

PAJÓN LEYRA, IGNACIO, *El emperador filósofo. Marco Aurelio y su legado cultural*, Madrid: Fórcola, 2024, 288 pp.

Julio Pérez García<sup>1</sup>

A riesgo de caer en el olvido de las referencias efímeras de la cultura digital, me gustaría comenzar con la siguiente pregunta: “¿Cuántas veces piensas en el Imperio Romano a diario?” Bajo el *hashtag* #RomanEmpire, miles de mujeres armadas con sus cámaras de última generación quedaban atónitas ante la cantidad de veces que aquel imperio ocupaba la cabeza de sus parejas. Viralizado en redes sociales, expertos fascinados han intentado explicar la persistencia del imaginario romano en hombres. Lejos de las ideas de violencia, fuerza o virilidad que estos manejan, Ignacio Pajón Leyra, nos ofrece una bella y sutil alternativa con *El emperador filósofo. Marco Aurelio y su legado cultural*. Pajón analiza la figura del emperador estoico en una serie de ensayos estructurados en cuatro medios: arte, libros, cine y teatro.

Las *Meditaciones* de Marco, a pesar de su contemporánea popularidad, han sido históricamente un artefacto literario raro disponible solo a unos pocos eruditos. Así, la figura del emperador no habría calado a través de tratados filosóficos sino del arte, literatura y música. El libro abre con un desenfadado capítulo dedicado a una de estas obras “divulgativas”: el *Libro Áureo de Marco Aurelio* de Antonio de Guevara. La elección de un falsificador literario descarado, un tipo que escribe ficción sobre la ya ficticia historia de Marco, como Antonio Guevara es buen antídoto para la lectora que esperase un tratamiento solemne. Mezclando los géneros populares del s. xvi, Guevara pretende que su libro sea educativo, de lecciones políticas a través de la vida del emperador. Esto no es casual, Guevara mismo era una suerte de consejero de Carlos I de España y aspiraba así a influenciar la opinión de su contemporáneo emperador. Sin embargo, sería erróneo pensar que esto hace de sus lecciones egoístas; según la lectura de Pajón, Guevara hace una crítica de la conquista de las Américas tan polémica en su tiempo. Un Marco Aurelio cónsul que transmite a los dignatarios romanos los sufrimientos de un villano del conquistado Danubio hacen de mensajero de la situación al otro lado del Atlántico. Así, Guevara, poniendo a Marco del lado del

<sup>1</sup> Doctorando en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid; email: juliop03@ucm.es

oprimido, se adelantará a la idea del “salvaje noble” y el retorno a la naturaleza rousseauiano que ya tenía ecos cínicos.

El capítulo dedicado a Maquiavelo y Foucault es el de temática más explícitamente filosófica. El italiano sería uno de los mayores difusores de la idea del “buen emperador” Marco Aurelio, ejemplo de virtud para el príncipe. Guiado por Foucault, Pajón plantea dos visiones heredadas del mundo antiguo sobre la intervención de la Filosofía en política: la idea platónica del rey filósofo que cambia la sociedad desde su cúspide y la cínica del filósofo como crítico de las calles. Marco Aurelio, según Foucault, a pesar de sus influencias cínicas, pertenecería a la primera categoría. Me gustaría señalar que ambas parecen haber persistido a lo largo de la historia: el despotismo ilustrado frente a la soberanía del pueblo rousseauiana, el vanguardismo leninista contra la organización de masas o la tensión entre tecnocracia y populismo. No obstante, ambas tradiciones tienen un punto en común: la aceptación de la relevancia de la Filosofía en materias políticas. Pero ¿en qué consiste la relación entre ambas? La conclusión foucaultiana es que la Filosofía es relevante en política no por su contenido específico- el contenido de una filosofía no es el de las leyes promulgadas por sus practicantes- sino por el ejercicio autocrítico y reflexivo que conlleva. Las *Meditaciones* de Marco serían un ejemplo ideal de esta relación, no hablan de ni de política ni de gobierno, al menos no del imperio, sino del gobierno de Marco mismo como individuo. Me viene a la mente también Montaigne, alcalde de Burdeos, quien advertía al lector al comienzo de sus *Ensayos*: “no persigo ningún fin trascendental, sino sólo privado y familiar; tampoco me propongo con mi obra prestarte ningún servicio, ni con ella trabajo para mi gloria, que mis fuerzas no alcanzan al logro de tal designio”. (Montaigne, 2003, pág. 65). A la inversa, sería interesante estudiar políticos-filosofos que sí han pretendido una relación de contenido entre Filosofía y política (la tradición marxista con su “unión de teoría y praxis” está repleta de ejemplos). Aunque sospecho que tal pretensión no es más que una malinterpretación de qué es la filosofía y su instrumentalización ideológica.

Pajón se sirve, pero también entra en debate con la lectura de Michel Onfray de algunas de las pinturas expuestas. Frente a la interpretación deliberadamente antiplatónica y anticristiana del francés que en ocasiones puede parecer interesada, Pajón se atiene al contexto histórico de su producción. Donde Onfray ve a un Marco Aurelio vestido de Jesucristo, Pajón nos muestra a un emperador ataviado en su armadura que trae no pan y vino al pueblo sino consuelo espiritual estoico. Donde uno ve a un Platón fruto de sus enemistades, el otro a un inmóvil Antístenes en sus frugales ropajes. Y es que la obra pone énfasis en la

herencia cínica del imperio aureliano. El capítulo dedicado a las barbas pone en relieve las diferencias, no solo visuales: una encrespada y sucia, otra cuidada y recortada, entre las de los cínicos y estoicos. La barba, Pajón nos recuerda, no era ya la norma entre romanos, reservada para el filósofo y el bárbaro: que Marco la portara era un acto performativo, una declaración de su afinidad a la tradición helénica. Las barbas esculpidas en bustos del emperador representan la medida estoica, es premeditada, racional, símbolo del cosmopolitismo imperial. Por su barba es por primera vez Cómodo, hijo y sucesor de Marco, presentado. Más larga que la de su padre, digna de un guerrero, la barba del hijo simboliza el “abandonar los libros por la arena del Anfiteatro” (p. 117). Un eje coordinador de toda esta obra es precisamente esta relación padre-hijo que aparentemente devino en punto de inflexión civilizatorio. Pajón que considera que se trató de un cambio conceptual más que político, se detiene en la pintura de Delacroix representando la muerte de Marco Aurelio para explicar el comienzo de este revisionismo. El pintor afeita la barba de un Cómodo que da la espalda a su padre, renegando de su legado. Cabría puntualizar sobre las disecciones pictóricas del libro que tal vez este formato no sea su hogar natural. Sobre el papel y con las obras referidas a mitad del encuadrado y en miniatura (se agradece el color, eso sí), las minuciosas descripciones pierden vivacidad y pueden llegar a hacerse difíciles de seguir. A veces uno desearía estar siendo guiado en vivo frente a las pinturas comparadas lado a lado.

En la tercera parte, Pajón se nos revela (al autor de esta reseña, al menos) como un analista de cine excepcional. Luce aquí el capítulo dedicado a *La Caída del Imperio Romano* de Anthony Mann. A través de las lentes del autor, el largometraje de Mann, a veces criticado por la actuación vacía de su protagonista, sería en última instancia una excusa para representar la decadencia de *un* imperio, la finitud de toda organización político-económica. Con esto, se querría hablar a un Occidente incapaz de ver su futuro en lo que cree es una película sobre el pasado. A la discusión del filme de Mann le sigue de forma fluida su pariente mejor conocida: *Gladiator* de Ridley Scott. La figura de Marco Aurelio brilla por su ausencia y falta de carácter en sacrificio de un brillante general Russell Crowe que no puede ser eclipsado. A pesar de esto, la obra de Scott sirve como afianzamiento del Cómodo sádico, déspota e imberbe iniciada por Delacroix y Gibbon y plasmada en el rostro de Joaquin Phoenix en el imaginario colectivo. Pajón también menciona un criterio personal sencillo pero esclarecedor para las libertades creativas en el género histórico: serán bienvenidas cuando ayuden a la fluidez o coherencia conceptual del metraje. Desafortunadamente, las de *Gladiator* no son de este tipo.

La cuarta y última parte sobre el teatro abre con la siguiente pregunta: ¿por qué Marco Aurelio ha tenido escasa popularidad en el mundo escénico? Al fin y al cabo, como menciona el autor, Julio César o Calígula entre otros han sido objeto teatral. La pregunta de Pajón es, desde luego, pertinente y su respuesta convincente. A diferencia del cine, el teatro requiere de expresión en vivo, de emociones pronunciadas para desarrollar sus personajes. Así, figuras como el loco Calígula acompañadas de cierta hipérbole hacen de lienzo teatral idóneo. Sin embargo, un Marco Aurelio estoico y comedido cuyos conflictos son internos hace difícil su representación. Con esta dificultad en mente, dos formas de representar al emperador son estudiadas: a través del dialogo interno con la memoria de su madre y una adaptación del “discurso del villano” ya mencionado. El teatro retoma la idea del Marco reflexivo y la crítica a la conquista.

El Marco Aurelio de Pajón (de hecho, el histórico) es ante todo el gobernante de una de las mayores estructuras político-económicas de todos los tiempos. Un hombre que deja sus reflexiones íntimas para la alcoba y que solo han llegado a nosotros por casualidad. Pero sería un error afirmar que hay un solo Marco en esta obra –en realidad, hay múltiples– los verdaderos protagonistas del libro son los “Marcos” ficticios. Así, la figura del “verdadero” Marco se fragua entre deformaciones, libertades literarias y falsificaciones. Si bien este ejercicio no suple una biografía del emperador, sí es una parte integral del “completo” Marco que ha llegado a nuestros días. Aunque la temática del libro no sea la Filosofía no hace del mismo menos filosófico. Me atrevo a decir más: las reflexiones sobre el colonialismo, el rol de la Filosofía en política, o la sociedad estadounidense en las que Pajón desemboca son de mayor valor crítico que la enésima lectura *light* de las *Meditaciones*.

El texto de Pajón pertenece a ese género tan valioso cuyo contenido sería difícil poder encontrar, por su tono personal pero objetivo, su selección de temas y las relaciones entre ellos, de no existir el mismo. Marco Aurelio tiene razón, “todo es efímero”: #RomanEmpire, Marco Aurelio, esta reseña, etc. Pero hasta que nuestra naturaleza efímera se consuma, el libro reseñado merece haber sido escrito y nosotros merecemos su lectura.

## Bibliografía

MONTAIGNE, Michel de (2003). «Ensayos de Montaigne». (Román y Salamero, Constantino Trad.) Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Obtenido de <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqz259>

Recibido: 26/02/2024

Aceptado: 03/04/2024

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0





SMITH, TIDDY (ed.). *Animism and Philosophy of Religion*. (Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion), Palgrave Macmillan, 2023, 371 pp.

Julián García-Labrador<sup>1</sup>

Cuando en 2010 los antropólogos brasileños Luiz Costa y Carlos Fausto hablaron del “retorno de los animistas” no pudieron haber elegido mejor expresión para describir un fenómeno académico que ha ido creciendo en los últimos años. En efecto, desde la restauración del animismo a finales de los 90 en los departamentos de antropología, gracias a nombres como Nurit Bird-David, Tim Ingold, Graham Harvey, Eduardo Viveiros de Castro o Philippe Descola, la producción sobre animismo y sus derivas políticas (cosmopolítica) no ha hecho sino crecer cada vez más. Ahora bien, este “nuevo animismo” lleva consigo una consideración acerca de sus parecidos y diferencias con el “viejo animismo” de Tylor, así como la urgencia de esclarecer sus relaciones con la ciencia y la epistemología. Sin embargo, la filosofía de la religión parecía no haber advertido la necesidad de ocuparse de ello. En este sentido, la obra *Animism and Philosophy of Religion* viene a suplir esta carencia. El libro, editado por Tiddy Smith, recoge las aportaciones de varios autores, quienes se detienen, por ejemplo, en aquilatar una definición de animismo que permita distinguir el nuevo animismo del viejo animismo, establecer el estatuto epistemológico de este nuevo animismo (considerando sus relaciones con la ciencia cognitiva de la religión), considerar su vinculación con las filosofías prácticas indígenas, reflexionar sobre la razonabilidad del mismo, examinar sus consecuencias éticas o juzgar su valor como dispositivo crítico.

Uno de los problemas apuntados al inicio del texto es que la filosofía de la religión había apostado en los últimos años por la vía del pluralismo trascendental, por haber considerado que la religión se ventila como un asunto de creencias. En este sentido, las creencias sobre cuestiones como lo Último o lo Real, habían ocupado la mayor parte del debate (vengan de las tradiciones monoteístas de raíz abrahámica o de las tradiciones orientales). Además, la filosofía de la religión se había vinculado con las ciencias cognitivas en el análisis de las estructuras mentales que dan origen a la religión. Esta doble vía es puesta en entredicho por el animismo. Como reconoce el editor “la burda imagen del mundo que ofrece el

<sup>1</sup> Profesor Contratado Doctor. Departamento Artes y Humanidades. Universidad Rey Juan Carlos. julian.labrador@urjc.es; <https://orcid.org/0000-0001-7663-9562>

animista constituye una negación tanto de la ciencia moderna como de los matices de la teología sofisticada. El animismo, por tanto, no tiene cabida en la filosofía moderna de la religión” (p. 5). En ambos sentidos aparece la consideración del animismo como un “error”, tanto para el teísmo, puesto que no conlleva una eficacia en términos de salvación, cuanto, para el naturalismo científico, puesto que no implica una apropiada comprensión del mundo. También se apunta el problema definicional, ya que, si el animismo clásico podría ser definido como la atribución de alma a los seres inanimados, el nuevo animismo comporta el compromiso ontológico de asumir que la personalidad se extiende más allá de los seres humanos. Por último, también se indica que la necesidad de pensar un nuevo animismo trasciende el contexto antropológico evolucionista en que nació, ya que hoy en día apunta a las relaciones de los humanos con los no-humanos (piénsese en la inteligencia artificial), en las dimensiones ecológicas de las prácticas animistas, los derechos de los pueblos indígenas o la coexistencia de prácticas animistas y no animistas en sociedades cosmopolitas.

Desgranando el libro, encontramos, sin embargo, una disparidad de temáticas y, en ocasiones, una falta de hilo conductor. Aunque los temas indicados son recurrentes no siempre aparecen ordenados y la inclusión de nuevas clasificaciones o consideraciones sobre el animismo a medida que avanza el libro podrían impedir la comprensión de un lector no familiarizado con la problemática. Darryl Wilkinson se ocupa de desbaratar la opinión fundante de raíz tayloriana que considera el animismo como una confusión epistemológica. En esta línea, cuestiona la postura de Stewart Guthrie y de la ciencia cognitiva de la religión (CSR – *Cognitive Science of Religion*), ya que, partiendo de una “teleología narrativa del progreso” (p. 34) considerarían el animismo como un error a ser superado. Para Guthrie el animismo respondería a la necesidad adaptativa de antropomorfizar la realidad y para la CSR el animismo no dejaría de ser una “proyección de agencia intencional” (p. 28) que incurre en plano sobrenatural. Wilkinson indica que Guthrie confunde “proposiciones ontológicas con expresiones figurativas” (p. 29) y que el ejemplo contra fáctico del animismo infantil (animista y sobrenatural a ojos de la CSR) merecería una revisión de los postulados evolucionistas. Stewart Guthrie responde a las críticas de Wilkinson, indicando que de tres posibles definiciones de animismo (creencia en seres espirituales, atribución de vida a seres inanimados, atribución de características humanas a los no-humanos) no se sabe qué concepto tiene en mente. Además, acusa a Wilkinson de simplificar el concepto de sobrenatural y no atender a la diversidad de la corriente CSR. Sin embargo, como acertadamente señala Wilkinson en una contraréplica, Guthrie no se centra en la cuestión en particular, es decir, en el animismo y su valoración

como un error epistémico en línea con el evolucionismo de Taylor. Es de agradecer que el volumen ofrezca la posibilidad de contar con ambas posturas, así como de permitir ejercer la argumentación y la réplica. Frederico Delgado Rosa pretende salvar el animismo de Tylor estableciendo puntos de contacto con el nuevo animismo. Para ello acude a la renovación conceptual del giro ontológico de la antropología contemporánea. Destaca, en primer lugar, que existe una “reinvención del concepto de animismo” (p. 63) y que esta reinvención supone un antídoto contra las tendencias destructivas del Antropoceno. Delgado Rosa estima que Tylor comparte tres características fundamentales con el nuevo animismo: (i) la materialidad de las almas (aquí se refiere a las posiciones amazonistas de Descola y Viveiros de Castro, quienes indican que en el animismo amerindio no existe discontinuidad ontológica entre alma y cuerpo); (ii) la posibilidad de personas no-humanas, aunque en tiempo de Tylor no existiera el término otros-que-humanos (en Halowell la atribución de personalidad es el centro del animismo); (iii) el paradigma relacional (tiene en mente la posición de Bird-David, para quien el animismo es una “epistemología relacional” (p. 70). Con todo, y a pesar de este esfuerzo por establecer la correspondencia entre la postura de Tylor y el nuevo animismo, la interpretación resulta, a mi entender, un tanto forzada. Johan De Smedt y Helen De Cruz señalan que el referente principal de la filosofía de la religión ha sido y sigue siendo el cristianismo, con un especial énfasis en el análisis de la racionalidad del monoteísmo. Ante ello, hacen una llamada a expandir la filosofía de la religión a aquellas corrientes no suficientemente representadas. Para ello, señalan que, de los tres aspectos de la filosofía de la religión, como son su carácter comparativo, el análisis de las creencias y la atención a las prácticas, habría que prestar más atención a este último. En las filosofías indígenas el animismo es antes una práctica que un cuerpo de creencias. En este sentido rebaten la asunción evaluativa tanto de CSR como de Guthrie para quienes, desde un enfoque cognitivo, la atribución de agencia era un error. Ante ello indican que esto debe ser justificado filosóficamente y no sólo asumido. También indican que Guthrie no acierta a explicar cómo aparecen las creencias animistas en diferentes culturas a partir de las disposiciones perceptuales. Por ello, demandan atender a la raíz psicológica de las prácticas animistas, según la cual el ser humano no ocuparía el centro del medio ambiente, sino que compartiendo el entorno con humanos y no-humanos tiene implicaciones ontológicas (interpenetración de lo personal y lo natural en la generación de lo sobrenatural), epistemológicas (relacionalidad) y éticas (preservación del ambiente y relaciones ecológicas). Mikel Burley, partiendo del pluralismo radical se pregunta si podemos considerar el animismo como un dispositivo crítico en relación con pensamientos no animistas. Para encontrar un camino de crítica cultural, Burley acude a la estrategia de la de-familiarización o

extrañamiento, la cual podría realizarse en tres niveles: crítica epistemológica, yuxtaposición intercultural o introspección ontológica. El animismo como dispositivo crítico podría desplegar esta estrategia bien en la vía afirmativa, bien en la vía de crítica hermenéutica. La vía afirmativa estaría representada por Harvey, quien desde el nuevo animismo y, a pesar del riesgo de exotización, criticaría el dualismo occidental. La vía crítica hermenéutica es la preferida por Burley. Consistiría en prestar atención al lenguaje en que los indígenas se piensan a sí mismos y piensan el mundo para reflexionar acerca de las propias normas y valores y también en preguntarse por la aplicación e interpretación del mismo concepto de animismo. Gregory W. Dawes, desde el pluralismo cognitivo y adoptando un enfoque enactivista, trata encontrar puntos de convergencia entre el naturalismo y el animismo. La crítica que el naturalismo hace al animismo se da desde tres supuestos, alejados del enfoque enactivista: (i) que la ciencia ha de ser la guía de nuestras vidas; (ii) que el naturalismo y el animismo son ontologías y (iii) que las ontologías deben ser consistentes en sí mismas. Dawes defiende que habría que ejercer un giro práctico para entender la teoría desde la práctica. De esta manera no habría tanta distancia entre las prácticas ingenuas y las prácticas teorizadas. En este sentido, podríamos funcionar con ontologías aparentemente inconsistentes. El animismo sería un ejemplo práctico de la continuidad entre mente y vida, antes que un conjunto de postulados teóricos. Evan Fales defiende la razonabilidad del animismo indicando que no se trata ni de un error ni de un estadio de la psicología evolutiva. Señala que la religión es un pensamiento creativo y cuidadoso acerca de lo real que pone un especial énfasis en la creación y preservación del orden social. Por eso, el animismo, entendido como un sistema de creencias que defiende que los habitantes están investidos de espíritus personales, desempeñaría un rol funcional fundamental, pues ofrece vías para comprender cómo funciona el mundo y el medio ambiente. La ciencia y el animismo se asemejan en que ambos hacen inferencia a partir de los datos sensibles. La ciencia elabora teorías (físico-mecanistas) y el animismo elabora una teoría de la mente (motivos-emociones) y ambas lo hacen suponiendo que existen elementos o fuerzas ocultas en la realidad. La ventaja del animismo es que, al operar como una teoría de la mente, permite seguir el rastro de lo que pasa a través de lo que conocemos de nuestra propia mente y con ello, se garantiza la preservación del orden social, ya que los personajes ocultos en el medio ambiente estarían ligados al orden social. Graham Oppy se pregunta por el alcance y los límites del animismo. Distingue entre un animismo ontológico, según el cual existirían espíritus (no seres físicos) o mentes-almas (no componentes físicos) y un animismo ideológico, según el cual existen cosas espiritualizadas y/o sentientes. Teniendo esto en cuenta Oppy indica que hay animistas que creen en el animismo, otros que aceptan el animismo y otros que

actúan como si el animismo fuera cierto. Se pregunta además por las relaciones del animismo con el idealismo, el panteísmo y el panpsiquismo, concluyendo que no existe ninguna forma plausible de animismo en sentido fuerte. Respecto al nuevo animismo señala las motivaciones para el mismo: (i) ecológica, ya que el nuevo animismo valora la relación con el entorno y establece un paradigma posthumanista; (ii) política, para superar el antropocentrismo asumiendo las prácticas de pueblos animistas; (iii) filosófica, para encontrar una adecuada teoría que interprete las formas de animación. Oppy es especialmente crítico con las dos primeras ya que, por un lado, el mero paradigma relacional no implicaría una ética de cuidado de medio ambiente y, por otro, cualquier descripción de “otros” animismos se hace desde nuestras categorías occidentales. Eric Steinhart se pregunta si es posible hablar de un animismo científico. Para ello destaca que habría que naturalizar las concepciones animistas, esto es, elaborar una historia de sus conceptos para precisarlos en términos científicos. La principal naturalización correspondería con lo que se entiende por alma o espíritu, la cual, en términos científicos llegaría a ser identificada con la fuerza termodinámica. Así, el animismo científico aceptaría que: (i) las cosas están animadas por un poder natural; (ii) existe la energía termal; (iii) es universal, pues todas las cosas están animadas; (iv) existen grados de animación. Con ello, y siguiendo la segunda ley de la termodinámica se podría llegar a explicar en términos científicos (siguiendo la intuición estoica) que el “universo está animado” (p. 248). Tiddy Smith cambia totalmente de registro para hablar del animismo infantil. Señala que, en los niños, a diferencia de los adultos, existe la tendencia en atribuir agencia y conciencia a objetos y animales y seres naturales. Se dan varias etapas, desde la atribución inconsistente inicial, otra más consciente y una final donde aparecen atribuciones sistemáticas. Smith señala dos problemas: si el animismo es innato (Boyer) o aprendido (Piaget) y si el animismo infantil conlleva el innatismo teísta, tal como defiende Platinga. A lo primero responde en el sentido de aprendizaje, desde el principio de credulidad, indicando que los niños aceptan lo que no encuentre evidencias en contra. A lo segundo, responde indicando que si bien el animismo infantil conlleva el artificialismo (el niño cree que las cosas han sido hechas) y el finalismo (las cosas tienen un propósito), esto no coincide con un teísmo, sino más bien con una religión pluralista teleológica. Concluye indicando el beneficio pragmático del pensamiento animista, al considerar el mundo como un mundo vivo y encantado para el niño. Hans van Eyghen presenta una defensa epistémica del animismo basada en la confiabilidad de las creencias. Si bien existen creencias tácitas, automáticas o asociativas, las creencias basadas en la experiencia son racionales. En este sentido, la atribución de agencia y mentalidad, propia el animismo, no sería un error porque la confiabilidad de la experiencia hace que sea racional y, además, su

repercusión en los desafíos ecológicos dota de racionalidad los argumentos morales para la conservación del medio ambiente. Sven Nyholm avanza los desafíos de la robotización y la inteligencia artificial considerados desde el animismo. Indica que, si en relación con los robots existen dos opciones, bien considerar que son sólo instrumentos, bien considerar que tienen estatus moral, la segunda opción implicaría un “animismo robótico” (p. 315). Partiendo del test de Turing y de la teoría de la mente, Nyholm apuesta por un comportamiento prudencial para evitar el daño con robots y entidades dotadas de inteligencia, distinguiendo, sin embargo, entre la programación de una inteligencia artificial y la “vida interna humana” (p. 338), entreverada por la materialidad orgánica. Kathryn Rountree concluye el libro haciendo un llamamiento en pos de un animismo cosmopolita. Distingue entre el nuevo animismo, en muchas ocasiones académico, (asunto de creencia) y en animismo indígena (modo de ser), si bien los dos coinciden en plantear una epistemología relacional y una ecosofía. Por ello, Rountree aboga por un reencantamiento del mundo que permita una reconceptualización de la responsabilidad humana con los no-humanos y una ética de la conservación. De esta forma el animismo pasaría de ser una categoría descriptiva de filosofía de la religión a una forma culturalmente normativa de vida cotidiana.

Como se aprecia, el libro no sigue un hilo conductor definido y, aunque hay temas recurrentes, como la comparación entre el animismo clásico y el nuevo animismo o la relación con el naturalismo, no se consigue la impresión de obra unificada. Esto no es óbice para el interés de esta, puesto que la disconformidad entre autores permite advertir matices en las problemáticas, como es el caso del debate entre Wilkinson y Guthrie en torno a la función adaptativa del animismo o las diferencias entre Oppy y Rountree sobre el alcance ético del animismo. La obra permite hacerse una idea de la relevancia actual del animismo y de los nuevos retos que se presentan para la filosofía de la religión. Escrita en inglés, su lectura es amena y, aunque requiere de cierta especialización o al menos familiaridad con el tema, no deja de ser altamente recomendable.

Recibido: 27/02/2024

Aceptado: 26/03/2024

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



MARÍA ZAMBRANO – JOSÉ FERRATER MORA, *Epistolario 1944-1977*. Edición de Miquel Osset Hernández. Sevilla, Renacimiento – Biblioteca de la memoria, 2022, 183 pp.

Carlos Villarino Moure<sup>1</sup>

El presente epistolario se viene a sumar al ya amplio repertorio de la correspondencia de María Zambrano (1904-1991) editada en los últimos años (con, entre otros, Agustín Andreu, Lezama Lima, Ramón Gaya, Elena Croce, etc). Pero, en este caso, tiene el especial interés de que los dos partícipes –Zambrano y su interlocutor José Ferrater Mora (1912-1991)– comparten la doble condición del exilio y de la vocación filosófica.

Esas dos circunstancias compartidas son objeto de la conversación epistolar que, desde 1944, mantuvieron ambos filósofos españoles, tras haber coincidido en Cuba al inicio de un exilio motivado por la derrota del bando republicano en la Guerra Civil española. De ello da cuenta este libro, encabezado por una extensa introducción (pp. 7-54) de Miquel Osset Hernández, que sitúa al lector con detalle en la aventura del exilio –en México, Cuba, Puerto Rico, Francia, Italia y Suiza, en el caso de Zambrano; en Cuba, Chile y Estados Unidos, en el de Ferrater Mora– y en los intereses comunes de los autores de estas cartas.

En cuanto al exilio, las cartas reunidas van poniendo de manifiesto la distinta suerte que corrieron ambos filósofos. Mientras Ferrater encontraba acomodo en las instituciones académicas estadounidenses (Bryn Mawr College o la Universidad de Princeton), Zambrano luchaba con «el terrible problema económico» (p. 155) y con el rechazo de las becas solicitadas (p. 164). Una «hostilidad del destino» que la propia filósofa malagueña describe como «este No opuesto a un pensamiento» (p. 165).

Entre unas y otras tribulaciones el epistolario muestra también la imagen de un doble éxito. Por un lado, el éxito colectivo que propició la España anterior

<sup>1</sup> Máster en Filosofía Teórica y Práctica (UNED); Grado en Filosofía (UNED); Licenciado en Derecho (UDC). [villarinomoure@yahoo.es](mailto:villarinomoure@yahoo.es)

a la Guerra Civil, capaz de dar cobijo a una brillante generación de filósofos (Ortega y Gasset, Xabier Zubiri, Manuel García Morente, José Gaos, Joaquín Xirau, etc.), algunos de los cuales desfilan por estas cartas. Tal es el caso de Ortega y Gasset, de quien tanto Ferrater como Zambrano reconocieron la influencia. Una admiración que lleva a Zambrano a escribir en una carta de 1955, ante la muerte de quien fue su maestro («Don José»), que «ha sido para mí la mayor, la más vívida de las muertes, después de la de mis padres» (p. 138).

Pero ese éxito, que este libro refleja, en alguna medida fue doble. No sólo el éxito colectivo de un país capaz de alumbrar, en la estela del empuje regeneracionista e institucionista, una generación de filósofos de relumbrón, sino además un éxito individual: La lucha de los integrantes de esa generación, y de algunos discípulos, por su vocación filosófica, y ello en las difíciles circunstancias a las cuales fueron arrojados, casi todos, tras la Guerra Civil. Dicho con otras palabras, leyendo este epistolario se escucha el esfuerzo incansable por sacar adelante sendas vocaciones filosóficas. El lector comprobará cómo Zambrano y Ferrater Mora, durante décadas de exilio y muchas veces a miles de kilómetros de distancia, parecen empeñados en reconocerse y descubrirse como filósofos. Así comentan sus proyectos y los libros publicados, de modo que esta correspondencia es también un repaso a sus respectivos itinerarios creativos. En estas cartas asoman proyectos nunca cumplidos (como *Historia y Revelación* de Zambrano); pero también libros que son hoy referentes del pensamiento filosófico en lengua española (como *El ser y la muerte* de Ferrater, o *El hombre y lo divino* de Zambrano).

A ello se suma el interés, si acaso un tanto indiscreto, por observar cómo en la intimidad de estas cartas sus autores revelan la figura de sus respectivas filosofías. El empeño de Zambrano por hacer entrar «en la Razón a lo que andaba fuera o debajo, en sus “íberos”» (p. 170). O el de Ferrater Mora por una «ontología general de la realidad» (p. 64). Manifestaciones en las que el lector, familiarizado con el pensamiento de ambos filósofos, podrá ver reflejada la *razón poética* de Zambrano o el *integracionismo* del filósofo barcelonés.

Pero resta todavía algo más a destacar en este epistolario. Y es la atención que Zambrano y Ferrater dedican a otros filósofos contemporáneos, con quienes parecen medirse como iguales. En las cartas se encuentran referencias más o menos extensas a, entre otros, Santayana (p. 114), Simone Weil (pp. 92, 170), Sartre (pp. 70, 88), Merleau-Ponty (p. 147), Cioran (p. 147) o Heidegger (p. 127). Buena muestra de esta confrontación, con las grandes figuras de la época,

puede ser la indicación de Zambrano sobre Heidegger, de quién dice, en una carta de 13 de mayo 1954, que «lo último» del filósofo alemán –entiéndase el llamado *segundo* Heidegger– «viene, pena me da decirlo, a mi terreno, aquel de mi *Filosofía y Poesía*. No exactamente, ya lo sé, pero ¡tan próximo!» (p. 127). Tras lo cual escribe Zambrano un lacónico: «“Ellos” pueden; nosotros, no» (p. 128), frase que resume, por así decirlo, no sólo esa confrontación con los primeros espadas de la filosofía de la época, sino en buena medida la tragedia del pensamiento en lengua española.

Más allá de lo anecdótico, el interés por el pensamiento de otros contemporáneos aparece aquí subrayado por la clara convicción de que la experiencia filosófica «incluye el “encuentro” con otras experiencias filosóficas», sin el cual, escribe Ferrater Mora, «la filosofía no sería pensamiento» (p. 173). Ese encuentro, en las páginas de este libro, parece abrir un diálogo –o una «inacabable meditación del desierto» (p. 183)– que rebasa las cartas aquí recogidas, y que, a fin de cuentas, sitúa la obra de María Zambrano y José Ferrater Mora en el horizonte de la mejor filosofía del siglo xx.

Recibido: 09/04/2024

Aceptado: 23/04/2024

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0





ZIRIÓN QUIJANO, A., *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*, Buenos Aires, SB editorial, 2024, 300 pp.

Jesús Miguel Marcos del Cano<sup>1</sup>

Antonio Zirión Quijano es uno de los más destacados fenomenólogos del mundo hispano en el último medio siglo. Su extensa trayectoria ha tenido como eje vertebral el estudio riguroso y sistemático de la fenomenología de Husserl, pensador que ha inspirado y guiado sus otras dos grandes líneas de trabajo: la investigación sobre la historia de la fenomenología en México y la profundización en el pensamiento del filósofo del exilio español José Gaos, del que ha coordinado sus *Obras Completas*. Asimismo, la labor de Zirión Quijano ha propiciado algunas de las mejores traducciones de Husserl al español (en especial la de *Ideas II*), así como dos herramientas técnicas digitales de impagable valor para la investigación en Husserl: el *Diccionario Husserl* y el *Glosario Guía* para su traducción.

Su producción filosófica, de más de un centenar de publicaciones, alcanza ahora uno de sus hitos más notables con la publicación de *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*, un libro sobre el que hay que llamar especialmente la atención debido al carácter único de la investigación que plantea. El núcleo central y el hilo conductor que guía los diferentes ensayos que componen la obra responde a una investigación nueva, original. No estamos ante una interpretación más de la filosofía de Husserl ni ante una aplicación de su fenomenología a otros campos. Lo que aquí propone el autor es elucidar un “fenómeno” –mejor hablar de una cualidad (o quasi-cualidad) o rasgo– que él mismo identifica, sacándolo a la luz y poniéndolo ante nuestros ojos, para a continuación introducirnos en un trayecto investigador de más de veinte años de reflexión teórico-fenomenológica en torno a la temática.

Tal rasgo ha sido denominado por el autor *colorido de la vida* y afecta directamente a otros campos clásicos de la investigación en perspectiva fenomenológica, como por ejemplo la afectividad –muy en particular el estudio del temple de ánimo (*Stimmung*), al que dedica el capítulo 10–, el lenguaje –sus límites y horizontes–, así como el problema de la inefabilidad, que completa el título de la

<sup>1</sup> Investigador posdoctoral en la Universidad Complutense de Madrid con un contrato «Margarita Salas» financiado por la Unión Europea-NextGenerationEU. Esta recensión se enmarca dentro de las investigaciones del proyecto «Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo» (PID2021-123252NB). Correo electrónico: jesmarco@ucm.es

obra. Se trata en total de doce capítulos, once de los cuales proceden de publicaciones previas, la más antigua del año 2002. El último, “Qué es eso del colorido de la vida. Recopilaciones y respuestas”, es inédito, y en él el autor presenta el estado actual de su investigación y anuncia un programa todavía más amplio de una “fenomenología de la vida en concreción”, de la que tendremos noticia en publicaciones futuras.

Cinco de los doce capítulos (1, 2, 6, 8 y 9) se dedican en exclusiva a la cuestión del lenguaje y sus límites en clave fenomenológica, sobre todo a partir de los problemas que Husserl fue detectando en el campo de la expresión y la significación. El capítulo octavo, por ejemplo, titulado “Sobre los límites del lenguaje y las limitaciones de la fenomenología. Hacia una crítica fenomenológica del lenguaje”, sirve de magnífica introducción a estas cuestiones a partir de textos de *Investigaciones Lógicas e Ideas I*, con referencias a la filosofía antigua (Aristóteles, la escuela megárica...) y autores contemporáneos como Vasconcelos, Mauthner, Gadamer o Derrida.

Dos capítulos (3 y 4) se dedican a temáticas paralelas, aunque íntimamente conectadas con el eje vertebral del libro. Uno está dedicado a la relación entre la fenomenología y el proceso psicoterapéutico del *Focusing*, cuyo concepto de “felt sense” le sirve a Zirión para bosquejar una analogía con su *colorido*. El otro, titulado “Tolerancia y confianza”, ofrece un sugestivo análisis fenomenológico de estas valiosas disposiciones y deja algunas de las páginas más hermosas y profundas de todo el libro. Un auténtico canto filosófico a la apertura a los otros, a la sinceridad y solidaridad en nuestras relaciones, una apología de la amistad, el respeto y la comprensión mutua.

Otros dos capítulos (7 y 10) se internan en manuscritos de investigación de Husserl sobre los sentimientos recientemente publicados –en realidad, Zirión trabajó directamente sobre los manuscritos ya hace años–, ofreciendo algunas primeras líneas de análisis de un campo de investigación, el de la afectividad en Husserl, que en la actualidad se está expandiendo y profundizando. Como ya se ha señalado, es destacable su preciso análisis de la intencionalidad del temple de ánimo, que quiere llamar la atención sobre su peculiar estructura: su correlato intencional no se corresponde con el objeto de valor que lo suscitó en el pasado, sino con la coloración afectiva (el resplandor) con la que baña en el momento presente toda la vivencia (p. 168). Un temple de ánimo que, por otra parte, no se dirige a objetos de valor (p. 169), aunque sí posee la función de propiciar su

descubrimiento (un temple de ánimo alegre predispondrá a encontrar lo bello, bueno, agradable de las cosas del mundo).

Las temáticas de la afectividad y el lenguaje están al servicio de la cuestión central de la obra, que es justamente la que le da título: la investigación sobre el denominado *colorido de la vida*. El carácter esquivo y huidizo de tal correlato de la vida de conciencia es el que explica la segunda parte del título, “la fenomenología de lo inefable”. El *colorido de la vida* entraría dentro de esa clase de vivencias, cualidades o rasgos de las vivencias que, por lo característico de su constitución, de su modo de darse, de su peculiar esencia, no pueden ser volcadas en una expresión.

Ese peculiarísimo “qué” encarnado por el *colorido* presenta una tal volatilidad que a lo largo de los años ha cambiado tanto de interpretación teórica –primero desde la afectividad, después desde la conciencia interna del tiempo– como de denominación: si en la etapa afectiva se nombró justamente *colorido de la vida*, en la segunda etapa –la presente– Zirión también lo llama *estampa de la vida* o *momento figural*.

¿Y qué es eso del *colorido de la vida*? como se titula coloquialmente el último de los capítulos. Cada momento de la vida, sea este cual sea, se presenta con un cierto halo, brillo, tono, contiene un cierto aire... Como si al contenido perceptivo concreto que se da a cada instante, con su multiplicidad de sentidos y contenidos, algo se sumara, dotando a la vida –recurso ahora a los términos de Zirión– de un cierto “cariz”, “aroma”, “textura” (p. 46). Este “algo más” que se añade como aureolando la vivencia se deja intuir mejor, con más transparencia, en el recuerdo. Al traer al presente la memoria de un suceso pasado, lo *re-presentado* en esta nueva vivencia cobra ahora un cariz o textura que no se reduce a la suma de factores o rasgos que la componen, sino que una cualidad o “cuasi-cualidad” (p. 210) vivencial se añade a todo ello. Ese algo es justamente el *colorido de la vida*.

Pero en su presentación original, que interpreta el *colorido* como un factor o rasgo perteneciente a la esfera afectiva de la conciencia –es decir, una suerte de halo o aureola afectiva–, el *colorido* no se restringe únicamente al ámbito de los recuerdos, sino que es algo que, al modo de un temple de ánimo –o mejor dicho, del resplandor que este proyecta sobre el conjunto de la vivencia–, se vive a cada instante, en el momento presente. Como se describe en el libro, frente a la

inmensa multiplicidad de elementos que se constituyen en un acto de conciencia, “la vida cobra cierto carácter” (p. 201).

El *colorido* no aparece de la misma manera que lo hacen, por ejemplo, las cosas de la percepción, cuyo sentido se intuye objetivamente y puede ser finalmente expresado conceptualmente y compartido intersubjetivamente. Para elucidar qué sea el colorido hay que realizar un ejercicio, como reza la segunda parte del título, de fenomenología de lo inefable. Del análisis de Zirión –todavía en proceso– se pueden extraer cinco aspectos fundamentales en relación a la constitución del *colorido*:

1. El colorido remite a la singular combinación de los rasgos y factores de una vivencia. Tomados en consideración todos los elementos constitutivos de una vivencia, el colorido estaría referido al nexo que existe entre ellos, al modo en que estos se entrelazan.

2. Zirión destaca que estos rasgos y factores pueden ser de cualquier naturaleza o dimensión. Por lo tanto, no son solo elementos restringidos al campo de la mera percepción, aquellos que proceden fundamentalmente de los sentidos y se ofrecen en el momento presente, sino que se debería abrir de manera gigantesca lo que entendemos por rasgos y factores, incluyendo el ámbito de la experiencia pasada, de la expectativa futura, de las sedimentaciones de sentido, de los hábitos, de datos biográficos, de las presentificaciones de los otros, etc.

3. Estos rasgos que componen el colorido se reúnen “como por sí mismos”. No hay una actividad o espontaneidad por parte del sujeto que constituya el *colorido*, sino que este se sintetiza de manera pasiva a partir de una asociación conjunta de todos los rasgos y factores que se dan en la vivencia.

4. El colorido es absolutamente individual e incompatible. Y por ello, incommunicable, estrictamente inefable. Pertenece, por tanto, no al mundo de la vida común, sino al mundo de la vida personal, rigurosamente subjetivo.

5. Y aquí llegamos a uno de los puntos críticos, el colorido tiene carácter afectivo. El colorido, en su primera plasmación teórica, es un “fenómeno” que pertenece a la esfera sentimental o emocional de la conciencia, tiene el carácter de un afecto, de un tono sentimental que baña el conjunto total de lo vivido a modo de horizonte afectivo, como si de una especie de temple de ánimo se

tratase (lo que condujo al autor, precisamente, a la investigación sobre la *Stimmung* husserliana).

Esta primera caracterización abre numerosos interrogantes. Uno de ellos: por qué el colorido ha de ser el resultado de la combinación de *todos* los rasgos y factores de la vivencia. Si al fin y al cabo es un rasgo advertible de una u otra forma, ¿qué lleva a pensar al autor que este rasgo es justamente producto de tal combinación de factores y no, por ejemplo, de la primacía de alguno de ellos? ¿O es que de lo que se trata es de llegar al rasgo, no a partir del intento de descripción –más o menos aproximada– de lo intuido, sino de la deducción de lo que “tiene que ser o haber” a partir de *todo* lo que está dado en una vivencia?

Hacia esta última hipótesis parecen encaminarse los avances en la investigación del *colorido* de los últimos años. Como señalé, Zirión sacará al *colorido* del ámbito afectivo. Ya en la presentación del concepto en un congreso en Colombia en 2002 el autor conjeturaba que la cualidad afectiva del *colorido* debía distinguirse de las cualidades de los sentimientos y afectos que lo conformaban, es decir, una especie de cualidad *sui generis* (pero todavía afectiva). Sin embargo, no será hasta casi 15 años más tarde cuando el autor reconozca que “el colorido de la vida no es una coloración afectiva” (p. 208).

A partir de 2016, Zirión sitúa el singular rasgo en el marco de los profundos problemas relativos a la conciencia interna del tiempo. Cae así la interpretación que lo elevaba a la clase de los resplandores afectivos, describiéndolo ahora como un rasgo que “habla” de cómo la vida se manifiesta a sí misma en la autoconciencia. Se trata, define también el autor bajo el influjo quizás de Michel Henry, de una “autoafección” (p. 181). La clave se desplaza desde los halos afectivos que se despliegan como horizonte de toda vivencia a la proto impresión originaria en la que la conciencia interna del tiempo apresa la vivencia en su integridad.

En esa proto impresión, afirma Zirión, se da una síntesis originalísima en la que se reúnen o unifican todos los componentes de la vivencia. Tal composición, su singular figura y estampa, es el *colorido*, que en esta nueva versión varía también en su nombre: *Estampa de la vida* o *Momento figural*. El fenómeno que tenía afectivamente, cual resplandor anímico, cada uno de los momentos presentes de la vida, dotándola de una peculiarísima y singularísima cualidad vivencial, pasa ahora a ser “una quasi-cualidad que en la proto impresión presta unidad a la vivencia misma entendida como vivencia plena, con la totalidad de sus correlatos intencionales” (p. 210). El *colorido*, en su nueva versión, vendría a ser como el

sello que deja la vida en toda su riqueza de rasgos y elementos al darse a sí misma, al manifestarse, como una especie de marca de su aparecer.

Lo sorprendente es que esta cualidad o quasi-cualidad, entendida como “momento figural”, no es “nada sensible o perceptible” (Ibid.). Para ilustrar con más precisión el *colorido* como *momento figural*, Zirión recurre al ejemplo de un fotomosaico, en el que se dan dos planos: el primer plano, el de la figura que aparece de forma reconocible –en el ejemplo del libro, la cara de un gato–; el segundo plano, el de las miles de diminutas y diferentes imágenes que componen el primer plano del rostro del animal y cuyo contenido individual solo se aprecia ampliando el fotomosaico. La analogía con el *momento figural* sería la siguiente: cada instante de la vida se da en la protoimpresión en una cierta composición u ordenamiento, que sería el primer plano de la cara del gato. Pero esta composición integra una diversidad de elementos que ni se corresponden con la cara del gato ni tampoco se unen de forma indiferenciada.

Esta distinción entre primer plano y segundo plano y la implicación que se da entre ellos es esencial para la identificación del *colorido* (*estampa* o *momento figural*). El primer plano se corresponde con aquella capa de la vivencia que se da de forma asequible, prerreflexiva, como puede ser la conciencia del mundo externo, la percepción interna de nuestros pensamientos o sentimientos, nuestras habilidades o destrezas, la vida social o la cultura. El segundo plano queda integrado por los elementos que no presentan tal asequibilidad prerreflexiva: lo inconsciente, lo olvidado, las sedimentaciones y los horizontes de la desatención y el desinterés. Según el autor, la función de implicación entre los elementos de ambos planos “cobra importancia cuando el tiempo pasa y de los innumerables elementos del primer plano de la vivencia quedan solo en el recuerdo unos pocos rasgos o un único rasgo, convertido ahora en *cifra* del resto y de la vivencia entera” (p. 212). Ese rasgo revela y al mismo tiempo oculta el colorido, que es el colorido de “una época o temporada entera de la vida” (Ibid.).

Zirión, que a lo largo de su carrera ha desarrollado un talante constructivamente polemista<sup>2</sup> solo a la altura del extremo rigor de sus trabajos, cierra el libro con cien páginas de discusión sobre el concepto del *colorido*, en respuesta a los comentarios y críticas que en los últimos años han realizado tres fenomenólogos

<sup>2</sup> Cfr. Zirión Quijano, A. y Xolocotzi Yáñez, A. (2018). *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*, Ciudad de México: MAPorrúa; y Zirión Quijano, A. (2023); y “Sexta estación en el debate sobre fenomenología y antropología”, *Investigaciones Fenomenológicas* (20), 281–467.

de primer orden: Roberto Walton, Luis Rabanaque e Ignacio Quepons. Un debate que es importante desde dos perspectivas.

En primer lugar, ayuda al difícil esclarecimiento –por ahora en marcha– de este “fenómeno” o rasgo. Zirión detecta en Quepons (p. 238) y en Walton (p. 215) una resistencia a separar el colorido del ámbito de lo afectivo. En concreto Walton propone, a riesgo de vaciarlo de contenido, comprenderlo desde una dimensión más profunda de la afectividad, que apunta a los sentimientos espirituales de Scheler, los templos anímicos fundamentales de Heidegger o el “sentir el mundo” (*Weltgefühl*) de Eugen Fink. Por su parte, la crítica de Luis Rabanaque denuncia mantener la referencia al “color” en el término *colorido*, justamente cuando la segunda interpretación del “fenómeno” quiere alejarse de las coloraciones afectivas.

Y en segundo lugar, dar la palabra a los otros, escuchar con la exquisita atención que muestra Zirión y responder con pausada dedicación y máxima precisión lleva a la práctica algunas de las inspiradas reflexiones del capítulo titulado “Tolerancia y confianza”. Por ejemplo, da cuenta de lo que podemos construir con y junto a los otros, que en ningún caso son el infierno –“esa frase infausta, sobre todo dicha por un fenomenólogo” (p. 92)–, sino los que nos ponen en contacto con el fundamento intersubjetivo sobre el que descansan nuestras vidas individuales, nuestros subjetivos, singulares e inefables *coloridos*; en definitiva, esa relación con los otros que es un ámbito, y cito de nuevo al autor, de “posibilidad y promesa” (*Ibid.*).

Recibido: 26/04/2024

Aceptado: 06/05/2024

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0





ALFRED SOHN-RETHEL, *El ideal de lo roto y otros escritos*, Madrid, Dado Ediciones, 2024, 108 pp. (Traducción e introducción de Chaxiraxi Escuela Cruz).

Carlos Marzáñ Trujillo

Alfred Sohn-Rethel (1899-1990) fue un economista y un pensador alemán próximo a lo que se ha denominado “Escuela de Frankfurt” –especialmente a Adorno– si bien nunca colaboró con el Instituto de Investigación Social, sino que fue, sobre todo, un investigador “free lance”. Desde su juventud se interesó por la lectura de las obras de Marx y, en los años de formación en la Universidades de Heidelberg y Berlín (fundamentalmente con Cassirer, junto a quien estuvo en el famoso congreso de filosofía de Davos de 1929), se dedicó al estudio de los escritos de Kant. Su empeño por conciliar a estos dos autores marcaría su trayectoria intelectual: “cabe decir que nunca he estado demasiado convencido de que el progreso que lleva del idealismo crítico de Kant al materialismo crítico de Marx tuviese que pasar necesariamente por el idealismo absoluto de Hegel. Tendría que existir la posibilidad de conectar a Kant con Marx”<sup>1</sup>. A partir de sus obras consideró que, para propiciar la emancipación de un presente injusto, era necesario continuar el “camino crítico” que ambos ejercieron. En ellos vio –aunque lo abordaron de maneras bien distintas– una enérgica protesta contra la mercantilización de los seres humanos. En él, esa fusión entre Kant y Marx está lejos de la que representaban los planteamientos socialdemócratas del austriaco Kautsky, del alemán Bernstein o del español Julián Besteiro. Por el contrario, se acercaba más a la interpretación de F. Mehring, para quien la fundamentación ética de Kant y Marx es la misma y está orientada a la emancipación de una sociedad esencialmente mala que debe ser investigada con miras a su transformación. Estaba más próximo a las perspectivas revolucionarias que a las revisionistas. La obra de Sohn-Rethel trata de conectar la actividad sintética cognoscitiva del sujeto kantiano con la tesis marxiana acerca de la constitución del yo que se fundamentaba en el trabajo vivo. A comienzos de los años veinte, Adorno inició una amistad duradera con Sohn-Rethel, a quien conocería, junto con Kracauer, en un viaje que ambos hicieron por Italia (por Nápoles, Capri y la costa amalfitana); un viaje en el que también coincidieron con Benjamin y en el tuvieron oportunidad de dialogar sobre filosofía y la

<sup>1</sup> A. Sohn-Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología* (edic. de M. Domínguez), Madrid, Dado Ediciones, 2017, p. 107.

situación política que se avecinaba. Después de aquel viaje por Italia, Adorno mantendría que Sohn-Rethel y Benjamin fueron las dos personas que mayor fascinación intelectual le habían producido en su vida.

Desde los años veinte, el hilo conductor de los trabajos de Sohn-Rethel lo constituye el entrelazamiento entre la razón y el mundo social, el vínculo entre la teoría del conocimiento y la crítica social, una idea que también será clave en el pensamiento de Adorno, que quizás le deba más de lo que confiesa en sus escritos<sup>2</sup>. Pese al interés que Adorno mostró por las originales tesis de su amigo y en que viesen la luz, Horkheimer puso numerosos impedimentos para que no fueran publicadas en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, pues las consideraba poco dialécticas y deficitarias en mediaciones<sup>3</sup>. Su empeño por vincular a Kant con Marx “de una manera directa o, por lo menos, sistemática”<sup>4</sup>, le llevará a plantear que el pensamiento abstracto se encuentra entrelazado con la forma mercancía. Es más, sostiene que ésta se encuentra en la génesis de aquélla. Tanto el yo empírico como el sujeto trascendental, afirma, se derivan del intercambio. En el carácter abstracto de la mercancía y en su cristalización en dinero, que permiten intercambiar cosas completamente dispares, encuentra el origen de nuestra capacidad de abstracción y de nuestro pensamiento discursivo. Su gran obsesión teórica, que pretendía ser una contribución al materialismo histórico, fue la de tratar de conectar el sujeto trascendental con la forma mercancía. Hasta cierto punto hay tesis de Horkheimer y Adorno que son coincidentes con sus ideas, pues también para ellos la estructura social y la del pensamiento se hallaban inextricablemente vinculados. La cultura y el dominio eran, en definitiva, las dos caras de una misma moneda. Sin embargo, a los autores de *Dialéctica de la Ilustración* no les resulta tan obvio que entre esas estructuras se dé una relación unidireccional. Se plantearon –y esto los separa de Sohn-Rethel– si el pensamiento discursivo se fundamentaba

<sup>2</sup> Cuando Adorno se encontraba en Oxford, en 1936, elaborando un trabajo sobre Husserl con el objetivo de desmontar su carácter idealista, le escribía a Benjamin que de lo más interesante que le había ocurrido en las últimas semanas ha sido “una visita de Alfred Sohn-Rethel... llega desde un ángulo totalmente distinto a resultados curiosamente similares a los de mi actual intento”, en *Correspondencia (1928-1940) Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, Madrid, Trotta, 1998 (traducc. de J. Muñoz y V. Gómez), p. 164. Es muy probable que se tratase del trabajo titulado “Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus. Eine materialistische Untersuchung”.

<sup>3</sup> En una carta de Adorno de 1937 le comentaba a Benjamin acerca del interés que tendría publicar para la revista del Instituto un ensayo de Sohn-Rethel. Pero “si Max se decidiera en un sentido negativo –lo que siempre resulta imaginable...– intentaría por mi parte conseguir alguna otra cosa para Alfred”. *Ibid.*, p. 182.

<sup>4</sup> A. Sohn-Rethel, *op. cit.*, p. 107.

en la esfera del intercambio o si, por el contrario, era el pensamiento abstracto el que posibilitaba una estructura social basada en el intercambio. Como sostenía Adorno en sus clases introductorias a la Teoría del conocimiento: los conceptos nos constituyen, y podría sostenerse que son condición del trabajo social y del intercambio. Pero, a la inversa, también cabría sostener que el pensamiento sea un producto del trabajo social y del intercambio de mercancías. Para él, en esa complicada relación señalar la génesis del problema parecía irresoluble. Sería algo así como responder a la vieja pregunta de si primero existió el huevo o la gallina. En alguna de las cartas que le dirigió a Sohn-Rethel le sugería establecer más mediaciones en la relación entre génesis y validez del conocimiento. Cuando se hace derivar, como en este caso, el pensamiento discursivo del intercambio de mercancías, se corría el peligro, afirmaba, de que la dialéctica materialista se convirtiese en *prima philosophia*<sup>5</sup>. A pesar de sus diferencias teóricas, siguieron un estrecho contacto personal e intelectual, sobre todo, mientras se encontraban exiliados en Inglaterra huyendo del régimen hitleriano.

Pese al interés que puedan tener sus trabajos por sus originales lecturas de Kant o de Marx y, aunque ejerció una fuerte influencia en el pensamiento de Adorno, se trata de un autor poco conocido no sólo en nuestro idioma, sino ni siquiera en alemán, lengua en la que escribió la mayor parte de sus textos<sup>6</sup>. *El ideal de lo roto y otros escritos* viene a llenar una laguna necesaria sobre un autor muy poco estudiado. Si bien en estos textos no aborda directamente problemas filosóficos. Son, más bien, artículos periodísticos que constituyen una suerte de mirada fenomenológica sobre la ciudad de Nápoles. La mirada de alguien que, como tantos otros intelectuales alemanes, se vio impelido a encontrar refugio en el Italia para huir de la miseria económica y cultural de Alemania y de las fuertes tensiones políticas y sociales que sufría el país tras la Gran Guerra. De ese modo, pudo desarrollar allí, con la calma necesaria, los estudios que pretendía realizar. Otro tanto pasó con Adorno, Kracauer, Bloch o Benjamin, que preparaba allí lo que sería su fracasada tesis de habilitación sobre el *Origen del drama barroco alemán*. Para todos ellos, su estancia allí, supuso una época de liberación, una huida de Alemania tras el fiasco revolucionario y las debilidades de la República

<sup>5</sup> Adorno/Sohn Rethel, *Briefwechsel 1936-1969* (Ch. Göde, ed.), Munich, Text + Kritik, 2020, p. 10.

<sup>6</sup> En nuestro idioma solo han sido traducidos *Trabajo intelectual y trabajo manual. Una crítica a la epistemología* (*op. cit.*) y el libro que aquí se reseña. Desde 2014 una editorial alemana afincada en Friburgo ha decidido publicar sus obras completas, entre las que se encuentran títulos tan sugerentes como *Warenform und Denkform*, *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, *Von der Analytik des Wirtschaftens* o *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus*.

de Weimar. Benjamin y Sohn-Rethel publicarían sus experiencias vitales en Nápoles, una ciudad sobre la que parecía que no había pasado el tiempo ni la modernidad, que resultaba anclada en un pasado precapitalista. Benjamin que estuvo allí, desde finales de 1924, varios meses, dejó por escrito que un día que andaba despistado por las callejuelas de Capri, pensando en sus cosas, cuando un señor con pinta de cantante de opereta le estrechó la mano. Tardó unos instantes en caer en la cuenta de que se trataba del mismísimo Mussolini. Los textos que escribió sobre Nápoles (uno junto a Asja Lacis, a la que conoció en Capri), retrata la vida bulliciosa de las calles, el poder de la Iglesia, el continuo ambiente festivo, el sabor de la pasta fresca, los bares del puerto, pero también el hacinamiento de sus habitantes, las casas abarrotadas en las que no existía privacidad alguna, el caos, la mendicidad y la pereza (como el pecado capital de la ciudad) o el orden y la fuerza que imponía la camorra. Nápoles forma parte, además, de uno de sus relatos radiofónicos para niños a los que se dedicó entre 1929 y 1932. Kracauer también publicó en el *Frankfurter Zeitung*, periódico del que era colaborador habitual, "Felsenwahn in Positano" y, por su parte, Bloch, "Italia y la porosidad". Con ese concepto de "porosidad" quería dar cuenta de la ausencia de límites de ese país Mediterráneo, entre lo sagrado y lo profano, la comicidad y la tragedia, lo público y lo privado, lo nuevo y lo caduco. El propósito de Sohn-Rethel durante su estancia en Nápoles y en la costa amalfitana era escribir un libro sobre "Filosofía de la cultura" que le había sido encargado por una editorial alemana. En Italia, con el dinero que percibía por ese proyecto, podía vivir algo mejor que en Alemania. Finalmente, el libro, por diversos problemas con la editorial, no lo pudo terminar y decidió volver, en 1927, a Heidelberg para escribir su tesis doctoral: *Von der Analytik des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft*. En ese periodo, elabora también dos manuscritos: uno "Sobre un comentario teórico de la doctrina marxista de la sociedad" y, otro, titulado "Acerca de los fundamentos de la economía como ciencia estricta a través de la respuesta a la pregunta de cómo sería posible la sociedad", al tiempo que trabaja en su disertación universitaria sobre la *Crítica de la economía subjetivista*.

En este libro de Sohn-Rethel, *El ideal de lo roto* Chaxiraxi Escuela saca a la luz textos olvidados del autor, escritos en Nápoles entre 1921 y 1927 tales como "El ideal de lo roto", "Un atasco en vía Chiaia", "El ascenso al Vesubio", así como otros escritos durante su exilio en Inglaterra como "Las ratas de Sigurd" o "Dudley zoo. Una de elefantes". Consta de una introducción de la autora en la que destaca la relevancia de este intelectual alemán, así como de una traducción de un texto de Carl Freytag titulado "Alfred Sohn-Rethel en Italia". Por último, el libro tiene un epílogo que da cuenta de su trayectoria personal y teórica. Los

dos últimos textos de *El ideal de lo roto* no se ocupan de Nápoles ni de la costa amalfitana. Uno, de la misteriosa desaparición de alimentos, en la época de racionamiento en Inglaterra, durante la guerra y, el otro, lo que les ocurrió a unos amigos en su visita a un zoo. El del Vesubio describe la excursión a caballo que hizo al volcán y lo imponente del paisaje. El primero, “El ideal de lo roto” explica cómo es la relación de los napolitanos con la técnica y, el segundo, habla del caos que reina en la ciudad y la paciencia de sus habitantes. Cabría interpretar estos textos sobre Nápoles y la costa amalfitana, como la descripción de un “intelectual itinerante” centroeuropeo que destaca del mundo mediterráneo y del Sur de Europa su tipismo, su lado folclórico, así como lo que tiene de pintoresco y de comicidad para los habitantes de grandes urbes europeas. Algo que no se encuentra, desde luego, en la forma en la que observaron Nápoles muchos autores de italianos, como es el caso de la escritora Anna Maria Ortese quien subraya la miseria, la desdicha, la enfermedad y el horror de vivir<sup>7</sup> en esa ciudad. Sin embargo, es posible ver en esos textos de Sohn-Rethel sobre Nápoles un lado diferente: consiste en mostrar modos originales de supervivencia frente al mundo moderno, formas de vivir alejadas de un capitalismo expansivo que acabará por uniformizarlo todo. El autor muestra el ingenio de los napolitanos, así como su rebeldía frente a la creciente automatización que parece imponerse por todas partes. Para el autor de “El ideal de lo roto. Sobre la técnica napolitana”, el modo de vida de esa ciudad resulta una manera de enfrentarse “al automatismo hostil y cerrado de las máquinas” que termina por encadenarnos a ellas y que, poco a poco, como escribió G. Anders nos convierte en obsoletos. Ese texto también podría entenderse como una crítica a la idea de un progreso sin límites, que tanto preocupó a Benjamin, y como una crítica a esa expresión, tan frecuente últimamente, que pone de relieve que una vez que nos hemos hecho conscientes del creciente deterioro ambiental, ni siquiera cabría hablar de “crecimiento” o de “desarrollo sostenible”, sino que habría que pensar la necesidad del decrecimiento, algo que aparece entre las líneas del texto de Sohn-Rethel. De la misma manera, en vez de considerar “Atasco en vía Chiaia” como un retrato del caos consustancial a Nápoles, que se hace tópico para quien visita la ciudad, cabría entenderlo como un modo de resistencia a las urbes modernas y a la creciente racionalización del mundo, y la paciencia de los napolitanos como un ejemplo de lo que hoy se denomina “*slow life*”, como lo opuesto a la aceleración de la vida y el trabajo bajo el capitalismo. En definitiva, el autor describe un mundo que, para él, escapaba a la lógica económica que se imponía en Europa tras la

<sup>7</sup> Cfr. Anna Maria Ortese, *El mar no baña Nápoles*, Barcelona, Minúscula, 2008.

Primera Guerra Mundial. Nápoles era un puerto de refugio ante un capitalismo que se expandía implacablemente sobre el orbe.

Con esta traducción y con su estudio introductorio, Chaxiraxi Escuela no solo da continuidad a la serie de traducciones que ha realizado sobre autores de la Teoría crítica o próximos a ella (Adorno, Horkheimer, Löwenthal o Sohn-Rethel), sino que ha seguido potenciando el interés por los estudios sobre el pensamiento de este autor tan poco conocido y sobre el que ya ha publicado algunos trabajos como “Génesis y abstracción. Una introducción a la epistemología materialista de A. Sohn-Rethel”<sup>8</sup>, o “Técnica, intercambio y mundo administrado. Sobre las posibilidades de emancipación social en Adorno y Sohn-Rethel”<sup>9</sup>. Con este libro, con *El ideal de lo roto*, Chaxiraxi Escuela pretende insistir en la necesidad de rescatar la figura y la obra de un intelectual alemán prácticamente olvidado cuyo pensamiento consistió fundamentalmente en una original interpretación tanto de la obra de Marx como de la de Kant. Alguien cuyo pensamiento influyó notablemente en los trabajos de Adorno, y a quien la historia económica debería atender también por sus relevantes trabajos sobre la política económica durante el período del Tercer Reich.

Recibido: 24/05/2024

Aceptado: 13/07/2024

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



<sup>8</sup> En *Tecnología, violencia, memoria: diagnósticos críticos sobre la sociedad contemporánea* (coords. Mateu Cabot et al.), Barcelona, Antrophos, 2018, pp. 55-71.

<sup>9</sup> En *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía* (coords. M. Hernández y M. Mandujano), Granada, Comares, 2021, pp. 127-138.

MAURO BONAZZI, *Criaturas efímeras. Los griegos y el misterio de la existencia*. Madrid, Alianza Editorial, 2024.

Miguel Fernández Nicasio<sup>1</sup>

Grecia y su pensamiento han sido ineludiblemente el pilar fundamental de la filosofía occidental. Según Mauro Bonazzi su principal atractivo se halla en las profusas reflexiones acerca de la condición humana y la relación del hombre con la muerte. Así pues, para poder entender el pensamiento griego es necesario adentrarse en la concepción de la época acerca de la perspectiva humana.

No obstante, es pertinente destacar que el autor no va a realizar una reconstrucción racional y parcial de la Grecia clásica con el fin de defender una postura específica acerca de esta problemática. Bonazzi recorre la filosofía desde Homero hasta Epicuro para intentar encontrar los puntos en común entre pensamientos tan opuestos para después meditar sobre el valor de estas propuestas.

Para este objetivo, el libro orbita entre tres grandes temáticas que a su vez se separan por los tres principales capítulos que lo componen. Estas cuestiones son: la naturaleza humana como deseo, la lucha contra la muerte y su sinsentido y la relación entre divinidad y muerte.

Entrando en el primero de los temas, para Bonazzi la pregunta sobre el ser humano lleva consigo la reflexión acerca sobre aquello que desea el hombre. Sin embargo, a pesar de que la naturaleza humana tenga en su esencia el deseo, este nunca llega a completarse. El hombre es un ser deseante en tanto que se define desde la carencia. Esta perspectiva sobre el ser humano se muestra ya en *El banquete* de Platón mediante el mito del Androgino donde el deseo de amor nunca saciará la carencia de convertir de nuevo en unidad lo que se ha separado. De esta forma se vislumbra además como el deseo humano sobrepasa lo erótico, no es únicamente una pulsión sexual.

---

<sup>1</sup> miguelfernicanco@gmail.com ; ORCID: 0009-0009-8483-9105; estudiante de Máster por la Universidad de Sevilla.

Asimismo, se introduce ahora una noción fundamental en el ambiente griego, lo efímero y su relación con el ser humano. Al asumir que todo lo humano se ve atravesado por lo efímero parece entonces que el valor de lo hecho por este se reduce a cenizas. ¿Qué merece la pena ser construido si todo acabará en un instante? Para resolver este drama de la conciencia el autor se introduce en las respuestas que parecen otorgar tanto Tucídides en *El discurso de Pericles* como Homero y su *Ilíada*.

En primer lugar, en la *Ilíada* el problema de la existencia humana se relaciona con la fuerza. No obstante, el verdadero protagonista es la muerte en tanto que es la realidad inexorable que define al ser humano: sin lugar a dudas, todos morimos. La fuerza y la gloria son solo recursos para salvarse de la muerte entendida como olvido.

La grandeza del héroe por tanto está en la conciencia de su muerte, héroe es aquel que lucha contra el sinsentido de la existencia con la certeza de que su final se acerca. De ahí la importancia de Aquiles, pues para afirmar el valor de la existencia es necesario estar dispuesto a morir. El deseo se define por tanto como la fuerza que impulsa al ser humano a preservarse frente al ineludible final.

En el caso de Pericles, su discurso también invoca la necesidad de luchar contra la muerte, sin embargo no se centra en el valor de la Gloria o de la Fuerza sino en la representación de Atenas y sus ciudadanos como el culmen del proyecto humano materializándose en la Democracia. A través de esto se da respuesta al problema de la muerte pues demuestra la posibilidad del hombre para imponerse mediante la creación de su proyecto. A su manera la Democracia y Atenas vencen a la *physis*. La vida política para el pensamiento griego es la operación por la cual Atenas vence a la muerte pues la democracia es una fabricación grupal y solo a través de esta se puede dar a su vez significado a una realidad marcada por la efimeridad y al propio sujeto constructor que se ve realizado en esta.

Por otro lado, no tiene sentido buscar vencer a la muerte si lo que ofrece esta no es una vida feliz. Esta es la razón por la que Bonazzi rescata la figura de Ulises llorando al inicio de la *Odisea*, una vida inmortal pero anónima no es una vida feliz y por tanto es una inmortalidad que cualquier ser humano rechaza. Así pues, se vislumbra una clara relación entre muerte y felicidad. En este instante el autor analiza a Aristóteles el cual entiende que una vida dichosa solo puede darse como una vida contemplativa en tanto realización de la función propia del hombre. Desde la vida contemplativa se descubre la importancia de la comprensión

del todo, se entiende el orden del cosmos y asumir que todo tiene valor en su composición global.

En suma, la felicidad humana está en entender la inmortalidad de esta contemplación de la unidad del cosmos, descubriendo así nuestra verdadera naturaleza que tiene rasgos divinos. La felicidad nunca va a poder estar en esa batalla contra la muerte sino en la capacidad de entender la realidad desde la óptica de que todo tiene valor. Así pues, la dicha se da en la contemplación eterna. Pero, ya desde la filosofía platónica, el alma humana se comprendía como defectuosa. El ser humano sufre porque su alma, sus deseos, tienen rasgos animalescos. No obstante, el alma no se agota en estos, el deseo no es solo irracional pues existe un deseo de conocimiento y de belleza, la razón solo puede ganar por el deseo de bien y de belleza sobrepasan al del placer. De esta forma el ser humano se manifiesta a sí mismo como deseo de verdad, de descubrir nuestra existencia y a los que nos rodea, el deseo es lo que se opone en definitiva a la muerte.

En definitiva, este libro concluye que el problema de la existencia humana en la atmósfera de la Grecia Clásica busca entender al hombre desde un ideal divino. Para resolver la muerte parece entonces necesario dejar de ser hombres. No obstante, el autor no se adhiere a esta idea. El ser humano teme a la muerte, está en su naturaleza desear que no se acabe aquello que sabe que tiene una fecha límite. La condición humana se da en su proyecto existencial que está marcado por la efimeridad de la vida, no obstante, ante ello no tiene sentido rechazar la muerte e intentar alcanzar un ideal divino. Esto aleja al humano de su verdadera naturaleza que se constituye como ser-para-la-muerte con el fin de arrastrarse hacia una existencia inauténtica. El ser humano es un ser mortal y solo desde esa condición es como realmente se puede otorgar valor y sentido al proyecto del hombre.

Recibido: 26/04/2024

Aceptado: 19/07/2024

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

