *Merkur*, XVIII, n°.8. Trad. francesa a *Les Cahiers du Griffon*, DeuxTemps Tierce, n°.33, maig de 1991.

"Personal Responsibility under Dictatorship", a *The Listener*, 6 d'agost (pp. 185-87, 205). Conferència radiofònica pronunciada a Boston el 16 de març. Trad. francesa a *Penser l'Événement*, 1989.

"Labor, Work, Action", (conferència) publicada a J. W. Bernauer *Amor Mundi*, (1987). Trad. castellana a *De la Historia a la Acción*, Paidós, 1995.

1965

"Politik und Verbrechen, ein Briefwechsel, Hannah Arendt-Hans Magnus Enzensberger", a *Merkur*, XIX.

"The Christian Pope", a *The New York Review of Books*, IV, n°.10. Ressenya del Papa Giovanni XXIII, *Journal of a Soul*. Reeditat a *Men in Dark Times*, 1968. Versió alemana, "Der christliche Papst", a *Merkur*, XX, n°.4. Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro a la revista *El Ciervo*.

"Krieg und Revolution", a *Merkur*, XIX, n°.202- 213.

Entrevista amb G. Gaus, títol original alemany "Was bleibt ? Es bleibt die Muttersprache". Reeditada a REIF, A. (ed.), *Gespäche mit Hannah Arendt*, München, Piper, 1976. Trad. francesa "Seule demeure la langue maternelle", a *Esprit*, IV, n.6, 1980 i catalana, "Només em queda la llengua materna", a *Saber*, n.º.13, primavera, 1987.

1966

"The Formidable Dr. Robinson: A Reply to the Jewish Establishment", *The New York Review of Books*", V, n. 12. Reedició *The Jew as Pariah*, 1978.

"On the Human Condition", a M.A. Hinton (comp.), *The Evolving Society*, New York, Institute of Cybernetical Research.

"Remarks on 'The Crisis Character of Modern Society'", a *Christianity and Crisis*, XXVI, n. 9.

"The Negatives of Positive Thinking: A Measured Look at the Personality, Politics and Influence of Konrad Adenauer", a *Book Week of the Washington Post*, 5 Juny, pp. I-II. Ressenya de K. Adenauer, *Memoirs 1945-1953*.

"Introducción", a B. Naumann *Auschwitz; A Report on the Proceedings Against Robert Karl Ludwig Mulka and Others before the Court at Frankfurt*, New York Freidrich A Praeger. Reeditat a Falk, Kolko & Lifton, *Crimes of War*, New York, Random House, 1971.

"A Heroine of The Revolution", a *New York Review of Books*, VII, n. 5. Reeditat a *Men in Dark Times*, 1968. Versió alemanya, "Rosa Luxemburg", a *Der Monat*, XX, n.º.243. Trad. castellana a *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburg*, Barcelona, Anagrama 1971 i a *Hombres en tiempos de oscuridad* (Lessing, Luxemburg, Jaspers, Dinesen, Broch, Benjamin, Brecht), Barcelona, Ed. Gedisa, 1990.

"What is Permitted to Jove", a *New Yorker*, 5 de novembre. Reeditat a *Men in Dark Times* 1968. Versió alemanya "Quod licet Jovi..., Reflexionen über den Dichter Bertolt Brecht und sein Verhältniss zur Politik", a *Merkur*, XXIII, n. 6, 1969 i n. 7, 1969. Reeditat a *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Zwei Essays*, 1971). Trad. castellana a *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburg*, Barcelona, Anagrama 1971 i a *Hombres en tiempos de oscuridad* (Lessing, Luxemburg, Jaspers, Dinesen, Broch, Benjamin, Brecht), Barcelona, Ed. Gedisa, 1990.

1967

"Truth and Politics", a *The New Yorker*, 25 Febrer. Reedicions a: ARENDT, H., *Between Past and Future*, 1968; SPITZ, D. (comp.) *Political Theory and Social Change*, New York, Atherton Press, 1967; LASLETT, P. & RUNCINAM, W.G., *Philosophy, Politics and Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1975. Versió alemanya a BERLINGER, R. & FINK, E., *Philosophische Perspektiven*, Band I, 1969; Reeditat a *Wahrheit und Lüge in der Politik*, 1972. Trad. catalana a ARENDT, H. & FINKIELKRAUT, A., *La crisi de la cultura*, Barcelona, Pòrtic, 1989. Trad. italiana de Vincenzo Sorrentino a ARENDT, H., *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1995.

"Randall Jarell: 1914-1965", a R. Lowell and others, (ed.), *Randall Jarell 1914-1965*, New York, Ferrar, Straus & Giroux. Reeditat a *Men in Dark Times*, 1968.

"Prefaci" a K. Jaspers, *The Future of Germany*, Chicago, The University of Chicago Press.

Introducció a J. Glenn Gray, *The Warriors*, New York, Harper and Row.

1968

"Walter Benjamin", a *Merkur*, XXII. Reeditat a *W. Benjamin, B. Brecht. Zwei Essays*, 1971. Trad. anglesa a *The New Yorker*, 19 Octubre 1968. Reeditat com a introducció a l'edició norteamericana, a càrrec de la pròpia Arendt, de les *Illuminations*, New York, Harcourt Brace & World, 1968. Reeditat a *Men in Dark Times*, 1968. Trad. castellana, *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburg*, Barcelona, Anagrama 1971 i a *Hombres en tiempos de oscuridad* (Lessing, Luxemburg, Jaspers, Dinesen, Broch, Benjamin, Brecht), Barcelona, Ed. Gedisa, 1990.

"Is America by Nature a Violent Society? Lawlessness Inherent in the Uprooted", a *The New York Times Magazine*, 18 d'abril.

"He's All Dwight: Dwight MacDonald's «Politics»", a *The New York Review of Books*, XI, n.º.2.

"Comment on «The Uses of Revolution» by Adam Ulam", a Richard Pipes, *Revolutionary Russia*, Cambridge Massachusett, Harvard University Press, 1968.

"Isak Dinesen: 1885-1962", a *The New Yorker*, 9 de novembre. Reeditat a *Men*

in *Dark Times*, 1968. Trad. castellana a *Hombres en tiempos de oscuridad* (Lessing, Luxemburg, Jaspers, Dinesen, Broch, Benjamin, Brecht), Barcelona, Gedisa, 1990.

"Collective Responsibility", a Bernauer, J. (ed.) *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Nijhoff, 1987. Originalment fou una conferència "Collective Responsibility: Discussion of the paper of Joel Feinberg" per a la American Philosophical Society de la Rockefeller University, Decenber 27, 1968. Disposo de la versió mecanogràfica (5 pàgines). Library of Congress.

1969

"Reflections on Violence", a *Journal of International Affairs*, XXIII, nº.1. Reeditat a *The New York Review of Books*, XII, nº.4. Reelaborat i ampliat a *On Violence*, 1970. Trad. castellana "Sobre la Violencia", México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1970, *Crisis de la República*, Madrid, Ed. Taurus, 1973.

"The Archimedean Point", a *Ingenior*, College of Engineering, University of Michigan.

"Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt", a *Merkur*, XXIII, nº.10. Trad. anglesa "Martin Heidegger at Eighty", a *New York Review of Books*, nº.17, 1971; Reedició a M. Murray (comp.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, Yale University Press 1978. Trad. castellana, "Martin Heidegger, octogenario", a *Revista de Occidente*, n. 84, 1970. Existeix altra traducció amb el títol "Martin Heidegger o el pensamiento como actividad pura", a *Archipiélago*, nº.9, 1991.

Discurs davant l'American Academy of Arts and Sciences (Abril, 9, 1969) amb motiu de la recepció de la Emerson-Thoreau Medal. 3 pàgines. Library of Congress.

1970

"Replica", a una ressenya de J.M. Cameron, *The New York Review of Books*, XIII, 1 de Gener.

"Story of Brecht's Odes to Stalin", a *Times Literary Supplement*, LXIX, 26 de març.

"Civil Disobedience", a *The New Yorker*, 12 de setembre. Reeditat a *Crisis of the Republic*, 1972 i a E.V. Rostow (comp.), *Is Law Dead?*, New York, Simon and Schuster 1971. Trad. castellana: *Crisis de la República*, Madrid, Taurus,

1973.

1971

Entrevista amb Reif, A., " Thoughts on Politics and Revolution "(estiu 1970). Publicada a ARENDT, H., *Mach und Gewalt*, München, Piper, 1970. Reeditada a REIF, A. (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt* (1976). Trad. americana "Thoughts on Politics and Revolution", *New York Review of Books*, XVI, 22 d'abril 1971. Trad. castellana "Pensamientos sobre política y revolución" a *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973.

"Radical Evil", a R. Smith (ed.), *Guilt, Man and Society*, New York, Anchor.

"Collective Guilt", a R. Smith (ed.), *Guilt, Man and Society*, New York, Anchor.

"Thinking and Moral Considerations. A Lecture", *Social Research*, XXXVIII, n. 3 i *Social Research*, LI, 1984. Inclós a la trad. castellana, *De la Historia a la Acción*, Paidós, 1995.

"Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers", a *The New York Review of Books*, XVII, nº.8. Reeditat a *Crises of the Republic*, 1972. Trad. castellana, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973.

1972

"Washington's «Problem-Solvers»- Where they Went Wrong", a *The New York Times*, 5 Abril.

"Postfacio", a R. Gilbert, *Mich hat Kein Esel im Galopp verloren*, München, Piper, 1972.

"Heidenreich, Carl" (Febrer 15, 1972). Article d'una pàgina per a l'opuscle de l'exposició de pintures de l'artista a la Goethe House, New York. Library of Congress.

"On Hannah Arendt" (Novembre, 1972). El text recull el debat que tingué lloc al Congrés de Toronto sobre "The Work of Hannah Arendt". Les conferències del Congrés i el debat foren editats per Melvyn A. HILL, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, 1979.

1974

"Karl Jaspers zum Fünfundachtzigsten Geburtstage", a H. Saner (comp.) *Erinnerungen an Karl Jaspers*, München, Piper.

1975

"Remembering Wystan H. Auden", a *The New Yorker*, 20 de gener. Reeditat a *The Harvard Advocate*, CVII, n. 2/3; W.H. Auden, *A Tribute*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1974-5.

"Home to Roost", a *The New York Review of Books*, XXII, n. 11, 26 de Juny. Reeditat per Sam Bass Warner, Jr., *The American Experiment*, Boston, Houghton Mifflin 1976. Disposo de la versió mecanogràfica presentada originalment a Bicentennial Forums, Maig 20. Library of Congress.

Articles pòstums

1977

"Public Rights and Private Interests", a Money & Stuber (comp), *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press.

"Thinking", a *The New Yorker*, 21 de Novembre; 28 de Novembre; 5 de Decembre. Utilitzat a *The Life of the Mind*, vol I, 1978.

"Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretation", a H. Lenk, *Handlungstheorien interdisziplinär*, München, Fink.

1978

"From an Interview", amb R. Errera, *The New York Review of Books*, XXV, n. 16.

1979

"On Hannah Arendt", a M.A. Hill (comp.), *The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press.

"German Guilt", a *Jewish Frontiers*, n. 47, Decembre.

1982

"Le grand Jeu du monde". Discurs pronunciat el 1975 per l'autora a Copenhagen (no traduït a l'anglès), a *Esprit*, VI, n. 7-8. Trad. catalana. a *Saber*, n. 13, 1987.

1989

"Heinrich Heine: el *Schlemihl* y el señor de los sueños", a *La Gaceta del F.C.E.*. És reedició de part de "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", 1944.

1990

"Philosophy and Politics", a *Social Research*, n. 57/1, primavera. Publicació d'una conferència de 1934. Trad. castellana parcial a *La Gaceta del F.C.E.*, n. 221, 1989.

1993

"Charlie Chaplin, el sospechoso", a *Archipiélago*, n. 12, 1993. Trad. castellana parcial de *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, 1944.

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

2.1. Llibres sobre Hannah Arendt

AA.VV., *Philosophie Contemporaine: Arendt, Bataille, Deleuze, Heidegger, Klossowski, Lévinas, Marcuse*; Nice, Publications de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Nice, 1985.

ABENSOUR, M.; BUCI-GLUKSMANN, CH. et alt., *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, París, Tierce, 1989.

BARLEY, Delbert, *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*, München, Verlag Alber GmbH, 1990.

BARNOUW, Dagmar, *Visibles Spaces: Hannah Arendt and the german-Jewish experience*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

BENHABIB, Seyla, *Situating the Self*, Polity Press, Cambridge 1992.

BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, Sage Publications, 1994.

BERNAUER, James W., *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.

BERNSTEIN, Richard, *Philosophical Profiles*, Polity Press, Oxford, 1986.

BERNSTEIN, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish question*, Cambridge UK, Polity Press, 1996.

BOELLA, Laura, *Parlare di Hannah Arendt*, Università delle donne "Simone de Beauvoir", Brescia, 1991.

BOELLA, Laura, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995.

BOWEN-MORE, Patricia, *Hannah Arendt's philosophy of Natality*, Basingstoke, Macmillan, 1989.

BRADSHAW, Leah, *Acting and Thinking: the political thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.

BREIER, Karl-Heinz, *Hannah Arendt, zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag GmbH, 1992.

CANGIOTTI, Marco, *L'ethos della politica: studio su Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1990.

CANOVAN, Margaret, *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Hannah Arendt*, Paris, Belfond, 1994.

CHAUMONT, Jean-Michel, *Autour d'Auschwitz. De la critique de la modernité à l'assomption de la responsabilité historique. Une lecture de H. Arendt*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1991.

BIRULÉS, F. y CRUZ, M. (ed.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994. Llibre col·lectiu, recull col·laboracions de: Antich, Corral, Esquirol, Martínez, Masó, Mejuto, Pessarrodona i Sánchez.

DELRUELLE, Edouard, *Le consensus impossible: le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia, 1993.

DOSSA, Shiraz, *The Public Realm and The Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Canada, Wilfrid Laurier Univ. Press, 1989.

ENEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984.

ERLER, Hans, *Hannah Arendt, Hegel und Marx: studien zu Fortschritt und Politik*, Köln, Böhlau Philosophica, 1979.

ESPOSITO, Roberto (de.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Napoli, 1987. Llibre col·lectiu, recull col·laboracions de: Bodei, Dal Lago, Esposito, Forti, Galli, Losurdo, Passerin, Portinaro, Rametta, Ritter, Sternberger, Volpi.

ETTINGER, Elzbieta, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, New Haven, Yale University Press, 1995. Trad. castellana a Barcelona, Tusquets, 1997.

EVEN-GRANBOULAN, Geneviève, *Une femme de pensée. Hannah Arendt*,

Paris, Anthropos, 1990. Prefaci de Paul Ricoeur.

FLORES D'ARCAIS, Paolo, *Hannah Arendt, Esistenza e libertà*, Roma, Donzelli editore, 1995. Trad. castellana, *Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996.

FORTI, Simona, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli, 1994.

GARNER, Reuben (ed.), *The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Peter Lang, 1989. Llibre col·lectiu amb col·laboracions de: Bernstein, Botstein, Kateb, Lasch, Megged, Ricoeur, Rubenstein, i Wolin.

GOTTSEGEN, Michael G., *The Political Thought of Hannah Arendt*, Albany, State University of New York Press, 1994.

HANSEN, Phillip, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993.

HEUER, Wolfgang, *Hannah Arendt*, Hamburg, Veröffentlicht im Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1991.

HILL, Melvyn.A. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979. Recull les conferències del Congrés a Toronto (1972) sobre "The Work of Hannah Arendt" i el debat "On Hannah Arendt" en què ella participà, més altres assaigs d'autors diversos escrits entre 1972-1978. El text del debat ha estat traduït al castellà a *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

HINCHMAN, Lewis P. & Sandra K., (ed.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, State University of New York Press, 1994. Llibre col·lectiu, recull col·laboracions de: Beatty, Beiner, Benhabib, Canovan, Dietz, Fenichel, Habermas, Hinchman, Lang, Luban, Sitton, Stanley, Wolin, Young-Bruehl.

HUBENY, Alexandre, *L'action dans l'oeuvre de H. Arendt. De la politique au Etique*, Paris, Larousse, 1993. Prefaci de Francis Guibal.

ILLUMINATI, Augusto, *Esercizi Politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Roma, Ed. Manifesto libri, n.3, 1994.

ISAAC, Jeffrey C. *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, New Haven, Yale University Press, 1992.

JASPERS, Karl und ARENDT, H., *Briefwechsell 1926-1969*, München, Piper, 1985. Editat per L. Köhler & H. Saner. Trad. americana i selecció italiana.

JAY, Martin, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

KAPLAN, Gisela T. & KESSLER, Clive S (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, North Sydney, Allen & Unwin, 1989.

KARMIS, Dimitrios, *Liberté et modernité: Hannah Arendt ou le dépassement de la tradition*, Quebec, Université Laval, Laboratoire d'études politiques et administratives, Cahier 91/3, 1991.

KATEB, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Nueva Jersey, Rowman and Allanheld, 1984.

KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

McCARTHY, Mary and ARENDT, H., *Correspondence*, New York, Harcourt Brace & Co., 1994.

McCARTHY, Mary, *Writing Dangerously*, New York, Harcourt Brace & Co., 1994.

PAREKH, Bhikhu, *Hannah Arendt and The Search for a New Political Philosophy*, Londres, The Macmillan Press, 1981.

PAREKH, B., *Contemporary political thinkers*, Oxford, Robertson, 1982. Trad. castellana: *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza Ed., 1986.

PARISE, Eugenia (Comp.), *La política tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Nápoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1993.

PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London-New York, Routledge, 1994.

REIF, A. (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München, Piper, 1976. Conté cinc entrevistes: Koch (1964); Gaus (1965); Reif (1970); Dichgans, Gehlen, Maihofer i Sternberger (1971); i Haffner, Vogel i Hölterers (1975).

- REIF, A.(ed), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, Europaverlag, 1979.
- ROVIELLO, Anne-Marie, *Sens Commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ed. Ousia, 1987.
- ROVIELLO, AM. & WEYEMBERGH, M.(coord), *Hannah Arendt et la Modernité*, París, J. Vrin, 1992.
- SCHOLEM, Gershom, *Fidélité et Utopie: essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann Lévy, 1978. Conté una carta de H. Arendt.
- SERRA, Teresa, *L'autonomia del Politico: Introduzione al Pensiero de Hannah Arendt*, Teramo, Faculta de Scienze Politici, 1984.
- SHURMANN, Reiner (ed.), *The Public Realm: Essays on discursive types in political philosophy*, Albany (NY State), University of New York Press, 1989.
- SIMMONS, Norman John, *The contribution of the socio-political philosophy of Hannah Arendt*, Michigan, Ann-Arbor, 1989.
- TAMINIAUX, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, París, Payot, 1992.
- TLABA, Gabriel, *Politics and Freedom: human will and action in the thought of Hannah Arendt*, Lanham (MD), University Press of America, 1987.
- TOLLE, Gordon, J., *Human Nature Under Fire: The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Washington, D.C., University Press of America, 1982.
- VILLA, Dana R., *Arendt and Heidegger: Being and politics*, Michigan, 1989.
- VOLLRATH, Ernst, *Die Rekonstruktion des politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett, 1977.
- WANKER, William Paul, *Nous and Logos: Philosophical Foundations of Hannah Arendt's Political Thought*, Nueva York-London, Garland Publ., 1991.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven, Yale Univ. Press, 1982. Trad. castellana, *Hannah Arendt, Biografía*, València, Alfons El Magnànim-IVEI, 1993. Trad. francesa de Joël Roman i Etienne Tassin, revisada per Viviane Guini, *Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1986. Inclou prefaci d'Olivier Mongin.

YOUNG-BRUEHL, E., *Mind and The Body Politic*, Nueva York, Routledge 1989.

2.2. Articles sobre Hannah Arendt.

ALLEN, Wayne F., "Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political Freedom", a *Philosophy and Social Criticism*, n.º. 9, Estiu 1982.

ALLEN, Wayne F., "'Homo Aristocous': Hannah Arendt's Elites", a *Ideal Studies*, n.º. 13, September 1983.

ANDREW BARASH, Jeffrey, "The political dimension of the public world: On Hannah Arendt's interpretation of Martin Heidegger", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

ANTICH, Xavier, "Nuestra desventurada condición de supervivientes (fraternidad, amistad, amor)", a BIRULÉS, F.y CRUZ, M., *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

AUDEN, W. H., "Thinking what we are doing", a *The Griffin*, New York. Library of Congress, September, 1958.

BAIER, Annette C., "Ethics in many different voices", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

BAKAN, Mildred, "Arendt and Heidegger: The Episodic Interwining of Life and Work", a *Philosophy and Social Criticism*, n.º.12, Primavera 1987.

BAR ON, Bat-Ami, "Women in dark times: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt and me", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

BARNOUW, Dagmar, "Speech Regained: Hannah Arendt and the American Revolution", a *Clio*, n.º.15, Hivern 1986.

BEINER, Ronald, "Judging in a World of Appearances: A Commentary of Hannah Arendt's Unwritten Finale", a *History of Political Thought*, n.º.1, Setembre 1980.

BEINER, Ronald, "Hannah Arendt on Judging", assaig interpretatiu al llibre d'ARENDR, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982.

BEINER, Ronald, "Action, natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of

Freedom", a Z. PELCZYNSKI AND J. GRAY (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London, Athlone Press, 1984.

BEINER, Ronald, "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue", a *Political Theory*, nº. 18/2, Maig 1990.

BEINER, Ronald, "Hannah Arendt on Capitalism and Socialism", a *Government and Opposition*, nº. 25/3, Estiu 1990.

BEINER, Ronald, "Love and worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

BENHABIB, Seyla, "Judgment and The Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought", a *Political Theory*, nº.16/1, Febrer 1988.

BENHABIB, Seyla, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative" a *Social Research*, nº. 57/1, Primavera 1990.

BENHABIB, S., "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", a *Revista internacional de filosofía política*, nº.2, Madrid, 1993. Trad. de Martha Hernández i revisió de María Pía Lara.

BERNASCONI, Robert, "Habermas and Arendt on the Philosopher's 'Error': Tracking the Diabological in Heidegger", a *Graduate Faculty of Philosophy Journal*, 1991.

BERNSTEIN, Richard, "Judging, The Actor and the Spectator", a R. BERNSTEIN, *Philosophical profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge, Polity Press, 1986.

BERNSTEIN, Richard, "Rethinking the Social and the Political", a *Graduate Faculty of Philosophy Journal*, nº. 11, 1986. També a R. BERNSTEIN, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge, Polity Press, 1986.

BERNSTEIN, Richard, "Did Hannah Arendt change her mind?: From radical evil to the banality of evil", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

BILBENY, Norbert, "Hannah Arendt: pensar en un sentido moral", a *Sistema*, nº.113, Març 1993.

BILBENY, Norbert, "La ausencia de pensamiento" cap. V i "La banalidad del mal" cap. VI de, BILBENY, N., *El idiota moral*, Barcelona, Anagrama, 1993.

BIRULÉS, Fina, "Poetica e politica. Hannah Arendt: abitare il presente", a PARISE, E., *La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993.

BIRULÉS, Fina, "Hannah Arendt: Modernidad, Identidad y Acción", a VILANOVA, M. (ed.), *Pensar las diferencias*, Barcelona, PPU, 1994. Mateix llibre a PRONTERA, A. & FORCINA, M. (eds.), *Filosofia/Donne/Filosofia*, Lecce, Edizioni Milella, 1994.

BIRULÉS, Fina, "Geografia de l'ombra i de la llum: Hannah Arendt", a Enrahonar, 1996, n° 26.

BIRULÉS, Fina, "¿Por qué debe haber alguien y no nadie?", Introducció a *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

BITTMAN, Michael, "Totalitarianism: The career of a concept", a G.KAPLAN & C.KESSLER (eds.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, North Sydney, Allen & Unwin, 1989.

BODEI, Remo, "Hannah Arendt, interprete di Agostino", a EXPOSITO, R. *La pluralità irrepresentabile di Agostino*, Urbino, QuattroVenti, 1987.

BOELLA, Laura, "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt", postfacci a ARENDT, Hannah, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano, SE, 1992.

BOHMAN, James, "The moral costs of political pluralism: The dilemmas of difference and equality in Arendt's. 'Reflections on Little Rock'", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

BOTSTEIN, Leon & JAY, Martin, "Hannah Arendt: Opposing views", a *Partisan Review*, XVI, n° 3, 1978. Reeditat a *Permanents Exiles*, 1986.

BOYLE, S.J., "Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine", a J. BERNAUER (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

BRUDNY, Michelle-Irène, "Hannah Arendt: The Life of the Mind", a *Esprit*, n° 42, Paris, 1985.

BRUNDY, M. I., Présentation à ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1985.

BURKE, J.F., "Thinking in a World of Appearances. Hannah Arendt between Karl Jaspers and Martin Heidegger", a *Analecta Husserliana*, XXI, 1986.

BURNS, R., "Hannah Arendt's Constitutionnal Thought", a J. BERNAUER (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

CANOVAN, Margaret, "The Contradictions in Hannah Arendt's Political Thought", a *Political Theory*, Febrer 1977.

CANOVAN, Margaret, "Hannah Arendt as a Conservative Thinker", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

CANOVAN, Margaret, "On Pitkin `Justice'", a *Political Theory*, nº. 10/3, 1982.

CANOVAN, Margaret, "A Case of Distorted Communication: a Note on Habermas and Arendt", a *Political Theory*, nº. 11/1, Febrer 1983.

CANOVAN, Margaret, "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics", a *Journal of Politics*, nº. 45, 1983.

CANOVAN, Margaret, "Politics as Culture. Hannah Arendt and the Public Realm", a *History of Political Thought*, nº. 6, Hivern 1985.

CANOVAN, Margaret, "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics", a *Social Research*, nº. 57/1, Estiu 1990.

CAROUX, Jacques, "Quel monde pour l'homme de masse?", a *Esprit*, nº. 42, Paris, 1985.

CAVARERO, Adriana, "Hannah Arendt: la libertà come bene comune", a PARISE, Eugenia (Comp.), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Nápoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1993.

CLARK, B., "Beyond `The Banality of Evil'", a *British Journal of Political Science*, nº. 10, 1980.

- CLARKE, J.P., "Social justice and political freedom: revisiting Hannah Arendt's conception of need", a *Philos. soc. crit.*, Washington University U.S.A., n.º.19, n.º 3-4, 1993, (pp.333-347).
- CLONELLO, P., "Kant, Arendt e il giudizio politico", a *Sapienza*, n.º. 45/1, 1992.
- COLLIN, F., "Du privé et du public", a *Les Cahiers du Grif*, n.º.33, 1986, monogràfic sobre H. Arendt, Paris, 1986.
- COLLIN, F., "Poétique et politique. De Maurice Blanchot à Hannah Arendt", a *Le Cahier*, Collège International de Philosophie, n.º. 5, 1988.
- COLLIN, F., "N'êtré. Événement et représentation", a ABENSOUR, M. et alt., *Ontologie et politique. Actes du colloque Hannah Arendt*, Paris, Ed. Tierce, 1989.
- COLLIN, F., "Agir et donné", a ROVIELLO, A-M. et WEYEMBERGH, M. (ed.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992. Trad. castellà, "La acción y lo dado", a BIRULÉS, F. (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona, Ed. Pamiela, 1992.
- CORRAL, Carmen, "La natalidad, la persistente derrota de la muerte", a BIRULÉS, F. y CRUZ, M., *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie, entrevista a *Regards*, Revue juive de Belgique, n.º.355, 1995.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie, "La controverse autour d'Eichmann" et "Autour d'Auschwitz et Jérusalem", a *Revue Rue Descartes*, Collège International de Philosophie, n.º. 4.
- CRUZ, Manuel, "Hannah Arendt, pensadora del siglo", introducció a ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- CRUZ, Manuel, "Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad", introducció a *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- CHAUMONT, Jean-Michel, "Individualisme et modernité chez Tocqueville et Arendt", a *Cahiers de Philosophie*, n.º. 4, 1987.
- DAL LAGO, Alessandro, "'Politeia': cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah

Arendt", a *Il Mulino*, XXXIII, n° 3.

DAL LAGO, Alessandro, "Una filosofia della presenza. Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt", a R. ESPOSITO, *La pluralità irrepresentabile*, Urbino, Quattroventi, 1987.

DAL LAGO, Alessandro, "Una polemica insensata", a *MicroMega*, 5/95.

DOSSA, Shiraz, "Human Status and Politics. Hannah Arendt on the Holocaust", a *Canadian Journal of Political Science*, n° 13/2, Juny 1980.

DOSSA, Shiraz, "Hannah Arendt on Billy Budd and Robespierre. The Public Realm and the Private Self", a *Philosophy and Social Criticism*, n°9, Tardor-Hivern 1982.

DOSSA, Shiraz, "Hannah Arendt on Eichmann. The Public, the Private and Evil", a *Review of Politics*, n° 46/2, Abril 1984.

DOSSA, Shiraz, "Hannah Arendt's Political Theory. Ethics and Enemies", a *History of European Ideas*, 1991.

DOSTAL, R.J., "Judging Human Action. Arendt's Appropriation of Kant", a *Review of Metaphysics*, n° 37, Juny 1984.

DUVALL JACOBITTI, Suzanne, "Thinking about the self", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

ELEVITCH, B., "Arendt and Heidegger. The Illusion of Politics", a *Boston University Journal*, XX, n° 182.

ENEGRÉN, A., "Révolution et fondation", a *Esprit*, n° 42, Paris, 1985.

ENEGRÉN, A., "Hannah Arendt en Amérique: la pensée prise sur le fait", a *Sens: Juifs et chretiens dans le monde aujourd'hui. Hannah Arendt*, n° 132, Paris, 8/9 1988.

ESLIN, J.-C., "L'événement de penser", a *Esprit*, n° 42, Paris, 1985.

ESLIN, J.-C., "Une amitié: Hannah Arendt et Mary McCarthy", a *Esprit*, n°42, Paris, 1985.

- ESLIN, J-C., "Une loi qui vaille pour l'humanité", a *Esprit*, n°. 42, 1985.
- ESLIN, J-C., "Arendt et Augustin", a *Sens: Juifs et chretiens dans le monde aujourd'hui. Hannah Arendt*, n°. 132, Paris, 8/9 1988.
- ESPOSITO, Roberto, "Hannah Arendt tra `volontà' e `rappresentazione'. Per una critica al decisionismo", a *Il Mulino*, XXXV, n°. 303, 1986. També a Roberto ESPOSITO, *La pluralità irrepresentabile*, Urbino, Quattroventi, 1987.
- ESQUIROL, Josep M^a, "Hannah Arendt y el totalitarismo: implicaciones para una teoría política", a *Convivium*, 1991.
- ESQUIROL, Josep M^a., "En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio", a F.BIRULES i M.CRUZ, *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- FEHER, Ferenc, "Freedom and the `Social Question'. Hannah Arendt's Theory of the French Revolution", a *Philosophy and Social Criticism*, n°.12, Primavera 1987.
- FEHER, Ferenc, "The Pariah and the Citizen. On Arendt's Political Theory", a G.KAPLAN & C.KESSLER (eds.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, North Sydney, Allen & Unwin, 1989.
- FERRY, Jean-Marc, "Habermas critique de Hannah Arendt", a *Esprit*, n°.42, juny 1989.
- FISTTETI, Francesco, "Hannah Arendt. La memoria come spazio del pensiero", a *Razionalita critica*, Italy Lacaita, 1989.
- FLYNN, Bernard, "The Question of an Ontology of the Political. Arendt, Merleau-Ponty, Lefort", a *International Studies in Philosophy*, n°.16, Primavera, 1984.
- FLYNN, Bernard, "Arendt's appropriation of Kant's Theory of Judgment", a *Journal of British Social Phenomenology*, n°.19, Maig 1988.
- FLYNN, Bernard, ""The Places of the Work of Art in Arendt's Philosophy", a *Philosophy and Social Criticism*, n°. 17/3, 1991.
- FORTI, Simona, "Il doppio volto di Marx", presentació a l'assaig d'Arendt "Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale" (1953), a *MicroMega*, 5/95.

FUSS, P., "Hannah Arendt's Conception of Political Community", a M.A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of Public World*, New York, St. Martin Press, 1979.

GEISE, Jack, "Republican Ideals and Contemporary Realities", a *The Review of Politics*, nº. 46/2, Abril 1984.

GLENN GRAY, J., "The Abyss of freedom and Hannah Arendt"(p.225), a HILL, Melvin A.(ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of Public World*, St. Martin Press, New York, 1979.

GRAY, Sherry, "Hannah Arendt and the Solitariness of Thinking", a *Philosophy Today*, nº.25, Estiu 1981.

HABERMAS, Jürgen, "Hannah Arendts Begriff der Macht", a *Philosophisch-politische Profile*. Trad. castellana, " El concepto de poder en Hannah Arendt", a *Perfiles filosófico políticos*, Madrid, Taurus, 1975.

HABERMAS, Jürgen, "On the German-Jewish Heritage", a *Telos* nº.44, pp. 127-131, 1980.

HEATHER J. & STOLZ M., "Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory", a *Journal of Politics*, XLI, nº. 1, 1979.

HELLER, Agnès, "Hannah Arendt on the `Vita Contemplativa'", a G.KAPLAN & C. KESSLER (eds.), *Hannah Arendt: Thinking Judging, Freedom*, North Sydney, Allen & Unwin, 1989.

HINCHMAN, L.P. and S.K., "In Heidegger's Shadow. Hannah Arendt's Phenomenological Humanism", a *The Review of Politics*, nº. 46, Abril 1984.

HINCHMAN, L.P. and S.K., "Existentialism Politicized. Arendt's Debt to Jaspers", a *The Review of Politics*, nº. 53/3, 1991.

HINCHMAN, L.P. and S.K., "Common Sence and Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt", a *Polity*, 17/2, 1984.

HONIG, Bonie, "Arendt, Identity and Difference", a *Political Theory* 16/1, Febrer 1988.

HONIG, Bonie, "Declarations of Independence. Arendt and Derrida on the

Problem of Founding Republic", a *American Political Science Review*, n°.85/1, Març 1991.

HONNETH, Axel, "Work and Instrumental Action", a *New German Critique*, n°.26, 1982.

HONOHAN, Iseult, "Hannah Arendt's Concept of Freedom", a *Irish Philosophical Journal*, n°.4, 1987.

HONOHAN, Iseult, "Arendt and Benjamin on the Promise of History. A Network of Possibilities or One Apocalyptic Moment?", a *Clio*, Estiu 1990.

INGRAM, David, "The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard", a *Review of Metaphysic*, n°. 42, Setembre 1988. També a ANDREW BENJAMIN (ed.), *Judging Lyotard*, London, Routledge, 1992.

INGRAM, David, "Novis ordo seclorum: The trial of (Post) Modernity or the Tale of two revolutions", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

ISAAC, Jeffrey, "Arendt, Camus and Postmodern Politics", a *Praxis International*, n°.9, Abril/Juliol 1989.

JACOBITTI, Suzanne, "Hannah Arendt and the Will", a *Political Theory*, n°. 16, Febrer 1988.

JAY, Martin, "The Political Existentialism of Hannah Arendt", a M. JAY, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migrations from Germany to America*, New York, Columbia University Press, 1986.

JAY, M. & BOTSTEIN, L., "Hannah Arendt: Opposing views", a *Partisan Review*, XVI, n° 3, 1978. Posteriorment reeditat a *Permanent exiles*, 1986.

JUNG, Hwa Yol, "Toward a New Humanism. The Politics of Civility in a 'No-Growth' Society", a *Man and World*, n°.9, Agost, 1976.

JUSTMAN, Stewart, "Hannah Arendt and the Idea of Disclosure", a *Philosophy and Social Criticism*, n°.4/8, 1982.

KATEB, George, "Arendt and Representative democracy", a *Salmagundi*, n°.60, Primavera/Estiu 1983. Reeditat a GARNER, Reubeun, *The Realm of Humanitas, Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Peter Lang, 1989.

KING, Richard, "Endings and Beginings: Politics in Arendt's Early Thought", a *Political Theory*, n°. 12/2, Maig 1984.

KNAUER, James, "Motives and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action", a *American Political Science Review*, n°. 74/3, Setembre 1980.

KNAUER, James, "On Canovan `Pitkin, Arendt and Justice", a *Political Theory*, n°. 11, Agost 1983.

KNAUER, James, "Re-Thinking Arendt's `Vita Activa'. Towards a Theory of Democratic Praxis", a *Praxis International*, n°.5, Juliol 1985.

KNAUER, James, "Hannah Arendt on Judgement, Philosophy and Praxis", a *International Studies in Philosophy*, n°. 21/3, 1989.

KOHN, Jerome, "Introduction", a ARENDT, H., *Essays in understanding*, New York, Harcourt Brace & Co.,1993.

KOHN, Jerome, "Evil and plurality: Hannah Arendt's way to the life of the mind, I", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

KOUBA, Pavel, "The World of Human Community in Hannah Arendt's Work", a *Filozof Cas*, 1990.

LEIBOVICI, Martine et SAHEL, Claude, "Critiques de l'Émancipation: pour une judéité hétérodoxe (B. Lazare, H. Arendt)", a *Le Cahier*, Collège International de Philosophie, n°.6, 1988.

LEVIN, M., "On `Animal Laborans'and `Homo Politicus'in Hannah Arendt. A note", a *Political Theory*, n°. 7/4, 1979.

LORIES, Danielle, "Nous avons l'art pour vivre dans la vérité", a *Man World*, n°. 22, Març 1989.

LORIES, Danielle, "'Autour d'une lecture `politique'de la troisième Critique", a *Revue Philosophique de Louvain*, n°. 86, Maig 1988.

LUBAN, D., "On Habermas and Arendt on Power", a *Philosophy and Social Criticism*, n°.6/1, 1979.

LUBAN, D., "Explaining Dark Times: Hannah Arendt theory of Theory", a

Social Research, nº.50/1, Primavera 1983.

LUSTIGAN, Mike, "The Fifth Business: The Business of Surviving in Extremity", a *Human Context*, nº. 7, 1975.

LUSSY, Florence de, "Simone Weil et Hannah Arendt", a revista *Question De*, monogràfic "Simone Weil, le grand passage", Paris, Ed. Albin Michel, nº 97, 1994.

MARTINEZ, Elena, "La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final", a BIRULÉS, F. y CRUZ, M., *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

MASÓ, Anna, "Hannah Arendt: Comprensió i Política", a *Perspectiva Social*, nº. 33, ICESB, Barcelona, 1993.

MASÓ, A., "¿Dónde estamos cuando pensamos?" a BIRULÉS, F. y CRUZ, M., *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

MASÓ, A., "Llibertat i autoritat en Hannah Arendt i Karl Jaspers", a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, nº VII, 1995.

MASÓ, A., "Justicia y poder en Hannah Arendt" a BELTRÁN, M., MARDONES, J.M., REYES MATE (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998 (en prensa).

MATTEI, Jean-François, "L'Enracinement ontologique de la pensée politique chez Heidegger et Hannah Arendt", a *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice*, nº. 49, 1985.

MAY, Larry, "Socialization and institutional evil", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

MAYER, Robert, "Hannah Arendt, National Socialism and the Project of Foundation", a *The Review of Politics*, nº. 53/3, Estiu 1991.

McCARTHY, Mary, "Hannah Arendt and politics", a *Partisan Review*, nº.LI, 1984.

McCARTHY, Mary, "Pour dire au revoir a Hannah", a *Les Cahiers du Griff*, nº.33, Paris, 1986. Trad. de l' anglès per Nancy Huston. Publicat originalment a *New York Review of Books*, 1976. Reeditat a McCARTHY, M., *Occasional*

Prose, Harcourt Brace Jovanovich, 1985.

McCARTHY, Mary, "El escándalo", a *Escrito en la pared*, Barcelona, Lumen, 1972. Trad. de Gabriel Ferrater. Títol original: *The writing on the wall and other literary essays* (1970). L'assaig de Mary McCarthy fou publicat per primera vegada a *Partisan Review* el 1963.

MEADE, Elizabeth, "The commodification of values", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

MEJUTO, Anabel, "Relato mundi", a BIRULÉS, F. y CRUZ, M., *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

MONGIN, Olivier, "Du politique à l'esthétique", a *Esprit*, nº. 42, Paris, Juny 1985.

MOORE, Patricia Bowen, "Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt", a J.W. BERNAUER (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.

MOORS, K.F., "Modernity and Human Initiative. The Structure of 'The Life of the Mind'", a *Political Science Reviewer*, XX, nº.3, 1980.

NELSON, J.S., "Politics and Truth. Arendt's problematic", a *American Journal of Political Science*, XXII, 1978, nº. 2.

PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio, "Plurality, Solidarity. Hannah Arendt's Theory of Action", a *Philosophy and Social Criticism*, nº. 15/4, 1989.

PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio, "Agency, Identity and Culture. Hannah Arendt's Conception of Citizenship", a *Praxis International*, nº. 9, Abril/Juliol, 1989.

PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio, "Hannah Arendt and the Idea of Citizenship", a CH.MOUFFE, (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, London, Verso, 1992.

PESSARRODONA, Marta, "Persiguiendo el tiempo. La literatura, los senderos de un pensar poético", a F.BIRULÉS i M.CRUIZ, *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

PETITDEMANGE, Guy, "Désir, mémoire, histoire", a *Le concept d'amour chez Augustin: essai d'interprétation philosophique*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1996.

PITKIN, Hannah Fenichel, "Justice. On relating Private and Public", a *Political Theory*, nº.9, August 1981.

PITKIN, Hannah Fenichel, "Are Freedom and Liberty Twins?", a *Political Theory*, nº. 16, November 1988.

POPPER, Karl, "Heidegger e Hannah Arendt", a *MicroMega* 5/95.

PORTINARO, P.P., "La politica come cominciamento e la fine della politica", a *Il Mulino*, XXXV, nº. 303, 1986.

PROUST, Françoise, "Critique du présent: Benjamin, Arendt et l'histoire", a *Le Cahier*, Collège International de Philosophie, nº.3, 1987.

RAVI, Wladimir, "Trop intellectuelle, trop intelligente", a *Les nouveaux cahiers*, nº. 63, 1980-81.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam, "Revolution et Histoire chez Merleau-Ponty et H. Arendt", a *Cahiers de Philosophie*, nº. 4, 1987.

RICOEUR, Paul, Prefaci a ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983².

RICOEUR, Paul, "De la Philosophie au Politique", a *Cahiers de Philosophie*, nº.4, 1987. Trad. castellana "De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt", a *Debats*, nº.37, València, 1991.

RICOEUR, Paul, Prefaci a EVEN-GRANBOULAN, *Une femme de pensée. Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1990.

RICHARDSON, William J., "Contemplative in Action", a J.W.BERNAUER(ed.) *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.

RILEY, P., "Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics" a *Political Studies*, nº.35, 1987.

RING, Jennifer, "On Needing both Marx and Arendt: Alienation and the Flight

from Inwardness", a *Political Theory*, n°.17/3, Agost 1989.

RING, Jennifer, "The Paria as Hero: Hannah Arendt's Political Actor", a *Political Theory*, Agost 1991.

ROMAN, Joël, "Habermas, lecteur de Arendt: une confrontation philosophique", a *Cahiers de Philosophie*, n°.4, 1987.

SANCHEZ, Cristina, "Lo público y lo privado: su articulación en el pensamiento de Hannah Arendt", Madrid, 1989.

SANCHEZ, Cristina, "Paria o ciudadana del mundo", a BIRULÉS y CRUZ (eds.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

SANER, H. & KOHLER, L., "Introduction", a ARENDT-JASPERS, *Correspondence*, New York, Harcourt Brace & Co., 1993. Edició a càrrec de Lotte Kohler i Hans Saner.

SCHURMANN, Reiner, "Le temps de l'esprit et l'histoire de la liberté", a *Les Etudes Philosophiques*, n°. 3, 1982.

SERRANO de HARO, Agustín, "Fenomenología de la historia y judaísmo", a *El Olivo*, XVIII, n°.40, 1994.

SHKLAR, Judith S., "Hannah Arendt as Pariah", a *Partisan Review*, n°.50/1, 1983.

SITTON, J.F., "Hannah Arendt's Argument for Council Democracy", a *Polity*, n°.20/1, Tardor 1987.

SORRENTINO, Vincenzo, "Introduzione", a ARENDT, *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1995.

SPRINGBORG, Patricia, "Arendt, Republicanism and Patriarchalism", a *History of Political Thought*, n°.10/3, Tardor 1989.

SPRINGBORG, Patricia, "Hannah Arendt and the classical republican tradition", a G.KAPLAN & C.KESSLER (ed.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Allen & Unwin, 1989.

STANLEY, J.L., "Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on

Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism", a *The Review of Politics*, n°.49/2, Primavera 1987.

STERNBERGER, Dolf, "The Sunken City. Hannah Arendt's Idea of Politics", a *Social Research*, n°.44, Primavera 1977.

SUCHTING, W.A., "Marx and Hannah Arendt's 'The Human Condition'", a *Ethics*, n°.73, Octubre 1962.

SCHWARTZ, Joseph M., "The Elusive Search for Substance", a *Praxis International*, n°.III, 1983.

TAMINIAUX, J., "La vie de quelqu'un", a *Les Cahiers du Grif*, n°.33, monogràfic sobre H. Arendt, Paris, 1986.

TAMINIAUX, J., "Heidegger et Arendt, lecteurs d'Aristote", a *Cahiers de Philosophie*, n°.4, 1987.

TASSIN, Etienne, "Sens Commun et communaute: La lecture arendtienne de Kant", a *Cahiers de Philosophie*, n°.4, 1987.

TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, "Juicio y comunicación en Hannah Arendt: una lectura política de *La crítica del juicio*", a *Sistema*, n°.99, 1990.

UDOVICKI, J., "The Uses of Freedom and the Human Condition", a *Praxis International*, n°.III, 1983.

VECCHIARELLI SCOTT, Joanna & CHELIUS STARK, Judith, "Rediscovering Hannah Arendt", a ARENDT, H., *Love and Saint Augustine*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

VENCO, L., "Il concetto di 'pubblico': tre interpretazioni", a *Il Politico*, XLIV, n° 1, 1979.

VILLA, Dana R., "The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

VOLPI, Franco, "Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della Filosofia pratica", a *Il Mulino*, XXXV, n°. 303, 1986.

WELLMER, Albrecht, "Hannah Arendt on judgment: The unwritten doctrine of reason", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years*

later, Massachusetts, MIT Press, 1996.

WEYEMBERGH, Maurice, "L'expérience de la Résistance: René Char vu par Hannah Arendt et Albert Camus", a *Tijdschr Stud. Verlich Denken*, n°.18/4, 1990.

WEYEMBERGH, Maurice, "La spécificité du totalitarisme selon H. Arendt. Analyse et critique", a *Révision de l'Histoire*.

WIGGINS, O., "Thinking and Crisis of Reason (Husserl and Arendt)", a S. SKOUSGAARD (ed.), *Phenomenology and the Understanding of Human Destiny*, Washington D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1981.

WOLIN, Sheldon, S., "Hannah Arendt and the Ordinance of Time", a *Social Research*, n°.44, Primavera 1977.

WOLIN, Sheldon, S., "Hannah Arendt and the Political", a *Salmagundi*, n°. 60, Primavera/Estiu 1983. Reeditat a R.GARNER, *The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Peter Lang, 1990.

WOLLRATH, Ernst, "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", a *Social Research*, n°. 44, 1977 (pp. 163-164).

YARBROUGH, J. & STERN P., "Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought a 'The Life of the Mind'", a *Review of Politics*, n°.43/3, 1981.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, "Cosmopolitan History", a *Revue Internationale de Philosophie*, n°. 37, 1983.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, "Hannah Arendt among feminists", a KOHN, John & MAY, Larry (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Massachusetts, MIT Press, 1996.

ANNEX: REVISTES, ENTREVISTES i PREMIS**REVISTES**

Esprit, n.º.42, juny 1985 (2ª Edic.).

Etudes Phénoménologiques, n.º.2, 1985.

Les Cahiers du Grif, n.º.33, primavera 1986.

Les Cahiers de philosophie, n.º.4, tardor 1987.

AUT-AUT, n.º. 239-240, Setembre/Decembre 1990.

Debats, n.º. 37, Setembre 1991.

MicroMega, *Giustizia e libertà*, n.º. 5, 1995. No és monogràfica sobre Arendt, "Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale", presentat per Simona Forti.

ENTREVISTES (per ordre cronològic)

KOCH, Thilo, "Der 'Fall Eichmann' und die Deutschen" (24/1/1964), a REIF, A. (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt* (1976). Trad. francesa "Le 'Cas Eichmann et les Allemands", a ABENSOUR, M., BUCI-GLUCKSMANN, CH., CASSIN B., et alt., *Ontologie et Politique. Actes du colloque Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989.

GAUS, Günter, "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache" (28/10/1964). Primera edició a *Zur Person. Portrats in Frege und Antwort*, Feder Verlag, München, 1964. Reedició a REIF, A. (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt* (1976). Trad. catalana "Només em queda la llengua materna", a *Saber*, n.º. 13, primavera 1987. Trad. francesa "Seule demeure la langue maternelle, a *Esprit*, IV, n.º.6, 1980.

REIF, Adelbert, "Thoughts on Politics and Revolution " (estiu 1970), a ARENDT, H., *Mach und Gewalt*, München, Piper, 1970, (reeditada a REIF, A. (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt*(1976). Aquesta entrevista fou traduïda a l'americà amb el títol "Thoughts on Politics and Revolution", a la *New York Review of Books*, XVI, 22 d'abril de 1971. Trad. castellana "Pensamientos sobre política y revolución", a *Crisis de la República*, Madrid, Ed. Taurus, 1973.

REIF, Adelbert (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München, Piper, 1976. Conté cinc entrevistes, les tres citades: Koch (1964), Gaus (1965), Reif (1970) i dues més que no han estat traduïdes: H. Dichgans, A. Gehlen, W. Maihofer i D. Sternberger, "In der zweiten Phase der demokratischen Revolution? Krisensymptome westlicher Demokratie" (11/5/1971) i S. Haffner, B. Vogel i H.F. Hölters, "Legitimität der Lüge in der Politik? Forumsgespräch" (27/5/1975).

ERRERA, Roger, "From an Interview", a *The New York Review of Books*", XXV, nº.16, 1978.

PREMIS

1959 - Hamburg. Premi Lessing. El discurs que Arendt pronuncià "Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten" fou publicat a Hamburg, Hauswedell. Trad. anglesa a *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace & World, 1968. Trad. castellana "Reflexiones sobre Lessing", a *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.

1969 - Emerson-Thoreau Medal, otorgada per la American Academy of Arts and Sciences. Disposo del discurs en versió anglesa mecanogràfica (Library of Congress).

1975 - Copenhagen. Premi Sonning: "Rede anlässlich der Sonning-Preis-Verleihung in Kopenhagen". El discurs que Arendt va pronunciar es troba en trad. catalana, "El gran joc del món", a *Saber*, nº. 13, 1987. També hi ha trad. francesa, "Le grand Jeu du monde", a *Esprit*, VI, nº.7-8, 1982. No ha estat traduït a l'anglès.

1975 - Premi Lippincott de l'American Association of Political Sciences atorgat a "la millor obra de teoria política" vigent després de 15 anys, per *La Condió humana*.

3. BIBLIOGRAFIA GENERAL.

ABAD, Francisco, *Introducción al pensamiento español del siglo XX. Dos estudios*, Málaga, Editorial Librería Ágora, 1994.

ABENDROTH, Wolfgang i LENK, Kurt, *Introducción a la ciencia política*, Barcelona, Anagrama, 1971.

ADORNO, T.W., *Teoría Estética*, Madrid, Taurus, 1971.

ADORNO, T.W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

ADORNO, T.W., *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987.

ADORNO, T.W., “El ensayo como forma”, a *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.

AGUSTI D’HIPONA, *Soliloquis*, Barcelona, Laia, 1982. Trad. catalana de Joan Pegueroles.

AGUSTIN DE HIPONA, *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1985.

AGUSTIN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, Barcelona, Orbis, 1986.

AGUSTI D’HIPONA, *Confessions*, Barcelona, ed. Facultat de Teologia i Fundació Enciclopèdia Catalana, col·lecció Clàssics del cristianisme, 1989. Trad. catalana de Miquel Dolç.

ARISTÓTELES, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970. Edició bilingüe grega-castellana i introducció a càrrec de Julián Marías. Trad. castellana de Julián Marías i María Araujo.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981. Edició bilingüe grega-castellana i introducció a càrrec de Julián Marías. Trad. castellana de María Araujo i Julián Marías.

ARISTÓTELES, *De la interpretación*, València, Revista *Teorema*, 1981.

ARISTÓTELES, *Órganon. Tratados de Lógica*, Madrid, Gredos, 1982. Volum I: Categorías, Tópicos, Sobre las Refutaciones Sofísticas. Volum II: Analíticos Primeros, Analíticos Segundos, Sobre la Interpretación.

ARISTÒTIL, *Retòrica. Poètica*, Barcelona, Laia, 1985.

ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y de la corrupción*, Madrid, Gredos, 1987.

ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y discursos*, Barcelona, Anthropos, 1994.

AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, Quadrige/ Presses Universitaires de France, 1963.

AUDEN, W.H., *Collected Shorter Poems*, London, Faber & Faber, 1966.

BARON, Salo Wittmayer, *A social and Religious History of the Jews*, New York, Columbia University Press (14 vols.), 1960.

BAUER, B., *Die Judenfrage*, a *Deutsche Jahrbücher* (1842). Trad. castellana a Marx, K., *La cuestión judía*, Coyoacán, 1969.

BECH, J. M^a, *La recerca del sentit i l'experiència del temps*, Barcelona, Anthropos, 1991.

BELTRÁN, M., MARDONES, J.M., REYES MATE, (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998.

BENJAMIN, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1955). Trad. catalana. *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica*, Barcelona, Ed.62/Diputació de Barcelona, 1983.

BENJAMIN, Walter, Tesis sobre filosofia de la història, a *Art i literatura*, Vic, Eumo, 1984 (pp.133-142).

BERGSON, H., *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, Presses universitaires de France, 1969.

BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889.

BILBENY, Norbert, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1993.

BÍBLIA, Barcelona, Edit. Alpha (Fundació Bíblica Catalana), 1968.

BRECHT, Bertolt, *Diarios 1920-22. Notas autobiogràfiques 1920-54*. Barcelona, Editorial Crítica, 1980.

BRECHT, Bertolt, *Poemas y canciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

BRENTANO, Bettina (Von Arnim), *Werke und Briefe*, Darmstadt, Gustav Konrad, 1963.

BROCH, H., *Mort de Virgili* (vol.I i II), Barcelona, Edicions 62, 1989.

BROCH, H., *Pasenow o el romanticismo*, Barcelona, Lumen, 1974.

Cahiers de Fontenay, Les, Revue du l'E.N.S.Fontenay/Saint-Cloud, Juny 1990, nº 58-9. Nº. monogràfic "Philosophie et politique en Allemagne (XVIIIe-XXe Siècles)". Conté articles sobre el patriotisme alemany, sobre identitat nacional i lingüística en Herder, sobre Kant i la seva idea de república, sobre la llibertat, el mal i l'acció en Fichte i sobre el nacionalisme de Max Weber. Els articles són citats per separat alfabèticament.

CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.

CAMUS, A., *Calígula*, Paris, Gallimard, 1947. Trad. castellana, *Calígula*, Madrid, Alianza, 1994.

CAMUS, A., *L'Etranger*, Paris, Gallimard, 1947. Trad. castellana, *El extranjero*, Madrid, Alianza, 1995.

CARRASCO BENGEOA, M^a Cristina, *El trabajo doméstico: un análisis económico* (Microforma), Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1988.

CHAR, René, *Fureur et mystère*, Gallimard, 1962.

CICERÓN, Marco Tulio, *De Senectute. De Amititia*. Trad. castellana, *De la vejez y De la amistad*, Barcelona, Bosch, 1944 (2^a edició).

CICERÓN, Marco Tulio, *De Re Publica*, Torino, Paravia, 1924. Trad. castellana, *La República*, Madrid, Gredos, 1984. Trad. castellana d'Antonio Fontán.

CICERO, M.T., *Works*, London, Harvard University Press, 1968, edició bilingüe llatí-anglès.

CORTINA, Adela, *Ética Mínima*, Madrid, Técnos, 1996.

CRUZ, Manuel, *El historicismo. Ciencia social y filosofía*. Barcelona, Montesinos, 1981.

CHAMISSO, Adelbert Von, *Peter Schelemihls wundersame Geschichte* (1814). Trad. castellana, *La maravillosa historia de Peter Schlemihl*, Barcelona, Bruguera, 1982. Trad. catalana, *La meravellosa història de Peter Schlemihl*, Barcelona, La Magrana, 1983.

DAL LAGO, A., *Il paradosso dell'agire*, Napoli, Liguori, 1990.

DELEUZE, G., *Lògique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969. Trad. castellana *La lógica del sentido*, Barcelona, Barral, 1971.

DELHOMME, Jeanne, *Nietzsche o el viajero y su sombra*, Madrid, Edaf, 1984.

DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée cop., 1994.

DESCARTES, R., *Discours de la Méthode, Oeuvres philosophiques*, tome I, Paris, Éditions Garnier, 1963. Edició a càrrec de Ferdinand Alquie. Trad. castellana, *Discurso del método*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro (1933-78)*, Madrid, Cátedra, 1979.

DINESEN, Isak (Karen Dinesen/Blixen), *Cuentos de invierno*, Madrid, Alfaguara, 1986.

DINESEN, Isak (Karen Dinesen/Blixen), *Memorias de África*, Círculo de lectores, 1986.

DINESEN, Isak (Karen Dinesen/Blixen), *Las Cariátides y otros cuentos góticos*, Barcelona, Barral, 1972.

DOHM, C.W., *Über die bürgerlich Verbesserung der Juden* (1781)

DONNE, John, *Poetical Works*, London, Oxford University Press, 1973.

DOSTOIEVSKI, F., *L'idiota*, Barcelona, Edicions 62, 1997.

- DUNS ESCOTO, J., *Philosophical Writings*, Edinburgh, Nelson, 1962.
- ECKHART, (Mestre), *Obres escollides*, Barcelona, Laia, 1983.
- ENGELS, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Ayuso, 1977.
- EPÍCTETO (Arriano), *Disertaciones*, Madrid, Planeta Agostini, 1996.
- EHRlich, Leonard H., *Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden*, Alber Verlag, 1993.
- ESPINOZA, Baruch de, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- FANON, Franz, *Los condenados de la tierra*, México, F.C.E., 1986.
- FEDERICO “El Grandre”, *Antimaquiavelo*, Madrid, Edaf, 1978.
- FERRY, Luc, *Filosofía política II. El sistema de las filosofías de la historia*, México, F.C.E., 1991.
- FICHTE, J.G., *Reden an die deutsche Nation (1808)*. Trad. castellana *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos, 1988.
- FILÓ D’ALEXANDRIA, *La creació del món i altres escrits*, Barcelona, Laia, 1983.
- FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza universidad, 1969.
- FLAVIUS JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*, London, Heinemann, 1926.
- FLAVIUS JOSEPHUS, *The Jewish war*, Baltimore, Penguin books, 1970.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1981.
- FOUCAULT, M., *L'ordre del discurs i altres escrits*, Barcelona, Ed. Laia, 1982.
- FOUCAULT, M., “¿Qué es la Ilustración?”, a *Daimon, Revista de filosofía*, 1993, nº.7, 5-18, Universidad de Murcia.
- FRAISSE, Geneviève, *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1991.
- FREUD, Sigmund, *Totem y tabú*, Madrid, Alianza, 1975.

GADAMER, Hans Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975. Trad. castellana *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.

GAFFIOT, F., *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1984.

GILSON, E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1947. Trad. castellana, *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1982, (Reimpressió).

GOETHE, J.W., *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1990.

GOLDSCHMIDT, Victor, "El estoicismo antiguo", a *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, Madrid, Siglo XXI, 1983. Edició original *Histoire de la Philosophie 1*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade (1969).

GUISAN, Esperanza (Comp.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.

HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt und Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag GmbH & Co KG, 1962. Trad. castellana d'Antoni Domènech i Rafael Grasa, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, S.A., 1982.

HABERMAS, Jürgen, *Philosophische-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, reedició 1981. Trad. castellana *Perfiles Filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975. Inclou assaig "Hannah Arendts Bregriff der Macht".

HABERMAS, Jürgen, *Ciudadania Política i Identitat Nacional*, Barcelona, Ed. Universitat de Barcelona, 1991.

HANSEN, Phillip, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993.

HARRIS, M., *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of culture*, Random House, 1974. Trad.castellana: *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

HEGEL, G.W.F., *Über das Wesen der Philosophischen Kritik* (1801). Trad. castellana, *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980.

HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (1807). Trad. castellana, *La fenomenología del espíritu*, México, Fondo de cultura económica, 1966.

HEGEL, G.W.F., *La ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1974.

HEIDEGGER, Martin, *Sein un Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927. Trad. castellana, *El ser y el tiempo*, Madrid, F.C.E., 1987.

HEIDEGGER, M., "L'època de la imatge del món" (1938). Text de la conferència de l'any 1931, "La fonamentació de la imatge del món per la metafísica".

HEIDEGGER, M., *Fites*, Barcelona, Ed. Laia, Col. Textos Filosòfics n.52, 1989. Inclou 5 escrits: "Qué és metafísica?" (1955), "De l'essència de la veritat" (1954), "Carta sobre l'humanisme" (1954), "L'origen de l'obra d'art", "La qüestió envers la tècnica".

HEIDEGGER, M., "El final de la filosofia y la tarea del pensar", a *Kierkegaard Vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980. Es tracta del treball presentat al col.loqui de la UNESCO celebrat a Paris el 21-23/4/1964.

HEIDEGGER, M., "Der Satz der Identität", a *Identität und Differenz* (1957). Trad. castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken ?* München, Merkur, 1952, G.A.7. Trad. castellana de Haraldo Kahnemann, *Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1958.

HEIDEGGER, M., *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, publicat a la revista *Das Innere Reich*, 1936. Trad. castellana de Juan David García Bacca, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Madrid, Anthropos, 1994.

HEIDEGGER, M., "Überwindung der Metaphysik", a *Vorträge und Aufsätze*, vol.I, sec. XXII, Tübingen Neske cop, 1954. Trad. castellana, "La superación de la filosofía", a *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. Aquest article consisteix en notes procedents dels anys 1936-46.

HEIDEGGER, M., *Nietzsche I* (1936-39) i *Nietzsche II* (1939-46), Neske, Pfullingen, 1961. Trad. italiana, Milano, Adelphi, 1994.

HEIDEGGER-DER SPIEGEL, Entrevista realitzada per la revista *Der Spiegel* el 16/9/66 i publicada el 1976, poc després de la mort del filòsof per desig exprés

de Heidegger. Trad. castellana, *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado*, Madrid, Tecnos, 1996.

HEINE, Heinrich, *Memorias del señor Schnabelewopski*, Madrid, Mondadori, 1991.

HEINE, Heinrich, *Obras*, Barcelona, Vergara, 1964.

HELLER, Agnes, Entrevista con Agnes Heller, por Laura Boella, Guido Neri i Amadeo Vigorelli, a *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1982.

HERDER, J.G., *Encara una filosofia de la historia*, Barcelona, Laia, 1983.

HERZL, Teodor, *Der Judenstaat* (1895). Trad. francesa, *L'État juif: essai d'une solution de la question juive*, París, Lipschutz, 1926.

HOBBS, T., *Leviathan*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1962. Trad. castellana, *El Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983.

HOBBS, T., *English works (11 vol.)*, Aalen, Scientia, 1966.

HOBBS, T., *Libertad, necesidad y otros escritos*, Barcelona, Península, 1991.

HORKHEIMER, M. i ADORNO, T.W; *Dialektik der Aufklärung und Schrift* (1940-50); herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr; Frankfurt am Main, S. Fischer cop., 1969. Trad. castellana de Juan José Sánchez, *Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos*; Madrid, Trotta, 1994.

HUSSERL, E., *Formale und Transzendente Logik* (1929). Trad. castellana, *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, México, Ed. Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma de México, 1962.

ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion*, New Haven & London, Yale University Press, 1992.

ILLUMINATI, Augusto, *Il teatro dell'amicizia. Metafore dell'agire politico*, Roma, manifestolibri, 1998.

JARRELL, Randall, *Pictures from an Institution. A Comedy*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

JASPERS, K., *Die geistige Situation der Zeit* (1931). Trad. castellana, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, Ed. Labor, 1933.

JASPERS, K., *Die Schuldfrage*, Heidelberg, L. Schneider, 1946. Trad. francesa, *La culpabilité allemande*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1948. Trad. castellana, *Es culpable Alemania?*, Madrid, Nueva Época, 1948.

JASPERS, Karl, *Philosophische Autobiographie* (1958). Trad. castellana, *Autobiografía filosófica*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1964.

JASPERS, K., *Existenzphilosophie* (1937). Trad. castellana, *Filosofía de la existencia*, Barcelona, Ed. Planeta-Agostini, 1985.

JASPERS, K., *Über das Tragische* (1952). Trad. castellana, *Esencia y formas de lo trágico*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1960.

JASPERS, K., *Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana cop., 1963.

JASPERS, K., *Notizen zu Martin Heidegger*, Münch, R.Piper & Co. Verlag, 1978. Trad. castellana de Vicente Romano García, *Notas sobre Heidegger*, Madrid, Mondadori cop., 1990.

Jewish Encyclopedia, The, Jerusalem, Edit. Keter, 1971.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio*, Trad. castellana de Agustín García Calvo, Madrid, Alianza Editorial, 1967

JONAS, Hans, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 2ª Ed.

JONAS, Hans, *Das prinzip Verantwortung*, Franckfurt am Main, Insel Verlag, 1979 i 1988. Trad. castellana, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, de J.M. Fernández Retemaga i introducció de Andrés Sánchez Pascual.

JOYCE, James, *Ulisses*, Badalona, Leteradura, 1982.

KANT, I., *Traäume eines Geistersehers erläutert durch Traäume der Metaphysik* (1766), *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin, Band II (1757-1777), pp.315-375, editor G. Reimer, 1969. Trad. castellana, *Los sueños de un visionario*, Madrid, Alianza, 1994.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Trad.castellana, *Crítica de la razón*

pura, Madrid, Alfaguara, 1978.

KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Trad. castellana, *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Historia*, Madrid, Tecnos, 1987.

KANT, I., *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten* (1785). Trad. castellana, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1980.

KANT, I., *Kritik der Urteilskraft* (1790). Utilitzo la trad. castellana de Manuel G. Morente, *Crítica del Juicio*, México, Editora Nacional, 1975.

KANT, I., *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* (1792 [Sobre el mal radical a la naturaleza humana])

KANT, I., *Der Streit der Facultäten* (1798). Trad. castellana, *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963.

KANT, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798).[*Antropologia des del punt de vista pragmàtic*]

KEMPIS, Tomàs de, *De la imitació de Crist i menspreu del món*, Barcelona, Proa, col·lecció Clàssics del Cristianisme, 1954.

KEY, Ellen, *The woman movement*, New York/London, G.P. Putnam's Sons, 1912.

KEY, Ellen, *The Education of the child*, New York/London, G.P. Putnam's Sons, 1913.

KEY, Ellen, *The Century of the child. A Book for Parents and Teachers*, New York/London, G.P. Putnam's Sons, 1913.

KEY, Ellen, *Rahel Varnhagen: A Portrait*, New York, G.P. Putnam's Sons, 1913. Traduït del suec per Arthur G. Chater i amb una introducció de Havelock Ellis.

KEY, Ellen, *Love and Marriage*, New York/London, G.P. Putnam's Sons, 1914. Trad. castellana, *Amor y matrimonio*, València, 1907.

KIRK, G.S. & RAVEN, J.E., *The presocratic philosophers*, Cambridge,

Cambridge University Press, 1966. Trad. castellana, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1981.

KOYRÉ, A., “Hegel a Iéna”, a *Etudes d’Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris, 1961. Trad. castellana, *Estudios de Historia del Pensamiento*, México D.F./Madrid, Siglo XXI, 1990.

KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1971.

LEIDDELL, L. & SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

LESSING, G.E., *Natán el sabio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.

LESSING, G.E., *Escritos de teología y filosofía*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

LEVI, Primo, *Le devoir de mémoire*, Paris, Mille et une nuits, 1995. Trad. francesa de Joël Gayraud. Introducció i postfaci de Federico Cereja. Trad. de “Intervista” amb Anna Bravo i F. Cereja, a *Rassegna Mensile di Israel*, 1989.

LEVI, Carlo, *Miedo a la libertad*, València, Alfons el Magnànim, 1996. Trad. castellana d’Antonio Gimeno Cuspiner.

LEVIN, Rahel (Varnhagen), (*Ein Buch des Andenkens für Irhe Freunde*) *Briefe von Chamisso, Gneisenau, Haugwitz, Wilhelm von Humboldt, Prinz Louis Ferdinand, Rückert, L. Tieck*, Edit. Varnhagen von Ense, 2 vols., Leipzig, F.A. Brockhaus, 1867.

LEVIN, Rahel (Varnhagen) und MARWITZ, Alexander Von, *Rahel und Alexander von Marwitz in ihren Briefen*, Gotha, H. Meissner, 1925. Reeditat a *Rahel Varnhagen, Briefwechsel mit Alexander von Marwitz*, München, Friedhelm Kemp (edit.), 1966-8.

LÉVINAS, E., *Le Temps et l’autre* (1979). Trad. castellana de José Luis Pardo Torío, *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

LÉVINAS, E., “L’altre en Proust”, *Deucalion*, n.2, 1947. Reedició a LÉVINAS, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

LLEDÓ, E., *La filosofía hoy*, Barcelona, Salvat, 1973.

LLEDÓ, E., “Prólogo”, a VALLS, R., *Del yo al nosotros: lectura de la Fenome-*

nología del espíritu de Hegel, Barcelona, Estela, 1971.

LLOVET, J., RUBERT DE VENTÓS, X., TRÍAS, E., *De l'amor, el desig i altres passions*, Barcelona, Edicions 62, 1980.

LÖWITH, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*. Trad. castellana, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Buenos Aires Sudamericana, 1968.

LÖWITH, Karl, *Nietzsche philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin, 1935. Trad. ital. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma, Laterza, 1985.

LÖWITH, Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992.

LYOTARD, J.F., *Économie libidinale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974. Trad. castellana, *La economía libidinal*, Madrid, Saltés, 1979.

LYOTARD, J.F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1987.

MANN, Thomas, "Introducción", a *La Maravillosa historia de Peter Schlemihl*, Barcelona, Bruguera, 1982. Trad. catalana, *La meravellosa història de Peter Schlemihl*, Barcelona, La Magrana, 1983.

MAQUIAVEL, N., *El Príncipe*, Barcelona, Ed. Laia, 1982. También, *El Príncipe*, amb introducció de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1981.

MARDONES, José M^a, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985.

MARDONES, José M^a, *Postmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*, Madrid, Verbo Divino, 1991.

MARDONES, José M^a, *Estudiar la religión: materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos-CSIC, 1993.

MARINAS, José Miguel, "La sociedad como libro: lo sagrado y lo santo en Lévinas", en el Coloquio Internacional (CSIC), Madrid 24-5/10/96.

MARTINEZ MARZOA, F. *Releer a Kant*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.

MARX, K., *Das Kommunistische Manifest* (1843). Trad. castellana, *El manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso, 1977. Trad. catalana, *El manifest del partit comunista*, Barcelona, La Magrana/Edicions 62, 1977.

MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Barcelona, Edicions 62, 1991.

MARX, K., *Zur Judenfrage*, a *Werke* (Band I) pag.347-73, Berlin, Dietz Verlag, 1970. Trad. castellana, *La cuestión judía*, Buenos Aires, Heráclito, 1974.

MATE, Reyes, *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.

MENDELSSOHN, M., *Jerusalem*, Barcelona, Anthropos, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard cop, 1947. Trad. castellana: *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible* (1964). Trad. castellana, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Elogi de la Filosofia i altres assaigs*, Barcelona, Ed. Laia, 1988. Inclou: "Sobre la fenomenologia del llenguatge" (pp. 81-100) i "El filòsof i la seva ombra" (pp. 123-154).

MIRALLES, Josep, *L'atur. Ideologies i utopies davant la crisi*, Barcelona, Empúries, 1986.

MONTESQUIEU, *Des l'esprit des Loix*, Paris, Belles Letres, 1950-61. Trad. catalana, *L'esprit de les lleis*, Barcelona, Edic. 62, 1983.

MOSÈS, Stéphane, "La idea de justícia en Lévinas"; Conferència inaugural del Col·loqui Internacional (CSIC), Madrid 24-5/10/96.

NIETZSCHE, Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets, 1972.

NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntat de poder*, Madrid, Edaf, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*. Trad. castellana, *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 1980. Trad. catalana de Manuel Carbonell a Barcelona, Ed. 62, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich, *La gaia ciència*, Barcelona, Ed. Laia, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich, *El caminante y su sombra*, Madrid, M.E. Editores, S.L., 1994. Introducció d'Enrique López Castellón i traducció de Luis Díaz Marín.

OVIDIO, *Metamorfosis*, Barcelona, Bruguera, 1984.

PASCAL, B., *Pensées*, Paris, Lagny Frères, 1853. Trad castellana, *Pensamientos*, Barcelona, Orbis, 1983.

PEÑALVER, Patricio, "Metafísica y subjetividad en Lévinas", en el Coloquio Internacional (CSIC), Madrid 24-5/10/96.

PLATÓ, *Diàlegs: Càrmides*, Barcelona, Fundació Bernat Metge (Col·lecció catalana de clàssics grecs i llatins), 1932.

PLATÓ, *Diàlegs: Gòrgies*, Barcelona, Fundació Bernat Metge (Col·lecció catalana de clàssics grecs i llatins), 1932.

PLATÓN, *El Sofista (Diálogos)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980.

PLATÓN, *El Político (Diálogos)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

PLATÓN, *La República (Diálogos)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

PLOTINO, *Las Enéadas*, Madrid, Gredos, 1985.

PFEIFFER, Ernst (Comp.), *Friedrich Nietzsche, Lou Von Salomé, Paul Rée. Documentos de un encuentro*, Barcelona, Laertes, 1982.

PÍNDARO, *Odas triunfales*, Madrid, Alianza, 1990.

PREYER, W., *Die Seele des Kindes* (1881), Trad. castellana, *El alma del niño*, Madrid, Daniel Jorro, 1908.

PROUST, M., *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, 1919-27. Trad. castellana, *En busca del tiempo perdido*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

RACIONERO, L., *Del paro al ocio*, Barcelona, Anagrama, 1983.

- RICOEUR, P., *El discurso de la acción*, Madrid, Ed. Cátedra, 1988.
- RILKE, Rainer M. *Elegías del Duino*, Barcelona, Lumen, 1980.
- RILKE, Rainer M., i SALOMÉ, Lou, *Correspondencia*, Barcelona, Pequeña biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1981.
- ROUGEMONT, D., *L'amour et l'occident*, Paris, Librairie Plon, 1978. Trad. castellana, *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1979 i 1981.
- ROUSSEAU, J.J., *Emilio o De la educación*, Madrid, Edaf, 1978.
- ROUSSEAU, J.J., *Confessions*, Paris, Garnier, 1964. Trad. catalana, *Confesions*, Barcelona, Edic. 62, 1985.
- RYLE, Gilbert, "It was to Be", a *Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p.15-35. Trad.castellana, *Dilemas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- SACRISTAN, M., "Heine, la consciencia vencida", Introducció a HEINE, H., *Obras*, Barcelona, Vergara, 1964. També es troba a SACRISTAN, M., *Panfletos y materiales*, vol.4, Barcelona, Icària, 1983, pp.133-215.
- SACRISTAN, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995. Edició i pròle a càrrec de Francisco Fernández Buey.
- SALOMÉ, Lou, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien, Carl Conegen, 1894. Trad. castellana de Luis Pasamar, *Nietzsche*, Bilbao, Zero, 1978.
- SALOMÉ, Lou, *Lebensrückblick*, 1951. Trad.castellana, *Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida*, Madrid, Alianza editorial, 1980.
- SALOMÉ, Lou i RILKE, Rainer M^a., *Correspondencia*, Barcelona, Pequeña biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1981.
- SAMUEL, Horace S., "The Psychology of Disraeli", a *Modernities*, Londres, 1914.
- SCHLEIERMACHER, F.E.D., *Hermeneutik (1838)*. Trad. francesa, *Herméneutique*, Paris, Cef/Pul, 1987.
- SCHOPENHAUER, A., *Ensayo sobre la libertad humana*, Madrid, Revista de Occidente, 1934.

SCHOPENHAUER, A., *El món com a voluntat i representació*, Barcelona, Orbis, 1985.

SCHUMPETER, J., *Capitalisme, socialisme i democràcia*, Barcelona, Edicions 62, 1989.

SENDON, Victoria, *La España herética*, Barcelona, Icària, 1993.

SERRANO DE HARO, Agustín, “ Fenomenología de la historia y judaísmo (1919-51)”, a *El Olivo* XVIII, 40 (1994), Pp. 97-112.

SHAKESPEARE, W., *La tempestat*, Barcelona, Institut del Teatre, 1980.

SHAKESPEARE, W., *The Complet Works*, London, Chancellor Press, 1990. Trad. castellana de Luis Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1951.

SICHÈRE, Bernard, *Historias del mal*, Barcelona, Gedisa, 1996.

STEINER, George, *After Babel, aspects of language and traslation*, London, Oxford University Press, 1975.

STEINER, Clara i William, *Psychologie der frühen Kindheit*, 1914.

STUART MILL, J., An examination of Sir William Hamilton’s Philosophy, “On the Freedom of the Will”.

SUCASAS, Alberto, “De la bondad a la justicia: Ética y aporética en la filosofía política de E. Lévinas”, en el Coloquio Internacional (CSIC), Madrid 24-5/10/96.

SWART, K.W., "Individualism in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)", a *Journal of the History of Ideas*, vol. 23, 1962.

THIBAUT, Carlos, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Ed. Visor, 1989.

THOMSON, E.P.& SMITH, D.(eds.), *Protest and survive*, Harmondsworth, Penguin, 1980. Inclou articles diversos entre ells: Henry T. Nash, “The bureaucratization of homicide” (pp. 62-74).

TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

TOCQUEVILLE, A., *L'Antic Règim i la Revolució*, Barcelona, Ed.62/Diputació de Barcelona, 1983.

TRISTAN, Flora, *Peregrinaciones de una paria*, Madrid, Istmo, 1986.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Guadarrama, 1976.

VALCÁRCEL, Amelia, *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*, Barcelona, Anthropos, 1994.

VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Estela, 1971. Pròleg d'Emilio Lledó.

VARNHAGEN, K.A., *Journal einer Revolution*, Frankfurt am Main, Eichborn, 1964.

VATTIMO, G., *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger i la hermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1991. Trad. castellana de J.C. Gentile Vitale i revisió de Fina Birulés, *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1989.

VELARDE FUERTES, J., "El combate entre Heidegger y Eucken: Nacionalistas versus neoclásicos", a *Revista de Economía*, nº.12, 1992, Pp. 108-112.

VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1983.

VIDAL VILLA, J.M., *Teorías del imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1976.

VIRGILIO, *Églogas y Geórgicas*, Barcelona, Montaner y Simón, 1967.

WAHNÓN BENSUSAN, Sultana, *Introducción a la historia de las teorías literarias*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1991.

WAHNÓN BENSUSAN, Sultana, *En defensa de la interpretación*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1991.

WAITHE, Mary Ellen, *A History of women philosophers*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987 (volum 1), 1989 (volums 2, 3 i 4).

WALLACE, Wilson D., *Messiahs: Their Role in Civilization*. Washington, D.C., American Council on Public Affairs, 1943.

WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1991.

WEBER, M., *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

WEBER, M., *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Barcelona, Ed. 62/Diputació de Barcelona, 1983.

WISSER, Richard, “Hegel y Heidegger o el paso del pensar el pensar al pensar del ser”, a *Texto y contenido* n.º.21, Santa Fe de Bogotá, Juliol-Setembre de 1993.

WISSER, Richard, “Martin Buber”, a *Folia Humanistica*, Barcelona, Març-Abril 1994, XXXII, n.º.337.

WITTGENSTEIN, L., *Notebooks 1914-16*, Oxford, Basil Blackwell, 1969.

ZAVALA, Iris M., *La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.