

4. IMAGINACIÓ

ARENDR I LA IMAGINACIÓ

Àngela Lorena Fuster

Universitat de Barcelona

RESUM: El present article pretén mostrar la *radicalitat* del concepte d'imaginació en l'obra de Hannah Arendt mitjançant l'anàlisi d'alguns fragments escollits de textos publicats i inèdits, els quals, no només revelen i il·luminen l'interès precoç de la pensadora per aquesta facultat, sinó que també donen raó d'una aposta contundent de resignificació i revalorització de la imaginació per a la història, la política i, en definitiva, per a l'activitat incessant de la comprensió.

PARAULES CLAU: Hannah Arendt, imaginació, política.

ABSTRACT: This paper shows the radical nature of the concept of imagination in Arendt's work through the analysis of fragments selected from published and hitherto unpublished texts that not only clarify Arendt's precocious interest in the imagination, but also convincingly explain the resignification and reevaluation of imagination in history, politics and, in short, understanding.

KEY WORDS: Hannah Arendt, Imagination, Politics

Convé ensinistrar-se en l'art d'imaginar allò que existeix. BELÉN GOPEGUI

Són pocs els fragments que Hannah Arendt ens ha llegat sobre el tema de la imaginació i, tot i així, aquesta noció té una rellevància radical en la seua obra. En destacar aquesta posició radical, d'una banda es vol subratllar el fet que la imaginació apareix precoçment en l'horitzó d'alguns escrits d'Arendt dels anys quaranta i cinquanta, és a dir, molt abans de l'articulació de la teoria del judici. I de l'altra, es pretén apuntar vers la qüestió que la necessitat de resignificar una capacitat com aquesta sembla que es deriva tant de la seua aposta per una ontologia desfonamentada, doxàstica i perspectivista com de l'imperatiu que precedeix el seu projecte de pensament: estar a l'altura de les aparences.

Des d'aquest biaix interpretatiu, esbrinar allò que l'autora entengué per «imaginació» resulta un bon prisma d'anàlisi que aconseguix fer emergir un lligam indestriable entre el fons de la reflexió i l'estil, alhora que un *continuum* de conceptes clau del seu entramat com ara l'aparença, la *doxa*, el pensament o el judici.

Certament, aquesta noció no rep en les seues obres un tractament exhaustiu. Tan sols tenim a disposició alguns fragments disseminats i les breus pàgines del seminari «On Imagination», en les quals només hi ha lloc per a un tractament del tot sumari del tema de l'esquematisme i l'exemplaritat en la filosofia kantiana. Però encara que cal no perdre de vista que l'originalitat és un tret del tot característic del pensament de l'autora, a la llum de la centralitat de la imaginació en les *Conferències sobre la filosofia política de Kant* (2003b), es podria aventurar que, en la tercera part de *La vida de l'esperit* (2002), la imaginació hi hauria tingut un paper no gens negligible. En haver notat la modalitat transhistòrica i genealògica amb què Arendt aborda les tres facultats de l'esperit, també sembla raonable pensar que en aquesta part no escrita sobre el judici, la genealogia de la facultat de la imaginació hi hauria trobat un espai considerable i una anàlisi més exhaustiva que no pas les poques mencions que llegim en les seccions dedicades al pensament i a la voluntat. I això és ben plausible, sobretot si es té en compte el pes específic de Kant com a *descobridor* del judici. Tal vegada, fins i tot, Arendt hauria intentat exposar la paradoxa d'una capacitat caracteritzada com a representadora, però vinculada des de dintre de la vida de l'esperit a la irrepresentabilitat de la condició del polític, la pluralitat.

Sens dubte, especular sobre el que Arendt no va escriure sobre la imaginació no és l'objectiu d'aquest assaig. Es tracta més aïna de palesar, en la mesura del possible, la importància que allò que efectivament va escriure té en el seu pensament i també en la resignificació política de la noció d'imaginació. El que cal advertir d'antuvi és que no existeix una sola drecera per aconseguir aquesta fita. Justament perquè la imaginació es troba implicada al bell mig de molts dels trets de pensament que travessen la seua obra, és en els punts de confluència entre llurs trajectòries on resulta més punyent la centralitat d'una noció com aquesta. Però l'espai obliga a triar-ne només una, i amb la que es presenta a continuació s'opta per sintetitzar, una mica a corre-cuita, la genealogia dels escrits primerencs a fi de desenvolupar un recorregut més inèdit.¹

Potser la millor manera de sintetitzar els aspectes d'aquella imaginació que Arendt troba a faltar durant l'època de la postguerra entre els intel·lectuals nord-americans per comprendre el govern i el domini totalitari —tal com diu amb un to crític en una

¹ Per a un altre recorregut possible es pot veure Fuster Peiró, À. L., 2009. «Breve topografía de una imaginación reciclada». *Revista Anthropos*, 224, p. 45-56.

conferència impartida a la Rand School (2005a, p. 277)—, ens l'ofereix l'assaig de 1953, «Comprensió i política» (2005a, p. 371-393). En els darrers paràgrafs d'aquest magnífic article l'autora només es limita a «mobilitzar el poder» de la imaginació d'una manera tan sintètica com laudatòria. La identifica amb «el do d'un cor comprensiu» que reclamava Salomó, amb l'amplitud de ment que enaltia William Wordsworth amb la seua poesia, la distingeix de la fantasia i ens adverteix que «només la imaginació» ens permet de veure les coses en la perspectiva adequada, ja que allunya el que està massa a prop i permet d'acostar el remot per tal de comprendre-ho com si fos un assumpte propi. «Sense aquest tipus d'imaginació, en la qual consisteix realment la comprensió, mai no aconseguiríem orientar-nos en el món», sentència Arendt en el darrer paràgraf, i continua: «És l'única brúixola interna de què disposem» (2005a, p. 392-393).

I en cap moment, cal notar-ho, no cita el que serà el seu principal referent pel que fa al tema de la imaginació en assajos posteriors, Immanuel Kant.

També cal observar en aquest passatge dos fets tan absolutament reveladors com cridaners: Arendt no cita cap filòsof i, sobretot, no identifica el cor comprensiu pel qual prega Salomó amb el judici, sinó precisament amb la imaginació. A més a més, si ens fixem en aquest breu encomi de la *facultas imaginandi* amb què clou l'assaig, hi trobem condensades totes les definicions d'aquesta facultat espargides en les seues obres. El conjunt d'aquesta reflexió d'Arendt entorn de la imaginació, la més articulada fins a aquell moment, remet a caracteritzacions anteriors d'aquesta capacitat i, alhora, permet d'albirar la direcció en què desenvoluparà la definició de la imaginació en relació amb el judici. Això resulta bastant significatiu si tenim en compte que aquest assaig està escrit en un període en el qual Arendt mostra no tenir encara ben present la potència política que posteriorment descobrirà en la facultat del judici.

A la base d'aquesta caracterització dels paràgrafs finals de «Comprensió i política» i, en general, de cadascuna de les definicions de la imaginació que ofereix l'autora està compresa la funció de la imaginació que Arendt destaca amb més claredat a *La vida de l'esperit*: una capacitat dessensoritzadora bàsica de la qual depenen tota la resta de facultats de l'esperit, ja que «Tot acte mental es basa en la facultat de l'esperit per presentar-se a si mateix allò que està absent als sentits» (2002, p. 98). I també paga la pena advertir que, a fi d'argumentar a favor d'aquesta tesi en la seua darrera obra, Arendt no necessita el suport de la teoria de la imaginació sintètica de Kant, atès que troba els arguments necessaris en la teoria gnoseològica que Agustí d'Hipona desenrotlla en el llibre XI de *De Trinitate* sobre la *cogitatio imaginaria* o *cogitatio imaginationis* (2002, p. 99-100).

És per altres interessos que ja traspuen en les reflexions de 1953, que Arendt recorre a Kant. Com es veurà, són també altres els motius pels quals el filòsof de Königsberg no és sols qui dóna la pista a Arendt, amagada en la seua *Crítica del judici*, sobre la manera de fer productiva la imaginació en el si del judici polític. En el mateix imaginari de l'autora és precisament Kant la figura exemplar que encarna aquest do —com ho és Salomó en el text de 1953. Però abans de fer cap salt interpretatiu, és prudent que ens entretinguem a filar una mica més la xarxa de definicions.

En l'afirmació que la comprensió és «l'altra cara de l'acció» i que la imaginació és el do que permet un exercici interminable de diàleg, d'enfocament i de distància, de generositat i coratge, que és capaç de reconciliar-nos amb el nostre present i fer-nos-hi presents, ressona la caracterització que l'autora havia fet d'aquesta facultat en l'article de 1950 «Les seqüeles del règim nazi. Informe des d'Alemanya»: segons ella, aquesta capacitat és «la font» comuna de l'acció i de la mentida (2005a, p. 305).

Pel fet que la imaginació significa la capacitat de figurar-se les coses diversament de la manera com són en *realitat*, permet de no adherir compulsivament a la realitat tal com apareix. Tant l'acció (*praxis*) com la mentida, una possibilitat pròpia del discurs (*lexis*), *performen* una llibertat que es concreta davant els ulls dels altres en el nostre aparèixer. Dit altrament, ambdues brollen de la imaginació en la mesura que aquesta significa una potència de figuració contra-factual on radica la possibilitat de transformar mitjançant els actes o les paraules allò que *és*. Des d'aquesta òptica, la imaginació garanteix aquella distància que és a la vegada el símptoma i la condició *sine quan non* de la llibertat dels homes i de les dones del moment que, fins i tot, poden dir sí o no a la realitat.

Amb aquesta tesi Arendt no intenta sostreure força al que ve donat, sinó que afirma, d'una banda, el reducte de llibertat que sempre ens permet de defugir el determinisme, i de l'altra, la qualitat contingent dels esdeveniments. Tant l'acció com el relat veraç o mentider es mamprenen sobre el reconeixement que les coses són com són, però que també poden ser d'una altra manera. En el relat, aconseguim donar als esdeveniments i, en general, als fenòmens, un «significat humanament copsable» i «suportable», però per la mateixa lògica de coherència interna apareixen amb l'aurèola de la necessitat i segons l'ordre de la causalitat que estructura les nostres percepcions del temps. Tanmateix, com resta clar ja en la introducció d'*Els orígens del totalitarisme*, Arendt sent més que una forta reticència a reduir l'anàlisi dels esdeveniments a l'enumeració de llurs causes i precedents o a deixar-se temptar amb una explicació dels fenòmens que faça recurs a les analogies i els tòpics (1987, p. 12).

Al seu parer, si es vol esbrinar quina és l'especificitat dels mateixos esdeveniments i fer-ne història, és tan important no deixar-se endur per sentimentalismes com tenir el valor d'encarar-s'hi amb aquelles diferències fenomèniques que s'hi manifesten, sense sacrificar-les a les estretors d'un imperatiu científicista d'objectivitat. Segons l'autora, com escriurà en la rèplica a les crítiques d'Eric Voegelin, defensant el mètode i l'estil d'aquesta obra, cal imaginació per fer història.

En aquesta resposta —escrita el mateix any que «Comprensió i política»— Arendt insisteix que l'objecte d'estudi, el totalitarisme, no permet analitzar «*sine ira et studio*», perquè això implica «indultar» la ideologia antisemita i els camps d'extermini. En aquest sentit, l'autora s'acosta a Primo Levi quan, en qualitat de testimoni en primera persona de l'horror del *Lager*, es nega a descriure causalment tot el que va succeir, perquè comprendre d'aquesta manera és justificar (1998, p. 242 i s.). És del tot important advertir que això és ben distint de l'adagi popular que fa «comprendre-ho tot és perdonar-ho tot»; només certes maneres de comprendre indulten els fets i les actituds que descriuen.

D'aquesta manera, Arendt precisa que l'objectivitat té a veure amb fer aparèixer l'objecte mitjançant la descripció des de múltiples perspectives, més enllà dels nostres interessos particulars. No es tracta de cenyir-se a una mena de model científic de comprensió aplicable a tots els períodes històrics, per tal com està convençuda que no existeix cap marc ahistòric i permanent al qual recórrer per poder assegurar la validesa de la nostra comprensió. Si les ciències històriques tendeixen a ocultar l'impacte de la novetat introduint el significat dels fets particulars en una comprensió històrica progressiva i fatalista, segons l'autora, negar la singularitat de l'esdeveniment equival a no saber comprendre. A més a més, com s'afanya a admetre en primera persona (2005a, p. 486):

«Puc afegir el meu convenciment que la comprensió està estretament relacionada amb la facultat de la imaginació que Kant va denominar *Einbildungskraft* i que no té res a veure

amb l'habilitat per a la ficció. Els exercicis espirituals són exercicis d'imaginació i podrien ser més rellevants per al mètode de les ciències històriques del que la formació acadèmica adverteix.»

Però la rellevància de la imaginació per a la tasca de l'historiador no es deu tant al fet que la imaginació és la font creativa de qualsevol *storytelling*, sia aquest un relat descriptiu sia una narració de ficció. Sobretot és rellevant perquè Arendt considera que la imaginació és precisament la capacitat que ens permet de figurar-nos la realitat amb totes les seues arestes, ens ajuda a interpretar-la de la manera més completa de què som capaços, «sense parcialitat ni prejudici» (2005a, p. 393). Així, tenint Homer com a model d'imparcialitat, Arendt reclama aquest tipus de validesa per a la narració històrica. Però no sols exclusivament per a aquesta. Si l'autora identifica una altra manera d'escriure la història en el mode original de *telling a history*, on els significats no poden ser encabits en sentències ni en grandiosos significats perquè no es regeixen per patrons ni models (*patterns*), la imaginació serà l'exercici previ a tota comprensió necessària a fi que un home *destil·le l'essència* de la pròpia vida. I també per traçar el perfil d'un segle mitjançant els seus fragments.

Com observa Celso Lafer, pel fet que Arendt no separa els que pateixen la història d'aquells que la *fan*, ni tampoc no creu en una història deslligada dels homes, quan insereix la idea de narrativitat com a mitjà per assolir la comprensió dels fets, apareix la imaginació amb un rol més quotidià. Aquest és el principi epistemològic de diversos cursos inèdits sobre les experiències polítiques del segle xx² que anticipen el *modus operandi* del judici els anys setanta (2006, p. 95).

En definitiva, l'exercici espiritual d'imaginar és necessari per poder descriure i també per jutjar el que hi ha: només qui aconsegueix fer veure als altres que el propi judici «ve al cas» i reix a copsar allò nou que apareix, pot enorgullir-se d'haver donat una resposta al temps. Per tant, el fet de no ser un testimoni directe de l'esdeveniment ni un actor que hi participa no pot descarregar-nos del pes de comprendre i jutjar fins i tot quan les categories de judici moral i polític han esclatat. Si fos veritat el que Gershom Scholem anys més tard escrivia a Arendt amb to àcid arran del seu informe del cas Eichmann, és a dir, que algú que no ha estat testimoni directe no és qui per jutjar, no solament ni la justícia ni l'ofici d'historiador foren possibles (2005b, p. 140). Es pot afirmar que ens hi juguem alguna cosa més. El que està en joc és la possibilitat mateixa de comprendre i jutjar imaginativament un món que només així podem dir «nostre».

No per casualtat, llavors, Arendt commina a imaginar per comprendre quan les possibilitats d'extreure sentit urgeixen i alhora són frustrades pel pes dels esdeveniments i pel trencament del fil de la tradició. Exercitar la imaginació a fi d'enfrontar-se a la història política del seu segle, posar al centre les narracions d'experiències històriques que ofereix la literatura per comprendre les particularitats dels esdeveniments, fou l'estil crític d'Arendt des de la polèmica obra apareguda en 1951 i l'estil de pensament en el qual intentà ensinistrar els seus alumnes en els cursos esmentats.

² «Contemporary Issues», The Hannah Arendt Papers. Box 58, Library of Congress, Manuscript Division, University of California Berkeley, 1955. Aquest curs és l'antecedent directe dels dos cursos també inèdits que porten el mateix títol, «Political Experiences in the Twentieth Century»: el curs de 1965 de la Universitat Cornell (The Hannah Arendt Papers. Box 57, Library of Congress, Manuscript Division) i el de la primavera de 1968 a la New School for Social Research (The Hannah Arendt Papers. Box 58, Library of Congress, Manuscript Division, New School for Social Research).

Tampoc per casualitat no és Kant a qui Arendt, ara sí, fa referència quan ha de buscar una font d'autoritat filosòfica per defensar el seu estil de pensament imaginatiu. Certament, ella no va ser l'única que va advertir la importància de la imaginació per a les ciències històriques reapropiant-se de la teoria kantiana de l'*Einbildungskraft*. Abans que ella, el filòsof anglès Robin George Collingwood,³ tot seguint les empremtes de Kant, va concedir a la imaginació un paper central en la tasca de l'historiador (1965, p. 267-286).⁴

Collingwood descobreix, en paraules d'Ankersmit (2001, p. 262), fins a quin punt la teoria històrica pertany a l'arqueologia quan defineix la tasca dels historiadors com el fet d'interrogar-se «amb quin propòsit un actor històric va fer, va pensar o realitzar alguna cosa». Just perquè l'historiador no té per objecte quelcom que es refereix a l'ara, no pot fer altra cosa que representar-se racionalment el que va ser. D'aquesta manera, inspirant-se tan lliurement en Kant com Arendt ho farà, Collingwood vincula la possibilitat del relat històric a la capacitat de la imaginació de l'historiador per recrear (*reenactment*) els pensaments dels agents, quelcom que no es presenta com a document de la història però que és necessari per poder crear una imatge coherent. En síntesi, tot i la dificultat d'aquestes recreacions ideals, la imaginació seria indispensable per construir una narració dels fets coneguts a partir d'un procés de repensament de les motivacions dels agents en la mateixa ment de l'historiador.

Si Arendt critica en aquesta aproximació una mena de *hegelianisme optimista*, és perquè des d'aquest biaix sembla que la història «està morta tret que l'historiador pugui entendre el pensament que hi ha al darrere», amb la qual cosa, segons la pensadora, la història acaba per transformar-se en història de les idees (1968, 023611; 1955, 023761).

En conseqüència, probablement Arendt estaria més d'acord amb Collingwood quan defineix aquesta activitat com una potència constructiva més que no pas quan ho fa com una potència creativa. La creació imaginativa genuïna és la dels poetes i els narradors, que sovint ofereixen a l'historiador exemples paradigmàtics en els quals poden donar suport al seu judici; en termes kantians, són les seues croses. Però la imaginació que interessa a Arendt ja en aquells anys no crea del no-res, ni tampoc no ajuda a donar respostes seguint esquemes instrumentals del tipus: què ha pensat un subjecte x per actuar d'una determinada manera. Ni tan sols ens diu com podem associar-nos per actuar conjuntament. Com ella mateixa afirma, «en aquests exercicis de pensament no ens

³ Collingwood critica Dilthey i, en general, l'escola alemanya de la *Geschichtsphilosophie* per haver romàs sota la influència del principi positivista que identifica la història amb els processos naturals i naturalitza la vida de l'esperit. A l'entendre de Collingwood, malgrat que Dilthey reconeix l'especificitat de la tasca comprensiva de l'historiador, falla en reduir el pensament històric a mera psicologia i el procés de reflexió històrica a una experiència immediata i privada. Segons Collingwood, l'historiador no explica res quan reviu l'experiència de Juli Cèsar o Napoleó. Només està en posició d'explicar quan repensa en termes de racionalitat i no d'experiències emocionals el pensament del personatge històric, des de la convicció que aquell personatge és el passat del propi present de l'historiador. Vegeu l'article «The Historical Imagination» en la compilació pòstuma *The Idea of History*. Revised edition with lectures 1926-1928, ed. de Jan van Der Dussen, Oxford: Clarendon Press, 1946, p. 232-249 [trad. cast. d'Edmundo O'Gorman i Jorge Hernández Campos, «La imaginación histórica», a: *Idea de la historia*, Mèxic: FCE, 1965, p. 267-286]. Respecte a la crítica a Dilthey, vegeu les pàgines 201-206 de la mateixa obra. Per a una excel·lent interpretació d'aquest article i en general de la teoria històrica de Collingwood, vegeu Roldán, Concha, «R. G. Collingwood: El canto de cisne de la filosofía de la historia», *Isegoría*, núm. 4, 1991, p. 153-173.

⁴ Arendt fa una breu referència crítica a l'obra de Collingwood (1889-1943), juntament amb M. Oakeshott i E. R. Carr, en els dos cursos inèdits que tenen el mateix títol, «Political Experiences in the Twentieth Century»: en el curs de 1965 de la Universitat Cornell i al de la primavera de 1968 de la New School for Social Research.

interessa la imaginació creativa» (1968, 023609). Incloure el seu joc lliure i autònom en l'esfera de la producció i en la seua lògica mitjans-fins aniria en detriment de pensar-la fins al fons com una activitat interpretativa tan autònoma com el pensament mateix.

La proposta arendtiana és la d'una imaginació interpretativa necessària per afrontar les dificultats de la comprensió, imprescindible no només per a l'ofici de l'historiador, sinó sobretot per a l'ofici quotidià de viure el comú amb sentit. Perquè de la mateixa manera que, segons Arendt, l'exigència de pensar no apel·la només als filòsofs, no cal ser jutges o historiadors de professió perquè l'exigència de donar resposta al propi temps, al propi món, a la pròpia vida, ens concernesca.

Abans d'indagar els motius i interessos que lliguen l'empresa arendtiana de rearticular la imaginació no sols per a la història, sinó també per a la política, convé recapitular els punts clau de les referències d'Arendt a la imaginació que hem apuntat fins ara: 1. És font comuna de l'acció, la comprensió, la narració i la mentida. 2. És una capacitat compartida dessensoritzadora, contrafactual i interpretativa, però l'exercici adequat d'aquesta potència és el talent més gran al qual poden aspirar els homes. 3. Significa una visió àmplia i un exercici doble de distanciament i apropament al fenomen, en fi, la introducció d'una perspectiva desplaçada respecte de la forma de representació habitual. 4. És el pas metodològic previ a la comprensió i al judici, però sobretot és la condició prèvia a qualsevol possibilitat de relació amb els fenòmens, és a dir: des del coneixement al pensament, passant pel judici o la comprensió.

Arribats ací, cal palesar que tot i que, sens dubte, Arendt coneix des de ben aviat la teoria de la imaginació de Kant, les seues intuïcions de les potencialitats de la imaginació els anys quaranta i primeries dels cinquanta són anteriors a la seua relectura en clau política de la *Crítica del judici* (*KU*). La importància d'aquest fet no rau en una qüestió de dates, sinó en la qüestió que és precisament l'interès d'Arendt per la capacitat de la imaginació allò que la mena a reinterpretar el text kantí i la posició de Kant en la filosofia política. En aquells anys la imaginació és la resposta arendtiana més articulada a la pregunta per les activitats mentals que possibiliten la comprensió, i així ho ensenya als seus alumnes el curs de 1955 a Berkeley, sense anomenar per a res Kant: «la imaginació és el prerrequisit de la comprensió». I comprendre de manera no directa sinó mediata la perspectiva dels altres és la tasca de «la imaginació política» (1955, 24160).

De la consistència de l'afirmació que s'acaba de fer en són testimonis una extensa missiva que Arendt escriu a 1957 al seu mestre i amic Karl Jaspers (1993, p. 353-356), i segons ella, «l'únic deixeble convençut de Kant» (2005a, p. 232), i també les anotacions en els seus *Quaderns de pensament* d'aquell any. Inspirada per la «imponent anàlisi de Kant» que Jaspers exposa en *Els grans filòsofs*, Arendt reconeix el potencial polític de la *KU* i la possibilitat de canalitzar-lo segons interessos propis.⁵

En els quaderns de 1957, arran d'aquesta relectura, posa en contacte Sòcrates i Kant, dos dels seus millors i més fidels aliats en la senda de pensar, tot exposant una tesi bastant peculiar segons la qual en la *KU* «la filosofia política [fa] el pas més colossal des de Sòcrates», malgrat que el fet de pensar el judici a partir de l'àmbit de l'art dona la mesura del «despistament polític» del pensador de Königsberg (2006, p. 554).

⁵ En el curs que Arendt impartí en 1955 a la Universitat de Califòrnia a Berkeley, amb el títol «Political Theory of Kant», encara no fa cap referència a la *KU*: centra el seu discurs en la *Kritik der praktische Vernunft* i en els escrits històrics i polítics.

En què consisteix aquest pas en la filosofia política? En l'imaginari d'Arendt, Sòcrates és el model del *Selbstdenken* o pensament crític, una mena d'il·lustrat *avant la lettre* que actua en els seus textos com a exemple de la màxima de pensar per si mateix i en coherència amb si mateix. Des dels anys cinquanta l'autora no es cansa de repetir que el que distingia Sòcrates de Plató era just l'amor als particulars, la voluntat de pensar entre ciutadans i la capacitat de discriminar (*krinein*) les opinions (2006, p. 393-394). Però Kant, segons Arendt, va més enllà quan reconeix que la concepció del pensament, com a raó legisladora que es fonamenta en el sentit del si mateix, exclou la presència de l'alteritat. Escriu Arendt (2006, p. 554):

«En relació amb això, Kant tenia quelcom més que una mera sospita quan, entre les màximes del «sa enteniment humà», és a dir, del sentit comú, juntament amb pensar per si mateix i «pensar en coherència amb si mateix», estableix «pensar en el lloc de qualsevol altre». Amb açò, al principi de [no] contradicció, al de concordança amb si mateix, hi afegeix el de la concordança amb els altres; i en la filosofia política aquest és el pas més colossal des de Sòcrates. Efectivament, la «raó legisladora» parteix del si mateix que no es contradiu i, per tant, deixa fora l'altre. Aquest és el seu defecte.»

Ja en aquests apunts, Arendt rehabilita la segona màxima de l'enteniment sa, la màxima pròpia del judici, seguint les intuïcions de principis dels anys cinquanta sobre la importància del do de la imaginació en temps de crisi. Perquè si no hagués intuït precoçment un potencial polític de la imaginació distint del de la creació d'utopies polítiques, no l'hauria poguda resignificar com a capacitat sinònima de pensar en concordança amb els altres. És a dir, sense la seua aposta anterior per una imaginació que possibilita la comprensió, és del tot improbable que Arendt hagués sabut reconèixer amb tanta determinació que l'apel·lació a la *mens extensa* en la *KU* era precisament el mode en què Kant, sense acabar d'advertir-ho, fa saltar la imaginació a l'esfera del polític. I amb això l'autor realitza el pas més significatiu des de Sòcrates. No és el judici, llavors, el que posa sobre la pista Arendt, sinó aqueix «ardit» del pensament crític i del representatiu, però també del judici, que Arendt identifica amb el nom d'imaginació en les *Conferències sobre la filosofia política de Kant* (2003b, p. 84-85).

Aquesta és una explicació plausible per entendre per què l'autora afirma amb tanta determinació en els apunts de 1957 que la imaginació constitueix la modalitat de pensament ampliada malgrat que la imaginació no és definida en aquests termes ni en el § 40 de la *KU*, on Kant fa referència a l'*erweiterte Denkungsart*, ni tampoc en l'estudi de Jaspers. Amb la mateixa determinació, Arendt escriu que «no és la raó lligada a si mateixa, sinó només la imaginació la que fa possible “pensar en el lloc de qualsevol altre”», i la conseqüència que n'extreu és que «no és la raó, sinó la imaginació, la que constitueix el vincle entre els homes» (2006, p. 554).

Aquest vincle entre els homes, com apunta la mateixa autora, no implica comprendre l'altre com a subjecte individual, és a dir, no és el fonament d'una ètica interpersonal. Ni la seua capacitat de relacionar-nos amb els altres ens diu com ens hem d'associar amb ells per actuar. La imaginació només afirma la possibilitat de veure el mateix món que s'obre de formes diferents, el lloc on les coses esdevenen públiques, des de punts de vista distints, bo i superant l'economia de l'interès utilitari i la necessitat, i, també, del mer sentiment subjectiu. Però en un temps que la validesa dels nostres pensaments i dels nostres judicis no pot donar per descomptat el sentit comú que uneix a priori els homes, aquest vincle s'ha vist seriosament malmès. És justament en aquesta situació que

l'activitat de la imaginació apareix en tota la seua urgència: quan s'ha de jutjar entre els altres sense regles predonades per aconseguir fer la cort al sentit del que apareix, «sense esborrar la contingència i amb aquesta la llibertat» (Zerilli, 2008, p. 248).

D'altra banda, cal insistir en el fet que allò que lliga en la constel·lació arendtiana dos pensadors tan allunyats en el temps com Sòcrates i Kant no és una qüestió de continguts, sinó el reconeixement d'una actitud afí que difereix de les «tendències sectàries» de la tribu dels filòsofs professionals. Tots dos saberen suportar la tensió entre filosofia i política sense excloure cap de les dues: van representar el que en llurs respectives èpoques constituïa una forma de compromís amb el propi present: l'«ús públic de la raó» o la modalitat crítica i representativa del pensament.

D'aquesta manera, Arendt justifica el salt entre Sòcrates i Kant. Kant introdueix l'alteritat en el pensament que Sòcrates descobrí com a diàleg, hi afegeix la perspectiva dels altres. En la conferència de 1954 «Philosophy and Politics», en què el tema central és la *doxa* i el protagonista Sòcrates, Arendt tracta el pensament representatiu com «el mode polític de comprensió *par excellence*», la manera més pròpia de fer front al que sempre és particular i contingent, a allò que s'obre a si mateix de manera perspectivista, alhora que és copsat sempre d'aquesta manera. El pensament representatiu és el pensament intersubjectiu per excel·lència, del moment que posa de manifest que la relació del subjecte amb l'objecte és mediata, per causa dels punts de vista dels altres. Aquesta vegada argumenta a partir de la noció aristotèlica de *philia* com a condició material igualitzadora (no-econòmica) d'una comunitat «que no està feta d'iguals, sinó de gent que és diferent i desigual (*unequal*)» (1990, p. 83), i no fa cap referència a la imaginació, encara que el que diu correspon a la definició d'imaginació que havia exposat en «Comprensió i política».

Aquest incís en l'argumentació sobre la *doxa* per referir-se al pensament representatiu anticipa el que l'autora exposarà més extensament a 1967 a «Veritat i política», en el que potser és el fragment més citat sobre el pensament representatiu, i segons Bernstein, «la culminació del pensament arendtí sobre l'acció i la política» (1986, p. 230). La diferència, però, és que Arendt en 1967 ja ha identificat la imaginació («el do d'un cor comprensiu» o «la més àmplia de les visions») amb el concepte kantí de «mentalitat ampliada», i per això erigeix Kant en el seu descobridor (2003b, p. 369-370).⁶

El pensament crític no és sinònim del pensament representatiu, però ambdues són modalitats codependents respecte del judici. Arendt insinua en les conferències una mena d'identitat precisament perquè el seu ardit (*the trick*) és el mateix: la imaginació. La imaginació acomuna aquestes modalitats de pensament del moment que és l'artifici de qui comprèn de manera perspectivista i reconeix la necessitat de tenir en compte altres possibles perspectives per jutjar allò que percep sempre de manera parcial. En aquest sentit, exerceix de xarnera respecte del fenomen del judici independent. Si el judici

⁶ «Aquest procés de representació no implica adoptar cegament els punts de vista reals d'aquells que sustenten altres criteris i, per tant, miren vers el món des d'una perspectiva diferent; no es tracta d'empatia, com si jo intentara ser o sentir com una altra persona, ni de contar caps i unir-se a la majoria, si no de ser i pensar des de la meua pròpia identitat tal com en realitat no sóc. Com més punts de vista tinga jo presents quanestic valorant un assumpte determinat, i com millor puga imaginar-me com sentiria i pensaria si estigués en el lloc dels altres, tant més forta serà la meua capacitat de pensament representatiu i més vàlides les conclusions, la meua opinió. (Aquesta capacitat de «mentalitat ampliada» és la que permet que els homes jutgen; com a tal la va descobrir Kant en la primera part de la seua KU, malgrat que no va reconèixer les implicacions polítiques i morals del seu descobriment.) El procés mateix de formació de l'opinió està determinat per aquells en el lloc dels quals algú pensa utilitzant el propi esperit, i l'única condició per poder aplicar la imaginació d'aquest mode és el desinterès, el fet d'estar lliure dels propis interessos privats [ser imparcials]».

s'entén com el subproducte d'aquestes modalitats de pensament que convergeixen en la seua capacitat crítica i lliure per atresorar perspectives, resulta que entre el punt de vista de l'actor compromès i de l'espectador imparcial no existeix una relació d'oposició, sinó de complementarietat entre dos pols que depenen l'un de l'altre.

Tot i que la imaginació és una capacitat que posseeix qualsevol home, tal com el pensament o el judici, Arendt insisteix que pot ser implorada com un do o pot ser «ensinistrada» per a la seua finalitat: «anar de visita». L'autora indica que la curiositat pels altres, l'amplitud de mires, anar més enllà del terreny dels interessos subjectius, és definitòria del *Weltbetrachter*, de l'espectador cosmopolita kantià, capaç de veure les coses rellevants i el seu sentit perquè no està efectivament involucrat com a actor en els fets (2003b, p. 84). És un personatge mòbil, canvia de territori, està en constant exercici d'observació, visita paratges que no són els estrictament propis, els donats per la seua posició en el món. Per a Arendt el millor exemple és el de Kant, sobre el qual escrivia en la carta a Jaspers (1993, p. 354):

I en Kant es conserva l'equilibri a través d'una increïble experiència del món, juntament amb una experiència vital del tot minsa. Això no rau en el seu destí personal, ja que ha conegut tot el món sense haver de deixar Königsberg. Però aquesta *Vorstellung* i *Einbildungskraft*, que en Kant és tan gran com només ho és per als poetes, el va abandonar per a la vida.

El to tràgic de les darreres paraules d'aquesta caracterització resulta una mica misteriós, potser es refereix al preu que paga tot cor capaç de «glatir amb el món», la consciència de la malaurança i la malenconia derivada de l'extrema lucidesa. El que resta clar en aquestes paraules, però, és que tant l'apassionada habilitat de Kant per penetrar en la medul·la dels problemes filosòfics com la d'entusiasmar-se amb la Revolució Francesa o de conèixer el món des de sa casa, són cares de la seua grandiosa imaginació o del seu cor comprensiu. En cap moment aquest do i la malaurança que comporta no ha de ser identificat amb l'empatia. Mentre que empatitzar equival a empassar-nos, mitjançant la identificació amb els altres, també llurs prejudicis, imaginar és assumir el compromís de pensar per si mateix i jutjar els propis judicis des de la perspectiva dels altres (2003b, p. 84-85).

Llegint aquests fragments d'Arendt sobre la imaginació i el seu poder de representació es podria tenir la sensació que la seua noció d'imaginació es restringeix al que Kant anomenaria «imaginació reproductiva». Així ho afirma la que, segons el meu parer, és una de les intèrprets que ha copsat i estudiat més bé la centralitat de la facultat imaginació en el projecte teòric arendtià, Linda Zerilli (2008, p. 247-248): «Malgrat la seua profunda confiança en la tercera Crítica de Kant, Arendt mai no considerarà la imaginació en la seua llibertat perquè mai no pensà que la imaginació fos una altra cosa que reproductiva.» Per això aquesta estudiosa opta per reajustar la qüestió de la imaginació i la llibertat en el pensament arendtià utilitzant a conveniència l'anàlisi de Lyotard sobre l'Analítica del sublim. Zerilli indica que si la imaginació «fomenta la visió afirmadora de llibertat de l'espectador, si no acaba en empatia extensiva ni és poc més que un trist substitut del diàleg present, llavors la imaginació ha de ser creativa, no reproductiva» (2008, p. 292).

No puc negar a Zerilli una part de raó, però crec que aquesta impressió és més aviat una distorsió que Arendt propicia quan conserva el vocabulari de la lògica representativa cada cop que es refereix a aquesta facultat. Tanmateix, la seua opció per pensar la

imaginació com la capacitat de figurar les perspectives potencials i no les perspectives que efectivament corresponen amb la posició d'un individu remet a la idea que la imaginació presenta, no re-presenta o recull representacions (*simple recollect*), que la imaginació interpreta l'absent a partir dels símptomes que apareixen com quelcom mediat (*mediated*) (1968, 023609). Però interpretar no és crear del no-res, sinó construir orientant-se pels símptomes, comprendre de forma vicària (*vicariously*). La relació entre aquesta figura de sentit i la perspectiva real no és una relació de substitució, com tampoc d'adequació, i encara menys de certesa. Es tracta d'una relació de significat. És a dir, hi ha una presentació d'alternatives que permeten experimentar la llibertat del pensament i del judici, moure's d'un lloc a l'altre sense estar constrenyits per les determinacions subjectives del sentit.

I precisament, allò que permet a la imaginació no tant crear com configurar l'aspecte d'aquest sentit en l'esperit (*Ein-bildungs-kraft*), és una base significativa comuna que emergeix en el judici. En paraules de Birulés, «un *sensus communis*, un sentit, un significat compartible, condició i producte del viure conjuntament, que ens permet identificar una comunitat dels humans —la humanitat amb qui compartim un món no-subjectiu» (2007, p. 227).

Aquest sentit de la realitat compartida és generat per la pluralitat: només si els objectes tenen la qualitat d'aspectes múltiples i els subjectes la capacitat de copsar-los per formar-se una opinió —sempre parcial però amb pretensió de ser vàlida— podem parlar d'un món compartit. La condició i el límit de la imaginació és precisament aquesta pluralitat pura, el seu soroll inaprehensible en cada particularitat que apareix en el context del món compartit quan s'actua o es jutja en primera persona.

Sovint, com mostra el comentari de Bernstein, aquesta imaginació s'ha interpretat com el model per a la deliberació pública i ha servit per justificar que Arendt veu en el judici la forma consumada de l'acció política en la contemporaneïtat. Si bé pràcticament tots els estudiosos de l'obra arendtiana s'avenen a afirmar que la part no publicada sobre el judici hauria significat la clau de volta de l'edifici desconstructiu arendtí, la meua interpretació en aquest aspecte se suma a la d'aquells que consideren que, mitjançant el judici, Arendt no pretenia superar les tensions entre *theoria* i *praxis*, sinó mostrar amb més detall la irresolubilitat d'aquesta tensió en alguns punts.

I considere que si Arendt admet la possibilitat d'una certa reconciliació entre el pensament i la realitat mundana, aquesta no només passa pel judici, sinó també per l'exigència d'un pensament crític i per la reivindicació d'una imaginació ben entrenada. Tan sols aquestes tres facultats actuant a l'uníson permeten d'afirmar que l'esperit pot oferir espais de resistència política quan la catàstrofe amenaça, i també és capaç de respondre a la interrogació d'uns esdeveniments que cada cop semblen més aliens o, potser, és que ens són cada dia més indiferents.

Bibliografia

- ANKERSMIT, F. R., 2001. *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press.
- ARENDR, H., JASPERS, K., 1993. *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 bis 1969*. Munic-Zuric: Piper.
- ARENDR, H., 2002. *La vida del espíritu*. Traduït per Fina Birulés i Carmen Corral. Barcelona: Paidós.

- ARENDE, H., 2003a. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traduït per Ana Poljak. Barcelona: Península.
- ARENDE, H., 2003b. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Traduït per Carmen Corral. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 2005a. *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Traduït per Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro i Gaizka Larrañaga Argárate. Madrid: Caparrós.
- ARENDE, H., 2005b. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Traduït per Miguel Candel. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 2006. *Diario filosófico. 1950-1973*. Traduït per Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- ARENDE, H., 1990. «Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution», *Social Research*, 57 (1), p. 73- 103.
- BERNSTEIN, R. J., 1986. *Philosophical Profiles*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.
- BIRULÉS, F., 2007. *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- LAFER, C., 2006. «Experiencia, acción y narrativa: Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt». *Revista de Occidente*, 305, p. 78-98.
- LEVI, P., 2001. *Si això és un home*. Traduït per Francesc Miravittles. Barcelona: Edicions 62.
- VILLA, D. R., 1995. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- ZERILLI, L., 2008. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Traduït per Teresa Arijón, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.