

VERITAT DISSIDENT I DIÀLEG ASIMÈTRIC: ENTRE HANNAH ARENDT I PAUL RICOEUR

ALBERT LLORCA ARIMANY

Institut Emmanuel Mounier de Catalunya

RESUM: La intenció d'aquest article és reflectir el lligam entre el desig de la veritat i l'abast dissident que, sovint, implica. En el present enfocament, dos dels més excel·lents pensadors contemporanis, Hannah Arendt i Paul Ricoeur, ens ofereixen la lucidesa de llurs pensaments per introduir-nos en aquestes dues qüestions. La manera de fer-ho que usem serà indagar en un hipotètic diàleg que, per raons cronològiques, és unidireccional, de Paul Ricoeur envers Hannah Arendt.

El motiu d'aquest estudi s'inscriu en la percepció que hom té del món actual, en el qual els atzucacs en què ens trobem són certament diferents dels del món que ambdós filòsofs van haver d'afrontar en el segle XX; però no pas aliens en absolut. Ni tampoc llurs formes d'abordar els problemes són incomprensibles per a nosaltres; ans al contrari, seguir llur ruta resulta intel·lectualment per a nosaltres una obligació ètica, una orientació vital i una honorable gratitud.

PARAULES CLAU: veritat, dissidència, poder, acció, persona, dignitat, paraula, promesa.

185

Dissident truth and asymmetric dialogue: between Hannah Arendt and Paul Ricoeur

ABSTRACT: The philosophical intention of this framework is to reflex the relationship between the wish of the truth and frequently his dissident aspect. In this question, two important philosophers of contemporariness world, Hannah Arendt and Paul Ricoeur, who contribute to his intelligent thinking to introducing in our two objectives.

The way that we do consist in inquiries into about his asymmetric dialogue, which for chronological reasons is an unidirectional study, from Ricoeur to Hannah Arendt.

The present study motive is originating in perception one has about the actual world, where difficulties are different compared to the world of the twentieth century of both philosophers.

For this reason, we believe that continue his intellectual and vital way is an ethical obligation and an honourable gratitude

KEYWORDS: Truth, dissidence, power, action, dignity, person, word, promise.

Introducció

1. Marc del present estudi

Aquest estudi és una reflexió dialògica sobre el *nivell de dissidència* que comporta la *recerca sobre la veritat* –o el “desig de veritat”–, en la mesura que ambdues, *veritat i dissidència*, són *travessades per l'acció i per la paraula*, que són les úniques que impedeixen la perversió humana; per la qual cosa parlarem de la *veritat pràxica i compromesa* o del compromís pràctic amb la veritat.

Som, doncs, en un terreny pràxic, comú als dos pensadors; però alhora asimètric en un doble sentit:

- Perquè Hannah Arendt és una “pensadora de l'acció” i Paul Ricoeur “reflexiona” sobre l'acció del pensament (és a dir, sobre l'abast d'aquest en l'actuació i en la vida humana); i
- Perquè aquí contemplarem el que pensa P. Ricoeur sobre H. Arendt, a partir dels estudis que ell dedica a la pensadora alemanya¹.

2. Motius de l'estudi

186

Els motius concrets que justifiquen aquest estudi tenen, en ocasió de dos aniversaris respectius –40 anys de la mort de Hannah Arendt (1906-1975) i 10 anys de la mort de Paul Ricoeur (1913-2005)–, un primer lligam en el passat i, en segon lloc, una doble percepció sobre ambdós que, des de llavors, he mantingut en el meu ànim.

Quant al primer, des de fa quinze anys, en un estudi publicat que dedicava a un tema comú a ambdós pensadors, el de la relació entre la ideologia i la utopia², vaig exposar algunes sintonies entre ells.

Pel que fa al segon tipus de motius, trobo dos trets fonamentals en cadascun d'ells:

- una mateixa preocupació intel·lectual i existencial en el món que els tocà viure: practicar i justificar el sentit i la dignitat de

¹ Tindrem present els estudis següents de P. Ricoeur sobre H. Arendt– “Préface á la condition humaine” (1983),

– “De la philosophie au politique” (1987),

– “Pouvoir et violence” (1989),

– “Juicio estético y juicio político, según Hannah Arendt” a *Le just* [1995], *Lo Justo* (1999).

² “Interdependència entre ideologia i utopia” (*La utopia*). Barcelona, 1999, La Busca edicions.

l'ésser humà en una època turbulenta i desorientada, com ho fou en els 2/3 primers del segle XX, on aparegueren la barbàrie desbocada dels feixismes, el deliri del consumisme a l'engròs, la deshumanització de la societat de masses i el consegüent anihilament de l'ésser humà i de la seva llibertat.

- un consegüent i compromès rebuig del totalitarisme en les seves modalitats com a forma bàrbara de gestió del poder que s'instal·là a Europa des dels anys 20 fins als 80; amb les seqüeles que va comportar i contra el qual ambdós van lluitar, denunciant l'arbitrarietat del poder, l'imperialisme, les tortures, la hipocresia en la defensa dels drets humans, la violència sistemàtica...³

Cal afegir per la nostra part que, en el món d'avui, el retorn del totalitarisme –destacant-ne l'islamista-salafista– i la incompetència i corrupció –o trames pseudomafioses– en la vida política en alguns estats de dret, juntament amb la revifalla d'ideologies feixistes a Europa, són molt preocupants i no gens aliens al que ambdós pensadors es trobaren i criticaren en el segle XX.

3. Però, qui foren H. Arendt i P. Ricoeur?

187

Comencem fent un esbós biogràfic i del context històric en què van viure i actuar.

Retrobant ambdós pensadors en els “temps foscos” en què van viure –emprant l'analogia amb el títol d'una obra de H. Arendt, *Homes en temps de foscor*⁴–, comptabilitzem esdeveniments cabdals que van marcar el segle XX i respecte als quals ambdós pensadors van prendre llur posició. Heu-los aquí:

- Resultats de la 1ª guerra europea (en ella eren tots dos infants): Tractat de Versalles i aparició dels feixismes.

³ A ambdós pensadors trobem escrits emblemàtics sobre el citat rebuig:

De H. Arendt, cal recordar la seva primera obra d'envergadura, *L'origen del totalitarisme*, en la qual vol comprendre com fou possible, entre altres coses, que la barbàrie hitleriana tingués col·laboradors i còmplices a tants països, reflexionant sobre l'antisemitisme i l'imperialisme. Altres obres en la mateixa direcció foren: *Sobre la revolució*, *Sobre la violència*, *Eichman a Jerusalem* o *La crisi de la república*.

En el cas de P. Ricoeur, disposem dels seus nombrosos estudis, entre 1949 i 1959, relatius als temes del poder, la violència, les crisis socials, les revolucions..., recopilats en bona part a *Histoire et Vérité*, i els treballs de les dècades dels 80 i 90, inclosos alguns d'ells a *Lectures 1* i *Lectures 2*.

⁴ Arendt, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, 1992. Gedisa.

- 2^a guerra europea, amb els desastres de tota mena inclosos, dels quals van rebre algunes conseqüències.
- Postguerra desconfiada: cacera de nazis (el cas d'Eichman fou emblemàtic), “guerra freda” (amb el risc de conflicte nuclear), polítiques neoliberals a Occident, totalitarisme comunista al “teló d’acer”...

Entre 1930 i 1975 (període de tota la vida adulta de H. Arendt i de l’adolescència fins a la maduresa de P. Ricoeur), segueixen ambdós un recorregut vital diferent, tot i que amb alguns paral·lelismes:

H. Arendt és jueva i alemanya –nascuda a Hannover–. Estudià filosofia amb Husserl, Heidegger i Jaspers. Fou perseguida i detinguda per la Gestapo i posteriorment desposseïda de la nacionalitat alemanya pels nazis; per la qual cosa fugí, el 1940, cap als EUA, on viuí com a “apàtrida” entre 1937 i 1951, any en què obté la nacionalitat americana⁵.

L’any 1962, H. Arendt assistí com a periodista de la revista nord-americana “*The New Yorker*” al judici a Adolf Eichman a Jerusalem, d’on sortí el seu llibre polèmic *Eichman a Jerusalem*, alhora que ensenyà a diverses universitats nord-americanes (Princeton, Chicago i New School for Social Reserch de Nova York).

Pel que fa a P. Ricoeur, francès nascut a Valença (prop de la Grenoble natal del seu amic E. Mounier), romangué en la seva joventut a Alemanya (Munic, 1935), on anà a estudiar i veié com creixia el nacionalsocialisme. Durant la guerra, fou oficial de l’exèrcit francès, empresonat i internat per l’exèrcit alemany en un camp de concentració. Acabada la guerra, fou professor a la Sorbona fins al 1970, quan marxà als EUA, prèvia dimissió com a degà a Nanterre, de resultes dels conflictes derivats del Maig del 68.

Les experiències heterogènies viscudes per ambdós no modificaren llur actitud abans exposada sobre la defensa de la dignitat humana

⁵ M’atreveixo a afirmar que això marcà el seu pensament: i és que ella distingeix “ciutadania” de “nacionalitat”, seguint el plantejament del seu mestre K. Jaspers. Els estats-nació des de la R.F. van aplicar la noció de “nacionalitat” de tal manera que la llibertat del ciutadà quedà subordinada al que estipula l’Estat, cosa que per a Jaspers fou funesta per a Alemanya. En el seu llibre *Sobre la revolució*, H. Arendt precisa que els drets humans no entren preferentment en el dret polític dels estats (p. 61-62).

Avui, segurament es pot dir que això no està resolt a Europa, a jutjar per l’enfocament que la UE adopta sobre els immigrants “sense papers”: no tenen drets, perquè no tenen nacionalitat; de manera que els DH no es fan efectius sense l’Estat que els empari (el cas dels refugiats sirians o iraquians és avui evident: no tenen Estat que els empari, perquè hi han fugit, donada la situació tràgica de llurs països).

i la lluita contra el totalitarisme. Trets característics d'aquesta actitud compartida són:

- Una concepció crítica de la filosofia per part de H. Arendt, en paral·lel a una evolució de P. Ricoeur vers una filosofia pràctica i compromesa. Així, H. Arendt no s'autodefineix com a no-“filòsofa” (mot que no li agradava), i sí “teòrica política”, influïda en part per la decepció que li produí l'actitud de Heidegger i d'altres filòsofs alemanys davant del nazisme⁶. Ella pensava que la filosofia feia esforços per “escapar-se de l'acció política”: de manera que aquí ja es nota la seva “dissidència” davant la forma tradicional de fer filosofia. I en el context de la filosofia contemporània, considerava críticament els intel·lectuals en general, massa propensos a l'especulació i allunyats de l'experiència viva dels esdeveniments, com observa Fina Birulés⁷, al voltant del que la mateixa pensadora alemanya posa en relleu⁸.
- I, per la seva banda, P. Ricoeur, ja en la dècada dels 50, deixa clara la seva actitud bel·ligerant davant l'especulació filosòfica descompromesa com a bon personalista, que anirà carregant-se de raons en la seva intenció d'obrir ponts entre la reflexió filosòfica i l'acció⁹.
- Una atenta mirada d'ambdós pensadors al passat i al futur del món, sense fugir-ne: la pluralitat del món reclama l'acció inèdita, inesperada, irrepètible; defugint en canvi de la facilitat (comoditat) de convertir l'espai de la vida pública en un mer joc

⁶ H. Arendt sentia aversió als “filòsofs professionals”, tal com ella mateixa ho afirmava en ser entrevistada per Günter Gaus a la televisió alemanya l'any 1964 (publicada després a *Zur person, portraits in Frage und Antwort*, München, 1964; i traduïda al català l'any 1987 a la revista *Saber*, núm. 43, sota el títol “Només em queda la llengua materna”); perquè, a més de l'ambigüitat dels filòsofs alemanys en el tema del nazisme, hi veia en ells una concepció de la veritat unitària i dogmàtica que estava allunyada de la seva concepció activa i diversa de la veritat per a un món comú (“Llibertat i autoritat a Hannah Arendt i Karl Jaspers”, estudi d'Anna Simó en l'*Anuari* de la SCF VII, 1995, p. 65).

⁷ Birulés, F. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, 2007. Herder Editorial. pp. 22-23.

⁸ Arendt, H. “La brecha entre el pasado y el futuro”, a *De la historia a la acción*. Barcelona, 1995. Paidós, pp. 86-87.

⁹ A més dels articles recopilats a *Histoire et Vérité*, obres com *Le conflit des interprétations* (1969), *Du text à l'action* (1986), *Lectures 1* (1990) i *Lectures 2* (1992), i *Mémoire, histoire et oubli* (2000) constitueixen el reflex de l'aposta filosòfica ricoeuriana per la praxi civicosocial.

mercantil que *dilueix l'actuació lliure humana en conducta calculable*.

- El tercer tret compartit pel tarannà de cadascun: no hi ha coneixement immediat del subjecte humà; sinó una assumpció contínua del si mateix mitjançant els “relats” explicitats en els actes de cada persona. Hannah Arendt afirmarà que tots som actors de la història, però no autors; de manera que no hi ha un únic relat històric. I Paul Ricoeur deixarà clar que els esdeveniments no són cap maledicció o automatisme monohistòric per damunt dels nostres caps; sinó el resultat de la deixadesa acomodaticia en un procés ideològicohistoricopolític (sota el model totalitari del l'estat hegelian) que engoleix la singularitat de la persona a la totalitat del sistema.
- I per últim, cal fer notar que les opinions crítiques de Hannah Arendt sobre la Revolució Francesa de 1789¹⁰ –i, per extensió, la bolxevic de 1917– per la seva violència, a Europa no van agradar gaire. En aquest sentit, un europeu que coneixia molt bé la tradició de la filosofia política d'Occident, com Ricoeur, valora en positiu, des del seu personalisme, les aportacions de H. Arendt en un punt: centrant-se en la concepció i gestió del poder i de l'autoritat d'aquesta, tan allunyada de la tradició sociològicopolítica que establí M. Weber¹¹. Ricoeur prefereix reflexionar i rendibilitzar la polaritat llibertat/igualtat, abans que la polaritat reforma/revolució; perquè és en la primera on, coincidint amb H. Arendt, l'autoritat del poder de l'Estat té com a base la *fundació* a partir del consens entre partits en el terreny institucional sobre el poder en comú¹²; diferent de la *fonamentació*, que basa el poder i l'autoritat en la revolució, entesa com a procés necessari i històric ineludible, i concretant-se en domini i violència; la qual cosa, per a Ricoeur i per a H. Arendt, és símptoma de fracàs.

¹⁰ En el llibre *Sobre la revolució*. Madrid, 2014. Alianza Editorial (cap. I: El significado de la revolución).

¹¹ Ricoeur, P. “Mounier et Esprit, au milieu du XX siècle”, traducció catalana sota el títol “Mounier i Esprit al mig del segle XX”, a *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, Any IV, 2002/1, p. 22-23.

¹² Única manera d'evitar el creixement de l'odi i el ressentiment en la vida social, i de la qual, el sentit del perdó hi destaca com a forma concreta, com Manuel Cruz atribueix a Hannah Arendt (“Sobre la dificultat de viure junts”, a *Filosofia i política, ara*. Barcelona, 2004. La Busca edicions, p. 31).

4. Pertinença d'aquest estudi i enfocament que adoptaré

Avui estem, objectivament parlant, en situacions històriques diferents a les de les dècades que van dels 40 als 80, tot i que algunes de les qüestions que els nostres pensadors aborden *no estan resoltes*, especialment les relatives a la concepció del poder i de l'autoritat, la pràctica de la barbàrie del totalitarisme, la manipulació de la història com a suposat procés necessari inapel·lable, el menyspreu de la persona humana i del mode democràticohumanista de conviure... Avui, doncs, no és fàcil afirmar rotundament que estem en millor situació, tot i la cristal·lització d'alguns esdeveniments que el mateix Ricoeur coneixia molt bé i que pogué felicement "acomiarar", com ho foren la fi de l'*Apartheid* a Sud-àfrica i la desaparició del "teló d'acer" a l'Europa Central i de l'Est. Vegem-ho.

A grans trets, ens trobem, actualment, amb situacions incertes difícils de controlar:

- Des dels inicis de la dècada dels 90, vam entrar en l'era del post-comunisme prosoviètic i en la fi de la "guerra freda", amb resultats incerts (als Balcans, a les repúbliques bàltiques, a les repúbliques caucàsiques, els riscos del desmantellament nuclear de l'antiga URSS). I avui, recentment, els problemes d'inestabilitat a Ucraïna, entre d'altres, ratifiquen la incertesa.
- La situació de desorientació preocupant a l'Europa dels estats i de l'euro (UE), com a resultat de la il·lusa pretensió que el creixement del capital donaria la solució de tot.
- Repetició de pràctiques imperialistes pseudocapitalistes a l'Iraq, com succeí als anys 70 i 80 a l'Amèrica del Sud (Xile, Argentina), amb conseqüències desastroses i tràgiques per a milions de persones.
- Les ferotges aparicions integristes, gihadistes... a mena d'herència del feixisme i nazisme europeus dels anys 30; però a la post-moderna (Al Qaeda, talibans, salafisme, Estat Islàmic...).
- Els recents intents avortats amb sang de processos d'emancipació al nord d'Àfrica (Tunísia, Egipte, Líbia...) i al Pròxim Orient (Síria, Afganistan..).

En resum, intentarem pensar en temes antropològics, sociopolítics i històrics a partir de les sintonies i complicitats entre H. Arendt i P. Ricoeur, en la mesura que els esdeveniments recents historicopolítics motiven –"obliguen"– a pensar en categories ètiques i sociohistòri-

ques que ofereixen ambdós pensadors. I la base comuna que ells ofereixen passa per fer-nos estar “atents” a la insensibilitat moral davant els mals socials, econòmics i polítics que circulen en el món actual: la reducció de l'ésser humà a quelcom superflu; el creixement del regne del burocratisme, de l'anihilament i de l'arbitrarietat del poder; el descontrol del “tot és possible” en la nostra època... no està, en absolut, superat. La injustícia recordada del passat –“ètica anamnètica”– ens esperona a “pensar moralment” en el “mal banal” de què Hannah Arendt parla, amb referència al poc que hom pensa en el món actual i a les desastroses conseqüències socials i humanes que comporta.

I. Analogies epistemològiques i antropològiques

En aquesta primera part, assenyalarem, doncs, el marc metodològic i antropològic compartit per H. Arendt i P. Ricoeur. Quelcom, d'altra banda, imprescindible per aprofundir en llurs aportacions filosòfiques i ètiques.

Seguirem, així, una triple passa: un disseny filosòfic compartit (1.1), l'estil hermenèutic semblant (1.2) i el to personalista que hi anotarem (1.3).

192

Un disseny fenomenològicopràctic semblant

Si hem d'assignar un emblema per iniciar la nostra reflexió en els dos pensadors, serà en forma d'aquest interrogant de Hannah Arendt: “Què pensem sobre allò que fem?”¹³, que en el cas de P. Ricoeur respon a la seva convicció de “quan parlem, fem”¹⁴.

En els orígens intel·lectuals –que ja coneixem– d'ambdós, la fenomenologia de base husserliana hi és present. Per sintetitzar marcarem dos punts: la noció general de “condició humana” i la concepció “mediata” del subjecte cognoscent, juntament amb la dimensió pràctica que li pertany.

– *Sobre la noció de “condició humana”*: H. Arendt la distingeix i l'elegeix respecte a la noció de “naturalesa humana”, per la sen-

¹³ Arendt, H. *La condición humana* [1958]. Barcelona, 1993. Ed. Paidós, p. 18. D'ara endavant serà CH.

¹⁴ Ricoeur, P. *El discurso de la acción*. Madrid, 1977. Ed. Cátedra. p 99.

zilla raó que parlem d'ella en "estar ja al món"¹⁵ com a subjectes condicionats –"qui"– situats entre la necessitat i la llibertat del seu "estar al món". En canvi, la "natura o essència humana" vol dir que algú la pot comprendre, al marge de qui la viu sota els seus condicionants; quelcom aliè a nosaltres, a mena d'ésser supramundà, que no és, diu Arendt, el nostre cas.

Per la seva banda, P. Ricoeur ofereix amb la seva fenomenologia pràctica i empírica¹⁶ una contribució no gens negligible en aquest punt: l'home és un ésser que pren consciència de la seva condicionalitat (eideticoencarnada) i fragilitat (empírica) de la voluntat.

Quines repercussions té el seu doble enfocament fenomenològic? Heu-les aquí:

En primer lloc, que som en un món que, al dir d'Arendt, ja hi és quan naixem; de manera que som en la mesura que ens fem, i ens fem en tant que éssers únics i distints; és a dir, plurals, que es reflexen en l'acció i en el discurs i que té la doble característica de la igualtat i de la distinció¹⁷.

D'altra banda, en la societat occidental, des de la Modernitat, hem canviat el "qui" pel "què", diu Arendt; i el resultat ha estat un desastre en diversos terrenys: social, econòmic, polític, cultural...; però, sobretot, en el greu error del canvi de la clau de l'acció d'un subjecte per un enfocament behaviorista epistemològic i antropològic –per aquest ordre– que pateix el risc d'elevat les teories behavioristes-psicologistes al rang de "la" veritat¹⁸.

Per la seva banda, P. Ricoeur, en insistir en el significat fenomenològic de l'acció (humana), posa en relleu la importància del subjecte agent, per damunt de la filosofia del llenguatge, que tracta el subjecte com a mer agent d'atribució semàntic i pragmàtic: ara, del

¹⁵ CH, p. 24-25.

¹⁶ Llorca, A. *De l'eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur*. Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, 1996.

¹⁷ CH, p. 200. op. cit., I afegeix H. Arendt: "Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse". (Ibidem)

¹⁸ CH, p. 346.

que es tracta és de diferenciar l'acció de l'esdeveniment¹⁹, la qual cosa suposa que la filosofia analítica –en la qual s'endinsa en un període curt de la seva vida intel·lectual– no pot evitar la pregunta sobre “qui” intervé en la posada en moviment dels esdeveniments; perquè, afegeix Ricoeur, l'orientació de la pregunta dirigida al “què succeeix”, a la reducció a l'esdeveniment, manté potencialment la pregunta “qui”; tot i l'obstinació de mantenir l'horitzó del discurs en el plànol dels esdeveniments²⁰.

Mirant enrere, l'escena de la denúncia de Husserl al psicologisme resulta inevitable²¹ i orientadora; i, per això, la queixa, tant de H. Arendt com de P. Ricoeur, que en la modernitat s'ha procedit a la *transformació de l'acció humana en comportament* o conducta estimulada –“causada”– per la societat, sota l'horitzó de models d'adaptació a les necessitats socials, resulta plausible²². La posició de Ricoeur, doncs, com a fill de la fenomenologia husserliana, ha de qüestionar les pretensions de la psicologia behaviorista, objectivadora i necessitarista (determinista), en detriment d'un apropament adequat a la subjectivitat integral i lliure, tot i condicionada a les necessitats i límits humans²³.

194

– *Sobre la “mediatesa” i la vessant pràctica del subjecte cognoscent*: ambdós pensadors coincideixen en el fet que el subjecte no es coneix immediatament a si mateix; i, per tant, la seva tasca consistirà en un apropament esforçat en el món i davant dels altres.

Tenint com a punt de referència el plantejament de la intersubjectivitat husserliana a les *Meditacions cartesianes*, Ricoeur endegà, des dels inicis del seu pensament (anys 50) fins a poc abans de la seva mort al 2005, un procés gegantí d'aprofundiment del jo, obert al

¹⁹ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro* (Llibre III, p. 37-42). Madrid, 1996. Siglo XXI.

²⁰ Op. cit., p. 42. I és que Ricoeur pensa que les respostes a la pregunta “què” (què és allò que ha estat fet) estan sotmeses a la categorització de l'horitzó de l'esdeveniment anònim, excloent així la ipseïtat, és a dir, la subjectivitat com a font originària de l'acció (op. cit., p.43).

²¹ Husserl, E. *Investigaciones lógicas*. Cap. III i IV de los Prolegómenos. Madrid, 1967. Revista de Occidente; i *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, 1990. pp. 213 i 221.

²² CH, p. 52. Aquest plantejament, H. Arendt el repeteix diverses vegades; i P. Ricoeur també l'aborda ja en el seu llibre de 1977 *Discurso de la acción*, p. 103.

²³ Vegeu, en aquest sentit, *Philosophie de la Volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris, 1950. Aubier. Tercera part, cap. 2, p. 335-341 ; i *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris, 1965. Éditions du Seuil, p. 350-355.

món i als altres i dirigit al “si mateix” com a “atestació”, com a “ipseïtat” i com a “alteritat”, amb implicacions humanistes de notable envergadura en el terreny filosoficopolític, històric i cultural²⁴.

Pel que fa a H. Arendt, l'autoconeixement reclama la capacitat de l'acció lliure, l'acció en un món ja vertebrat i en una marxa històrica; de manera que ens “apropriem” els propis actes, sabent que no aconseguirem tot el que volem, sinó el que podem –Ricoeur, per cert, afirmarà, en l'últim paràgraf del seu voluminós llibre *Le Volontaire et l'Involontaire (Philosophie de la volonté I)*, que “voler no és crear”–, de manera que són actius i passius; però, de manera similar a H. Arendt, mai “autors” del que som i fem, com afirmava la filòsofa alemanya²⁵. Per això, la pensadora afirmarà que actuar és introduir allò inesperat: canviar el món –incidint en “l'espai públic”, en l'àgora i en la trama històrica– i canviar el si mateix. Ras i curt: som en la mesura que actuem i parlem amb els altres; perquè l'acció humana significa “actuar davant de” i “parlar amb els altres”²⁶; a la qual cosa Ricoeur ens diu que, com que el subjecte humà és insubstituïble pels esdeveniments, les seves accions lliures comporten la “synacti-on” aristotèlica, per la qual el subjecte humà intervé en el món amb el seu caràcter i les seves iniciatives, en una mena de síntesi de la finalitat del que fa i de les circumstàncies condicionants en què es troba i actua²⁷.

Estil hermenèutic semblant

Entrem ja en el terreny intricat i obligat de l'hermenèutica, al qual la condicionalitat i la mediatessa-practicitat del jo aboquen sobre els dos pensadors.

Així, l'enfocament “condicionat” de l'ésser humà disposa el pensar de l'alemanya a erigir-se com a interpretació-limitació –“hermeneia”– que fa referència a un desig de plenitud o totalitat humana que romandrà constant en la seva filosofia. H. Arendt afirmarà que la pluralitat és la llei humana per excel·lència que no podem vulnerar i que obliga a cultivar l'espai públic com a lloc on cal practicar la prudència i l'entesa amb els altres.

²⁴ Com es fa notar a *Sí mismo como otro*, op. cit.

²⁵ CH, p. 206-208.

²⁶ CH, p. 204.

²⁷ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, op. cit., Llibre 4, p.102.

I Ricoeur considerarà que l'hermenèutica constitueix l'esforç de comprensió i recuperació de la humanitat de l'home, tot acceptant la finitud dels individus humans i dels seus actes impulsats pel que ell en diu "l'afirmació originària" que els orienta i dona esperança.

Aquest breu emmarcament hermenèutic posa sobre la taula el que podem anomenar la "reflexió hermeneuticopràxica" de la qual participen ambdós pensadors, i de la qual farem una succinta ruta on es posen en relleu algunes complicitats. Així:

Ni H. Arendt ni P. Ricoeur són pensadors "doctrinaris", ni per tarranà personal ni com a intel·lectuals o filòsofs; perquè no segueixen cap doctrina o escola precisa; de manera que no encaixen en cap sistema filosòfic.

En segon lloc, hom pot afirmar que ambdós són, en sentit ampli, *pensadors dialògics*, en tant que, de manera semblant, reinterpreten altres pensadors i els fan seus. En el cas de Ricoeur, aquest estil de pensar, el definirem com "pensar amb altres pensadors", deixant-los "parlar"²⁸. En el cas de H. Arendt, hom pot afirmar que posa en relleu un matís de "reciclatge" de diversos filòsofs del passat, en expressió de Fina Birulés, amb la intenció de retrobar-los, com Plató, Sant Agustí, Nietzsche, Marx, M. Weber, Kant, Heidegger, Jaspers... i pensar a través d'ells.

En tercer lloc, en la mesura que afronten el món que tenen al davant, el món modern, complex i de difícil comprensió; hom troba en comú en llur pensament que la responsabilitat de les accions humanes sovint s'esvaeix.

H. Arendt dirà que aquest món fa una certa basarda perquè en ell l'home s'ha convertit en "home-massa" i "tot és possible", propiciant l'aparició del totalitarisme; de manera que no té categories i les haurem de pensar.

Per la seva banda, Ricoeur encoratjarà a plantar cara a un món en el qual la fragilitat i el mal sacseja les consciències dels homes fins a la bogeria de la guerra i de la barbàrie, de l'absurditat del domini del càlcul i de la previsió de beneficis econòmics que deshumanitzen la persona i que generen inseguretat i malaltia en la comunitat mundial²⁹.

²⁸ Llorca, A. "La identitat humana davant el món contemporani en l'obra de Paul Ricoeur", a *Taula Rodona sobre Paul Ricoeur. Calidoscopi. Revista de valors personalistes*, núm. 35, hivern 2014, p. 10; i "Paul Ricoeur (1913-2005)", *Revista Acontecimiento*, núm. 115, any XXXI, 2015/2.

²⁹ Idees pròpies del personalisme del segle XX des de Mounier i Péguy, passant per G. Marcel, V. Frankl, E. Fromm i tants altres grans pensadors amb els quals sintonitza Ricoeur durant moltes dècades.

Cal primer de tot comprendre el nostre món i situar-nos-hi: i això significa retrobar-nos amb la *tradició històrica*, que ambdós pensadors entenen que no podem obviar, i de la qual resulta “obligat” saber-ne treure aprenentatges que la millorin. La manera de fer-ho diferirà en els detalls; però la importància del tema els uneix, des de l’òptica de preferència en l’acció humana. I és que pensen que la tradició històrica no ha d’engolir l’home; alhora que no pot ser oblidada. En aquest sentit, l’exercici hermenèutic adquireix alçada quan fa propostes de futur des de les troballes i errors del passat; de manera que cal saber canviar la direcció de la història, si cal, perquè no hi ha una via única, no hi ha una història com un tot, no hi ha un protagonista com a únic actor i autor de tal procés; reflexions en què ambdós coincideixen³⁰. Si H. Arendt considera que la pretensió d’univocitat històrica és erràtica i propera al risc de la violència; P. Ricoeur afirmarà que els monismes històrics se situen en el que ell anomena “síntesi política del que és vertader”³¹, categorització en la qual situa el hegelianisme i el marxisme. La base de la convicció ricoeuriana se situa en la seva fenomenologia de la voluntat –eidètica pràctica–, des de la qual contempla la història com un terreny involuntari dins del qual l’acció humana –prèvia decisió– rep l’oportunitat per executar els seus compromisos i valors³².

El to personalista comú a H. Arendt i a P. Ricoeur

Les anteriors observacions ens posen en disposició per indagar la vessant personalista dels dos pensadors; tot i que aquesta caracterització en el cas de P. Ricoeur ja és prou coneguda³³.

³⁰ Tant a CH (p. 208) com a *De la historia a la acción* (En el treball “Labor, trabajo y acción”), H. Arendt afirma que el temps històric és diversificat, perquè té molts inicis, però final. I Ricoeur considerarà que tota història ho és en ser narrada i interpretada, en la qual s’identificarà cada societat per saber de si mateixa: de manera que no tothom l’explica de la mateixa manera (“La historia como relato y como práctica”, *Revista Travesía*, núm. 1, 1981, pp. 22-23).

³¹ Ricoeur. P. “Verité et Mensonge” (*Historie et Verité*, op. cit.).

³² Enfocament insinuat a *Le Volontaire et l’Involontaire* (*Philosophie de la volonté I*) i que ratifica en estudis posteriors, com “La historia como relato y como práctica”, art. cit.

³³ En les referències bibliogràfiques nostres hem desenvolupat aquest punt sobre P. Ricoeur; que concebem com una reflexió pràctica –hermenèutica i antropològica alhora–, al voltant del paper que li pertoca fer a la persona humana en relació amb els altres, a les institucions i a si mateixa. En aquest sentit, les seves reflexions en diferents textos sobre la persona i la seva dignitat testimonien el que afirmem.

En un primer endinsament a aquest to personalista, hom gosaria afirmar que molts dels trets ja apuntats del seu pensament participen d'aquest tarannà: la desconfiança davant l'home-massa, el desencís per la l'edat moderna i les seves repercussions de domini sobre l'home, la tasca humanitzadora de la història a la qual ens criden, la paradoxa en la condició humana entre la seva singularitat en la pluralitat i el risc de totalització...

Segons H. Arendt, som semblants als altres éssers justament perquè som "altres" que ells; i som diferents (distints) d'altres homes en la mesura que som iguals per poder-nos comunicar i actuar els uns respecte als altres... Accions, com ja sabem imprevistes, inesperades, originals de cadascú; la qual cosa significa, fenomenològicament parlant –segons Ricoeur–, trobar-nos en el món i actuar sobre ell, tot i que ell pressiona sobre nosaltres... I és que, com afirmarà Arendt, l'acció i el discurs mostren el que som, la nostra única i personal identitat³⁴.

En síntesi, doncs, podem concloure la complicitat del segell personalista d'ambdós en els termes següents:

- No som previsibles (no som "coses" ni mera acumulació de fets); en tant que som subjectes actius i lliures.
- Cadascú, com a ésser nascut (condicionat i finit), inicia una novetat en el món; de manera que "no hi sobra", no és "superflu".
- Cadascú és únic: és alhora igualtat (als altres) i distinció (dels altres); paradoxa pròpia de la persona humana que es concep com a intransferible (una persona no és substituïble per una altra), incommensurable (no és classificable fenomènicament) i incomunicable (no és "afegible" a un tot).
- Cadascú es mostra a través de l'acció i de la paraula: serà lliure i responsable en convidaure amb els altres³⁵.
- I, naturalment, l'acció de tot subjecte personal pot ser reduïda i utilitzada per satisfer interessos de l'òrbita individual i/o col·lectiva; i resta manipulada l'acció i la persona que hi ha al darrere, al servei del diner, del poder, de la conformitat amb les exigències i urgències del món entès com a sistema...

³⁴ CH, p. 203.

³⁵ Arendt afirmarà que "la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos" (CH, p. 202); per tant, és inevitable que l'acció i la paraula vagin juntes en el subjecte que parla, projecta, actua, avalua el que ha fet... I P. Ricoeur afirmarà que "l'esdeveniment, l'elecció, la innovació, la referència, impliquen també una manera de designar el subjecte del discurs. Algú parla a algú; aquí hi ha allò essencial de l'acte de comunicació" ("La structure, le mot et l'événement", *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 88).

II. La confluència en el marc de l'acció pública. P. Ricoeur davant de H. Arendt

Situats en el marc epistemològic i antropològic; iniciarem el camí de la trobada entre ambdós. La manera de fer-ho consistirà d'*exposar i comentar els treballs de P. Ricoeur sobre H. Arendt*, tal com assenyalàvem en la nota 1 d'aquest estudi. Seguirem, aleshores, tres esglaons o qüestions: el lligam entre les dues obres monumentals de la pensadora alemanya, *Els orígens del totalitarisme* i *La condició humana*; el retrat de l'ésser humà, i el dinàmic discurs entre l'acció, la política i la història.

De 'Els orígens del totalitarisme' a 'La condició humana'

Aquest tram l'aborda P. Ricoeur en el seu estudi "Préface à la condition de l'homme moderne"³⁶.

Per començar, Ricoeur qualifica aquesta obra de "filosofia fonamental", amb un vincle directe amb la teoria política exposada a *Els orígens del totalitarisme*³⁷. I afegeix que la pensadora no fou tant una periodista amb vocació de filòsofa, tal com alguns detractors afirmaven³⁸; sinó que el seu pensament era filosòfic i es trobà en unes circumstàncies històriques i polítiques que l'obligaren a desenvolupar-se com a reflexió política: cal recordar, en aquest sentit, que en *Els orígens del totalitarisme* H. Arendt afirma que el totalitarisme ha estat en el segle XX l'escapament destructor davant la situació de l'home en el món i, per tant, en l'acció de la política; i el seu triomf suposà la destrucció de l'essència de la humanitat³⁹.

No és d'estranyar que P. Ricoeur afirmi que aquesta obra primerenca conceptualitza els components del règim totalitari; de manera que els "orígens" no són "causes" sinó *factors* –o "elements"⁴⁰– que en unes circumstàncies i esdeveniments concrets cristal·litzen en formes fixes i definides⁴¹; formes que, segons Ricoeur, la pensadora

³⁶ Art. cit. inclòs a *Lectures 1. Autour du politique*. Paris, 1991. Aquest fou el Prefaci que Ricoeur preparà per a l'edició francesa de *La condició humana* de H. Arendt de 1983.

³⁷ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, 1974 [1951]. Taurus.

³⁸ Ricoeur, P. *Lectures 1*, op. cit., p. 43.

³⁹ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pròleg, p.10-11.

⁴⁰ Aquests "elements" eren: l'antisemitisme, la corrupció de l'Estat-nació, el racisme, l'imperialisme, l'aliança entre el capitalisme i les masses, etc. (*Lectures 1*, op. cit., p. 47).

⁴¹ Ricoeur, P. *Lectures 1*, op. cit., p. 47.

alemanya relaciona amb l'aïllament i desarrelament dels individus en una societat atomitzada i amorfa, desestructurada; que només obeeix a la fabulació propagandística, propiciadora de l'expansió del terror: el terror és l'essència del totalitarisme, categoria que tant inclou el nazisme com l'estalinisme, segons diu H. Arendt en l'obra⁴².

I el resultat d'això és el "tot és possible", de la qual cosa només es poden donar explicacions "obliqües" o poc satisfactòries, segons Ricoeur⁴³; d'entre les quals destaquen: que el totalitarisme professa la primacia del moviment en lloc de l'estabilitat institucional, l'abolició de qualsevol autoritat legítima al marge del sistema totalitari o la justificació dels camps de concentració com a laboratoris de dominació.

Com a resposta a aquesta perversió gratuïta emanada del "tot és possible", Ricoeur considera que Arendt proposa una antropologia filosòfica sobre la condició humana que condueixi a preservar i reconstruir un espai públic en el qual els éssers humans no siguin superflus, i sigui alhora la base d'una filosofia política⁴⁴.

A parer de Ricoeur, per tant, la relació entre aquestes dues magnes obres d'Arendt, cal entendre-la inversament a la citada hipòtesi del "tot és possible", que condueix a la destrucció total: i és l'establiment de les fonts de *La condició humana* que oposaran resistència al desordre del terrorisme totalitari⁴⁵. Cal recordar aquí que, en el pròleg a *Els orígens del totalitarisme*, Arendt fa notar que tot totalitarisme adverteix de la condició miserable de l'home; però també de la seva fortalesa per adonar-se del que això representava i per esforçar-se a sortir-se'n⁴⁶.

Per acabar aquest punt, Ricoeur insisteix que *La condició humana* és una obra que respon a una qüestió política, i ho fa a través d'una investigació filosòfica, copsant els trets més durables de l'ésser humà i menys vulnerables als mals que reporta l'edat moderna⁴⁷; la crítica

⁴² Citat per P. Ricoeur (nota 1 de p. 46 de *Lectures 1*, op. cit.).

⁴³ Op. cit., p. 49.

⁴⁴ Op. cit., p. 50.

⁴⁵ Op. cit., p. 51.

⁴⁶ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 11.

⁴⁷ Ricoeur, P. *Lectures 1*, op. cit., p. 51. Enfocament que el filòsof francès també adopta en un dels altres estudis dedicats a H. Arendt: "De la philosophie au politique"; en el qual afirma que l'activitat filosòfica i l'activitat política van juntes en la pensadora alemanya; i llavors la qüestió cabdal de la seva filosofia política és aquesta: quins mecanismes oposa la condició humana a la hipòtesi de la plasticitat indefinida de l'home-massa?

de la qual Arendt desenvolupa en el capítol VI de la citada obra. Així, H. Arendt, en abordar les tres categories de la labor, el treball i l'acció, el que va fer va ser *reflexionar sobre la ideologia del tot és possible*, per tal de superar-la.

El retrat paradoxal de la condició humana

La trilogia *labor, treball i acció*⁴⁸ de H. Arendt configura l'estructura antropològica dissenyada a *La condició humana*, i se situa, en opinió de Ricoeur, en l'horitzó de la temporalitat humana, i, per tant, de la mortalitat o, en termes de la filosofia ricoeuriana, de la finitud i de la fragilitat humanes⁴⁹.

Dins d'aquesta trilogia arendtiana, tenim una primera descripció:

- Som éssers “necessitants” (terreny vital), presidits per la *labor* o producció del necessari per mantenir viu l'organisme.
- Som éssers “mundans” (terreny productiu artificial) que presideix el *treball* o activitat encaminada a produir coses perdurables a fi que l'home s'instal·li un món.
- Són éssers “actius” (terreny de la llibertat i de les relacions humanes), que presideix l'*acció* dirigida a les relacions interpersonals i públiques⁵⁰.

201

Segons P. Ricoeur, aquestes tres categories indiquen la cruïlla en el si de l'ésser humà entre la temporalitat i l'eternitat; de manera que l'home pensa la vida contemplativa, sense defugir els condicionants de la vida activa⁵¹. Aquesta paradoxa que expressa la pensadora alemanya pressuposa, per a Ricoeur, la diferència entre eternitat i immortalitat: la primera és allò que els mortals no tenen i sobre el que pensen; mentre la segona és allò que els humans pensen aconseguir a fi de suportar la condició mortal; i, en ella, hi roman

⁴⁸ Hi trobo en aquestes tres categories una *analogia* amb la trilogia de Jan Patočka: *acceptació o arrelament* (resolem necessitats i som acceptats en el món), *defensa o abdicació de si* (contribuïm, amb el treball, a la producció d'un món material i cultural) i *veritat* (l'acció humana, històrica i política per transformar el món com a totalitat).

⁴⁹ Que té en el pensament “empíric” o experiencial de la filosofia de la voluntat de Ricoeur una doble dimensió: teòrica (coneixement finit) i pràctica (condició fràgil i abocada al mal). Vegeu *Finitude et Culpabilité I*. Paris, 1960. Aubier.

⁵⁰ CH, p. 202-203; i “Labor, trabajo, acción”, *De la historia a la acción*. Barcelona, 1995. Paidós, p. 89-90.

⁵¹ Ricoeur, P. *Lectures I*, op. cit., p. 54.

l'activitat política, que, en tant que situada en la *categoria de l'acció*, segons Arendt, Ricoeur la interpretarà com *l'esforç per immortalitzar-nos*⁵².

Pensar en l'eternitat condueix, doncs, paradoxalment a prendre consciència de la temporalitat mortal, que es posa en relleu en la mobilització d'altres paradoxes similars:

labor/treball, labor/acció, esfera privada/esfera pública, esfera socioeconòmica/esfera política, vida activa/vida contemplativa.

L'acció, la política, la història

L'acció

La categoria de l'acció és en l'obra de H. Arendt l'entrada al llenguatge polític i a la història; i implica un subjecte responsable que ens endinsa en "l'esfera pública", que és el lloc de la política. Quan aquesta es confon amb l'"*homo faber*" (esfera del treball) i/o amb l'"*animal laborans*" (l'esfera del desig i del consum), que és el problema de l'època moderna⁵³, llavors surt perdent l'esfera de l'acció pública, i ens trobem un món desorientat on domina l'home-massa.

En opinió de Ricoeur, no confondre les tres categoritzacions permet no barrejar l'àmbit econòmicosocial amb el terreny polític⁵⁴; la qual cosa constitueix per a H. Arendt quelcom essencial, a fi que no degeneri la vida política, perquè llavors les accions es transformen en comportaments, com ja sabem⁵⁵, i la vida política es converteix en càlcul i previsió del poder com a tècnica de control dels qui l'han de consumir. I Ricoeur qualifica aquest procés com el domini dels "enginyers socials"⁵⁶; expressió que li serveix per fer notar que la política, per a ell, és l'expressió suprema de l'acció lliure i plural, tot i

⁵² Ibidem.

⁵³ CH, cap. II i cap. V (La victòria de l'animal laborans, p. 344-349).

⁵⁴ Ricoeur, P. o.c., p. 59.

⁵⁵ I que hem anotat en les notes 19 i 20 d'aquest estudi.

⁵⁶ Op. cit., p. 59 i p. 64. Aquesta expressió és semblant a la que Popper utilitza –"enginyeria social utòpica"– per referir-se a una suposada "saviesa profètica" que ell desqualificava per resoldre els problemes socials.

contemplant la fragilitat a la qual està exposada⁵⁷; i que H. Arendt entenia que fa problemàtica la vida humana, dificultant la relació amb els altres, en substituir l'acció pel comportament –quelcom “còmode”–, la llibertat per la seguretat, la confiança en l'altre pel saber tècnic que atorga més fiabilitat..., però també més conformisme i homogeneïtzació en les pautes de vida de l'home contemporani, la qual cosa preocupa també P. Ricoeur⁵⁸.

La política

Els riscos anteriors fan pensar a H. Arendt que la política en l'època moderna ha restat “segrestrada” de la concepció “fabricant” d'idees (de l’*“homo faber”*), sota l'obsessió d'aconseguir més estabilitat i seguretat; la qual cosa predisposa a pensar que el poder polític s'ha de fer “dominant” i ha d'utilitzar la violència com a mitjà indispensable per mantenir-se estable, fins i tot usant la propaganda com a eina d'una hostilitat i engany que cal fer profitós⁵⁹. Aquí, la perspectiva dialògica de l'espai públic s'esvaeix: i és precisament en aquesta qüestió que Ricoeur enceta una altra reflexió filosòficopolítica sobre la pensadora⁶⁰.

 203

En aquest punt, el filòsof francès proposa tres hipòtesis a tenir en compte:

- La distinció que fa Hannah Arendt entre poder i violència.
- La correspondència que la pensadora alemanya estableix entre fenomenologia antropològica i teoria política.
- La constitució del poder en la pluralitat humana (en el terreny de l'acció), que té, segons Ricoeur, l'estatut de l'oblit; és a dir, dels principis que donen sentit de responsabilitat al “viure junts”.

⁵⁷ Noció a la qual és molt sensible P. Ricoeur, i que s'explica sota dos conceptes seus clau: el *consentiment* (concepte eideticopràctic) i *labilitat* (concepte empíricotranscendental), ambdós característics de la seva filosofia de la voluntat (*Philosophie de la Volonté I i II*), op. cit.

⁵⁸ A mena d'exemple, assenyalem el seu treball de 1957, “*Prévisions économiques et choix étique*” (*Historie et Vérité*), op. cit.

⁵⁹ CH. p. 204.

⁶⁰ Ricoeur, P. “*Pouvoir et violence*”. *Lectures 1*, op. cit., p. 20-41.

Vegem-ne cadascuna:

Pel que fa a la primera, Ricoeur parteix de l'exigència de la pensadora de no confondre categories diferents, com es fa palès en la triplicitat de labor⁶¹, treball i acció; i sobre la qual cosa, afegeix Ricoeur, quan no es respecta tal distinció, es cau en la reducció de les dues últimes a la labor; de manera que, gosàriem afegir que, quan la labor arendtiana acapara el poder, es fa violenta, pel fet que converteix la llibertat i el consens en necessitat i empena irracional. No en va, la pensadora alemanya considera que aquest és el greu error de la majoria de revolucions, començant per la francesa⁶².

Des d'aquesta perspectiva, com s'ha d'interpretar la violència? Com afirmarà Arendt, és el lloc de la insignificança, el terreny del no-diàleg, ni de discurs ni d'acció lliure, de l'ésser mut⁶³. En canvi, el poder té a veure amb l'esfera pública –amb l'àgora–, amb la unió dels individus o capacitat d'estar junts i organitzats⁶⁴: força i violència són, doncs, ben diferents del poder; atès que els dos primers són limitadors, estableixen xocs i desplaçaments; mentre que el poder –tal com l'entén H. Arendt⁶⁵– assenyala la capacitat de convocària i de consensos d'una comunitat que vol viure il·limitadament en comú. Aquí, cal dir que P. Ricoeur explicita la distinció entre poder i dominació a l'hora de configurar l'Estat: l'autèntica democràcia apareix en el poder entès com a “poder en comú” i no pas com a “poder-dominació”; i defineix el primer com a “voler viure i obrar en comú en una comunitat històrica”⁶⁶.

Sobre la segona hipòtesi: hi ha una correspondència entre l'antropologia de la pensadora i la seva teoria política; la qual cosa permet afirmar, segons Ricoeur, que acció i poder es defineixen mútuament, proposant la següent correlació en l'obra de la pensadora, en els termes següents⁶⁷:

⁶¹ Op. cit. p. 20.

⁶² Tal com argumenta repetidament al seu llibre *Sobre la Revolución*, op. cit.

⁶³ CH. p. 40.

⁶⁴ CH. p. 223-226. En efecte, “La violencia puede destruir más fácilmente el poder, porque violencia y fuerza son homogéneas”. (Ibídem)

⁶⁵ Que no té gaire en comú amb la concepció weberiana, com posa en relleu Ricoeur (*Lectures 1*, op. cit. p. 22). Una simple ullada a l'obra de M. Weber, *El político y el científico* (Barcelona, 1995. Altaya, p. 83-85) permet comprendre la distància que el separa de la pensadora de Hannover.

⁶⁶ Ricoeur, P. *Soi même comme une autre*. Paris, 1989. Ed. Seuil, p. 299.

⁶⁷ Ricoeur, P. *Lectures 1*, op.cit., p. 27.

Fenomenologia antropològica ----- Teoria política



Labor -----	Força (violència)	} Ambdós identificats en la via del totalitarisme
Treball -----	Dominació	
Acció -----	Poder	

Des d'aquestes correspondències, la relació entre les categories polítiques resulta aclaridora en l'obra d'Arendt, tal com l'estableix Ricoeur, en la mesura que la confusió en la columna de la dreta, entre força i dominació per una banda, i poder per l'altre, ens permet tal vegada entendre el que s'instal·la en la modernitat, on el radicalisme màxim donà peu al "tot és possible" del totalitarisme de què parla H. Arendt, com a "poder" desorganitzat, de masses, aïllant dels individus i on tot es fa incompreensible, impotent i dissolt⁶⁸.

Respecte a la tercera hipòtesi: l'afirmació ricoeuriana segons la qual la constitució de la pluralitat humana té l'estatut de l'oblit⁶⁹ ens condueix a posar en relleu que en H. Arendt hi ha una paradoxa entre el *viure junts del poder* i l'*oblit o dissimulació dels principis que el conformen* (la responsabilitat, la cohesió social, l'opinió compartida i el convenciment mitjançant la paraula⁷⁰); la qual cosa no permet abdicar de "l'acció poder" dels iguals presidit pels pactes, la llibertat política, la desobediència civil, la dissidència, si cal...; sinó que sovint brollen emmascarats –barrejats– pel "poder-dominació": heus aquí la "trampa" del poder convertit en força històrica i violència, a través de la qual molts estats es van forjar des de l'alta edat mitjana⁷¹ i que moltes revolucions exhibeixen, com fa palès la pensadora.

Ricoeur ressalta la *fragilitat del poder* en una idea original i profunda alhora, de H. Arendt: la del poder que ell qualifica en aquest cas com a "*iniciativa oblidada*" i que el filòsof situa entre l'*opinió que Arendt considera essencial* en l'exercici del poder en l'espai públic –i

⁶⁸ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, prólogo, op. cit., p. 10-11.

⁶⁹ Ricoeur, P. *Lectures I*, op. cit., p. 29.

⁷⁰ Arendt, H. "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento", *De la historia a la acción*. Barcelona, 1995. Paidós, p. 165-166.

⁷¹ Ricoeur, P. *Lectures I*, op. cit., p. 31. Aquest "oblit" de què parla Ricoeur és també "traduïble" pel mot "fragilitat", també emprat pel filòsof (*Soi même comme une autre*, op. cit., p. 227-230), i que la mateixa H. Arendt ja havia advertit.

no la “veritat” – i la *concepció del poder* ja coneguda de l’alemanya del “*voler viure junts*”, i que Ricoeur anomena “consentiment constituït del viure junts”⁷². Esquemàticament tenim en l’anterior interpretació de Ricoeur sobre Arendt:

<i>Opinió</i> : imprescindible +	<i>Espai públic</i> +	<i>Poder</i> com a “capacitat de viure junts”
(H. Arendt)	(H. Arendt)	(H. Arendt)



No pot evitar la *fragilitat humana del poder* (H. Arendt)



Interpretació ricoeuriana: poder com a “*iniciativa oblidada*”

L’opinió, doncs, és, per a Arendt, inseparable del poder; tal com afirma la pensadora⁷³, i Ricoeur, que escolta amb atenció⁷⁴, s’endinsa en l’enfocament de la pensadora alemanya, segons el qual la vida del ciutadà és oberta a les opinions de la vida política, que són canviants, però que, contràriament al “monisme polític”⁷⁵, garanteix dues coses, segons diu Ricoeur:

- Una: que no s’instal·li en el poder, la violència de la força dominant, que pretén saber-ho i controlar-ho tot.
- Dos: que la noció pràctica d’opinió que Arendt manté és més propera a la noció de “*frònesi*” que no pas a la d’“*episteme*”; i que certament això resulta imprescindible en el concepte de poder de l’alemanya, que brota del consens i del diàleg en l’espai pú-

⁷² Op. cit., p. 32.

⁷³ Arendt, *La crisi de la cultura*. Barcelona, 1989. Ed. Pòrtic, p. 65. En efecte, afirma l’autora que: “l’opinió i no la veritat és una de les bases indispensables del poder” (Ibidem). El capítol corresponent obeeix al seu estudi “Veritat i política”, que aparegué en el seu text original “Between past and future”.

⁷⁴ Ricoeur, P. *Lectures 1*, op. cit., p. 32. On cita l’obra anterior d’Arendt.

⁷⁵ Aquest seria l’enfocament que no segueix de cap manera H. Arendt: l’enfocament, segons el qual suposadament el filòsof planteja i investiga la veritat eterna, de la qual deriven principis per comprendre els afers humans: aquesta seria la posició representada, entre d’altres, per Plató.

blic⁷⁶. No en va, el filòsof francès parlarà en altres estudis d'“opinió correcta”⁷⁷, quan es tracta d'accentuar –i ell ho comparteix– i de garantir la llibertat d'opinió i la participació ciutadana en el poder com a “capacitat de viure junts”.

L'opinió forma part, doncs, de l'esfera pública, la qual és el “lloc” de tothom, on res no s'ha d'amagar, com fa habitualment el “poder-dominació”, i menys, encara, mentir; cosa aquesta que Arendt afirmarà que és moneda de canvi en la política corrent, tant en el totalitarisme com en estats democràtics, en convertir l'opinió en una xerrameca o propaganda manipuladora a l'estil totalitari⁷⁸, on no hi ha discurs, sinó mer fanatisme⁷⁹.

Per a Ricoeur, l'opinió segons H. Arendt té l'estatut de l'intercanvi amb altres opinions discrepants⁸⁰ en l'espai públic amb l'objectiu d'una millor comunicació i entesa humana. D'aquest “conflicte d'opinions” ha de brollar el sentit de l'autoritat com a fundació institucional del poder en comú del viure junts⁸¹.

La història

No hi ha “fundació” institucional –amb poder i autoritat, tal com Arendt entén– sense història. Així es dedueix del seu llibre *Sobre la revolució*, on la pensadora deixa clar que el poder s'origina en la capacitat dels homes per combinar esforços i deliberar en comú; i l'autoritat constitueix la cristal·lització institucional d'aquest acord previ en comú, de manera que el valor d'una revolució rau en la configuració immediata d'una autoritat –el model d'Arendt és l'“*auctoritas*

207

⁷⁶ Ricoeur, P. op. cit., p. 32.

⁷⁷ Ricoeur, P. “Éthique et politique”. *Esprit*, 1985. Estudi inclòs en el seu llibre *Du text à l'action. Essai d'herméneutique II*. París, 1986. Ed. Seuil, p. 404.

⁷⁸ H. Arendt té clar que aquesta manera de fer és la pròpia del totalitarisme: tota opinió és avaluada de pura i burda falsedat en el món del “res no val” i tot és possible”: fins i tot els fets són falsejats –com ara si Alemanya fou o no la que engegà la II Guerra Mundial–, constitueixen mera qüestió d'opinió (*La crisi de la cultura*, op. cit., p. 68-69).

⁷⁹ CH. p. 204.

⁸⁰ Ricoeur, P. *Lectures 1*, op. cit., p. 32.

⁸¹ Op. cit., p. 41-42. Cal no oblidar que Ricoeur fa notar que en H. Arendt poder i autoritat són fonamentals per comprendre per què una revolució té més o menys validesa.

romana", recordarà Ricoeur⁸²—que constitueix les estructures polítiques perdurables adients de l'Estat per donar-li més poder i estabilitat.

Sobre la qüestió de l'autoritat, Ricoeur conclou que l'autoritat és a la fi, per a H. Arendt, la base de la legitimitat; pel fet que aquella és requerida per a la praxi política de l'intercanvi de les opinions i la seva estabilitat⁸³. I sobre la relació entre el poder i l'autoritat en la pensadora alemanya, afirmarà, discrepant de M. Weber, que el poder no és, fonamentalment, l'ús legítim de la violència; per afegir-hi que "El poder no existeix més que en una acció en comú on es regula per un lligam institucional reconegut"⁸⁴. Tal lligam no és altre que l'autoritat, seguint la divisa romana: "*Potestas in populo, auctoritas in senatu*"; de manera que el poder procedeix fonamentalment de la capacitat d'obrar en comú⁸⁵.

Aterrem en el món modern, fill de l'època moderna. En aquest sentit, Arendt comença ocupant-se de la qüestió de com ha esdevingut el món modern, influït per la modernitat; la qual és, segons ella, anihilant, en fugir de la terra a l'univers i del món al jo, de la qual cosa, el cartesianisme i la reforma en foren exemples⁸⁶.

L'època moderna ha descol·locat l'home: ja sabem que, segons H. Arendt, ha triomfat la categoria de la "labor" sobre les altres; de manera que el treballador actua com una mena de peça que no sap per a què serveix l'objecte que fabrica i, per tant, no comprèn el món que ha construït. I a la vegada, Arendt té clar que l'home contemporani viu consegüentment distant dels altres homes; de manera que no hi ha reconeixement entre ells i roman aïllat i inserit en un procés social que l'homogeneïtza⁸⁷. És així que l'existència humana és encaminada a l'"*animal laborans*" o necessitat de consumir; de manera que cadascú és "u amb tots els altres"... identificat amb ells en la necessitat comuna de consumir⁸⁸. Per a H. Arendt, això signi-

⁸² Ricoeur, P. *Lectures 1*, op. cit., p. 36. El filòsof té aquí present la reflexió d'H. Arendt, "Què és l'autoritat?".

⁸³ Op. cit., p. 41.

⁸⁴ Op. cit., p. 17 ("De la philosophie au politique").

⁸⁵ Op. cit., p. 18.

⁸⁶ CH, p. 19.

⁸⁷ CH, p. 234-235. Descripció que encaixa notablement amb la que fa Erich Fromm a *Tenir o Ésser* (Barcelona, 1980. Ed. Claret, p. 22-23), quan diferencia la igualtat entre els homes amb la identificació que s'hi produeix entre ells, en el món actual, segons considera el mateix Fromm.

⁸⁸ CH, p. 236.

fica la pèrdua del sentit de la vida, i tal “victòria” –paraula d’ella– no és altra cosa que allò que li queda a l’home: el càlcul sobre les seves passions i interessos, com tenir, poder, valer...⁸⁹; i això ja és el retrat de l’home despersonalitzat i fràgil, que dona per segur que l’existència és l’acceptació d’allò que convé...

Som, aleshores, a les portes del món modern⁹⁰, el convencionalisme del qual condueix al nihilisme, al no pensar, quelcom no gens recomanable en assumptes polítics⁹¹, en la mesura que és perillós, pel fet d’habituar-nos a no decidir perquè les regles ja són establertes i és “còmode” acceptar-les; i, fins i tot, hom accedeix a viure sense elles o amb regles invertides i perverses sota el regne de la mentida, que és la prostitució de les opinions en la vida política...⁹²; la qual cosa té l’alè del “tot és possible” del totalitarisme que aparegué a l’Alemanya nazi, on la regla del “no mataràs” fou capgirada –i “acceptada”– per la regla per la qual es podia matar⁹³.

Ricoeur té present aquí que és l’autoritat, tal com la presenta Arendt –el poder en comú reconegut institucionalment i més enllà de tota violència– i que serà, per a ell, la “mediació” entre el poder i el governat, sobre la base del seu paper de delegació o distribució del poder: l’“*autoritas*” llatina en una societat organitzada, en la qual “el que està per pensar és precisament la delegació de l’autoritat a partir del poder”, que és el que Arendt trobava a la revolució americana⁹⁴.

Epíleg. Una estratègia viable compartible?

Davant d’aquest món modern, quines són les propostes d’ambdós pensadors? Són les mateixes? Tractant-se de dos pensadors tan independents, hom gosaria, com a molt, parlar de complicitats.

Per començar, establim dos nivells d’apropament: el que no hauria de ser i el que caldria fer. I seguidament, abordarem el que

⁸⁹ CH, p. 127.

⁹⁰ El món modern és, per a Arendt, l’hereu de l’època moderna, i el convencionalisme de la nostra època és el que mana en l’esfera política.

⁹¹ “El pensar y las reflexiones morales”, *De la història a la acció*. Barcelona, 1995. Paidós, p. 127.

⁹² Quan l’opinió política es transforma en una farsa (Arendt, H. “*La crisi de la cultura*”, op. cit., p. 70), vol dir que es converteix en instrument ideològic i manipulador dels fets, “inventant” la veritat que convé al governant, com va fer el totalitarisme nazi.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Ricoeur, P. *Lectures 1*, op. cit., p. 19.

tal vegada ens permeten albirar ambdós discursos en la perspectiva del personalisme.

Què és el que, atenent a ambdós pensadors, no hauria de ser? Fent una llista-resum, destacarem el següent:

El que no hauria de ser

Hannah Arendt

L'home-massa reduït al consum

La reducció del treball a labor

Domini de la burocràcia i del maquinisme

Instal·lació del totalitarisme i de la mentida com a costum de fer política, fins i tot en democràcia

Viure en el no pensar, en la "normalitat" fràgil de l'home convencional

Paul Ricoeur

L'home del desig, captiu del consum ("autonomia del desig")

La devaluació del sentit del treball, substituït per l'oci (que en la societat actual de masses és una forma més de consum)

L'home cregut que la tècnica li atorga més veritat

Confluència de la força del poder amb els esdeveniments de la història que sacralitza el monisme historicopolític

L'absurditat de la paradoxa entre el progrés o racionalitat planificada i la irracionalitat en els valors i en el poder de l'Estat (de l'estat d'origen maquiavèl·lic, passant pel hobbesianisme fins arribar al hegelianisme i al marxisme)

210

El que cal fer

Dit molt en síntesi, Hannah Arendt proposa:

- Dirigir el pensar a partir dels esdeveniments a fi de comprendre, sense "deutes històrics" (evitant caure en les explicacions analògiques sobre el passat que ho justificarien tot)⁹⁵, el present i en-

⁹⁵ Fina Birulés ho posa en relleu: "Las palabras de H. Arendt apuntan también hacia su ya señalado compromiso por comprender los acontecimientos centrales de su época, unos acontecimientos que, además, han destruido las bases mínimas de nuestra capacidad de comprensión. De ahí que ella entienda que el terror totalitario debe analizarse desde su carácter "sin precedentes" y lejos de la tendencia, demasiado fácil, de los historiadores a trazar analogías" (op. cit., p. 32-33).

treveure el futur per conjurar-lo: de manera que el pensar ha d'obrir a l'esperança de la reconciliació de l'home amb si mateix i amb el món, no pas per acceptar-lo, sinó per humanitzar-lo (fer-lo a la mesura humana) i vèncer el mal⁹⁶.

- I la consistència d'aquesta actitud per ser nosaltres mateixos mitjançant l'acció, requereix dos registres cabdals: el perdó i la promesa⁹⁷. En efecte, com sabem, l'acció és, per a H. Arendt, ir-reversible –no pot desfer allò que ja està fet– i no predictable –no es poden predir les conseqüències d'una acció⁹⁸–; però es poden redimir mitjançant el perdó i la promesa.

Pel perdó, es poden desfer els actes del passat⁹⁹ i es pot, doncs, tornar a començar en la mesura que actuar és introduir allò inesperat al món i fer-ho sense venjança, lliurement i sense cap automatisme psicològic¹⁰⁰.

I per la promesa, que ha estat present des d'antic en la vida pública, a diferència del perdó, es fa present en la inviolabilitat dels acords, en la paraula donada, en els contractes...¹⁰¹. La promesa, doncs, és capaç de superar la desconfiança i angoixa en els afers humans, i atorgar més seguretat i capacitat de control sobre les conseqüències derivades de les nostres accions¹⁰².

Ja es veu que on hi hagi promeses, hi haurà el manteniment i el sentit de la responsabilitat de ser fidel als supòsits que la promouen; i el poder-acció en comú requerirà de forma imprescindible la promesa i la fidelitat; que és el que manté juntes les persones¹⁰³.

Pel que fa a Paul Ricoeur:

Ficat en el tema de la comprensió del món contemporani i el seu objectiu de millorar-lo, l'educació cívica constitueix el moll de l'os de la doble dimensió humana i personal:

⁹⁶ Arendt, H. "El pensar y las reflexiones morales", *De la historia a la acción*, op. cit., p. 133-135.

⁹⁷ CH, p. 256-264.

⁹⁸ CH, p. 253.

⁹⁹ CH, p. 257.

¹⁰⁰ CH, p. 260.

¹⁰¹ CH, p. 263.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ CH, 264.

La totalitat

Proposant valors per a tothom,
sota l'esperança de la "humanitat"
com a idea reguladora

Ens situem en la praxi transfinita
compromesa en la reconciliació-
recuperació de la plenitud o Ésser
com a "humanitat"

i la singularitat

Personalitzant les relacions
humanes i evitant que siguin
abstractes i anònimes; és a dir,
anihilants

Enfortiment i recolliment
del jo personal o "si mateix"
desenvolupat mitjançant
l'atestació, en els registres de la
ipseïtat i de l'alteritat



La resultant de llur dialèctica és el compromís de fidelitat a la
humanitat" nostra i dels altres, en la *perspectiva conativa-hermenèutica*
que permet aprofundir en el desig de veritat de l'ésser humà,
pel qual la persona singular és capaç d'eleva-se (universalitzar-
se) travessada per la cultura en què ha nascut i crescut: això és
el "conatus cultural" cívica i comunitari, en el qual rau el sentit
del perdó com a fraternitat utòpica humanitzadora i element
fonamental en el desenvolupament eticopràxic de la justícia.

Bibliografia utilitzada

Obres de Hannah Arendt

- *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, 1974 [1951]. Taurus.
- *La condición humana* [1958]. Barcelona, 1993. Ed. Paidós.
- *De la historia a la acción*. Barcelona, 1995. Paidós, pp. 86-87. Recull els següents estudis: "La brecha entre el pasado y el futuro", "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento", "El pensar y las reflexiones morales", "Comprensión y política", "Historia e inmortalidad", "Labor, trabajo y acción".
- *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, 1992. Gedisa.
- *Eichman en Jerusalén*. Barcelona, 2009. Ed. Lumen.
- *Sobre la revolución*. Madrid, 2014. Alianza Editorial.
- *Sobre la violencia*. Madrid, 2014. Alianza Editorial.
- *La crisis de la cultura*. Barcelona, 1989. Ed. Pòrtic. Abasta els següents estudis: "La crisi de l'educació", "La crisi de la cultura. El seu abast social i polític" i "Veritat i política" (estudi que aparegué en el seu text original "Between past and futur").

- *Zur person, portrats in Frage und Antwort*. München, 1964; i traduïda al català l'any 1987 a la revista *Saber*, núm. 43, sota el títol “Només em queda la llengua materna”).

Estudis i referències sobre Hannah Arendt

- Ricoeur, P. *Lectures 1. Autour du politique*. Paris, 1991. Seuil. Recull els següents estudis sobre Hannah Arendt: “Préface à la condition humaine” (1983), “Du philosophie au politique” (1987) i “Pouvoir et violence” (1989).
- Ricoeur, P. “Juicio estético y juicio político, según Hannah Arendt”, *Lo justo*. Madrid, 1999. Ed. Caparrós.
- Birulés, F. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, 2007. Herder Editorial.
- Cruz, M. “Sobre la dificultat de viure junts”, a *Filosofia i política, ara*. Barcelona, 2004. La Busca edicions.
- Cruz, M. *En torno a Hannah Arendt*. Madrid, 1994. Centro de Estudios Constitucionales.
- Simó, A. “Llibertat i autoritat en Hannah Arendt i Karl Jaspers”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VII, 1995.
- Llorca, A. “Interdependència entre ideologia i utopia”, *La utopia*. Barcelona, 1999. La Busca edicions.
- Llorca, A. “Crisi educativa versus filosofia de l'educació”, a *Revista Calidoscopi* núm. 30, desembre 2011. Institut Emmanuel Mounier de Catalunya.

Altres obres de referència de Paul Ricoeur citades en relació a Hannah Arendt

- *Philosophie de la Volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris, 1950. Aubier.
- *Histoire et Verité*, Paris, 1955. Éditions du Seuil.
- “*Finitude et Culpabilité I*”. Paris, 1960. Aubier.
- *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris, 1965. Éditions du Seuil.
- *Le conflit des interprétations*. Paris, 1969. Éditions du Seuil.
- *El discurso de la acción*. Madrid, 1977. Ed. Cátedra.
- *Du text à l'action. Essai d'herméneutique II*. Paris, 1986. Ed. du Seuil.
- *Soi même comme une autre*. Paris, 1989. Ed. du Seuil. (trad. *Sí mismo como otro*. Madrid, 1996. Siglo XXI).
- *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris, Seuil, 1992.
- *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid, 2000. Ed. Trotta, S.A.

- Ricoeur, P. “Mounier et Esprit, au milieu du XX siècle”, traducció catalana sota el títol “Mounier i Esprit al mig del segle XX”, a *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, Any IV, 2002/1.

Albert Llorca Arimany
Membre de l'Institut Emmanuel Mounier de Catalunya
Albert.llerca.arimany@gmail.com

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2016]