

HANNAH ARENDT SOBRE LES APARENCES: «UNA ESPÈCIE DE FENOMENÒLOGA»¹

HANNAH ARENDT ON APPEARANCES:
«A SORT OF PHENOMENOLOGIST»

À. LORENA FUSTER PEIRÓ
Universitat de Barcelona

RESUM

L'objectiu d'aquest article és mostrar a través d'alguns exemples clau per què, en què, i fins a quin punt Arendt és una fenomenòloga i en quin sentit és una pionera de l'aplicació de la fenomenologia per copsar l'especificitat d'allò polític. Per finalitzar, s'analitzarà com, en la darrera part de la seua obra, Arendt emprà els guanys teòrics d'aquesta aproximació per dur a terme una rehabilitació radical del valor intrínsec de les superfícies en la relació estructuralment mundana dels éssers vius amb el món.

Paraules clau: aparences, (Hannah) Arendt, fenomenologia, món polític.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show by means of key examples why, in what sense, and to what extent, Arendt is a phenomenologist and a pioneer in the application of phenomenology for understanding the specificity of the political. Finally, it analyses how Arendt uses, in her later work, the theoretical results of this approach to pursue a radical vindication of the intrinsic value of surfaces within the structurally mundane relation of living beings with the world.

Keywords: appearances, (Hannah) Arendt, political world, phenomenology.

1 Investigació ultimada en el marc del Projecte VULFIL, «Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes» (PGC2018-094463-B-100 MCIU/AEI/FEDER, UE).

0. INTRODUCCIÓ

L'exploració del vincle que el pensament de Hannah Arendt manté amb la fenomenologia sembla que ha de començar per escorcollar què en deia la mateixa autora. Cal recuperar, llavors, una d'aquelles autodefinicions a les quals sovint ens aferrem a fi d'orientar-nos en pensaments caracteritzats per l'heterodòxia i, sobretot, quan la pensadora que s'estudia no és gaire avesada a fer-ne. En aquest cas no es tracta d'aquella ja cèlebre afirmació de «Jo no sóc filòsofa» —que tanmateix actua de rerefons de tota altra afirmació referent al seu fer indisciplinat—, sinó d'una altra afirmació molt menys coneguda que ens ha estat transmesa pel testimoni de la seua deixeble i biògrafa Elisabeth Young-Bruehl: «Sóc una espècie de fenomenòloga, però atenció, no a la manera de Hegel o de Husserl».²

Potser a primera vista resulta contradictori que algú pugui dir de si mateixa que no és filòsofa, però que, en canvi, es considera propera a un dels corrents filosòfics originats i nodrits en el si de la filosofia contemporània europea. Sens dubte, aquesta segona autodefinició pot ser vista com una esmena a la rotunditat de la primera. Podríem dir que ho és i, ahora, que no ho és. Just perquè, des d'una mirada ja ensinistrada en la fenomenologia, Arendt detecta que la tradició de la filosofia política occidental marxa en pensar l'especificitat d'allò polític, ella entoma al principi de la seua trajectòria el repte de bastir noves categories amb què repensar-la. Amb aquesta convicció, articula conceptes que, tot partint del substrat fenomenològic, acaben per depassar-lo, precisament perquè, més enllà del lema del retorn a les coses mateixes, ha de satisfer l'imperatiu d'estar a l'alçada de les aparences. Amb la finalitat de mostrar aquesta tensió en què es juga la caracterització d'Arendt com una pionera en aplicar la fenomenologia al món polític, l'objectiu general d'aquestes pàgines consisteix a mostrar quina espècie de fenomenòloga és.

Resulta impossible, però, encabir-hi en aquest espai tota l'argumentació per mostrar-ho d'una manera detallada i fer-ne el contrast amb altres teories fenomenològiques. Per tant, s'opta per recollir una part dels gestos que realitza al llarg de la seua trajectòria a fi de 1) pensar el totalitarisme i altres esdeveniments; 2) copsar l'especificitat de la política i l'estructura de la vida activa; i 3) definir la natura fenomènica del món de la vida i dels éssers vius abans de repensar les diverses activitats de l'esperit.

2 Young-Bruehl 1993: 514. Les traduccions al català de totes les citacions són meues.

1. SABER MIRAR LES APARENÇES: LES DIFERÈNCIES FENOMÈNIQUES

Com és sabut, Arendt es va formar en el si de la tradició fenomenològica alemanya: encara que per poc temps va estudiar a Friburg amb el seu iniciador, Edmund Husserl, i sobretot, va formar-se amb Martin Heidegger a Marburg i amb Karl Jaspers a Heidelberg. Per tant, aquella saccjada de la filosofia que va determinar la seua joventut no és en absolut aliena a la manera en què la mirada fenomenològica s'interroga pel món.

D'altra banda, després del seu desencís amb la filosofia i l'actitud dels filòsofs arran dels esdeveniments polítics concrets del seu temps —l'ascens de Hitler al poder i la forja progressiva del domini totalitari sobre el país que ella abandona a 1933— no deixa, però, de fer-se hereva d'aquesta tradició. Ho veiem tant en la seua obra com en les seues accions.

Si parlem d'allò que Arendt *fa* respecte de la fenomenologia hem de dir, nogensmenys, que es responsabilitza de la transmissió del pensament de Karl Jaspers i de Martin Heidegger en el país que la va acollir. En la primera ocasió que és convidada a impartir un seminari a una universitat de l'Ivy League, a Yale en 1951, el tema escollit és el pensament d'aquests dos fenomenòlegs ben poc coneguts aleshores en aquella banda de l'Atlàntic.³

Pel que fa a la seua pròpia obra, en el llibre que significa el seu exordi definitiu en el panorama intel·lectual dels Estats Units i també europeu, *Els orígens del totalitarisme*, el seu original mètode d'aproximació es forja tenint en compte diversos elements com ara el caràcter de fenomen dels esdeveniments, la manera concreta en què s'articulen o cristal·litzen en un determinat moment, la dimensió experiencial, la singularitat i la unitat. Aquests elements són vetes centrals de la fenomenologia i estan a la base de la seua metodologia a fi de retribuir la història de diferents fenòmens polítics com ara l'antisemitisme, el racisme o l'imperialisme, rellegida des del seu present. També la importància concedida a l'aparença i l'experiència resulta clau a l'hora de triar els materials i les fonts, moltes d'elles poc canòniques, amb què confegeix el seu argumentari per oferir una perspectiva que sovint resulta contra-intuïtiva i, d'altres, escandalosa. Aquesta característica no només pertoca al seu primer llibre, sinó també a les seues

3 De Heidegger, a més, n'impulsarà les traduccions a l'anglès. Per una anàlisi de la lectura d'Arendt de les filosofies dels seus mestres, cf. L. P. Hinchman, S. K. Hinchman, «Existencialism politicized», dins *Hannah Arendt. Critical Essays* (Albany: State University of New York Press, 1944).

reflexions sobre altres esdeveniments moderns, com ara les revolucions o àdhuc la manca de pensament i imaginació d'Adolf Eichmann, l'aparença sobre la qual afirmarà el caràcter banal dels agents del mal.

Tanmateix, si ens centrem en *Els orígens del totalitarisme*, sobretot cal subratllar que el diagnòstic ofert per Arendt sobre la radical novetat de l'esdeveniment totalitari resulta d'un fascinant exercici d'imaginació guiat per una mirada confessadament fenomenològica. Així ho palesa l'autora en la defensa del valor de la seua «aproximació dòxica i fragmentària» (Birulés 2007: 30) davant les crítiques d'Eric Voegelin (2002: 4-11); es palesa, en especial, en com es distancia dels modes i les tesis d'aquest reconegut pensador polític —que, com ella mateixa, era d'origen alemany i de ciutadania estatunidenca—, d'altra banda bastant comunes entre la intel·lectualitat del moment:

La raó per la qual el professor Voegelin pot parlar de *la putrefacció de la civilització occidental* i de *l'expansió universal de la podridura d'Occident* està en què tracta *les diferències fenomèniques* —que per a mi, en tant que diferències en la facticitat, són enormement importants— com a manifestacions d'alguna *identitat essencial* de naturalesa doctrinal. S'han descrit nombroses afinitats entre el totalitarisme i altres tendències de la història política o intel·lectual d'Occident, i segons el meu parer han tingut el següent resultat: totes fracassaven a l'hora d'assenyalar la qualitat distintiva d'allò que realment estava passant. Lluny d'*enfosquir* alguna identitat essencial, *les diferències fenomèniques* són aquelles que fan *totalitari* el totalitarisme, les que distingeixen de totes les altres a aquesta precisa forma de govern i de moviment, i que, per tant, són les úniques diferències que poden ajudar-nos a descobrir la seua essència. (Arendt 2005: 487)

El pensament d'Arendt, no només en aquest llibre, sinó en tota la seua trajectòria, es revolta contra la gran capacitat que el propi pensament té d'esborrar la diferència a molts nivells. La cancel·lació no es deu tant a la seua inherent habilitat abstractiva, sinó a una certa configuració històrica que caracteritza la filosofia occidental com a determinació concreta de l'activitat pensant, amb les seues categories i les lògiques causalistes, analògiques o continuistes que regeixen bona part del seu relat, i alhora el legitimen. Davant aquesta constatació, ella s'entesta a fer classificacions i definicions a partir de diferències per poder dir i veure l'especificitat de cada concepte, àmbit o esdeveniment. La seua aposta metodològica

constant és fer distincions més enllà del que pot semblar raonable, tot accentuant la distància, la ruptura, l'emergència, perquè considera que, del contrari, es perd de vista allò que suscita el gest fenomenològic: la captació de l'essència de cada cosa. Aquesta metodologia ha rebut no poques crítiques, entre d'elles, aquella ja cèlebre de Seyla Benhabib i del pensament feminista d'estar aplicant un «essencialisme fenomenològic» (Benhabib 1996: 123-127).

Aquesta inclinació fenomenològica és vàlida pel que fa a la seua primera obra, però esdevindrà del tot evident en la tripartició dels àmbits de la vida activa que Arendt desplega en l'obra senyera, *La condició humana* (sobretot en la versió alemanya, *Vita activa*) que precedeixen la tesi de la progressiva alienació del món en la modernitat, no sols del subjecte, i de la seua vulnerabilitat com a espai de la política. Però també és del tot operativa, i de manera més explícita que mai, en la tripartició de les activitats del *Gemüt* a l'obra pòstuma, *La vida de l'esperit*. Per això no es pot afirmar només que Arendt és una fenomenòloga del món polític perquè, de fet, ho és en general de les diverses dimensions de la condició humana. La seua aportació més destacada pot ser en l'àmbit polític a través d'una fenomenologia de l'acció, però tenim suficients pistes en les reflexions que va poder escriure sobre el tema del judici a les *Conferències sobre la filosofia política de Kant* (2003) i en les que ja havia escrit sobre el pensament a *La vida de l'esperit* (2002) per afirmar que ha apuntat cap a vies ben innovadores per pensar una fenomenologia del pensament, de la voluntat i del judici.

D'aquestes primeres consideracions sobre la relació d'Arendt amb la fenomenologia es podria derivar la impressió errònia que, com tota bona deixeblla, nodreix una mena de fidelitat insubornable. Però res més lluny del tarannà d'Arendt que la militància o el compromís amb teories i idees d'altres, res més aliè al seu mode de fer que el respecte a l'ortodòxia. La seua voluntat de comprendre la fa fidel a les diferències fenomèniques, no pas a cap corrent.

2. FENOMENÒLOGA DEL MÓN POLÍTIC

Des de l'inici de la recepció del seu pensament hi ha hagut intèrprets que han assenyalat que atendre al caràcter fenomenològic de la seua teoria política ofereix claus valuoses per comprendre la seua proposta de repensar l'especificitat d'allò polític en tres sentits: com a reialme diferenciat de la resta, com a modalitat existencial en tensió amb d'altres, sobretot amb la

contemplació, i com a potencial experiència humana. Arendt ofereix una proposta ambiciosa que posa lluny del seu focus qüestions tan clàssiques de la filosofia política com ara la teoria del poder, el contracte i les visions de l'humà associades al contractualisme, la sobirania, la qüestió del subjecte polític de la revolució o la distinció entre règims polítics.

A principi dels anys 80, Bikhu Parekh va ser el primer en assenyalar Arendt com una pionera en adoptar una aproximació fenomenològica per pensar allò polític que posava en primer lloc el caràcter fàctic i experiencial de la vida humana (Parekh 1981: x).⁴ Com es mencionava adés, temes que estan al cor de la proposta arendtiana com ara el món i la mundanitat dels éssers humans, l'estatut de l'aparença, l'experiència, la intersubjectivitat i les estructures del sentit són qüestions clàssiques de la fenomenologia. Però totes aquestes qüestions giren entorn l'eix de la seua preocupació per allò polític com l'espai en què la pluralitat dels éssers nats (concepte que depassa amb escreix la intersubjectivitat) s'actualitza en un espai d'aparences: no qualsevol espai d'aparences, sinó aquell on les aparences són més significatives, perquè són la concreció fàctica de la singularitat en condicions de llibertat. Aquest interès per repensar la dignitat de la política allunyant-se de la manera que ho ha fet la tradició de la filosofia política occidental l'apropa a la fenomenologia com a esguard, però no al contingut de les obres dels seus principals representants perquè, segons la perspectiva d'Arendt, ni en Hegel, ni en Husserl, ni en Heidegger, ni en Jaspers hi hauria una mirada veritablement política. Arendt només troba aquesta sensibilitat en la filosofia de Kant, en què hi hauria una filosofia política amagada entre els seus escrits històrics i, sobretot, en la primera part de la *Crítica del judici*, en la qual Arendt veu una temptativa d'estar a l'alçada de les aparences i una certa comprensió de l'especificitat del món dels assumptes humans.⁵

4 Després d'aquest teòric polític britànic d'origen indi, i en alguns casos utilitzant Parekh com a referent explícit d'aquesta tesi, trobem d'altres intèrprets que subratllen i exploren, en major o menor mesura, el component fenomenològic del pensament d'Arendt, especialment a Europa, però també als Estats Units. Malauradament, tant en aquesta com en tantes altres ocasions en la història de la recepció del pensament d'Arendt, ha existit molt poc diàleg entre els estudiosos anglosaxons i els europeus-llatinoamericans. Per citar-ne els principals: Parekh 1981; Hinchman, Hinchman 1984; Dal Lago 1987; Boella 1990; Taminioux 1992; Benhabib 1996; Villa 1996; Esposito 1999; Assy 2005; Campillo 2005; Wolin 2009.

5 Per una anàlisi aprofundida de la lectura arendtiana de Kant, cf. Fuster 2017.

En aquest sentit, qui emfasitza el component fenomenològic del pensament arendtià pot reconèixer una mena de transposició de l'estètica a la política que l'emparenta amb el pensament de Nietzsche, en el sentit que en haver individuat un caràcter radicalment i pròpiament estètic de l'actuar i el parlar polític —que es dona als sentits i és percebut— pot il·luminar la distinció respecte de qualsevol altra activitat humana.

Allò polític està caracteritzat des d'una perspectiva temporal, espacial, material, experiencial i lingüística. El seu exercici se circumscriu com a diferent, tant de l'àmbit de la reproducció de l'existència i d'allò social, com del mode de judici de coneixement i moral. Arendt opta per definir aquell espai públic, on aquest exercici esdevé significatiu, en termes de l'esfera de la llum més forta; allà on les aparences, les accions i les paraules de temporalitat fugissera, tenen l'ocasió de ser copsades pels espectadors-actors. D'aquesta manera, s'obre l'oportunitat de pensar les estructures objectives en què la llibertat es fa aparença en la iniciativa dels éssers plurals. Una llibertat que és redefinida com quelcom intramundà que té la seua condició per aparèixer *inter homines*, en comptes de ser pensada com una qualitat confinada a la interioritat d'un subjecte sobirà capaç d'escollir. És en relació a la convicció que només s'és veritablement quan s'és lliure per irrompre en l'espai comú que l'autora repensa el concepte heideggerià de mundaneïtat (*Weltlichkeit*), desbordant-lo amb l'afirmació del caràcter natal dels éssers humans. El caràcter disruptiu i inaugural de l'acció i el discurs està a l'origen d'aquella pluralitat pròpia dels éssers mundans caracteritzats per la diferència; una pluralitat que és la *conditio sine qua non* i *per quam* de la política, allò que és i que cal que continue sent si volem que el món aparega com un espai compartit en llibertat. Aquesta és la radicalització arendtiana de la noció d'intersubjectivitat que proposa Jaspers, una experiència de l'alteritat derivada del diàleg i de la comunitat, i del *mitsein* heideggerià, l'estar amb els altres d'un *Dasein* entotsolat. La pluralitat arendtiana no és mai derivada ni deficitària, és l'experiència primera.

Són precisament les implicacions polítiques del fet d'aplicar la fenomenologia al reialme polític que desperten algunes suspicàcies entre els estudiosos, sobretot quan s'interpreta l'elogi de les aparences com una apologia de la presència. Per exemple, Alessandro Dal Lago afirma (1987: 95) que «el tema de la presència és un dels aspectes més enutjosos i insidiosos de l'obra de Hannah Arendt» perquè, segons el seu parer, aquesta defensa de l'existent la reafirma en la imatge de pensadora conservadora. Una altra de les crítiques més habituals és que la defensa de la unitat ésser-aparença

l'acosta a posicions com la de Heidegger, que no només són conservadores si no potencialment totalitzants.

Sense possibilitat de desenvolupar amb detall els arguments que podrien contrarestar aquestes crítiques, es pot afirmar respecte a la segona d'elles que la relectura arendtiana de Grècia pren com a punt de partida la recerca dels testimonis, textos filosòfics i no filosòfics, on resulta palès el primat del polític i el fet que l'esfera dels assumptes humans es tenia en la més alta consideració, és a dir, el fet que en l'arena pública els homes grecs experimentaven «el mode més alt de ser» (Villa 1996: 153). Prenent de debò allò que la unitat entre ésser i aparença significa per la concepció del parell *doxa-aletheia*, Arendt troba el motiu definitiu que allunya la seua interpretació de la heideggeriana. Dit en breu, l'apologia de la *doxa* és la manera en què Arendt recupera l'estatut de l'aparença de l'experiència política grega per fer-la esdevenir criteri d'allò polític en tant que experiència de «la raó compartida» (Collin 2006: 235), que en ser compartida genera el caràcter d'aparença del món.

El *phainesthai* (l'aparèixer) és sempre un *dokei moi* ('em sembla', 'opine') per a un ésser finit, perquè és en la facticitat que el món apareix a cadascú des d'un determinat angle i cadascú és aparença pels altres. Només pot ser *phainesthai* pur, com Heidegger pretén, si es pensa la presència desposseïda de tota relació amb els éssers que la perceben, la qual cosa, segons el parer d'Arendt, significaria anteposar la veritat lògica de la teoria, exercici que transcendeix el ser i l'aparença, a la facticitat del joc de la presència on radica l'experiència del món. Des d'aquest punt de vista la seua fenomenologia s'emparentaria amb la de fenomenòlegs *avant la lettre*, com ara Sòcrates i Maquiavel, ambdós compromesos amb la no subordinació del fenomen polític als interessos de la vida contemplativa.

Però la reflexió d'Arendt sobre la qüestió de les aparences no s'exhau-reix en el seu intent de pensar l'especificitat d'allò polític i l'especificitat de cada esdeveniment polític des de la manera en què apareix. L'índex de la importància que concedeix al tema de les aparences l'ofereix el fet que en *La vida de l'esperit*, el darrer dels seus llibres, és precisament aquest tema el que inicia les pàgines sobre el Pensament, i és sobre l'eix de l'aparença que es caracteritza la vida invisible de l'esperit front la vida activa analitzada en el llibre de 1958. És més, serà sobre l'eix de l'aparença que establirà la tripartició de la vida de l'esperit i, en aquest sentit, el judici serà la manera en què el pensament retorna al món, ve a l'aparença, en forma de paraula dita entre els iguals.

3. MÉS ENÇÀ DEL MÓN POLÍTIC

Si potser en una lectura no informada de les obres més polítiques d'Arendt podria passar per alt el seu esguard fenomenològic, és del tot impossible obviar-lo si es llegeix *La vida de l'esperit*. Tanmateix, aquest aspecte ha estat molt menys estudiat que la seua fenomenologia de l'acció. Al final de la seua vida demostra quina espècie de fenomenòloga és i fins a quin punt ha assimilat, tant com transformat, algunes de les intuïcions dels fenomenòlegs contemporanis. De fet, l'èmfasi en la teoria de l'aparença dels anys 70 projecta una llum nova sobre la seua trajectòria i permet de comprendre amb claredat que la fenomenologia ha estat decisiva en la configuració de la mateixa.

La seua descripció de l'experiència de la natura fenomènica del món s'afanya en salvar les aparences, *soxein ta phainomena*, segons el *dictum* dels pensadors grecs, (cf. Arendt 1993: 294), abans d'afirmar que el jo que pensa transcendeix tant l'aparença com l'Ésser. Però sense limitar-se a salvar-les en una rehabilitació de l'horitzó fenomenològic mitjançant una teoria intencional de la consciència, Arendt les projecta vers una dimensió ambigüament ontològica i clarament postmetafísica que qüestiona molts dels prejudicis que travessen la història de la filosofia: el primer de tots, les fal·làcies que sostenen la tesi de la superioritat de l'ésser sobre l'aparença. Així, el que celebra amb el Nietzsche (1986: 52) madur quan canta el final del *gran error* és la inseparabilitat entre l'esfera del món veritable i el món aparent. «En reproduir la temàtica nietzscheana de l'*esse est percipi*, Arendt insisteix tant en l'aparença de la realitat com en la realitat de l'aparença», observa Roberto Esposito, «ja que l'aparença és real del moment que la realitat té un caràcter constitutivament fenomènic» (1999: 49).

En aquest punt, l'autora, a diferència del que considera Dal Lago en la crítica adés esmentada, insinua una via d'impugnació de la tradició que Jacques Derrida, tot seguint Heidegger, anomena «metafísica de la presència» (1984: 25-35), on resta engarjolada la fenomenologia hereva del cartesianisme, atès que restaura la presència en la forma de ser *per a si* d'una consciència que domina tota forma de ser. Aquesta impugnació, però, és prèvia a la redacció truncada de *La vida de l'esperit*. Aquesta via ja estava oberta des de *La condició humana* quan, en contra d'una lògica del mateix que fonamenta la temporalitat metafísica i l'emergència de la modernitat com a època de la subjectivitat, posa en el centre la qüestió de la irrupció del nou i qüestiona la concepció clàssica de la identitat en termes de relacionalitat i exhibició.

Però en quin sentit la realitat pot ser descrita en termes d'aparença? Pel que fa a l'ontologia de *La condició humana*, la radicalitat de l'aparença en l'existència dels homes i les dones està inscrita en l'esdeveniment inaugural del naixement com vinguda primera de cada ésser a la llum, a la presència, en la seua irreductible singularitat.⁶ Per tant, com s'ha vist abastament, la relació que Arendt estableix entre ontologia i política és netament mediada per la fenomenologia i defuig tota ontologia forta que identifique ésser amb pensament o amb un sol principi.

Així, de forma anàloga a com insisteix en les qualitats parusístiques del món polític, l'autora enceta la seua descripció de la natura fenomènica del món in *sensu lato*, vinculada indistriablement al perspectivisme. Aquesta descripció està inspirada *explícitament* en la fenomenologia de la percepció de Husserl,⁷ de Heidegger i de Maurice Merleau-Ponty, qui va llegir només a principis dels anys 70 i amb el qual la seua aproximació té més paral·lelismes que amb cap altre fenomenòleg del moment,⁸ i alhora en la teoria biològica d'Adolf Portmann.

En l'anàlisi de les dimensions de la condició humana, Arendt desarticulava la noció tradicional de subjecte organitzada entorn a una mena de transparència immediata de la consciència, afirmant que «*qui*» som sols se'ns revela davant els ulls dels espectadors (1993:200). Comptat i debatut, tal com Arendt anticipa en una carta a Mary McCarthy, «la identitat depèn de la manifestació i la manifestació és sempre exterior» (Arendt, McCarthy 1999: 370). El «*qui és*» de cada ésser natal *es revela* quan és davant els ulls dels altres i mai independentment dels ulls dels altres, del públic al qual apareix.

Per «l'em-pareix» (*dokei moi*) dels espectadors, l'actor ofereix «a la llum més forta de l'esfera pública» (Arendt 1993: 60) quelcom que abans ignorava de si mateix. Del moment que és una identitat de tipus *dramatúrgic* que no està subordinada al reconeixement de la interioritat, sinó més aïna a l'apreciació i al reconeixement d'aquella exterioritat en què es mani-

6 Allò que escriu Elena Laurenzi en referència al tema del naixement en María Zambrano s'aplica perfectament a la idea de natalitat en Arendt: «Naixem en un món que no acollim en la dimensió impersonal de l'ambient, sinó en aquella, molt més inquietant, de l'esguard que es dirigeix sobre nosaltres» (Laurenzi 1998:78).

7 Arendt veu Husserl com un restaurador de la «relació ancestral entre el ser i el pensar» que fracassa per la seua *hybris* «de fer de l'home el que l'home no pot ser: creador del món i creador de si mateix» (2002: 205-207).

8 Cf. Boella 1993.

fiesta. La identitat del «qui» és tan fràgil, tan precària, en el sentit original de la paraula, el seu do se li deu a un altre. Per a Arendt, al contrari que per a Heidegger, el «qui» mai pot ser autènticament sent un «ésser aïllat». No pot ser-ho ni tan sols, o sobretot, en l'experiència perceptiva: «Sense aquest reconeixement tàcit per part dels altres, no seríem capaços de tenir fe en la forma en què ens apareixem a nosaltres mateixos» (Arendt 2002: 70).

En la fenomenologia de la percepció de *La vida de l'esperit* la sensació de realitat continua basant-se en què la realitat ve donada pel fet que el context mundà és compartit i que hi ha altres subjectes que el reconeixen com a tal. Tan inexorable és el destí de la mort per a un ésser natal, com ho és la doble llei de l'aparença del moment que ve al món: percebre i ser percebut. Tot allò que és, és apte a l'aparició i «la presència dels altres que veuen allò que veiem i escolten allò que escoltem» se'ns imposa i continua «assegurant-nos la realitat del món i de nosaltres mateixos» (Arendt 2002: 70 i ss.). La sensació de realitat deriva d'aquesta triple afinat en què s'hi juga la distinció i la identitat, tot i que és aliena a la noció d'actualització de les diferències pròpia de l'espai polític.

Pel fet que l'espectador és un subjecte situat en el món l'aparença es presenta com un «em-pareix», però la privacitat i la particularitat sensitiva se supera mitjançant l'activitat d'un suprasentit que acompanya cada experiència perceptiva: el sentit comú. La certesa que hi ha una realitat compartida prové d'aquest sentiment de realitat, afí a la sensació però no perceptible a nivell sensitiu, del qual estan dotats tots els éssers vius equipats d'òrgans de percepció, és a dir, els humans i els animals.⁹

Per tant, la raó dòxica arendtiana que és consubstancial a allò polític es fonamenta en aquest fet inalienable de la posició situada, finita i contingent en el món de la fenomenalitat. Però aquesta afirmació en el context de la fenomenologia de la percepció no explicita encara la relació interpretativa o d'altra mena amb el món, sinó una relació purament perceptiva.

A diferència del *sensus communis*, el sentit comú és un sentit biològic, un sentit perceptiu, que resulta de la comunitat del cinc sentits en la seua activitat i es correspon amb l'existència d'un context compartit on es de-

9 Cal no confondre's en l'ús ambigu que Arendt fa del «sentit comú»: epistemològic i polític. Per tal de diferenciar els dos usos, en aquest article s'utilitza el terme «sentit comú» per anomenar el sentit comú perceptiu i es reserva el terme llatí *sensus communis* per referir-nos al sentit comú polític, malgrat que l'autora els utilitza indistintament. Per a Arendt, els dos referents d'aquestes dues nocions són Tomàs d'Aquino (*Suma teològica* I, q78, a4) i Immanuel Kant (*Crítica del Judici* §40) respectivament.

senvolupa el procés perceptiu. Aquesta sensació de realitat derivada de la mateixa dinàmica del procés de percepció en què els éssers manifesten la seua pertinença al món coincideix amb la noció de «fe perceptiva» de Merleau-Ponty (Arendt 2002: 70). És a dir, la seguretat que l'objecte que cada sentit extern percep amb sensacions pròpies és el mateix objecte, la identitat significativa d'aquest objecte en un context comú on els individus perceben des de posicions diverses i finalment, la realitat de l'objecte que va més enllà de l'adscripció del subjecte receptor a una espècie, totes tres estan subordinades a l'activitat interna del sentit comú. En altres paraules, la identitat enmig de la diferència està en funció del sentit comú. Aleshores, el que garanteix la realitat tant de l'objecte i del subjecte, com del propi context, és la relacionalitat del context mundà on es desenrotlla la percepció.

Mitjançant aquest sentit el subjecte es reconeix en la pertinença a una comunitat d'éssers biològicament semblants que comparteixen món o medi, en el cas dels animals, i dona «significats» a les aparences que se li presenten sota el fons de la certesa que la realitat amb la qual s'enfronta és una realitat existent i consistent. Aquesta és una certesa en el plànol de l'existència que està més ençà dels límits que caracteritzen l'espai «de la llum molt més forta de l'esfera pública» i l'experiència política.

La sensació de realitat no està subordinada al control i a l'aprehensió total del context, ni al coneixement total de la realitat, sinó que és la sensació del seu pur estar-*hi* (cf. Arendt 2002: 75). Aqueix pur estar-*hi* de la realitat és la certesa mínima sobre la qual transcorre la vida quotidiana per a les criatures del món. No existeix identitat entre aquesta realitat quotidiana i la realitat suposadament més *real* i profunda que arrenquen al món els descobriments metafísics del filòsofs i les conquestes científiques realitzades als laboratoris i posteriorment contrastades en el món real mitjançant experiments. Puix l'ésser que restitueixen aquestes conquestes és un ésser amb què el sentit comú no pot relacionar-se pel fet que no té les qualitats necessàries per a manifestar-se en el context de la quotidianitat dels éssers vius. El món quotidià és el món dels objectes i els subjectes que es manifesten a si mateixos de «manera voluntària»:

És com si l'Ésser, una vegada s'ha fet manifest, anul·lés les aparences; només que ningú ha aconseguit viure en un món que no es manifesta a si mateix de manera voluntària. (Arendt 2002: 50)

En principi, pot sobtar l'element voluntarista en la descripció arendtiana del món fenomènic, però no pot ser més consistent amb l'argumentació

que intenta desplegar per tal de salvar la primacia de les aparences. Si la ciència i el seu progrés no fan més que obliterar la correspondència entre «Ésser» i «aparèixer», si els seus descobriments ataquen el sentit comú i reforcen la dicotomia jeràrquica creada per la metafísica entre un Ser veritable i les meres aparences, Arendt trobarà estris en la «biologia del visible» a fi de mostrar que la lògica del vivent pot donar suport als seus arguments postmetafísics. Amb una temerària interdisciplinarietat ben característica, aprofita alguns resultats de Portmann sobre les formes vitals en el marc de la morfologia comparada, per tal d'evidenciar que fins i tot Kant, en la filosofia del qual l'aparença (*Erscheinung*) té «un paper crucial i decisiu» remet a l'experiència dels fenòmens vitals (cf. Arendt 2002: 64-65). L'ús d'Arendt de la fenomenologia de l'orgànic de Portmann és un dels punts menys estudiats de l'obra arendtiana i hi dedicarem el darrer apartat d'aquest article, perquè significa la radicalització dels corol·laris extrets de l'esguard fenomenològic sobre allò polític.

4. D'AUTOEXHIBICIONS I AUTOPRESENTACIONS

La inversió que Portmann realitza de la teoria funcionalista clàssica és una aposta per les aparences en la teoria biològica: introdueix una mena de rumb fenomenològic en la descripció de les formes i els comportaments animals. La interpretació de Portmann continua sent funcional ja que el fenomen aïllat no té cap sentit sinó que s'ha d'entendre en el complex orgànic en què aquest està integrat. Mai la causa no exhaureix la interpretació d'un fenomen ni explica el seu valor en el tot.

En la teoria funcionalista clàssica les aparences depenen exclusivament dels processos vitals interns en tant que són condicions necessàries per tal que es realitzen aquests processos no visibles per a una mirada de la superfície. En contraposició a aquesta interpretació de les formes externes, Portmann es basa en l'evidència de la infinita varietat de les configuracions i de la sofisticada multiplicitat de les formes orgàniques que concedeixen a l'esguard els éssers vius, que en ella mateixa conté un valor intrínsec en el seu aparèixer, la bellesa produïda per la simetria, l'ordre i l'harmonia de llur disposicions. Aquesta morfologia heterogènia d'allò que apareix, segons les observacions de Portmann, supera qualsevol subordinació a les funcions dels òrgans interns, l'aparença dels quals és gairebé idèntica entre els individus d'una mateixa espècie i, en conseqüència, no permetria cap diferenciació ni cap reconeixement individual.

El valor de l'extern resideix pròpiament en aquest fet: «l'aparença mostra un màxim valor d'expressió en comparació a l'intern, les funcions del qual són de natura més primitiva» (Portmann 1956: 24). Aquesta potència expressiva és essencial en l'àmbit visible on es desenvolupa la vida, l'estructura del qual és sempre relacional i no sols s'entén en funció de la unitat vital que és l'organisme.

Tant la interioritat com l'instint d'autoconservació són, segons aquest científic, característiques fonamentals del vital, però existeix una altra característica fonamental del vital lligada a l'aparença d'allò biològic, molt més interessant per als propòsits argumentatius d'Arendt. Enfront del simple «estar-hi» de la matèria inorgànica, els éssers vius excedeixen el fet de ser meres aparences, malgrat que com a objectes de percepció «hi estan» entre l'aparèixer mateix de la resta de coses. Segons Arendt, «estar viu significa estar mogut per una necessitat de mostrar-se» i els estudis de Portmann li aporten la possibilitat de reforçar aquest argument. En aquesta reinterpretació de la morfologia que inverteix la jerarquia metafísica, Portmann individua l'existència «d'una tendència innata —no menys imperiosa que el simple instint funcional d'autoconservació—» la de la «necessitat d'autoexhibició [*Selbstdarstellung*]» (Arendt 2002: 53).

La tendència a l'autoexhibició consisteix en què un ésser viu ha de tenir/ser una certa forma perceptible, sensible, per tal de poder ser percebut per la resta, perquè el seu aparèixer, i per tant el seu ésser, no sols està en funció de les seues capacitats per tal d'aparèixer sinó que també dependrà sempre de les capacitats perceptives d'altres éssers vius que es manifesten i perceben. Aquesta autoexhibició no s'explica ni per un instint d'autoconservació, ni tampoc per necessitats sexuals. Arendt posa un èmfasi especial en l'observació de Portmann: les sofisticades formes d'autoexhibició passen allò que seria suficient per assegurar aquestes prioritats, entre les quals destaca la funció protectora que la superfície externa garanteix als òrgans vitals. La varietat morfològica de la superfície, el fet mateix que moltes vegades la sofisticació és supèrflua per mantenir la vida, demostra que la tendència d'autoexhibició és un tret diferencial i diferenciador dels organismes vius; significa una reacció innata al fet mateix que ser és aparèixer, que en el simple fet de ser-hi és un ser mostrat. Cada espècie tindrà potencialitats diverses per tal d'aconseguir aparèixer màximament en el seu món o en al seu medi, ambdós regits per la doble llei de l'aparença.

Cal tenir en compte que allò que s'exhibeix seguint aquesta tendència innata imperiosa no és mai quelcom d'interior, l'exhibició no expressa res més que la pròpia capacitat d'expressar-se i de desplegar-se, exhibeix

l'aparença sense revelar res de menys superficial que ella mateixa. Aquestes aparences superficials són, segons Portmann, les úniques aparences autèntiques, les aparences que es mostren per elles mateixes, mentre que les aparences no autèntiques són el resultat de transgredir aquelles aparences que es mostren per la sola tendència a l'autoexhibició. Com ja s'ha dit, el valor de l'extern està en si mateix, no en funció de l'intern; i encara més: quan l'intern es mostra ho fa sempre com a aparença no autèntica.

Això que és una experiència comuna dels fenòmens de la vida on sembla que els òrgans interns, «in-diferents» respecte a la varietat de manifestacions, mantenen una relació causal amb les superfícies és el que segons ella mena, fins i tot al mateix Kant, a perseverar en el prejudici teològic de la metafísica quan afirma que el que causa les aparences ha de ser d'ordre divers i superior. El que denuncia Arendt en aquest punt és que l'analogia entre el fenomen de la vida i l'ontologia que regeix el món concebuda pel jo pensant no és correcta. La primera correspon a una experiència ordinària que ratifica la primacia de les aparences, mentre la segona deriva de la comprensió del pensament com l'activitat mitjançant la qual s'abandona el món comú de les aparences el qual, des de la perspectiva del jo pensant, intencionalment amaga un Ésser eternament invisible que es revela a si mateix només a la ment.

La certesa que hi ha una realitat que garanteix la pròpia realitat està condicionada per la solidesa i durada de les aparences que envolten qualsevol subjecte perceptor. Aquesta certesa no ve cancel·lada pel fet que en l'experiència perceptiva els éssers vius estan sotmesos a la il·lusió i a l'error. Les il·lusions en el pla de la percepció a nivell subjectiu són els símptomes més immediats de la no omnipotència dels sentits perceptius dels éssers vius i de la finitud que implica el fet d'ocupar efectivament sols una entre les vàries posicions possibles que permeten de copsar una determinada aparença «en un món regit per la doble llei d'aparèixer» (Arendt 2002: 62).

Arendt cita dues vegades (2002: 50 i 79) les mateixes paraules de Merleau-Ponty amb la intenció d'aclarir aquesta ontologia preponderant de les aparences i el seu lligam originari amb la il·lusió com a aparença enganyadora:

Perquè quan es dissipa una il·lusió, quan esclata de sobte una aparença, és sempre en benefici d'una altra, que assumeix pel seu compte la funció ontològica de la primera. [...] La *des*-il·lusió és la pèrdua d'una evidència únicament perquè és l'adquisició d'una *altra* [...] no hi ha *Schein* sense *Erscheinung*, tot *Schein* és la contrapartida d'un *Erscheinung*.

Així, doncs, no hi ha un parèixer sense una aparença i a una aparença li succeeix una nova aparença i novament un parèixer. El parèixer és l'única forma en què les aparences es donen als éssers vius, mentre que l'aparença no és una façana enganyadora, encobridora, és la condició necessària per tal que l'ésser es manifeste. En el món dels éssers humans l'èxit de l'autopresentació també està en funció d'aquestes variables mundanes d'estabilitat i permanència, res que no tinga aquestes qualitats és susceptible de percepció, identificació i reconeixement, d'entrar en el món ric de les aparences: «L'error és el preu que es paga per la veritat i la il·lusió és el preu de les meravelles de l'aparença» (Arendt 2002: 62).

L'autoexhibició, certament, està en funció de les potències pròpies de cada espècie, però és prèvia a qualsevol tria deliberada de l'aparença: ningú d'entre els éssers vius no ha decidit de nèixer, d'entrar en l'existència. Entre les espècies que s'autoexhibeixen hi ha sols algunes, les anomenades espècies superiors, que poden «escollir» fins a cert punt el mode d'aparició, tot i que moltes altres mostren capacitats plàstiques. Mentre que alguns animals tenen una certa consciència de si i estan dotats de plasticitat per simular, camuflar-se o mimetitzar-se a fi d'adequar-se al medi o d'afrontar certes situacions, solament els animals «humans» poden portar a terme una decisió voluntària sobre la seua aparença. En aquest tipus d'operació no és suficient la consciència de si que tenen els animals superiors, sinó que és necessària una capacitat reflexiva que només posseeixen els éssers humans, donat que està lligada a les seues capacitats mentals.

Autopresentar-se va més enllà de la necessitat innata de l'autoexhibició compartida per tots els éssers vius. Només les dones i els homes poden escollir deliberadament com presentar-se, poden modular voluntàriament la imatge, controlar la presència, que oferiran als espectadors. El fet que posseeixen una vida espiritual és la diferència que possibilita que l'aparença no siga fruit exclusivament d'un instint sinó d'un acte de reflexió, de distanciament o enretirada del món d'aparences. Un acte de reflexió que a fi d'aparèixer, de manifestar-se, ha de concretar-se en un comportament observable. Però un cop concretada aquesta aparició, tal com es llegeix en les pàgines de *La condició humana* en referència a l'actuació de l'actor polític, defuig al control del subjecte, puix en mostrar-se és ja objecte de percepció. En un cert sentit, la fragilitat, la imprevisibilitat, la irreversibilitat i la contingència que caracteritzen l'acció acompanyen també cada aparició perquè aparèixer és *aparèixer a*.

I des d'aquesta perspectiva, no hi ha cap màxima més a l'altura del desig arendtià de salvar les aparences que la següent màxima socràtica que

repeteix sovint: «Sigues tal com desitges aparèixer» (2002: 61). Arendt, en recordar la màxima de Sòcrates, no sols està oferint un mètode infal·lible a fi de distingir un hipòcrita, algú que apareix deliberadament d'una manera enganyadora, per agafar-lo *in fraganti* en la seua inconseqüència. La màxima és significativa com a promesa implícita que es fa al món en cada autorepresentació: cadascú *vol ser* com es revela en la seua autopresentació. És la formulació de la màxima d'una estètica de l'existència coherent amb aquesta ontologia en què ser i aparença es corresponen i en què la nostra existència es juga també en el reconeixement dels altres: ser / existir sempre i en cada moment com hom voldria aparèixer als altres. En enunciar-la, Arendt està posant al descobert aqueix caràcter d'externalització i superficialitat que caracteritza l'*ek-sistència*. En valoritzar l'aparença està revoltant l'existència cap a fora, cap a la superfície, mentre la deslliura de la pretensió de control absolut del subjecte, la desterritorialitza respecte de la seua interioritat. No es nega la importància del desig i de l'acte de privilegiar certes propietats per sobre d'altres en fer la pròpia aparició, però aquest desig i l'acte d'escollir del subjecte no són actes de creació de l'existència des de la voluntat, sinó de modulació d'una existència que és quan s'exposa en l'«estar-hi». En conseqüència, actuar segons la màxima socràtica és la forma *més autèntica* i honesta de ser en un món on la realitat és sobretot aparença i en què sempre hi ha la possibilitat que l'aparença pugui ser fal·laç i enganyadora.

Arendt considera la mentida un signe de la imaginació contrafactual i de la llibertat que caracteritza els homes davant allò donat: dir sí o no a l'aparença. Ara cal afegir, que la mentida a més a més subratlla la primacia de l'aparença en l'experiència ordinària del món dels homes, juntament amb la importància de la imaginació, no només per realitzar la transició epistemològica del *percepto* al *concepto*, sinó per interpretar la multiplicitat d'aspectes en què s'ofereix el real.

Per concloure, podríem afirmar que el gest d'Arendt respecte de la fenomenologia consisteix a encetar un repensament de la dignitat de la política. Amb aquesta finalitat empra la capacitat objectivant i l'èmfasi en la dimensió experiencial de la fenomenologia, per després posar les seues troballes al servei d'una rehabilitació radical del valor intrínsec de les «superfícies» en la relació estructuralment mundana dels éssers vius amb el món que se'ls apareix i on radica tota experiència. L'assumpció que està a la base és que les condicions de l'existència no poden ser abstretes de les condicions d'aparença dels éssers, entre elles, la comunicabilitat i la comprensibilitat

recíproca. Amb aquesta fenomenologia Arendt no pretén, en cap cas, subvertir un ordre que s'ha enfonsat amb el temps. Intenta pensar allò que *hi ha* des de la convicció que en l'experiència humana de la sorprenent varietat de les aparences, en el contacte amb la quasi infinita diversitat en què ens apareixen les entitats mundanes, el món es manifesta i es percep en la seua forma suprema de ser: en el joc entre el donat i l'imprevisible, entre la determinació i la indeterminació absoluta, entre la continuïtat i la discontinuïtat. I això no implica una mà anònima o una lògica amagada que desposseeix la història de la seua qualitat política com a entrellat de les accions i reaccions dels homes, sinó donar raó del que apareix contingentment, parant atenció a la novetat de la seua emergència com a fenomen singular.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1964) «Kant's Political Philosophy». Seminari inèdit.
- (1993) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ; McCarthy, M. (1999) *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. Barcelona: Lumen.
- (2002) *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- (2005) *Ensayos de comprensión*. Madrid: Caparrós Editores.
- Assy, B. (2005) «Judging by Appearance. The Statute of Hannah Arendt's The Life of the Mind». *Women in Philosophy. An Annual Journal of Philosophical Papers* 1: 23-44.
- Benhabib, S. (1996) *El reluctant modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martin Heidegger*. València: Episteme.
- Birulés, F. (2007) *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Boella, L. (1990) «Hannah Arendt fenomenologa. Smantellamento della metafísica e critica dell'ontologia». *Aut-Aut* 239-240: 83-110.
- (1993) «Phenomenology and Ontology: Hannah Arendt and Maurice Merleau-Ponty». Dins P. Burke, J. van der Veken (eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*. Dordrecht: Springer, 171-179. («Phaenomenologica» 129)
- Campillo, N. (2005) «'Mundo' y 'pluralidad' en Hannah Arendt». *Intersticios. Revista de Filosofía. Universidad Intercontinental* 22-23: 87-100.

- Collin, F. (2006) *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria.
- Dal Lago, A. (1987) «Una filosofía della presenza». Dins R. Esposito (ed.), *La pluralità irrepresentabile*. Urbino: Quattroventi, 93-109.
- Derrida, J. (1984) *De la gramatología*. Mèxic: Siglo XXI.
- Esposito, R. (1999) *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Barcelona: Paidós.
- Fuster, À. L. (2017) «La excepcionalidad de un corazón comprensivo: Arendt lectora de Kant». Dins À. L. Fuster, M. Sirczuk (eds.), *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Katz, 85-108.
- Hinchman, L. P.; Hinchman, S. K. (1984) «In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism». *The Review of Politics* 46/2: 183-211.
- Laurenzi, E. (1998) «La cuesta de la memoria». Dins C. Revilla (ed.), *Claves de la Razón Poética. María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid: Trotta, 67-90.
- Merleau-Ponty, M. (1970) *Lo visible y lo invisible: seguido de notas de trabajo*. Barcelona: Seix Barral.
- Nietzsche, F. (1986) *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Parekh, B. (1981) *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres: The MacMillan Press.
- Portmann A. (1956) *Biologie und Geist*. Zurich: Rhein-Verlag.
- Taminiaux, J. (1992) *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. París: Payot.
- Villa, D. (1996) *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton U. P.
- Voegelin, E. (2002) «Debate sobre los los orígenes del totalitarismo». *Claves de razón práctica* 124: 4-11.
- Wolin, R. (2009) *Los hijos de Heidegger*. Madrid: Cátedra.
- Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*. València: Alfons el Magnànim / IVEI.