

Geografia de l'ombra i de la llum: Hannah Arendt

Fina Birulés

Universitat de Barcelona
Barcelona, Spain

Resum

L'article repassa el joc d'ombres i de llum (del visible i l'invisible) que projecta la categoria de *natalitat* en l'esfera de la política i de l'acció. Categoria que, en front de la de mortalitat, emprada pels filòsofs, permet una reconsideració de la mai resolta tensió entre el pensament i l'acció.

Paraules clau: pensament, memòria, identitat, acció, sentit.

Abstract: *Shadow's and light's geography: Hannah Arendt*

This article reviews the interplay of light and shade (the invisible and the visible) that is projected by the category *birth* on the sphere of politics and action. This category, as opposed to that of *mortality*, used by philosophers, permits a reexamination of the unresolved tension between thought and action.

Key words: thought, memory, identity, action, sense.

El coneixement és una llum que sempre projecta ombres.
Gaston Bachelard

El títol que encapçala aquestes pàgines, «Geografia de l'ombra i de la llum: Hannah Arendt», assenyala la direcció en què aniran les meves paraules. «Geografia de l'ombra i de la llum» és una expressió que Paul Valéry¹ feia servir justament per a referir-se als petits estudiosos, als petits filòsofs, pintats per Rembrandt. En aquests quadres trobem pensadors gairebé empresonats amb un raig de llum que il·lumina la cambra; aquest raig de sol crea un corn de claredat en l'obscura magnitud de l'habitació de pedra. El fet, per dir-ho així, de

1. *Retour de Hollande. Descartes et Rembrandt*. Inclòs a *Variété II* (1929). (Hi ha trad. cast. a *Estudios filosóficos*. Madrid: Visor, 1993).

manllevar aquesta expressió a Valèry em serveix per a suggerir que parlaré des de la filosofia tot posant especial èmfasi en el fet que aquesta, amb la seva llum, conjura zones de penombra sovint intranquil·litzadores per a ella mateixa. I, per què Hannah Arendt? Doncs, d'una banda, perquè és una filòsofa del nostre segle que ha fet un dels esforços més importants per a mostrar aquesta combinació d'ombres i llum i per a pensar en «temps d'obscuritat», en temps de fragilitat, com són ara els nostres. I de l'altra, perquè Arendt, malgrat no tenir cap mena de voluntat d'aproximar-se a les reflexions feministes, introdueix tot un seguit de nocions com les de pensament, memòria, identitat i acció que tenen a veure amb la possibilitat de donar cos a la idea que «allò humà es declina en plural».

Deia Plató² que el cos sempre vol que el cuidin i que, amb les seves recurrents demandes, interromp sempre l'activitat del Jo pensant. Efectivament, l'activitat de pensar ha estat entesa per la tradició filosòfica com a allunyament de la necessitat, del món sensible, del món de les aparenances, del món de les ombres. El pensar és entès com a retirada del món comú, de tot el visible i, per tant, com a gest d'interrupció de qualsevol acció, de qualsevol activitat ordinària. D'aquesta manera, i en el context de la filosofia, no és estrany trobar afirmacions al voltant de certa afinitat entre la mort i la filosofia; així per exemple, Zenó, fundador de l'estoïcisme, parla de la necessitat d'*adoptar el color dels morts*...

La reflexió humana s'allunyaria d'allò particular, del viscut, i sortiria a la recerca del que és generalment dotat de significació. Amb la qual cosa el cos és contemplat sempre en termes d'obstacle i mai com a font o lloc de pensament; i el Jo pensant s'entén com a resultat d'aquest procés de retirada del món sensible, del món on no podem evitar el deixar-nos veure davant els/les altres, on no podem evitar aparèixer.

Hannah Arendt reconeix que aquesta imatge de la filosofia conté un nucli de veritat que té a veure amb l'experiència de la reflexió, ja que aquesta només és possible quan aconseguim de retirar-nos de les activitats quotidianes, perquè el mateix caràcter d'urgència d'aquestes exigeix el recurs a judicis provisionals, costums, prejudicis. És així que no resulta estrany que la imatge de Tiresies o del *poeta cec* arribi gairebé a esdevenir l'emblema de la seva obra titulada la *Vida de l'esperit*³:

el do del pensament especulatiu podria ésser semblant al do amb el qual Juno honrà a Tiresies, a qui va cegar per tal de dotar-lo de la facultat de l'endevinació.

Però alhora que reconeix el fet que la condició de la vida de l'esperit és la retirada de l'acció, del visible, Arendt no deixa de destacar alguns dels problemes

2. Fedó, 66 b-d.

3. *The Life of the Mind*. Nova York i Londres: Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (hi ha trad. cast. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 102). Per a la citació que segueix, vegeu també BEINER, R. «Hannah Arendt on Judging». En ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. BEINER, R. Chicago Univ. Press, 1982, p. 91.

l·ligats a aquesta concepció, no només els relatius a l'establiment dels coneguts dualismes entre ànima/cos, món sensible/món suprasensible..., sinó molt especialment els relatius al caràcter d'aquest Jo pensant, atès que és un Jo que no té edat ni sexe i que és mancat de qualitats i de biografia i, a més, es tracta d'un Jo que no apareix mai davant els altres i, per tant, és radicalment apolític o, per dir-ho d'una altra manera, és amundà. D'aquí que no deixi de recordar la riallada de la noia de Tràcia⁴ en veure a Tales de Milet caure en un pou mentre contemplava el moviment dels cossos celests.

Justament aquesta imatge d'un Jo sense món travessa gairebé totes les modernes nocions de subjectivitat i consciència. Es tracta d'un Jo sense carn, un Jo que viu en singular, que es retreu del món real i que troba el seu *locus* clàssic en la idea cartesiana del *cogito*. Descartes entén el seu *Penso, doncs sóc* com la primera veritat i la més ben coneguda; el Jo d'aquest *Penso, doncs sóc* és una substància radicalment diferent de la corporal. Aquesta substància pensant és transparent a si mateixa, de manera que es coneix mitjançant la sola introspecció. Es tracta d'un Jo que, en la mesura en què no és opac per a si mateix, és capaç de dominar-se i, per això, de conèixer i manipular el món dels objectes; de manera que sembla estar autoritzat a pensar-se com a voluntat lliure.

Enfront d'aquesta concepció del Jo, que, en el fons, és el resultat d'aquell adoptar el color dels morts, Hannah Arendt afirma que «Tot i que els homes han de morir no han nascut per a això, sinó per a començar». Amb aquest èmfasi en el néixer, amb la categoria de *natalitat* ens ofereix una nova via per a pensar-nos situats en el món i alhora per a tractar de comprendre el sentit de les nostres accions. A diferència de la categoria de la mortalitat, usada pels filòsofs, Arendt aposta per la natalitat, i néixer és aparèixer⁵, fer-se visible en un món on els altres ja hi són presents. De manera que, contràriament a la tradició mil·lenària⁶, que ha separat l'ésser de *l'aparèixer*, tot fonamentant en el primer la *realitat* i reduint el segon a l'engany del *semblar*, Arendt entén que allò que apareix —que és vist i sentit tant pels altres com per nosaltres mateixos/es— constitueix la realitat.

Néixer és, doncs, entrar a formar part d'un món que ja existia abans que hi arribéssim i que sobreviurà quan en partim. En aquest món no hi ha res ni ningú l'existència del qual no pressuposi un *espectador/la*: tot el que és està destinat a ésser percebut per algú. Néixer és, doncs, no poder resistir-se a l'auto-exhibició per tal de reafirmar la pròpia aparença. Es podria dir que els humans fan la seva aparició com si fossin actors en un escenari especialment preparat per a ells. Tots/es som espectadors i actors o actrius. Cosa que permet d'afirmar que som objectes i subjectes, perceptors i percebuts, que mirem i som vistos, que escoltem i som escoltats. Però, com recorda Arendt, la percepció no té res

4. PLATÓ, *Teetes*, 174 a-b.

5. Veure el primer capítol de *The Life of the Mind*.

6. Com assenyala CAVARERO, Adriana. «La libertat come bene comune». En PARISE, Eugenia. *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*. Nàpols: Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, p. 27.

d'immediat; les aparences no només revelen, sinó que també oculten; no només dissimulen, sinó que també simulen. Dit d'una altra manera, l'experiència sensible sovint ens fa sentir la tossuderia de la realitat enfront de les categories que fem servir per a comprendre-la i per a comprendre'ns. O el que és el mateix, des d'una perspectiva com aquesta no és fàcil pensar que el subjecte que actua sigui immediatament transparent a si mateix/a. Dit més clar, no som, prèviament a, ni amb independència del fet d'aparèixer, de fer-nos visibles per mitjà de la paraula i de l'acció.

Aquest impuls cap a l'autoexhibició, amb el qual ens inserim en el món dels fenòmens, es manifesta a través de l'elecció deliberada de la paraula i de l'acció. «Fins a cert punt» podem triar la forma en què apareixem davant els altres, i aquesta aparença no és de cap manera, la manifestació externa d'una disposició interior; si fos així, és molt possible que tots actuéssim i parléssim exactament igual⁷. I, en opinió de Hannah Arendt, en el món la llei és la pluralitat; l'acció i la paraula es troben indissolublement lligats perquè l'acte primordial i específicament humà sempre ha de respondre alhora a la qüestió posada a tot nou nat o nou arribat: *Qui ets?* La manifestació de «qui és algú» es troba implícita en la possibilitat de fer-se visible. A diferència de l'espectador solitari del pensar, qui actua es troba sempre entre altres. Cap existència pot ésser, per tant, singular o única si només pot ésser vista per ella mateixa, separada de la pluralitat de les aparences mundanes i de la pluralitat de les existències. «El Ser és un per a la metafísica; les aparences són, per definició, plurals»⁸.

La vida no és altra cosa que un moviment d'epifania que condueix d'una aparició (el naixement), a una desaparició (la mort), però aquest moviment no és aquí considerat des del punt de vista del procés biològic⁹. Tampoc allò que ve donat és aquí el «Jo sóc» del *cogito* cartesià, ni una definició genèrica de l'Home, sinó que el donat és la pluralitat. De manera, que el món s'entén com aquest escenari de l'aparèixer, com l'espai públic, com l'espai de la política i és, en aquest context, on es pot reprendre la pregunta per la subjectivitat, per la identitat.

Per pluralitat, Arendt no entén només alteritat. Alteritat és el que compartim amb les coses, amb els animals; però la pluralitat, en una dimensió humana, cal entendre-la en termes de *distinció*, que, pel que he dit fins ara, no pot ésser entesa com una manera de ser sinó com quelcom aconseguit. Quelcom que s'aconsegueix amb la paraula i l'acció. La natalitat no és només la manera de dir la finitud humana i de suggerir un tipus d'identitat dramàtica, que s'assoleix autoexhibint-se en un escenari, sinó que permet també donar raó de l'acció.

L'acció humana és inici, començament; els éssers humans tenen l'estrany poder d'interrompre els processos naturals, socials i històrics, ja que l'acció fa

7. *The Life of the Mind* (trad. cast., p. 49).

8. TASSIN, É. «La question de l'apparence». En *Ontologie et politique*. París: Tiercc, 1989, p. 67.

9. ARENDT, H. *The Human Condition* Chicago: The University of Chicago Press, 1958 (trad. cast. Barcelona: Paidós, 1993, p. 31).

aparèixer l'inèdit. Arendt maneja una imatge no utilitarista d'acció, de manera que l'acció, a diferència de la conducta, no es mesuraria en funció del seu èxit històric, sinó per aquest gest de començament, d'innovació. La natalitat és matriu de totes les accions, acte de ruptura amb el passat mitjançant la introducció d'alguna cosa *nova* en el *continuum temporal* de la naturalesa, de la vida quotidiana. Actuar és inaugurar, com dèiem abans, fer aparèixer per primera vegada en públic; actuar és afegir *quelcom propi* al món. El fet que tot home o dona sigui capaç d'acció significa que es pot esperar d'ell o d'ella *l'inesperat*. Tan bon punt algú pren la iniciativa, no només canvia el món —atès que sempre es troba entre altres, comparteix amb ells/elles el món—, sinó que també es canvia a si mateix/a, en desvetllar més del que abans d'actuar sabia de la seva pròpia identitat. Tot referint-se a la polis grega, deia l'Arendt:

...l'esfera pública estava reservada a la individualitat; es tractava de l'únic lloc on els homes podien mostrar realment i invariablement qui eren.

Així la pluralitat no és simple alteritat, però tampoc equival a simple pluralisme polític; la funció de l'espai públic és il·luminar els esdeveniments humans en proporcionar un espai d'aparències, un espai de visibilitat, en què homes i dones poden revelar mitjançant la paraula i l'acció qui són. Això és el que explicaria els comentaris crítics d'Arendt sobre la desaparició de l'esfera pública en les societats modernes, en què la distinció i la diferència han passat a ser assumpte privat dels individus, un assumpte de l'àmbit íntim, de manera que, en l'espai públic, la conducta (la uniformització) ha esdevingut el substitut de l'acció... La qual cosa suggereix que Hannah Arendt no assimila la política a les relacions jurídiques, atès que la pluralitat —per la seva qualitat de condició de l'acció— «està feta d'excepcions»¹⁰. L'acció es caracteritza, doncs, per interrompre, per fer aparèixer allò inèdit.

Dèiem fa un moment que l'acte primordial i específicament humà ha de respondre alhora a la qüestió posada a tot nou arribat *Qui ets?* Ara bé, preguntar-se per «qui?» és diferent de preguntar *què?* Es podria dir que el «què» exigeix una resposta que indiqui «substància», «invariància al llarg del temps». Per contra el «qui?» obre pas a un tipus de resposta que assenyala a «algú» i no a «alguna cosa». Un tipus de resposta que apunta cap a l'agent de les accions, cap als personatges que emergeixen a través dels relats històrics o de ficció. És a dir, no podem dir «qui és algú» amb independència de les seves accions i/o de les trames narratives on aquestes s'insereixen o de les mirades dels altres. El «qui» d'algú, no preexisteix, per tant, al seu actuar i dir en un medi que sempre es troba amb d'altres. Descobrir qui som no es pot realitzar quasi mai com si ja posseïssim prèviament a l'acció o al discurs aquest «qui»; en actuar som sempre una relació amb allò desconegut. Potser l'actuar humà és un actuar

10. COLLIN, F. «Hannah Arendt: la acción y lo dado». En BIRULES, F. (comp.). *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Pamplona: Pamiela, 1993.

d'actor/ actriu i no d'autor/a. L'agent de l'acció introdueix l'esdeveniment en allò donat que no ha creat i del que no és l'amo, interromp el *continuum* temporal. Però aquesta identitat així assolida és una identitat fràgil, atès que depèn de l'autoexhibició i de la permanència de l'acte de contar: la narració identifica el subjecte mitjançant el relat de les pròpies accions. I això perquè, per a Arendt, l'acció és, per la seva pròpia naturalesa il·limitada en les seves conseqüències i imprevisible en els seus resultats, donat que els éssers humans actuen en un medi on tota acció esdevé una reacció en cadena. D'aquesta manera, l'acció només es revela plenament al narrador/a. Allò que el narrador conta ha d'estar necessàriament ocult per al propi agent, almenys mentre realitza l'acte o es troba atrapat en les seves conseqüències, ja que per a ell o per a ella la significació del seu acte no es troba en la història que segueix. És a dir, Arendt entén que per al subjecte no hi ha coneixement immediat de si, sinó continus intents de reapropiació per mitjà del relat. En aquest cas, i a diferència de «què és?», el temporal i contingent són, en certa mesura, les condicions imposades per tal de poder dir el «qui d'algú», és a dir, per a poder revelar la seva identitat.

Dit més clarament: davant la pregunta: *Què sóc?*, es podria respondre tot fent una al·lusió a allò donat —tan poc apreciat pels filòsofs i a apostar per un tipus de gratitud per tot el que és com és. Però si ens limitem al donat —qualitats, dots, talent i, potser al cos, que compartim amb altres— no seria possible parlar de la pluralitat o de la heterogeneïtat, atès que aquesta té a veure amb l'inserir el propi jo en el món i començar una història personal. Aquest inserir el propi jo en el món arrossega, per descomptat, el seu pes de carn.

Arendt assumeix la contingència com una forma positiva d'ésser i mai com a deficiència. Vol donar compte de la llibertat sense recórrer ni al subjecte modern ni a principis transcendents. Això queda palesat, en primer lloc, en el seu decidit èmfasi en la *doxa* i, per tant, en la seva voluntat de portar a terme una potent deconstrucció de l'horitzó metafísic tot prenent-se seriosament les modernes morts de Déu, de la metafísica i de la filosofia; fins i tot, parla de la seva manera d'aproximar-se a la reflexió com d'un «pensar sense baranes»¹¹ i afirma que, «només ens cal mirar al nostre voltant per veure que estem drets al bell mig d'un munt dels enderrocs dels pilars de les veritats més ben conegudes»¹².

Aquesta convicció que la nostra tradició està engrunada no prové només de la crítica que la filosofia, o la cultura, s'ha fet a si mateixa, sinó que també està lligada, en segon lloc, als fets que, com a jueva alemanya, li va tocar de viure: el sorgiment dels totalitarismes. Al seu entendre, l'originalitat del totalitarisme és horrible, no tant pel fet que amb ell s'introduís alguna idea nova en el món, sinó perquè les seves accions constitueixen una ruptura amb totes les nostres tradicions. Els actes de domini totalitari han fet esclatar les nostres cate-

11. «Hannah Arendt on Hannah Arendt». En HILL, Melvyn A. (ed.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nova York: Martin's Press, 1979, p. 336.

12. ARENDT, H. *Men in Dark Times*. Harcourt Brace & World, 1968 (trad. cast. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 20).

gories de pensament polític i els nostres estàndards de judici moral. Amb això el que Arendt està afirmant és la ruptura entre el pensament tradicional i l'experiència contemporània: hem perdut els instruments que ens permetien de comprendre. Com comenta Arendt,

en la nostra època no hi ha res més dubtós que la nostra actitud cap el món. Fins i tot en aquells llocs on el món segueix amb un ordre a mitges, el regne del públic ha perdut el seu poder d'il·luminació que originalment formava part de la seva pròpia natura¹³

Dit més clar, ¿què passa en «temps d'obscuritat», quan l'espai públic ja no projecta llum, ja no és un àmbit on l'acció sigui possible, ni el discurs reveli? Què passa amb aquells que no tenen un lloc al món? I havíem dit que la vida humana és mancada de sentir i de realitat quan és privada d'un espai d'aparició de visibilitat. Com parlar dels jueus, dels homosexuals, de les dones; en definitiva, dels qui es troben en els marges, dels no previstos/es¹⁴ pel món, dels *outsiders*?

Arendt pren la situació dels jueus emancipats com a model del qui és estranger en la seva pròpia terra i, en aquest context, fa funcionar com a categories la noció de *pària* i la de *sobrevingut*. Per aproximar-nos-hi potser val la pena recordar les paraules emprades per Arendt en una entrevista, que tingué lloc l'any 1964, en el moment en què diu: «Quan se'ns ataca en qualitat de jueu, cal defensar-se'n com a jueu. No com a alemany, com a ciutadà del món o fins i tot en nom dels drets de l'home»¹⁵.

El *pària* no és definit d'altra manera que en funció de la seva manca de pluralitat, de la seva exclusió del món, de la llum. *Pària* és aquella persona l'assimilació de la qual és impossible; és aquell o aquella que es troba sempre a certa distància de la comunitat a la qual pertany segons totes les aparences. En principi no és una condició triada i sempre suposa només dues opcions: la identitat col·lectiva dels oprimits o l'absoluta absència d'identitat. La de *sobrevingut* és aquella actitud de negar el propi «destí», tot tractant d'ésser com els altres, tot esborrant les diferències i assimilant-se, de manera que permeti esdevenir una excepció acceptada.

En una de les seves primeres obres, una biografia de Rahel Varnhagen, Arendt estudia les paradoxes de l'emancipació jueva entre el trencament del gueto i el sorgiment de l'estat-nació el XIX; és en aquesta època (1790-1806) en què floreix a Berlín el saló de Rahel, on intervenien aristòcrates il·lustrats, intel·lectuals de classe mitjana i actors —és a dir, tots aquells que, com els jueus, no pertanyien a la societat respectable—, de manera que el saló de Rahel

13. Op. cit., p. 14.

14. BOELLA, I. «Pensare liberamente, pensare il mondo». En *Diotima mettere al mondo il mondo*. Milano: La Tartaruga, 1990.

15. GAUSS, Günther. *Zur person. Portraits in Frage und Antwort*. München: Feder Verlag, 1964 (trad. cat. «Només em queda la llengua materna. Conversa amb Hannah Arendt». *Saber*, 13, 1987, p. 24.

Varnhagen es trobava establert en els límits de la societat i no compartia cap de les seves convencions o prejudicis. Jueus com la Varnhagen tractaren de negar la seva judaïtat, tot mostrant el seu caràcter d'excepció acceptada, en fer parent la seva capacitat de «pensar per si mateixes/os», i alienant-se del món que els oferia tan sols una condició d'estrangers dins del seu propi país. I descriu l'actitud de Rahel cap al judaïsme com un canvi de l'actitud del sobrevingut a la de pària. Així, comença aquesta biografia —gairebé enllestida l'any 1933, però no publicada fins l'any 1957— amb les darreres paraules de Rahel:

Allò que per molt temps en la meua vida ha estat la vergonya més gran, el més gran dolor i infelicitat, haver nascut hebrea, ara no voldria que em manqués de cap manera.

El *Schlemihl* (innocent), el pària, habiten espais invisibles de la societat moderna i es troben tan privats de força de gravetat —són éssers humans sense ombra, perquè no tenen llum— que no poden ésser fàcilment esborrats o cancel·lats entre les multituds contemporànies. Privats de força de gravetat no vol dir altra cosa que desarrelats, són refugiats. Arendt utilitza una metàfora de Rahel Varnhagen en parlar d'ella mateixa com d'un arbre amb les arrels a l'aire. I la novel·lista anglesa Sybille Bedford, en fer la ressenya del llibre d'Arendt¹⁶, l'any 1958, comenta que es tracta d'un llibre

implacablement abstracte, lent, desordenat, estàtic, curiosament opressiu; en llegir-lo, hom es sent assegut en un hivernacle sense relloige. Hom es sent forçat a posar-se en el cor de la protagonista, aquesta dona immensament torbada, que espera. Se'ns fa prendre consciència, de manera gairebé física, de la intensa feminitat i torbació d'aquesta dona.

En un article publicat deu anys després, l'any 1943¹⁷, Arendt afirma que qui vulgui fer la història de l'emigració jueva d'Alemanya haurà de començar per parlar d'aquell Herr Cohn de Berlín que sempre havia estat un 150 % alemany, un superpatriota, i que es refugià a Praga, i allí va ésser un 150 % txec; després emigrà a Viena, on esdevingué un fervorós patriota, i finalment arribà a París, de manera que ràpidament s'identificà amb el seu avantpassat Vercingetorix i, aleshores, s'adonà, com deia Balzac, que «on ne parvient pas deux fois». Amb la qual cosa el que suggereix Arendt és que una cosa és la *judaïtat*, una dada existencial que no es pot defugir, sense provocar una hemorràgia —que és el resultat d'ésser a través de negar la pròpia identitat, el

16. BEDFORD, S. «Emancipation and Destiny», *The Reconstructionist*, 12 de desembre de 1958, p. 22-26 (citat per YOUNG-BRURHL, E. *Hannah Arendt. For the Love of the World* Yale. New Haven i Londres: University Press, 1982; trad. cast. València: Alfons El Magnànim, 1993, p. 128).

17. «We refugees», actualment inclòs en ARENDT, H. *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in Modern Age*. Ed. by Ron Feldman. Nova York: Grove Press Inc, 1978.

propi destí— i, una altra cosa, el *judaisme*, un sistema de creences que hom pot acceptar o rebutjar.

D'altra banda, en Arendt, és també *pària* l'irreductible, l'inassimilable l'inconformista (no només el jueu, sinó també el creador, el poeta, el revolucionari). Aquests són aquells, als quals ella anomena, tot manllevant l'expressió a Bernard Lazare, *pàries conscients*, atès que són els qui tracten d'extreure força de la seva singularitat, de la seva condició de proscripits socials. La condició de *pària conscient* potser és l'única que permet la resistència. I segurament dins de les ombres dels temps, quan el món, l'espai públic, es caracteritza per una facticitat opaca i mancada de sentit, són les darreres persones a ser veritablement polítiques, és a dir, són les úniques capaces d'acció i de discurs.

Arendt parla, en aquest context, de *tradicció amagada*, tradició d'aquells que no estan del tot en el món. «Amagada» perquè hi ha pocs lligams entre els grans, però aïllats, individus que han afirmat la seva condició de *pàries*: Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka o el mateix Charles Chaplin. I «tradicció» perquè —en el cas dels jueus— les mateixes condicions bàsiques de desarrelament, de lleugeresa, han obtingut i evocat una mateixa reacció bàsica.

Aquesta lleugeresa pot ésser encara un lloc des d'on és possible produir sentit, actuar. Però aquí no es tracta de les accions, potser exemplars dels grans herois, sinó justament dels vençuts, dels antiherois, dels exclosos, dels que saben de l'opacitat del nostre present, dels que saben de l'ensorrament de la tradició i disseminen al seu voltant *fragments de pensament*. És en aquest sentit que Hannah Arendt sovint afirma que l'únic que pretén és comprendre.

La comprensió no significa negar el que ens resulta afrontós, deduir de precedents el que no en té o explicar els fenòmens per tals analogies i generalitzar que ja no es pugui sentir l'impacte de la realitat i el shock de l'experiència. Significa, més aviat, examinar i suportar conscientment la càrrega que el nostre segle ha col·locat a damunt nostre i no negar la seva existència ni sotmetre's mansament al seu pes.¹⁸

Per acabar voldria subratllar que, malgrat que Hannah Arendt fa una forta aposta per la contingència, per la *doxa*, sempre entén el cos com a cos aparent, com a cos vist, i sovint parla del cos com quelcom lligat a la necessitat, i per tant, moltes de les nostres vivències corporals estarien connotades de certa indignitat, o per dir-ho amb les seves pròpies paraules, certs aspectes del cos haurien de romandre entre les ombres del privat, perquè al seu entendre no indiquen altra cosa que el nostre «què som» i no el «qui som».

Tot i no oblidar que hi ha en la seva obra un tractament del cos vist però mai del viscut, crec que a partir del que he assenyalat fins ara, es pot afirmar que la tria de la categoria de *natalitat*, enlloc de la de mortalitat, implica un punt de

18. ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism. Antisemitism*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968 (hi ha trad. cast. Madrid: Alianza, 1987).

vista nou que apunta cap a una implícita dignificació del cos i alhora permet de pensar la pluralitat, tal com he dit abans, en uns termes que van més enllà del simple pluralisme del «tot val». Possibilita també una subjectivitat, lligada a una identitat, al qui és algú, tot recollint la idea que el lloc del sentir de les nostres accions no és la nostra ment; es tracta de la identitat d'un subjecte que no s'entén com a radicalment autònom —«fora del món»—, sinó traspasat per diverses línies de forces que no controla totalment i, per tant, es tracta d'un subjecte encarnat.

Tot i que la reivindicació de la paraula i el discurs en H. Arendt té alguns punts de contacte —per exemple, amb la teoria de l'acció comunicativa d'Habermas—, no es deixa reduir fàcilment a aquesta. Atès que, en la proposta arendtiana, la qüestió no és la d'un consens que enfosqueix la «pluralitat irrepresentable» de les accions humanes, sinó potser el que queda dit en aquella expressió que, des de fa un cert temps, utilitzen algunes feministes, «el malestar de l'emancipació»: el «progrés» en la igualtat de drets no sembla haver anat acompanyat de la possibilitat de distinció, sinó tan sols haver-nos atorgat l'estatut «sobrevingudes». I potser aquest malestar té alguna cosa a veure amb unes paraules dels *Orígens del totalitarisme*¹⁹:

Només quan és destruïda la més elemental forma de creativitat humana, que és la capacitat d'afegir quelcom propi al món, l'aïllament esdevé immediatament insuportable.

Per últim, i també, pel que fa a les dones —pàries pel fet de no tenir, com a tals, totalment un lloc en el món del visible—, és possible que l'aposta arendtiana per continuar pensant, malgrat que el fil d'Ariadna de la tradició s'hagi trencat, ens obri portes a la reflexió. I això perquè, atès que la nostra història no ha generat memòria, en tot cas, només restes o fragments, potser podem tractar de, com deia la mateixa Arendt, trobar aquells fragments del nostre passat que, arrancats del seu context i reordenats, tinguin la força dels pensaments nous i, per tant, estableixin un joc de llum i ombres en el present, tinguin vigència en el present. Això és el que jo, amb aquestes paraules, he tractat de fer amb ella.

19. Op. cit., p. 701.