

ARENDRT, H. (2010): *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Ed. Trotta, 300 pp.

Hannah Arendt (Hannover, 1906 - Nova York, 1975) no va escriure cap *autobiografia*. Tot i així, són nombrosos els testimonis que avui dia es conserven de la seva vida *pública* i *privada* (cartes amb intel·lectuals de renom, entre els quals Heidegger i Jaspers; entrevistes en diversos mitjans de comunicació de tot el món; simposis en què participà i en què deixà entreveure la seva motivació intel·lectual, etc.). Aquest llibre és un recull de part d'aquests testimonis, que possibiliten oferir una imatge de la pensadora jueva a través de les seves pròpies paraules. La selecció, elaborada per Ursula Ludz i editada originalment per Piper Verlag el 2006 sota el títol *Ich will Verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, inclou una sèrie de materials del període en què Arendt va viure als Estats Units d'Amèrica, així com cartes personals amb Karl i Gertrud Jaspers.

El llibre es divideix en dues parts. La primera part, més *pública*, inclou una carta de resposta a la polèmica oberta per Scholem en relació amb l'obra *Eichmann en Jerusalem*, així com dues entrevistes, una amb Tilho Koch i l'altra amb Günter Gaus, on, a banda de la dita polèmica, es parla sobre els motius principals del pensament arendtià. L'apartat consta, a més, d'una transcripció de les discussions del congrés sobre el pensament de la filòsofa, The Work of Hannah Arendt, celebrat el novembre de 1972 a la Toronto Society for the Study of Social and Politic Thought, en el qual Arendt va debatre els nombrosos motius de les seves reflexions amb diverses personalitats, entre elles el seu amic Hans Jonas. Entre els temes que s'hi van discutir hi ha la relació entre el *pensament* i l'*acció*, el problema de la modernitat i la ruptura de la tradició i el paper de la política en la societat esquinçada de la segona meitat del segle XX. Aquest apartat es tan-

ca amb el recull d'una sèrie d'entrevistes realitzades per Roger Errea l'any 1973 en què la filòsofa parla sobre els problemes concrets dels Estats Units durant el darrer terç del segle XX. La segona part és més *privada* i personal. Es tracta d'una selecció de les cartes que Arendt va redactar per al seu «estimat mestre» Karl Jaspers i la seva dona Gertrud, amb qui va mantenir contacte epistolar durant tota la seva vida. Les cartes editades, que van de 1930 a 1968, presenten els motius centrals del seu pensament (el totalitarisme, el problema de l'acció i el mal, etc.), així com la indicació dels problemes vitals que la preocupaven de forma especial (l'antisemitisme, la vellesa, la mort, etc.). Finalment, el llibre es tanca amb una extensa catalogació dels escrits de la pensadora, que en l'edició de Trotta inclou un apartat de les obres d'Arendt editades en llengua castellana elaborat per Agustín Serrano de Haro.

Sigui com vulgui, no és agosarat afirmar que el problema central que vertebrava l'obra és la *comprensió*. Tant a l'entrevista amb Günter Gaus com a les converses a Toronto i les cartes a Jaspers, hi apareix la comprensió com a motivació principal del pensament arendtià. De fet, d'una o altra forma el problema de *comprendre* la pròpia *realitat* és present en tota la seva obra. Tal com afirma a l'entrevista amb Gaus, la «necessitat de comprendre» és l'«essencial» que posa en marxa la reflexió i el procés d'escriptura. Per a ella, l'important no és la «repercussió» de la seva obra, l'impacte que pugui tenir el seu pensament en l'àmbit acadèmic, sinó la possibilitat d'ampliar l'horitzó de la comprensió. «¿Tener yo misma una repercusión? No, lo que quiero es comprender. Y cuando otras personas comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, esto me produce una satisfacción que es como un sentimiento de

pertenència» (p. 44). Una «pertinença» que no és tant en el sentit de formar part dels «professionals del pensament» com en el de trobar-se en la pròpia època.

De fet, aquí rau un dels punts centrals de l'obra d'Arendt; la distinció entre *acció* i *pensament*. La cesura entre *política* i *filosofia*. Per a la pensadora, l'àmbit de la *vida activa* és l'àmbit *polític* de la vida en comú. I polític en el sentit eminent de la paraula: l'acció que crea i configura món. Per contra, l'àmbit del *pensament* és l'àmbit privat del si mateix. La filosofia, com a àmbit de determinació, es basa en la *contemplació* d'una mirada *amundana*. Entre aquests dos àmbits es dona una *tensió*; sobretot si s'intenta determinar la *política* a partir de la *filosofia*. L'àmbit de la vida en comú parteix de la pluralitat dels *homes* i de la seva acció i interrelació. El món es crea amb l'*acció*. Per contra, la filosofia parteix de la determinació de l'*home*, de l'intent d'una caracterització universalista de la realitat humana, deslligada de l'àmbit *concret* del món. I, tal com assegura l'autora, la filosofia no té una posició «neutral» respecte de la política.

La *comprensió* per Arendt es pot entendre com un intent de situar-se *entremig* d'aquests dos àmbits, ja que l'*acte de comprendre* no és quelcom com una mirada exterior, sinó una forma de «reconciliació» amb la *realitat*. Una forma d'*habitar* que no es deixa, però, identificar amb *actuar*. Tal com exposà a la seva obra sobre *Rahel Varnhagen*, comprendre no és *explicar*. La comprensió no consisteix a contraposar l'experiència a la realitat per explicar els fenòmens a través d'analogies i generalitzacions de casos particulars. Comprendre és «investigar» i «suportar» el pes del propi *present*. Comprendre és mirar «cara a cara» la *realitat*. Fer-hi front sense «prejudicis», *atenent* a la seva especificitat. És per aquest motiu que Arendt, tal com exposa a l'entrevista, no accepta el qualificatiu de «filòsofa», tot i reconèixer que en el seu període de formació «o estudiava filosofia o me ti-

raba a un pozo» (p. 50). El seu pensament és un intent de mirar i suportar la pròpia realitat. Una realitat, la del primer i segon terç del segle XX, que està esqueixada pel *totalitarisme*.

Comprendre la realitat dels *moviments totalitaris*, com el món que possibilità la política acabà degenerant en el crim sistematitzat, serà la càrrega del present que s'haurà d'assumir, sense poder «assimilarse». I per mirar-ho «cara a cara», la filosofia o la teoria clàssica sobre l'acció queda coixa si no atén a la *dimensió activa* de l'home com a àmbit propi. Com assegura a les converses de Toronto, el problema central serà tornar a definir les relacions entre teoria i pràctica. «Si realmente creemos —y yo pienso que todos tenemos esa creencia— que la pluralidad reina sobre la Tierra, es preciso modificar esa idea de unidad entre teoría i praxis, modificarla hasta tal punto que no la reconocerán quienes la han manejado con anterioridad. Estoy realmente convencida de que sólo se puede actuar «en concierto» (*to act in concert*), en comunidad con otros; y estoy realmente convencida de que uno sólo puede pensar consigo mismo. He aquí dos situaciones «existenciales»» (p. 69).

Així, per tant, la comprensió és una reconciliació amb la realitat que es dona en el *pensament*, però que deixa obert l'àmbit *actiu* que configura el món a partir de la pluralitat dels *homes*. La *teoria política* no pot ser una «doctrina», ni quelcom una reflexió fundant de l'*home*. Tornant al problema del totalitarisme, la qüestió serà analitzar com la pluralitat de l'actuació humana, més que *crear món*, crea les condicions per a la seva pròpia *autodestrucció*. D'aquí l'interès per seguir el cas d'Adolf Eichmann. Investigant sobre els judicis a l'oficial alemany, Arendt pretén comprendre com el crim i l'extermini es convertiren a l'Alemanya del nazisme en quelcom quotidià, en quelcom que s'acceptava com una peça més de l'engranatge i que possibilitava el desenvolupament de la pròpia

carrera professional. Tal com reitera la filòsofa al llarg de les entrevistes publicades al llibre, ella només va pretendre mostrar com Eichmann estava convençut que només complia ordres i que era el que «havia de fer». Una visió que causà nombroses polèmiques i «tergiversacions». Scholem atacà la pensadora afirmant que no tenia en compte el «demoníac» del nazisme. Però com respon Arendt a la carta que obre el volum, «hoy en día pienso que el mal es siempre sólo extremo, pero nunca radical; que no tiene profundidad, ni nada

de demoníaco. Puede devastar el mundo, justamente porque es como un hongo, que prolifera en la superficie. Profundo y radical es siempre sólo el bien» (p. 35). Un «mal» que prolifera quan es nega la pluralitat intrínseca dels *homes* que actuen i s'imposa una única forma de pensament. Com afirmà Vasilij Grossman, «la vida s'extingeix allà on hi ha l'afany d'esborrar les diferències i les particularitats mitjançant la violència».

**Miquel Ripoll Perelló**



Magaret BETZ HULL (2002): *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, New York: RoutledgeCurzon (Philosophy/Jewish Studies).

Hannah Arendt tuvo la suerte extraordinaria de contar entre sus profesores a Husserl, Heidegger y Jaspers. Sus estrechas relaciones con Heidegger, que fueron más allá de lo estrictamente filosófico, son de sobras conocidas. Jaspers, por su parte, dirigió su tesis doctoral sobre «*El concepto de amor en San Agustín*» y hasta el fin de sus días mantuvo con ella una relación paternal y magistral. «*La vida del espíritu*», última obra de Arendt y la más francamente filosófica, quedó inacaba y apareció póstumamente. Sin embargo, durante la mayor parte de su vida intelectual, entre un comienzo y un final tan filosóficos, se consideró ajena al mundo de la filosofía. En sus propias palabras: «No pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión... es la teoría política» (p. 1). No es de extrañar por ello que algunos diccionarios filosóficos no la mencionen en absoluto o solo como exponente de la ciencias políticas (p. 171, n. 5). Pero a la vez los politólogos «se han quejado de la deficiente habilidad y pericia de Arendt como historiadora e intérprete política» (p. 35). Podría decirse,

pues, que su pensamiento no encontraría fácil acomodo ni entre los filósofos ni entre los científicos sociales.

Contra este punto de vista, el propósito del libro de Margaret Betz Hull es poner de relieve «una dimensión significativa, a menudo no reconocida, del pensamiento filosófico [de Arendt]», (p. 2). Se trataría de una filosofía «oculta» —no en un sentido esotérico, sino en el sentido de escondida— aunque opuesta, eso sí, a la gran tradición filosófica que, desde Platón, se ha caracterizado por su *contemptus mundi*, su elogio de la *vita contemplativa*, su hostilidad hacia *ta ton anthropon pragmata* (los asuntos humanos) y su adhesión a «la falacia más persistente y, quizá, la más perniciosa, de la filosofía» (p. 21), a saber, el solipsismo, entendido éste aquí más en un sentido social que en un sentido epistemológico u ontológico. A quien objetara que los autores de las *Leyes* o la *Política* no encajan en esa descripción, Arendt replicaría que «si escribieron sobre política, lo hicieron como quien fija las reglas de un asilo para lunáticos» (como dice Arendt citando a Pascal

—*Pensées*, 333-, p. 17). Como sabemos, el descenso a la arena política no era para Platón más que un ingrato deber. Platón, por lo demás, no es sino el caso más insigne y primigenio de «la antipatía de la mayoría de los filósofos hacia la política» (p. 36). Frente a esta tradición, la filosofía oculta de Arendt preconiza el *amor mundi* (así es como Arendt quería titular inicialmente «*La condición humana*»), revaloriza la *vita activa*, destaca el hecho de que existimos entre seres humanos (*inter homines esse*) y propugna la comunicación entre la pluralidad de los seres humanos. La política y la teoría política serían así inseparables de la filosofía.

En el primero de sus cuatro capítulos, «La vieja desconfianza de los filósofos», Betz Hull examina lo que, según Arendt, se ha perdido la tradición occidental al «destruir para siempre la reputación y la respetabilidad de la acción política» (p. 10). Ésta debe tener lugar siempre «en compañía de los hombres», mientras que «el modo de vida contemplativo presupone el retiro respecto a cualquier contacto con la multitud» (p. 13). El filósofo encerrado en su torre de marfil habría perdido el contacto con sus congéneres y, por tanto, con la realidad política —hasta, por ejemplo, llegar a «dar la espalda a las atrocidades políticas de la Europa de los años treinta»— (p. 37).

Aproximadamente la mitad del capítulo está dedicada a un análisis de las filosofías políticas de Hobbes, Mill, Marx y Kant (por este orden), que pueden considerarse parcialmente conducentes a los compromisos de Arendt sin alcanzar, con todo, «un adecuado respeto por lo *político*» (p. 18). Aunque carecemos aquí del espacio suficiente para considerar estos análisis, vale la pena destacar dos aspectos. En primer lugar, resulta chocante la inclusión de Kant (debida a la propia Arendt) en una lista de filósofos interesados por la política. De hecho, «Arendt ha sido acusada de proyectar sobre la obra de Kant un punto de vista político que simplemente no se encuentra

allí» (p. 65). Y resulta tanto más chocante si se tiene en cuenta que su inclusión se debe al concepto de juicio tal como aparece en la tercera *Crítica*, considerado aquí como uno de los conceptos de la filosofía occidental más afines a la política (!). Esta afinidad derivaría del «reconocimiento de la importancia de la comunicabilidad» y de la «toma en consideración de las opiniones de los otros» expresadas en los juicios (p. 27). En segundo, vale la pena mencionar la diferencia existente, según Betz Hull, entre Arendt y Marx, precisamente por lo obvio de sus similitudes. En particular, «el deseo de Marx de reemplazar la definición tradicional del hombre como *animal rationale* por su definición como *animal laborans*» (p. 24) remite al primero de los tres aspectos de la *vita activa* cuya exposición constituye el núcleo de «*La condición humana*», a saber, la labor. Sin embargo, por una parte, la matizada distinción entre labor y trabajo propia de Arendt está completamente ausente del enfoque marxiano, y, por otra, Arendt no podía aceptar la primacía del trabajo —noción en la que Marx funde las nociones arendtianas de labor y trabajo— sobre la acción.

En el segundo capítulo, «La filosofía de Arendt», se nos descubre por fin con detalle la filosofía escondida en la obra de Arendt, una «filosofía de la humanidad, en contraposición a una filosofía del Hombre, [que] refleje y respete la pluralidad humana, el carácter distintivo de cada ser humano, pero también la convivencia y mutua interacción entre los seres humanos» (p. 40). Se exponen aquí dos triples distinciones centrales, respectivamente, en «*La condición humana*» y en «*La vida del espíritu*». La primera, a la que ya he aludido unas líneas más arriba, es la distinción entre los tres tipos de actividad que conjuntamente constituyen la *vita activa*: labor, trabajo y acción. Mientras que la labor consiste en «la actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo humano» (p. 48) y tiene un carácter cíclico, el trabajo «crea

un «mundo artificial de cosas» más allá del entorno de los individuos, proporcionándonos con ello un sentido de «mundanidad» y «un sentido de pertenencia en un mundo siempre cambiante» (p. 49). Notión central en «*La condición humana*» es la de natalidad, —entendida como «capacidad de empezar algo nuevo» (p. 15)—, en la que se enraízan las de labor, trabajo y acción, aunque esta última es la que mantiene con aquélla la conexión más estrecha. Mientras que Heidegger había insistido en nuestro «estado de yecto» o arrojamiento al mundo como seres para la muerte, Arendt prefirió destacar «el hecho de que el ser humano tiene continuamente nuevas oportunidades, nuevas posibilidades y nuevos comienzos para formarnos como quienes somos» (p. 100). Solo la acción o *praxis* «es prerrogativa exclusiva del hombre» (p. 51) y nos proporciona una «segunda vida, un *bios politikos*» (p. 49), siempre mediante el imprescindible instrumento del lenguaje: «nuestros actos —dice Arendt y cita Hull— se hacen relevantes solo a través de la palabra hablada, en la que uno se identifica a sí mismo como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que tiene intención de hacer» (p. 50). Por ello la acción «corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que son los hombres, y no el Hombre, quienes viven en la tierra y habitan el mundo» (pp. 50-1).

Según Betz Hull, el hecho de que Arendt destaque de ese modo la importancia de la preservación de la pluralidad deriva de su experiencia personal con el totalitarismo, agravada por su condición de judía exiliada de la barbarie nazi. De hecho, gran parte de «*Los orígenes del totalitarismo*» consiste en una crítica del antisemitismo y el racismo en general. En cualquiera de sus formas, el totalitarismo «hace de la pluralidad algo «superfluo»» y acaba «transformando la personalidad en una mera cosa» (p. 52). La defensa de la pluralidad es necesaria, entonces, porque «su ausencia nos disminuye a todos convirtiéndonos en meros clones» (p. 53).

La segunda distinción es la que se da entre tres «actividades mentales»: pensamiento, voluntad y juicio. A su temprana muerte, Arendt había completado solo las dos primeras partes de «*La vida del espíritu*», en que se tratan pensamiento y voluntad, por lo que en su edición póstuma se incluyó un breve apéndice con una selección de textos de las «*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*» en los que se aborda el análisis del juicio. Algunos han querido ver un conflicto entre «*La condición humana*» y «*La vida del espíritu*», viendo en ésta incluso «una refutación implícita» de gran parte de lo que se defiende en aquélla (p. 44). La misma Betz Hull admite que en la última obra se da «una alejamiento consciente del pensamiento puramente político en la dirección de una teoría más filosófica» (p. 63). Aun así defiende que Arendt «no concibió el pensamiento como algo completamente aislado de la acción» (p. 64) y aprobaba la creencia kantiana en la dependencia del pensamiento respecto de la posibilidad de su expresión pública y su comunicabilidad. Siguen a esto unos breves comentarios en la misma línea sobre el juicio, destacando de nuevo que emitimos juicios «como miembro(s) de una comunidad» (p. 66), lo que repercute en nuestra capacidad de tomar decisiones conjuntas. En definitiva, pues, Arendt habría conseguido mantener su tratamiento del pensamiento y del juicio en el círculo de los intereses políticos que nunca la abandonaron. (Sorprende, en cambio, que Betz Hull no tenga nada que decir sobre el tema de la voluntad, que ocupa la mitad de «*La vida del espíritu*» tal como nos ha llegado en su edición póstuma).

Los dos últimos capítulos son versiones de artículos previamente publicados, lo que se evidencia en una mayor autonomía respecto al conjunto de la obra, especialmente en el caso del cuarto. En cuanto al tercero, «La filosofía profesional frente a la filosofía como filantropía», se dedica al rastreo de las influencias filosóficas re-

cibidas por Arendt, por lo que bien hubiera podido servir de introducción. Según Betz Hull cabe distinguir entre una influencia básicamente fenomenológica, la de sus maestros Husserl y Heidegger, que le habría proporcionado «las estructuras y conceptos filosóficos y formales que se convirtieron en los instrumentos de su pensamiento» (p. 76) y otra que podría denominarse filantrópica, heredera de Sócrates, de la que Jaspers sería un exponente contemporáneo. Mientras que la primera continuaría siendo, incluso en el discutible caso de Heidegger, víctima de la falacia solipsista, la segunda propondría una filosofía práctica que enseñase a vivir auténticamente manteniendo «la integridad personal y un sentido de la obligación pública en tiempos de turbulencias políticas» (p. 76). Sería, en definitiva, una *ancilla vitae*. Buena parte del interés del capítulo radica en la discusión de las similitudes y diferencias entre el pensamiento de Heidegger y Arendt y de las tensiones y oscilaciones que esta interrelación produjo en Arendt. En última instancia, con todo, predomina el distanciamiento provocado por el hecho de que Heidegger «ignora por completo la dimensión potencialmente política e interactiva del *Dasein*» (p. 85). Aunque la subsiguiente comparación con Jaspers no carezca de interés, la ausencia prácticamente total de discrepancias («estamos de acuerdo en todas las cuestiones básicas»- escribió Arendt a Jaspers - (p. 110)) se convierte en una plácida exposición de algunos aspectos del amable, aunque comprometido, pensamiento de Jaspers.

El cuarto y último capítulo, «La persona arendtiana», es con diferencia el que más se deja leer independientemente. En la medida en que trata de Hannah Arendt en cuanto persona, los elementos biográficos tienen mayor presencia que en los capítulos anteriores. Tres son los aspectos de la personalidad de Arendt que se consideran específicamente: su judeidad (que no judaísmo), su feminismo y su relación con el propio

cuerpo. Respecto al primero, Betz Hull nos recuerda las duras críticas recibidas por Arendt, a raíz de la publicación de «*Eichmann en Jerusalén*», por parte de aquellos judíos que no consideraron suficientemente severo su tratamiento de Eichmann y, sobre todo, se negaron a aceptar la denuncia arendtiana de la actitud de los líderes judíos que «cooperaron, de un modo u otro, por una u otra razón, con los nazis» (p. 125). Por lo demás, se destaca la complejidad e independencia del punto de vista de Arendt. A la vez que «negaba que pudiera «amar algo tan ambiguo como un grupo étnico» (p. 125), no dudaba en sostener que «Eichmann merecía morir por los crímenes que cometió durante la guerra» (p. 134) y que «si eres atacado como judío, tienes que defenderte como judío» (p. 137). Respecto al segundo aspecto, Betz Hull intenta defender a Arendt de quienes la acusaron de ser «una hembra partidaria de la primacía del macho (*a female male supremacist*)» (p. 143) mostrando que «la filosofía de Arendt y la teoría feminista comparten muchos compromisos teóricos y políticos» (p. 144). Las actitudes de Arendt frente a la judeidad y el feminismo tienen, en definitiva, algo en común. En palabras de Betz Hull: «Si se declara la guerra a los judíos, lucha por los judíos. Si se deniega a las mujeres la igualdad de salario, lucha por las mujeres. Pero crear un movimiento político separado y aislado es rechazar el mundo común que todos compartimos y por el que somos responsables» (p. 145). Finalmente, respecto al tercer aspecto, hay quien ha hablado del «desdén [de Arendt ] por el cuerpo y sus procesos (por lo que ...sentía «disgusto»)» (p. 161). Frente a esto, Betz Hull propone una lectura de Arendt según la cual el cuerpo no quedaría tan malparado, en la medida en que «funciona como vehículo del discurso y los hechos de la acción política, con la capacidad de conformar las identidades individuales de los actores políticos» (p. 162).

En definitiva, «*La filosofía oculta de Hannah Arendt*» constituye una excelente

introducción a los aspectos más filosóficos de Arendt, sin por ello descuidar su interés por lo político, como no podía ser de otro modo. Podría quizá criticarse el orden expositivo, que presupone a veces algún conocimiento previo de la autora y cae otras veces en innecesarias repeticiones,

así como algunas digresiones que se alejan en demasía de la principal línea argumental. Pero se trata de pequeños detalles que apenas disminuyen el valor de la obra en su conjunto.

**Dr. Lluís M. Pujadas Torres**



DUQUE, Félix (2009): *Poe. La mala conciencia de la modernidad*. Madrid. Ediciones Arte y Estética, 306 pp.

El libro se compone de ocho ensayos que fundamentalmente giran en torno a una idea: Poe es el primer autor que escribe la modernidad, tanto desde el punto de vista del con-

tenido como de la forma literaria. Todos los textos son excelentes, independientemente de que el lector comparta o no el planteamiento o el punto de vista de los autores.



Dorothea VON MÜCKE: «Entre la patología y la moralidad: «El demonio de la perversidad»»

La autora analiza el relato «El demonio de la perversidad». Lo que Poe llama «el demonio de la perversidad» es la capacidad del ser humano para contradecir o socavar todo esquema inteligible. Von Mücke sitúa la afirmación de la existencia en el ser humano de un impulso esencialmente perverso en el contexto de la explicación del origen del mal de San Agustín, pasando por la teoría de la libertad kantiana y finalizando en la psiquiatría clínica, que despoja la perversión de su contenido moral para

entenderla como un fenómeno exclusivamente patológico. Lo más interesante es la comparación entre Poe y Kant. Poe caracteriza su diablo de la perversidad en términos similares a los kantianos: una fuerza o impulso gratuito que pone en marcha la acción humana. Pero si bien en Kant la acción libre es la acción conforme al deber, en Poe sucede lo contrario: la naturaleza radicalmente desinteresada del impulso de perversidad, extrae su fuerza precisamente por oposición a la razón y al deber.



David CUNNINGHAM: «El cuento de la modernidad: Poe, Benjamin y el relato de la metrópoli»

Partiendo del relato «El hombre de la multitud», y siguiendo la estela de Adorno en su *Teoría estética* Cunningham quiere

mostrar la íntima conexión que existe entre el género literario «relato breve» y la experiencia y la cultura metropolitanas.

Para ello toma como punto de referencia «El pintor de la vida moderna» (1863) de Baudelaire, «El narrador» (1936) y el *El París del Segundo Imperio en Baudelaire* (1938), de Walter Benjamin. El autor explica las nuevas condiciones de vida que creó la economía de mercado: el dominio de la economía monetaria (Simmel), la circulación de la información debido al cambio en los transportes y en las comunicaciones y los cambios que el desarrollo de la prensa provoca en la producción literaria urbana: la información breve, abrupta, empezó a hacerle la competencia al informe sosegado (Benjamin). La espacialidad met-

ropolitana que estructura la narración «El hombre de la multitud» es inseparable de este panorama. Tanto el contenido del relato —un hombre persiguiendo a otro entre una masa incesante de transeúntes—, como su forma —relato breve—, se explica por la aparición del espacio urbano metropolitano. Ahí radica su modernidad. Pero lo que hace de Poe un escritor único entre sus contemporáneos es el grado con que a partir de 1840 estos aspectos de la condición metropolitana se filtran en su escritura de tal manera, que desestabiliza cualquier división fácil entre el contexto literario, la forma y el contenido.



#### MAURO PONZI: «Ebriedad y terror. La multitud en Poe, Baudelaire y Benjamin»

Ponzi interpreta el relato «El hombre de la multitud» como la alegoría de los cambios radicales que ha experimentado la topografía de la ciudad y la vida de los individuos. Los cuentos de Poe nacen de una tesis y han sido contruidos de manera programática para desarrollar esta tesis con un «efecto» poético. El melancólico *flâneur* del relato es la personificación de lo que implica la experiencia fragmentaria de lo moderno. La tesis del relato es que para tener la experiencia de lo moderno hay que «sumergirse en la multitud». Poe estructura su cuento como una fenomenología del *flâneur* cuya fascinación demoníaca está en lo inexplica-

ble de su comportamiento. Lo moderno ha alterado las conductas: el hombre moderno necesita hacer desaparecer su individualidad entre la multitud porque en el fondo ha sido arrancado de toda relación duradera. A continuación comenta los puntos de encuentro entre Poe, Baudelaire y Benjamin: los dos poetas postularon la necesidad de una metodología literaria, reflexionaron sobre el carácter irremediamente finito de la concepción clásica de lo bello y por lo tanto apostaron por el rigor formal de la representación ya que lo destructivo de la modernidad ha provocado una fractura incurable entre lo ideal y lo real.



#### ENRIQUE LYNCH: «Lo fantástico en Poe»

Edgar Allan Poe figura entre los maestros de la distorsión del «pacto hermenéutico» que tiene lugar en la narrativa literaria moderna. Poe ha dado lugar a un modelo

de narración deliberadamente artificioso en el que el diseño del tránsito de la realidad a la fantasía no se relata como experiencia sobrenatural sino que se sugiere al lector

como acontecimiento real. No se da testimonio sino que más bien se construye un escenario narrativamente plausible para la fantasía y se produce así un imaginario sin la pauta de lo fabuloso, con la intención de lograr una ficción perfecta. Sin embargo es aquí donde se reconoce la impronta de Poe como diseñador de un realismo liberado de la relación de verdad como correspondencia y como maestro de una narrativa que

trasciende las distinciones genéricas basadas en los motivos y en los temas. Ya no se tratará de presentar una experiencia como sobrenatural y fantástica por oposición a lo real, sino de borrar la diferencia entre lo real y lo fantástico. Esto implica en suma, un nuevo concepto de experiencia. En la propuesta de este nuevo concepto de lo que es «tener una experiencia» radica su principal contribución a la modernidad.



JULIÁN JIMÉNEZ HEFFERNAN: «Eureka, o el infierno de la relación»

En este artículo Jiménez Hefferman quiere resaltar la condición de Poe como novelista abortado. *Eureka. Poema cosmológico en prosa*, debe verse como la alternativa de género literario que Poe propone a la forma dominante de la novela realista. El relato pertenece a la estirpe de poemas filosóficos que arranca con el poema de Parménides, los fragmentos de Empédocles, sigue con el *De rerum natura* de Lucrecio e incluye los poemas cosmológicos en latín de Giordano Bruno. El exceso doctrinal del relato o ciertas formas expositivas se explican por ese contexto renacentista y neoplatónico. *Eureka* es un texto híbrido compuesto de discursos de

diversa procedencia: poética, ontológica, cosmológica, teológica y matemática. Queda, por otra parte, la interpretación convencional que ve *Eureka* como el texto Poe en el que se intensifica la pasión científica que adereza muchos de sus relatos breves y todos sus relatos extensos. Aunque la ciencia se haga presente en la prosa de Poe de formas muy diversas, en *Eureka* el discurso científico es subordinado y servicial. Poe es literal cuando habla de Dios, del amor o de la unidad, y figurado cuando habla de una piedra, de un átomo o de una fuerza. De ahí que podamos hablar de alegoría y más concretamente de la alegoría científica de *Eureka*.



JAIME SILES: «Filosofía del verso y filosofía de la composición: El pensamiento poético de Edgar Allan Poe»

El propósito de Siles es analizar los rasgos más sobresalientes del sistema poético de Poe tal como nos han sido transmitidos en *The Rational Verse* (1843), *The Philosophy of composition* (1846) y *The Poetic Principle* (1848-1849). Poe fue un escritor consciente que hizo con la poesía

lo mismo que Nietzsche había hecho con la filosofía: despojarla de la serie de interpretaciones que habían ido transformándola. Su filosofía de la composición empieza con una teoría del relato: sólo con el desenlace a la vista podemos dar al relato el aspecto de causa-efecto, así todos

los incidentes tienden al desarrollo de la acción. Un relato debe construirse con el objetivo de provocar un efecto. La belleza, más que una cualidad es un «efecto» y su tono es el de «la tristeza». Por eso deduce que la melancolía es el más legítimo de todos los tonos poéticos. El placer estético proviene del estribillo porque proviene del sentido de repetición e identidad. Las consideraciones que desarrolla en *The Poetic Principle* han sido consideradas como la primera aportación norteamericana a la crítica estética literaria. Define la poesía

como «creación rítmica de la belleza». Para Poe la verdadera poesía sólo puede encontrarse en expresiones relativamente breves. Frente al didactismo que supone que el objeto último de toda poesía es la verdad, Poe defiende el poema escrito sólo por el poema. La precisión, el laconismo y la sencillez son sus máximos valores estéticos y cree que el poeta debe ser frío y desapasionado. En lo que más moderno resulta Poe es en su afirmación de que la poesía no guarda ninguna relación ni con el deber ni con la verdad.

.....

PAUL PATRICK QUINN: «Filosofía de la Descomposición: Buñuel y Poe»

En este artículo Patrick Quinn realiza una comparación insólita: la obra de Buñuel con la de Poe. Su tesis es que «Buñuel literalmente visualiza a Poe». Mediante la consideración de la relación de ciertos elementos decisivos de la obra literaria de Poe con la filmografía de Buñuel — el espacio, las perversiones, la figura de la mujer y la «mise en abyme» (un relato dentro de un relato)—, constata la manera en que Buñuel se sirve de ciertos motivos presentes en Poe como armas destinadas a derrumbar el orden establecido. También quiere ver cómo Buñuel da vida y cuerpo a ciertos personajes e incidentes significativos del autor norteamericano. Ambos artistas coinciden en su deconstrucción de la Razón, de la Verdad y del Sujeto Transcendental del Romanticismo. En la obra de ambos se dan varios tipos de descomposición: de los cuerpos, los espacios, de la mente de los personajes, de la vigilia, de la certidumbre, de la razón, de las convenciones sociales, del texto y de la identidad del sujeto de la es-

critura. En los dos autores, Eros y Tanatos polarizan su discurso sobre lo humano. Dos contextos, el gótico y el freudiano sirven de puente entre los dos artistas. Remitiéndose a la obra de Victor Fuentes *La mirada de Buñuel, cine literatura y vida* (2005), Quinn señala ciertos paralelismos entre la «Casa Usher», *Un perro andaluz* y *Viridiana*; y entre esta última y «Leonor», «El Cuervo» y «Annabel Lee». Tomando la obra de Peter William Evans *Los films de Buñuel. Subjetividad y deseo* (1995) compara las mujeres virginales de Buñuel (*Viridiana*, *Tristana* y *Séverine*) con las protagonistas de los relatos de Poe. El autor afirma que Poe y Buñuel tienen en común que en ambos la mujer aparece como fantasma de lo que el hombre desea y teme al mismo tiempo. Cabe reprochar a Patrick Quinn y a William Evans que establezcan sus comparaciones sin caer en la cuenta de que no es lo mismo una mujer virginal — las protagonistas de Poe—, y una mujer reprimida —las protagonistas de Buñuel.

## FÉLIX DUQUE: «El caso Ligeia. La mujer en Poe»

El objetivo de Duque es esbozar a través de la obra de Poe la actitud entre pavor y fascinación del individuo burgués de la civilización industrial con respecto a la figura *femenina*. A partir del ensayo *El método de composición* y teniendo en cuenta las circunstancias personales de la vida de Poe, Duque hace una interpretación ontológico-psicoanalítica de los relatos de Poe protagonizados por un personaje femenino. Recuperando la explicación de la vinculación entre amor

y muerte de los *Escritos de juventud* de Hegel, el autor centra su interpretación en el concepto de «tránsito» —el de la vida al texto, el del momento de la lectura que hace resurgir la imagen, y el del horror al terror. Cierra el círculo hermenéutico concluyendo que el sentimiento de terror que suscitan los cuentos de Poe se debe a que desvelan una fisura irreparable en el orden burgués: el miedo del sujeto a la pérdida simbólica del falo debido a la acción destructora de un útero dentado.

**M<sup>a</sup> Macarena Dengra Rosselló**