

SYLVIANE AGACINSKI, JACQUES DERRIDA, SARAH KOFMAN, PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE, JEAN LUC-NANCY, BERNARD PAUTRAT, *Mímesis de las articulaciones*, Madrid: Arena libros, 2022.

*Jaime Bes Alonso*<sup>1</sup>

*Mímesis de las articulaciones* se trata de un libro colectivo que ensambla bajo el tema de la *mímesis* varias posturas o articulaciones de gran calado de la filosofía francesa de finales del siglo xx. Este libro fue publicado en 1975, época en la que el boom de la filosofía de la diferencia estaba más que asentado. Entre los nombres que recoge este volumen se encuentran los famosos J. Derrida y J. L. Nancy, como a su vez otras personas más que conocidas en la academia francesa de esos años. Entre ellas están S. Agacinski, importante promotora del feminismo desde la postura de la diferencia; Sarah Kofman, una de las más prestigiosas intérpretes de Nietzsche de aquellos años; Ph. Lacoue-Labarthe, conocido por sus análisis y su labor como traductor de Heidegger y Nietzsche; y Bernard Pautrat, reputado traductor de la *Ética* de Spinoza e intérprete teatral.

Además de la conveniencia teórica que tiene este libro, por los grandes nombres que la componen, cabe señalar la tarea de traducción al español realizada en él. Por ejemplo, en esta edición, se ha detallado en las notas al pie ciertos juegos del lenguaje que son utilizados por los filósofos de la diferencia y que contienen valor conceptual para los autores. Juegos que se habrían perdido en la traducción si no fuese por su explicitación en las múltiples notas de los traductores. De esta forma, se ayuda al lector a seguir los variados hilos conceptuales que se van hilvanando en esta tela textual, la cual no es solo rica en contenido, sino también en formas de hacer o de escribir.

Aunque estas nuevas formas de hacer o de escribir no son ninguna sorpresa para quienes empiezan la lectura. Pues, ya al inicio se reivindica su falta de objeto y de su modo de composición. Principalmente, está falto de objeto porque la *mímesis* no se deja acotar. Este concepto remite a muchos otros de forma expansiva y no de manera retroactiva o definitiva, como suele pensarse de un objeto. En cierta manera la dificultad de su traducción obstaculiza la tarea de emplazar esta idea a modo de objeto, ya que puede expresar tanto imitación, reproducción, simulación, semejanza, identificación o analogía, entre otras. En lo que supone a su composición, su

---

<sup>1</sup> Máster de Filosofía Teórica y Práctica por la UNED. [jaimebesalonso@gmail.com](mailto:jaimebesalonso@gmail.com).

situación es similar, ya que es una obra colectiva común, en tanto que sus autores hablan de la *mímesis*; pero las posturas son muy variopintas, de tal manera que desbordan la comunidad de partida del texto. Esta obra colectiva es capaz de dar cuenta de un ejercicio de *mímesis*, por cómo ha sido escrita; además de mostrar como en la *mímesis* se da un problema filosófico tradicional y complejo.

El primero de los capítulos, hecho por Sylviane Agacinski trae una sorpresa, la cual llama la atención nada más leer el título, *Recortes del Tractatus*. Debido a que el primer capítulo trata principalmente del *Tractatus* de Wittgenstein y algunos de sus textos circundantes, como son los *Cuadernos* de notas y los párrafos de las *Investigaciones lógicas*. Wittgenstein no es un autor ni mucho menos canónico en cuanto a *mímesis* se refiere, lo cual en cierta manera indica el espectro de lo que el libro quiere llegar a ser: una puesta en escena de lo que la *mímesis* nos ofrece.

Tampoco se puede negar que el *Tractatus* trata en cierta manera la *mímesis*, a saber, cuando el lenguaje es comprendido como representación. Agacinski se centra en hacer un recorrido por la pregunta de ¿Qué entiende Wittgenstein por representación? Al inicio establece ciertas correlaciones clave, como que la representación está separada de todo *psicologismo* o de que esta goza de un deseo de verdad; deseo de verdad que es plasmado metafóricamente en nuestros pensamientos a modo de imagen. Imagen que amplificada y generalizada en la lógica se vuelve capaz de dar la forma universal y necesaria, la cual da las condiciones de las imágenes que nos representamos. Sin embargo, esta imagen general y necesaria no ocurre sola, debido a que se comprende encadenada, articulada con elementos. Es decir, para formar una representación se tiene que enlazar unas imágenes con otras, produciéndose un simulacro del simulacro de la imagen. O una suerte de proyección de una a otra, mediante la muestra de los eslabones. Toda esta comprensión y representación de la imagen puede trasladarse a la proposición. En donde se comprende que aquello que pueda ser representable, tanto los estados de cosas en imágenes como en las proposiciones lógicas, será interpretado. Así, la imagen y la proposición pueden trasladarse a otras en pos de poder agrandar la cadena que las muestra.

En la siguiente articulación de la *mímesis*, Derrida plasmará las lógicas de intercambio que suceden en toda producción. Para ello recurrirá a la *Crítica del Juicio* de Kant, pues es para Derrida una de las tesis que localizan lo indeterminado de la producción, saliéndose de las lógicas económicas que la larga tradición plantea. Así Derrida sitúa tres desplazamientos que realiza Kant respecto a la *mimética* clásica.

El primero se encuentra en su definición del arte pues hace una separación entre la naturaleza y la técnica, de la *physis* y la *techne*. Ya que la técnica (inclusive la técnica del arte) no tiene que ver con la naturaleza, ya que Kant asocia a la naturaleza cierta necesidad mecánica. Sin embargo, aunque la técnica y naturaleza se den separadas, la necesidad natural sí puede llegar a producir arte, como sucede con el caso del genio. De esta manera consigue no distanciar el arte o *mímesis* de la naturaleza o *physis*, aunque sí lo hace con la técnica.

El segundo de los distanciamientos sucede entre las disposiciones de la naturaleza y el arte. Pues para Kant el arte es la producción de libertad por libertad, lo cual hace que los actos, como la creación de las abejas de un panal, no sean arte solo una necesidad mecánica natural. De ello se desprende lo que Derrida localiza como la distinción de la *animalidad* del hombre, es decir, la situación que Kant invoca del “hombre-dios” gracias a su capacidad de producir *economímesis*. Por ende, el arte solo es producción del hombre y el arte de las abejas solo será por analogía.

La tercera de las separaciones sucede en la distinción entre arte y ciencia. Kant establece la ciencia como un saber, pero para el arte no solo se requiere del saber, también se necesita saber producir o un saber-hacer. Por ende el arte en general, situado por Kant como las Bellas Artes, no es un mero oficio; pues el oficio goza de valor por su intercambio, por la obtención de un salario que lo vuelve un arte mercenario, y las Bellas Artes no se crean pensando en un cálculo económico sino que surgen de la libertad del arte. El arte mercenario sucede por analogía, al igual que el arte de los animales. De estos razonamientos se da a entender que hay un arte puro y otro que no, en los cuales la analogía, el intercambio, es la piedra de toque para decidir si la libertad del arte está en juego o no.

Estos tres planteamientos reúnen las bases de la *economímesis* kantiana. A las que Derrida dará una vuelta más de tuerca, debido al elemento del *parergon* u ornamento, el cual vicia o disloca las situaciones de pureza e impureza expuestos en la *mímesis* kantiana.

El siguiente capítulo, titulado *Buitre rojo* de Kofman, propone un texto literario que es capaz de exponer la *mímesis* y a su vez ser ejemplo de ella. Pues, desde los *elixires del diablo* de Hoffmann se consiguen múltiples lecturas que engloban todas ellas al carácter mimético del texto y de la trama.

Respecto al texto, se encuentran varios momentos en los que no se sabe muy bien su emplazamiento. Debido a que, entre otras cosas, es una historia que es una edición de una edición de un manuscrito escrito por Medardo, el personaje principal. De tal manera que Hoffmann nos instala, ya nada más estamos leyendo, en una situación incómoda, *Unheimliche* como establece Kofman desde Freud; pues no es a lo que nos tienen acostumbrados la mayor parte de los libros que se pueden leer. Hay demasiados desplazamientos que no se van a poder acotar.

Respecto a la trama, hay varios momentos en los que el doble diabólico resalta. Solo que, hasta llegar a esa parte, se tiene que recorrer el aprendizaje de Medardo. En los cuales conoce su pasado, lo que queda de este en el presente y la buena *mimesis* que le permitirá en un futuro seguir la vida del convento. Aunque todo ello queda obviado en el momento en que se conoce el relato, al principio ininteligible, del viejo pintor, personaje que cuenta a Medardo su trágica historia. Según Kofman, ya se muestra la función como doble, en tanto que el pintor quiere proteger a Medardo de su tragedia contándosela. El *pharmakon* del relato será trasladada de manera metafórica a los *elixires* diabólicos. Elixires que en un momento probará Medardo. Su carácter diabólico transforma lo que el monje era, transfigurando las regias reglas de una buena *mimesis*. Medardo deja de seguir el modelo de Dios para ser otra cosa que pueda intentar salvarle de su destino. Situación que le hace perder su identidad y transformarse. Aunque hay ciertos resquicios que no cambian del todo, sigue quedando en estas *mimesis* algo de lo que era.

La siguiente de las articulaciones, realizada por Lacoue-Labarthe, comienza por preguntarse por el «yo», por la generación de identidad. Este yo está ligado a su vez a la razón, capaz de identificar, y a su contraparte, la locura. Esta búsqueda del yo de Lacoue-Labarthe se inicia desde el *Ecce homo* y el *Zarathustra* de Nietzsche. En ellos se dan los múltiples desdoblamientos del autor.

La confusión que se produce en estos libros entre el sujeto, el autor o sus personajes llega hasta tal punto que, en unas cartas entre Nietzsche y Rohde, su colega le remarca su *parecido* con los *Diálogos* de Platón. Rohde comenta algo así como que Nietzsche es confundido por su Zarathustra como Platón lo era por Sócrates. Esta situación fue chocante para Nietzsche, pues en su respuesta cuenta la traición desatada por su amigo, al identificarle con lo que él detestaba. ¿Cómo Nietzsche consigue soliviantar esto? ¿Sus respuestas conseguirían cambiar el parecer de su amigo? Este escenario, tanto la negativa de Nietzsche a parecerse

a Platón como la analogía que lleva a cabo su amigo, es un ejemplo paradigmático de la *mímesis*, pues señala la situación doble de esta idea.

Lacoue-Labarthe realizará un amplio y exhaustivo camino en torno a la pregunta del sujeto en la *mímesis*. Después de la problemática de Nietzsche continuará por Heidegger. Principalmente, atravesando su comprensión sobre la metafísica, la voluntad de poder y llegará hasta el mundo griego con la postura parmenídea de la que beberá toda la metafísica occidental con el objetivo de emplazar su crítica al sujeto. Sin embargo, Lacoue-Labarthe dará cuenta de que Heidegger traslada sobre cierta analogía originaria, a través de la *aletheia*, a las categorías miméticas. Lo que provoca que no suceda la causalidad doble en torno al sujeto de la *mímesis*.

Lacoue-Labarthe avanza a otras interpretaciones de Platón para mostrar una vuelta trágica distinta de la *aletheia* heideggeriana. Toma como postura la del helenista Girard. Aunque da cuenta de que Girard también lleva a cabo una serie de excesos respecto a la *mímesis*, debido a que cree posible una decisión en torno a esta y por ende una proyección de un yo en las producciones.

Lacoue-Labarthe no se siente del todo cómodo con los planteamientos de Girard, ya que Platón parece dar herramientas más que suficientes para mantener la pregunta por la *mímesis* como un doble. Una lectura *pharmakológica*, como la realizada por Derrida en *La farmacia de Platón*, podría dar las claves hacia este problema. De tal manera que atender a la economía de la *mímesis* quizás sea la manera de otorgarle la doblez a la *mímesis*. Un primer paso hacia la correcta *mímesis* está en la *República*. En él se da una «pedagogía», una enseñanza a los guardianes de lo defendible en la ciudad. Pedagogía que empieza por el aprendizaje de las artes. Debido a su capacidad de desdoblar las leyes y confundir a los ciudadanos, las artes son aquello con los que más cuidado hay que tener. Así, en Platón hay un constante esfuerzo por establecer un sujeto enunciante capaz de crear ley, pero tampoco dejará de olvidarse de su consiguiente desplazamiento.

Lo que suscita Lacoue-Labarthe es que de las onto-tipo-logías, aquellas localizadas por Heidegger y que sitúan a un *subjectum* en un juego recíproco entre origen y ficción, a las onto-estela-logías, las cuales dan cuenta de la insistente repetición y «obsesión» del sujeto en los mismos derroteros, no se atiende a la forma desplazada e inhóspita del constante movimiento que sucede en la *mímesis*. La *tipografía* mimética cobra forma en esta prefiguración del sujeto que va siendo

desdibujada en cada lectura, en cada mirada, la (de)construcción entra en juego para su puesta en escena siempre distinta.

La articulación realizada por Jean-Luc Nancy acontece en torno a uno de los textos platónicos. En este capítulo se realizará un comentario sobre el *Sofista*, pues es un texto ejemplar para la *mimesis*. Nancy propone una lectura un tanto distinta a la que se está acostumbrado, aunque no por ello deja de apelar al texto platónico. Así, en el primer tercio de cada página nos encontramos los fragmentos del *Sofista* en los que basa su comentario. Situación que me ha parecido destacable, pues ayuda a recordar los pasajes y a comparar traducciones y conceptos.

Todo en este capítulo apela a la *mimesis*, a una puesta en escena de unos conceptos que tienen una tradición y un recorrido más allá de quienes los enuncian. El *Sofista* es un diálogo que consigue hacer un ejercicio de ventriloquía. Este juego extraño que sucede no tendría sentido si no fuera porque el diálogo ya es distinto a lo que Platón nos tiene acostumbrados. Por ejemplo, no es Sócrates el que pone voz a los diálogos, sino que es el Extranjero de Elea el que tiene la voz enunciante. También sucede la situación de que es un diálogo continuado, ocurre el día siguiente al *Teeteto*. Inclusive el método nos pilla a traspiés, pues es un ejemplo de lo dialógico que busca atrapar a la figura del sofista, debido a que una vez contemplemos a sus fantasmas nos será más sencillo tener herramientas para lidiar con él.

Aunque a lo largo de las líneas del *Sofista* surge una dificultad en contra de sus fantasmas, pues la misma producción, *poiesis*, se encuentra en tela de juicio. Los límites que la sustentan, los modelos o *eidolon*, se encuentran en problemas. Al menos, si se atiende a las viejas posturas parmenídeas, las cuales plantean una barrera infranqueable entre lo que no es y el ser. Por ello, el Extranjero requiere de una ventriloquía de usar las palabras de su maestro con el objetivo de hablar de lo que son buenos iconos o meros fantasmas, para poder establecer lo que es una buena o una mala *mimesis*. Este ejercicio es capaz de coger los esquemas y la voz de alguien que ya no está, de poner la voz del padre, para modificar parte de lo que se dice. Es una actividad que no busca repatriar las normas, pero sí darle un cierto aire de cercanía. Se consigue decir lo que no estaba dicho sin romper la ley a la que pertenece. Esa es la manera de hacer una buena ventriloquía, pero esta no es la única, depende del interés puede darse a modo de una mera repetición o una codificación novedosa. No solo la mancha de la ley del padre es la única forma de hacer *mimesis*, también se puede imitar como un papagayo

o quizás ponerse en el trono enunciador sin dejar de emplazar fantasmas. Todo ello es encontrado en el *Sofista*.

La última de las articulaciones de la *mimesis* de este libro es llevada a cabo por Pautrat en torno a la postura de Bertolt Brecht sobre el teatro. Brecht busca realizar un teatro comprometido, principalmente con la lucha de clases del proletariado. Por ello, la revisión que realiza del teatro es sobre la visión clásica o aristotélica. Con una crítica a los aspectos miméticos, sobre todo de la *catarsis* aristotélica, propondrá un arte más consciente con su tiempo y de las partes que lo hacen posible. Brecht se separa de posturas que hacen del placer algo universalizable y con lo que todos nos podemos identificar, pues, en estas, la *catarsis* se vuelve algo distante a nuestra situación y se queda solo en el plano de la obra, así como en las pasiones que despierta.

El teatro de Brecht concierne a quienes lo practican y lo observan. Esta situación se da debido a un distanciamiento en torno la obra y las personas que participan en ellas. Por ejemplo, los actores no siempre van a estar de acuerdo con los personajes que les toca representar. De tal manera que realizarán una crítica y un distanciamiento de las acciones de los personajes, otorgándoles nuevas transformaciones que apelen al tiempo social en el que la obra es producida. También, otro distanciamiento sería cuando en una obra se da cuenta de todos los oficios que la han hecho posible, separando a los espectadores del relato y acercándola más a la realidad social e histórica en la que están inmersos.

Con todas estas articulaciones de la *mimesis* se puede observar un amplio campo que no solo es cubierto por estas personalidades de la filosofía. Ofrecen múltiples ámbitos en los que esta puede ser observada y nos invitan con sus reflexiones a hacer las nuestras. A transformar los textos con la *mimesis* de nuestras propias voces.

Recibido: 11/12/2022

Aceptado: 11/02/2023

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



MIGUEL DE UNAMUNO, *El viaje interior*. Miguel Ángel Rivero (editor), Biblioteca Nueva, Madrid, 2021, 333 pp.

Ignacio Valdés López<sup>1</sup>

Miguel de Unamuno se valió de múltiples vías para mostrar la filosofía por medio de la palabra: novela, teatro, poesía, opinión o el artículo fueron medios empleados por el pensador para manifestar su compromiso con su tiempo y con su tierra; con esta última de manera pasional. Contradictorio, polémico y siempre atento a los acontecimientos del momento, fue capaz de desarrollar una filosofía del conflicto con un posicionamiento trágico que culminaría en un vitalismo enfrentado a la Nada; representación de la posibilidad fatal para su existencia particular tal y como se le reveló en 1897. Fecha a partir de la cual sería reconocido como escritor religioso, aunque lo que realmente persiguiera fuese la posibilidad de prolongar su conciencia individual más allá del frío y aséptico mandato de la razón. Se descubre en este punto el sentimiento trágico de la vida que oscila de manera agónica entre el Todo y la Nada. Su pretensión de recuperar la fe infantil ya extraviada supuso un paso lógico que nunca llegaría a verse colmado. La literatura de viajes fue otro de los caminos empleados por el rector para escudriñar la orografía del alma humana, pues, como reivindica la edición de Miguel Ángel Rivero, podemos encontrar en esta vertiente más contemplativa una ruta orientada al espíritu. El paisaje, la contemplación o la remembranza de lo visitado son instrumentos para la exploración de la topografía íntima en sintonía con la herencia romántica rendida a la grandiosidad de lo natural.

El modo privilegiado para acceder a lo espiritual, al alma de cada cual, lo encuentra Unamuno en el verbo. Mediante el despliegue de la palabra *poietica*, definida por la imaginación y la capacidad de desbordar los límites impuestos, se aparta del gélido positivismo al que se había aproximado durante su juventud. Se entrega a una husma con la intención de exteriorizar el relieve interior en el que se manifiestan las elevadas cotas de la espiritualidad junto a los profundos abismos de la desaparición. Esta filosofía poética se desenvuelve también en su literatura de viajes con la que demuestra una serie de paralelismos con su existencia personal al tiempo que pretende conectar con la España intrahistórica. Este esencialismo se ofrece por medio de las figuras empleadas para rastrear los

---

<sup>1</sup> Doctor en filosofía por la UNED.



extremos de la existencia humana en el paisaje brindado por la Naturaleza en conformidad con el destino y pasado de la españolidad; problema este último muy presente en los intelectuales de fin de siglo.

El rector fue heredero de un romanticismo en el que el individuo encontraba la posibilidad de expresión espiritual. Este choque con el paisaje mostraba la insignificancia humana al expresar la desazón del alma anhelante de trascendencia. Tal y como destaca Miguel Ángel Rivero, Unamuno localizaría en la pintura de la *España negra* de Zuloaga esta esencia de lo español. La intelectualidad de fin de siglo, sumida en la depresión nacional, hallaría en esta tendencia un adecuado reflejo para su pesimismo ansioso de regeneración. La manifestación del atraso nacional, de la fealdad, de la ausencia de cultura y formación, de la falta de oportunidades congénita, aunque en conexión con un pasado glorioso y un conocimiento nacido de lo rural, serían factores propios de una sociedad lúgubre, abatida y marcada por una caída sostenida que encontraría en su deformidad el bálsamo para su propia recuperación. La pretensión era la construcción de la España ideal, salir al encuentro del *Volksgeist* hispano. Late en esta propuesta una pulsión identitaria y nacionalista añorante del pasado, aunque ajena a las ideologías que arrasarían poco después el panorama europeo y, por supuesto, también el español.

Para don Miguel los viajes, al encuentro de la esencia personal y de *el cogollo del alma* unido de manera indefectible al porvenir de la nación, debían ser incómodos, alejados de la suntuosidad del turismo y de las prisas y el bullicio de la contemporaneidad. El recorrido auténtico le permitía la aproximación a lugares remotos e inaccesibles para conquistar a base de hospedajes sencillos, comidas exiguas y el cansancio de la marcha la meta más difícil y esquiva: el yo interior. En este periplo el paisaje se funde con la palabra para localizar el sendero a la conciencia individual. El vasco gustaba de la evocación frente a la descripción. Prefería trabajar sobre el recuerdo de lo visitado que sobre las primeras impresiones. Establecía un trabajo *poietico* diferente de la mimesis representativa de gran parte de la literatura de viajes. Recuerdo, ensueño, imaginación, fueron los componentes empleados para el develamiento del relieve espiritual.

Unamuno tuvo una especial propensión al paisaje de montaña en el que buscó los picos del alma y las simas de la desaparición. Sus primeros encuentros con las cumbres de su País Vasco natal darían paso a su reconocimiento de la identidad nacional en el paraje castellano marcado por la dureza y el casticismo roto por las cimas de Gredos en las que daría sustento a su sueño de trascendencia

y pervivencia. Las antiguas y pequeñas capitales de provincia, paralizadas en el tiempo y ajenas al bullicio de las grandes urbes como Madrid o París, que tanto detestaba, serían un adecuado hontanar para su periplo existencial; un freno a la modernidad acelerada que provocaba la incomunicación y la falta de espiritualidad como enfermedades contemporáneas. Localizaba la posibilidad de totalidad en las sierras castellanas elevadas contra la planicie fracturada por su presencia. Descubrió el mar, al menos su poder evocador, en su destierro en Fuerteventura y en la costa portuguesa. Lo emparentó con la eternidad y la divinidad consiguiendo de esta manera una fuente inagotable de figuras para la expresión de su palabra *poietica* cuajada por la filosofía existencial.

El rector de la Universidad de Salamanca seguiría un camino paralelo al de la mística para procurar entrar en comunión con el Todo a través de la Naturaleza. Topamos en este punto con la influencia de Fray Luis de León, Santa Teresa de Jesús y Calderón de la Barca en relación al sentimiento castellano sobre la Naturaleza y el paisaje. Este último elemento implica la libertad del yo frente a sus límites al tiempo que se aproxima a Dios como personalización del Todo mostrado en la Naturaleza. Lograría por esta vía su ansiada vinculación entre su alma y la del paisaje, aunque sin alcanzar respuesta definitiva ante la posibilidad de la Nada.

El paisaje y la palabra quedan de este modo vinculados en una unión incorruptible que conduce al yo interior. El sentimiento de la Naturaleza se expresaría en un doble direccionamiento: estética y religiosidad mística. Y, al igual que Machado y Ortega, entendió esta categoría en un sentido premoderno dado que en su opinión nacía en el campesino, aunque este se acercase a lo natural desde una perspectiva pragmática. De esta interacción brotaría lo que el vasco consideraba la humanización de la Naturaleza y la naturalización del ser humano. Así, se fragua el sentimiento estético de la Naturaleza que implica la propensión del alma humana hacia el Todo en un intento por fundirse en lo natural. Se produce la comunión entre lo humano y lo natural. Desde una perspectiva humanista radical Unamuno aboga por sobrehumanizar al ser humano y sobrenaturalizar la Naturaleza. Este proceso, el de la contemplación y admiración del campo se aprende de la literatura; es consecuencia de lo urbano, no de lo rústico. Este proceso estético y artístico permite la sobrenaturalización de lo natural. El instrumento elegido para este fin es la poesía, pues intenta convertir el paisaje en una metáfora para dar a conocer su universo personal. Se produce la elevación orientada a la trascendencia y, por este motivo, establece vínculos entre el sentimiento de la Naturaleza y el cristianismo desde una perspectiva próxima al panteísmo.

Con el paisaje se reafirma la libertad del yo frente a sus límites y su aproximación a Dios como personalización del Todo. El sentimiento de la Naturaleza permite, en oposición al sentimiento trágico, y de manera fugaz, superar la fatalidad de la existencia. Miguel de Unamuno arrostra, mediante las propuestas agónica y contemplativa, la posibilidad de la Nada que surge de la conciencia. Es por esto que la literatura de viajes del rector supone otro camino para la resolución de sus contradicciones existenciales.

Recibido: 01/02/2023

Aceptado: 03/04/2023

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



ANTONIO AGUILERA PEDROSA, *Pasajes benjaminianos*, Barcelona, Ediciones del subsuelo, 2021, 364 pp.

*Carlos Marzán Trujillo*

*Pasajes benjaminianos* constituye una aproximación al pensamiento de Benjamin que trata de desmontar el carácter de fetiche en el que lo ha convertido la industria de la cultura. El ensayo, escrito con una pasión inusitada en los textos académicos, excava en las costras interpretativas que hacen del filósofo berlinés alguien citable en cualquier contexto, algo que lo aleja de sus propuestas y que convierte en romo el aguijón crítico de sus ideas. Se trata de un libro intenso, que reconstruye un pensamiento complejo y que intenta sacarlo de los anaqueles de las estanterías para insuflarle vida. Un libro, en suma, que aplica el filosofar benjaminiano sobre la propia filosofía de Benjamin. Para Aguilera, el contraste entre su tumba vacía en el *cementerí* de Port Bou y la magnífica obra de Karavan, erigida en su honor, resultan “una alegoría inquietante que da una simple pista sobre cómo persona y obra han sido utilizados”<sup>1</sup>. El libro se enfrenta a las dificultades que implican dejarse interpelar por Benjamin y atender a su palabra. Entre éstas, sostiene, está la propia escritura que repara en las fracturas e intersticios de las cosas para poder darles voz. Y que le lleva a intentar expresarse mediante “la negación de la expresión”, algo inasimilable para muchos intérpretes. Su asistematicidad y su estilo, que es, a un tiempo, doctrinal e ilustrado, que enlaza tanto teología y materialismo, como corrientes y temáticas diversas, resulta también un impedimento para una auténtica apertura a sus obras. A quien lo lee intranquiliza, además, que ofrezca pocas esperanzas, salvo una “débil fuerza mesiánica” y que se ocupe, más que por prometer paraísos, por avisar del fuego infernal que avanza por el mundo y cuyas fumaradas adormecen la voluntad de extinguirlo. Aguilera afronta esas dificultades y apunta a los aspectos de sus textos que más se vinculan a nuestras actuales experiencias.

*Pasajes benjaminianos* profundiza en el papel que desempeña la idea de fotografía en los últimos textos de Benjamin, a la que convierte en modelo filosófico para posibilitar la obturación del presente. Más allá del interés que mostró por la fotografía en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” o en

---

<sup>1</sup> Aguilera Pedrosa, A., *Pasajes benjaminianos*, Barcelona, Ediciones del subsuelo, Barcelona, 2021, p. 14.

“Pequeña historia de la fotografía”, Aguilera destaca el papel que ocupa en *Das Passagen-Werk* y, sobre todo, en el desarrollo de su concepto de historia, lo que le llevó a practicar una suerte de “filosofía fotográfica” que ilumina su pensamiento sobre lo social e histórico. El libro sostiene que el modelo fotográfico –entendido a modo de *flash* o instantánea– le sirve a Benjamin no sólo para pensar el curso del tiempo, sino para dar cuenta de una sensibilidad moderna carente de aura y potenciar la idea de un sujeto colectivo alejado de intenciones o de filosofías de la historia entendidas como caminos que conducen inevitablemente a un feliz final de la humanidad: “¿y si el autómatas que invoca Benjamin en su primera tesis sobre el concepto de historia no fuera la teología dentro de un jugador de ajedrez, sino una cámara de fotografía...?”<sup>2</sup>, ¿y si el enano jorobado disparara su cámara para captar instantáneas que pudiesen ayudar a detener el tiempo? Cabría entender la fotografía, escribe Aguilera, como modelo para la elaboración de la noción de “*Jetztzeit*”, del *tiempo-ahora*. Plantea que, a través de esas instantáneas, cabría conectar el pasado y el presente, las esperanzas frustradas con la posibilidad de algo distinto. Remarca que la tarea del historiador materialista –un traperero y coleccionista de imágenes– consistiría en realizar, en traducir, el montaje de esas imágenes para que alcancen su legibilidad en un tiempo determinado. Como subraya, las reflexiones de Benjamin sobre la fotografía y el cine no sólo le impulsaron a escribir sobre la creciente “desartización” (*Entkunstung*) del arte, sino a pensar en “posibilidades que abren la dimensión artística con medios no artesanales”<sup>3</sup> y, de ese modo, a entrever el tipo de arte que forma parte de nuestro más cercano presente. Destaca también que, para Benjamin, la tecnología no sólo es un medio para aumentar la explotación de productores y consumidores, sino que establece las condiciones para superarla, pues la técnica revierte en las composiciones y materiales artísticos: “son los desarrollos técnicos en la producción de imágenes, escritos, sonidos, historias... lo que daría una pista adecuada para recomponer el modelo histórico-social. Así leería por mi parte el texto clave de Benjamin sobre la reproductibilidad técnica”<sup>4</sup>.

*Paisajes* incide en las modulaciones que el tema de la historia adquiere en el desarrollo del pensamiento benjaminiano, y cuestiona las interpretaciones que sobre esta cuestión han hecho Habermas o Derrida que, en ocasiones, pusieron entre paréntesis su mesianismo sin tener en cuenta las críticas que el propio autor hizo a sus versiones románticas o surrealistas. Destaca que la

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 123.

lectura que Habermas hace sobre el concepto de historia de Benjamin en *El discurso filosófico de la modernidad* (1984) –quizá debido a su creciente cercanía a la socialdemocracia– no parece destacar suficientemente que no sólo se trata de rememorar la injusticia padecida por los vencidos, sino de poner en valor sus ansias de felicidad. Y deja, así, a un lado, la presión hacia el futuro que apela a un pasado cargado de esperanzas. El libro ahonda en la noción de tiempo de Benjamin estableciendo una constelación de relaciones con quienes la han abordado desde ámbitos no estrictamente filosóficos: Baudelaire, Proust, Poe, Kafka, Gide, Elias, Ginzburg o Borges. Y frente a los vínculos teóricos que Arendt apuntó entre el pensador berlinés y el de Messkirch, pues ambos trataron de romper con una concepción del tiempo como un mero transcurrir, señala lo que los diferencia. Heidegger ontologiza el tiempo originario contraponiéndolo al tiempo habitual; un tiempo originario que se desgaja de la historia concreta. Por el contrario, nos dice, Benjamin habla de un tiempo determinado (óntico) que se cosifica cada vez más con el desarrollo del capitalismo. Un tiempo que imanentiza y sitúa junto al profano en el que “cada segundo es la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías”. Las reflexiones de Heidegger sobre el tiempo y la historia se sitúan en un plano que se distancia del acontecer histórico concreto. Muestran la estructura del tiempo, su *cómo*, no el *qué*, no sus contenidos que concretos. La historicidad heideggeriana se aleja, así, de la historia concreta, de la praxis social y se convierte en una estructura ontológica que más que posibilitar la ruptura del tiempo, lo compacta e intensifica y lo transforma en un paisaje fuera del tiempo. Si para Heidegger el futuro se puede asumir como destino, pues aunque el ser del *Dasein* es abierto, su apertura se erige sobre lo ya sido. Para Benjamin, sin embargo, la condición para que haya futuro es que el pasado permanezca abierto. No es destino. Aguilera muestra también cómo se transforma la visión de la historia de Benjamin desde la alegoría de su ensayo sobre el Barroco, hasta la imagen dialéctica de *Das Passagen-Werk* y las “Tesis”, y enfatiza que la idea de historia que pone en juego, y que todavía “parece tener actualidad”, remite a un compromiso político y ético de un sujeto aún no existente. Cabe remarcar su interpretación del ángel de la historia de la Tesis IX del que no sólo señala su lado piadoso cara a recomponer lo destruido, sino el satánico –en la estela de Scholem– que ahonda en el horror y la destrucción en la que viven los oprimidos para arrastrarlos, así, a una felicidad aún no vivida.

Aguilera da vueltas en torno a la idea de la pobreza de experiencias que emerge en la modernidad tardía sobre la que reflexionó Benjamin y que se acrecienta enormemente en nuestro presente. Y, como él, piensa que también la tecnología podría servir para corregir ese empobrecimiento. La fotografía, el cine, la música

o las redes podrían atender “a la carne, a la piel, a las huellas de la tortura de los cuerpos y los rostros”<sup>5</sup>. Confronta a Adorno con Benjamin para sostener que, más allá de la crítica ideológica, se hace cada vez más necesario politizar el arte y la cultura contra el nuevo analfabetismo globalizado que padecemos. Esa “*artización*” de la política que es, fundamentalmente, una *re-politización* de la vida, un impulso ilustrado -que apunta en una dirección contraria a la que propició el fascismo- que podría servir para combatir las experiencias empobrecidas de quienes están cada vez más enredados en las fantasmagorías que genera el capitalismo; fantasmagorías sobre las que pensó el último Benjamin, y con las que ahondó y amplificó las ideas de Marx sobre el fetichismo de las mercancías. Se trataría -hace notar el libro- de recuperar para la política lo que siempre trató de expresar el arte. Esto es, no sólo la denuncia del sufrimiento socialmente innecesario, sino también los anhelos de felicidad y de un mundo mejor. Introducir en la política ese potencial inscrito en el arte, como plantea, permitiría trasladar los paisajes benjaminianos a nuestro presente y ayudar a activar una nueva forma de entender la política que pueda frenar un curso de la historia que parece abocado al desastre.

En la lectura que hace Aguilera de los textos de Benjamin cabe destacar, frente a otros intérpretes, la relevancia que le otorga a la segunda memoria de *Das Passagen-Werk* en las que ve el auténtico núcleo de esa inacabada obra. En ella, afirma, corrige sus excesos poéticos, las debilidades de sus tesis materialistas, sus ideas sobre la economía (perfila su noción de “fantasmagoría”) o sobre el inconsciente colectivo. Incide, además, en el complejo vínculo entre materialismo y teología que atraviesan el filosofar benjaminiano. Para entender ese vínculo, que no cabe deshacer sin falsear al autor, recurre a Scholem y Habermas. Y presenta esa vena mística (tan poco comprensible, en ocasiones, para algunos lectores) como un impulso al que apela la tradición judía frente a la adversidad y que en el último Benjamin se convierte en una entrega a lo material. Ve ese empuje místico y teológico como inmanencia de lo trascendente y lo asimila a la labor del trapero que recoge los escombros que deposita la cultura para darle una vida nueva. Hace hincapié en que el papel de la teología en su obra consiste en mostrar lo caduco como eterno y lo eterno como lo caduco. El libro trata de actualizar, eso se desprende de su lectura, a quien merece seguir siendo pensado. Y es que una de las tesis que mantiene es que no deben olvidarse las fuerzas -por débiles que hayan sido- de quienes ha avisado sobre la urgencia de poner el freno de mano a la “locomotora de la historia” que nos lleva inevitablemente hacia la catástrofe.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 215.

Aguilera propone activar un pensamiento que podría potenciar la reflexión sobre la necesidad de un salto ético y político que interrumpa la violencia global, convertida en norma, en la que vivimos.

Recibido: 07/02/2023

Aceptado: 10/04/2023

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





JUAN JOSÉ FERNÁNDEZ TEIJEIRO, *La experiencia de la religión en William James. Empirismo radical y conciencia global*, Santander, Tantín, 2022 (298 pp. con ilustraciones, Prólogo de Gerardo Bolado)

Esteban Ruiz Serrano<sup>1</sup>

El libro *La experiencia de la religión en William James. Empirismo radical y conciencia global*, de Juan José Fernández Teijeiro, es una obra que tiene como base la tesis doctoral en Filosofía defendida por su autor en la UNED. Fernández Teijeiro, pediatra hasta su jubilación, ha dedicado importantes estudios a la figura de Nóvoa Santos (*Roberto Nóvoa Santos: una vida, una filosofía*, La Coruña: Fundación Pedro Barné de la Maza, 1998; *Más allá de la Patología. La Psicología de Nóvoa Santos*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela; 2001) y a diversos temas relacionados con la Historia de la Medicina y la Historia de la Psicología (*Pavlov: la pasión por el cerebro*. Tres Cantos: Nivola, 2006; *Robert Koch, el médico de los microbios*, Tres Cantos: Nivola, 2008; *Jenner: el vencedor de la viruela*, Tres Cantos: Nivola, 2012; *Las cartas de Ramón Varela de la Iglesia a Francisco Giner de los Ríos. Ciencia y Krausismo*, Santander: Real Academia de Medicina de Cantabria, 2016). Su estudio sobre James, un pensador de formación médica y un clásico de la Psicología, viene a ser, pues, un corolario filosófico de esta sólida trayectoria interdisciplinar.

Un primer aspecto digno de mención del libro es que no se circunscribe de manera estricta al tema de la religión mencionado en su título. Contiene además apuntes muy sugerentes sobre la biografía del pensador estadounidense y sitúa la problemática religiosa en el contexto de la teoría de la conciencia de James, tan relevante para la Psicología y la filosofía de la mente.

En el caso de James, el contexto histórico empieza por ser el contexto familiar. Fernández Teijeiro estudia la importancia del influjo en James de la religiosidad svedenborgiana de su padre, que no sería asumida pero sí reelaborada por el hijo. También hace notar el impacto que produce en James la muerte de su padre, a cuyo entierro no puede asistir por encontrarse de viaje en Londres. Las

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense. Profesor Asociado de Filosofía en el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Cantabria.

investigaciones sobre la religión tendrían así su origen biográfico en “un acto de piedad filial” (p. 81). La familia proporcionó a James un ambiente cosmopolita, que se reflejará en su obra. El contacto entre la cultura europea y la americana, que Henry James, el hermano de William, plasmó en sus imponentes novelas, es ilustrado por el autor con referencias a los viajes que la familia realiza a Europa y al contacto de los James con intelectuales británicos, franceses y alemanes. A través de su padre, William pudo conocer personalmente a figuras de la talla de Carlyle o Emerson (p. 83). Un relato ágil y preciso permite además al lector apreciar la decisiva contribución de James a la consolidación de la Universidad de Harvard como centro intelectual y a la formación de toda una mentalidad imprescindible para comprender la vida intelectual en Estados Unidos desde esa época, como expusiera Louis Menand en su obra clásica *El club de los metafísicos*.

En relación con la filosofía de la mente es preciso destacar la caracterización de la conciencia, no como una cosa sino como un proceso o función (p. 46), como una “corriente” (“Stream of Thought”, p. 47) en la que fluyen constantemente las representaciones. Su conclusión es que la personalidad es una “confederación de personas”, de “selvas independientes” (p. 51). La mente es una confederación de estados psíquicos, no una monarquía (p. 58). Desde esta concepción pluralista de la mente, James concede importancia al concepto de inconsciente, aunque en términos muy diferentes a los de Freud, como Fernández Teijeiro no deja de subrayar (pp. 64 ss.).

En cuanto al tema de la religión, central en el libro, presenta varias cuestiones de interés. La primera de ellas es recorrido que hace el autor por toda la obra de James para comprender en un sentido amplio la génesis de las ideas expuestas en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), una obra relativamente tardía. Esa trayectoria tiene un punto de partida significativo en el gran clásico de James *Principios de Psicología* (1890) y una importante referencia intermedia en el ciclo de conferencias *Los estados mentales transitorios* que James imparte en el Instituto Lowell de Boston en 1896. El hilo conductor que une las tres obras es el intento de James de evitar la tendencia de la época a eliminar de la Psicología la experiencia religiosa como presunta experiencia bien patológica, bien inaccesible al método científico. Todo tipo de experiencias mentales han de ser susceptibles de análisis psicológico según el planteamiento del empirismo radical.

La religión se definiría así, desde un punto de vista psicológico, como “los sentimientos, los actos y las experiencias de los hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que se considera la divinidad” (p. 131). James no identifica divinidad con deidad (p. 132) por lo que dentro de la experiencia religiosa podrían caber determinados tipos de “religiones sin Dios” como el budismo. Cabría además la posibilidad de identificar “un núcleo fundamental que integra todas las religiones” (p. 176) y que constaría de dos elementos básicos: la sensación de inquietud ante la realidad y el sentimiento de liberación de la inquietud a través de poderes superiores.

En coherencia con sus planteamientos filosóficos fundamentales, James elabora un concepto pragmático de Dios (p. 179), de acuerdo con el cual Dios es real en la medida en que produce efectos reales (p. 178). La verdad o realidad de Dios se fundaría así en la eficiencia que puede tener en la vida de quienes creen en él.

Un libro sobre una temática filosófica tan variada y compleja no puede dejar de suscitar cuestiones para la discusión. El uso de metáforas políticas en filosofía de la mente puede resultar problemático. Se dice que la mente es una confederación de “selves” o “yoes” y no una monarquía. Habría que aclarar entonces qué “gobierno confederal” caracteriza a esa confederación, qué unidad de la mente sustituye a la unidad “monárquica”. Si “empirismo radical” significa que todas las experiencias han de ser tenidas en cuenta habría que establecer un criterio de demarcación claro entre experiencias anómalas y “normales”, que no siempre aparece indicado en el libro. No puede extrañar que James no llegue a elaborar una “ciencia de la religión” que “parece andar todavía bastante lejos” (p. 180), si se tiene en cuenta que ha definido la religión como una experiencia personal y no ha concedido la debida importancia a los condicionantes sociales, rituales e institucionales de las creencias de los individuos. En fin, la concepción pragmatista de Dios no deja de presentar inconsistencias lógicas: si Dios se define por su eficiencia en la vida del creyente, tan consistentes como la afirmación de la existencia de Dios serían las de un ateísmo o un agnosticismo eficientes.

Las últimas consideraciones críticas atañen más a las ideas de James que al estudio claro, completo y bien escrito de Fernández Teijeiro. Su libro presenta, además de otras virtudes ya reseñadas, la de contener una exposición del pensamiento de James apta para dar lugar a discusiones como las que se acaban de referir, discusiones que señalan más la fecundidad que la presunta debilidad

de una filosofía. Se trata, pues, de una valiosa y oportuna contribución a los estudios jamesianos en España.

Recibido: 22/02/2023

Aceptado: 25/04/2023

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



AGUSTÍN FERNÁNDEZ MALLO, *La forma de la multitud (capitalismo, religión, identidad)*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2023, 298 pp.

Julián Chaves González<sup>1</sup>

Es costumbre de cualquier reseñista comenzar su comentario desviándose del libro para dibujar algo así como una caricatura amable del autor, cuyos trazos son ya muy conocidos y que tiene la sola intención de incorporar la nueva remesa del autor al resto de su —ya— obra: cada autor, se diría, es una tradición en pequeño. Incluso cuando el escritor se traiciona, el reseñista prefiere mirar para otro lado, tal vez confundido por el marketing de lo-nuevo-siempre-igual, tal vez porque ha venido buscando, en su lectura, lo que ya sabía, pero decir que, con *La forma de la multitud (capitalismo, religión, identidad)*, Agustín Fernández Mallo nos trae un libro del estilo al que nos tiene acostumbrados seguramente sea mentir.

Si el último gran libro ensayístico del autor, *Teoría general de la basura*,<sup>2</sup> fue un ensayo que buscó los límites de su género, *La forma de la multitud* es un tratado,<sup>3</sup> o al menos, el inicio de un regreso al tratado. El primero es tan divulgativo como académico, y participa igualmente de la tradición analítica y de la continental: por subrayar algunos rasgos, Fernández Mallo incluye anécdotas de sucesos, o de artistas y científicos, para introducir sus tesis (divulgación); añade imágenes pero también esquemas y gráficos (entre lo continental, que ya no distingue entre el ensayo y el resto de los géneros, y lo analítico que bordea lo científico o, al menos, lo estadístico); y deja una bibliografía final, además de referencias bibliográficas constantes (academia; además de la transversalidad disciplinaria y contextual de esas referencias). La forma de *La forma de la multitud*, sin embargo, es la de un ensayo desnudo de esos elementos: los conceptos filosóficos y científicos se dan por

---

<sup>1</sup> Investigador predoctoral (con una ayuda FPU19/06490) en el Departamento de Filosofía y Sociedad (Facultad de Filosofía) de la Universidad Complutense de Madrid. juchaves@ucm.es

<sup>2</sup> Fernández Mallo, A. (2018). *Teoría general de la basura (cultura, apropiación, complejidad)*, Barcelona: Galaxia Gutenberg. Digo «gran» no como juicio de valor, sino porque *La mirada imposible* (Wunderkammer, 2021) es de menor ambición en comparación con los citados más arriba.

<sup>3</sup> Así por ejemplo para Andreu Navarra, quien lo denomina «tratado» y «tratado sistémico». No por casualidad su reseña se titula «Agustín Fernández Mallo, la forma del filósofo», en *Zenda*, el 31 de marzo de 2023. Disponible en <https://www.zendalibros.com/agustin-fernandez-mallo-la-forma-del-filosofo/> (recuperado por última vez el 14 de abril de 2023).

sabidos (o sea, se introducen contra su divulgación), las anécdotas que se cuentan o los ejemplos de los que se echa mano son ahistóricos y apenas pop-espectaculares (en los capítulos 3.30 y 3.31, por poner un caso, los niños, el Everest y Marte), ya no hay ninguna imagen,<sup>4</sup> gráfico o siquiera tabla, y la bibliografía final ha desaparecido en virtud de unos «créditos»,<sup>5</sup> que, a modo de chiste anacrónico, o sea, como nota pop en un tratado, son unos apuntes de brevísima bibliografía y agradecimientos. *La forma de la multitud*, al que se le llama «estudio» (p. 281), se ha vestido con la forma ensayística de la modernidad temprana o, más bien, es un ensayo que está fuera de (toda) época (pero sobre todo de la nuestra): tal vez el asunto que investiga haya sido un motivo de peso para la búsqueda estilística de la atemporalidad.

En función del capitalismo antropológico (en adelante, CA), Fernández Mallo explica momentos históricos fundamentales, como el cristianismo o el marxismo, pero también y sobre todo el momento presente, a partir del cual aparece la división entre dos tipos de capitalismo: el capitalismo monetario (el capitalismo conocido y, para nosotros, CM) y el capitalismo de tiempo infinitesimal (el capitalismo presente, que está conociéndose o por conocer; en adelante, CTI). El libro se divide en tres partes: una primera que introduce la estructura de los tres capitalismos; una segunda parte dedicada al capitalismo de tiempo infinitesimal; y, por último, una tercera parte, la más ambiciosa, que hace la descripción del CA, aunque este funciona como hilo conductor durante todo el libro, puesto que el análisis crítico de la modernidad tardía (o sea, del CTI que deriva del CM) es un ejemplo —y seguramente fundamental— de la operatividad del CA.

Sobre el CM se dice más bien poco, debido a que, por haber sido superado por el CA y el CTI (p. 26), su interés ha disminuido. En todo caso, del CM se extrae una característica de todo capitalismo, a saber, la capacidad de «asimilar lo opuesto como propio» (pp. 50-52) y que, bajo los estudios sobre el neoliberalismo, se ha

---

<sup>4</sup> Cualquier lector de Fernández Mallo tendría, por fuerza, que extrañarse ante la ausencia de imágenes, aunque quizá no tanto el lector de *El libro de todos los amores* (2022, Barcelona: Seix Barral), donde también se percibe un tono menos pop que en las anteriores novelas: la nocilla se está acabando.

<sup>5</sup> Ya había aparecido la idea de «créditos» en los poemarios y, una vez, como «Créditos y agradecimientos», de donde podemos desprender su radical diferencia con la bibliografía como lugar ensayístico. Fernández Mallo, A. (2015). *Ya nadie se llamará como yo + Poesía reunida (1998-2012)*, Barcelona: Seix Barral.

conocido como la captura de la crítica<sup>6</sup> (en la p. 51 se cita justamente a Fredric Jameson). El CM consiste en ese «autorreciclaje» en el que se funda su hegemonía (p. 52). Ahora bien, lo que bajo el CM podía constituir una alegoría, en el CTI se ha hecho realidad: los procesos de autorreciclaje son más autónomos que nunca e independientes de todo humano, pero también de toda ideología o resistencia (cap. 1.4). En el análisis del CTI, no obstante, lo que verdaderamente se pone en juego es el criterio del poder, que no es otro que el mismo por el cual se contabiliza la multitud. Como mostró el frontispicio del *Leviatán*, «*la forma de la multitud es su dimensión contable*» (p. 102) y el criterio de esa dimensión es lo que devuelve una ideología concreta.

El CTI aparece a la luz de ese análisis como la ideología bajo la cual ha sido posible aumentar o exceder la multitud, puesto que, a cada elemento contenido en la masa, o sea, a cada identidad, se le suma un doble de sí misma: la identidad estadística. Este segundo yo es completamente ajeno a aquel con quien se identifica, tanto desde el origen —ha sido generado por una cesión o recogida de datos, con los que, en extremo, trabajan bots— como en su proceso, en la medida en que actúa siempre por cuenta propia y de manera opaca. La identidad estadística no tiene ningún responsable, sino que deriva de una suma compleja de agentes, o sea, de nadie y de todos; también es un yo parasitario que «se alimenta de nosotros pero nosotros no nos alimentamos de ella» (p. 99). La principal novedad del CTI es esa humanidad oculta y paralela — de la que debiera ocuparse una «antrobotología» (p. 97)—, donde apenas podemos ver qué hace nuestro yo estadístico en sus mínimas partes observables.

No lo dice el autor, pero parece obligado señalar aquí que uno de los mejores ejemplos de identidad estadística es la del investigador académico, cuyos perfiles en línea, asociados a sus trabajos, constituyen un quehacer investigador casi más importante —según el CTI universitario— que la docencia, las intervenciones públicas o los libros. Ese investigador estadístico trabaja mundialmente en paralelo, aparece y desaparece independientemente del yo con el que está identificado. Esta es una de las dos paradojas del CTI y consiste en que la especialización total —o sea, el individuo reducido a una identidad-red: la cuenta o el perfil— tiene como consecuencia una amplificación máxima, hasta los límites del mundo conectado (pp. 106-107).

---

<sup>6</sup> Boltanski, L. y Chiapello, E. (2019). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Tres Cantos: Akal, pp. 33-93.

Igual que ha modificado las relaciones entre los investigadores, el CTI ha transformado las relaciones sociales en general. La identidad estadística, por paródico que pueda parecer, también tiene su afecto y su amor (pp. 85-94). El amor estadístico ha surgido de la interacción del individuo con la masa a partir de las redes sociales y, contra el amor de pareja o amistad, que rechaza ser extendido a lo colectivo, el estadístico se nutre de afectos asintóticos, o sea, imposibles y asimétricos, que se diluyen en cuanto la masa se disuelve; es, de hecho, el amor de un partido de fútbol o un concierto, pero también el amor hacia una mascota o, en último extremo, hacia una Inteligencia Artificial.<sup>7</sup> La paradoja de este *amor metadato* es que «es desviado hacia una codificación y uso que apela no a lo estadístico sino a lo personal» (p. 91). Aquí aparece la segunda y principal paradoja del CTI, en la cual Fernández Mallo identifica una mutación de la biopolítica en una vigilancia sin castigo (p. 90).

Esa paradoja, concomitante a la del amor, se enuncia muy al principio: «el individuo es desmenuzado en una anónima masa y después, como de un *kaos* primordial, emerge como un individuo pero con una identidad que ya no es la que tenía sino una identidad fruto de los enlaces algorítmicos generados en aquel *kaos*. Y, unas líneas más arriba, se ha dicho que a ese individuo, como quien emerge *de entre los muertos*, el mercado podrá articularlo como una fantasmal individualidad, como una plena individualidad» (pp. 24-25). Lo que aquí interesa es algo que Michel Foucault puso de manifiesto cuando analizó el biopoder propio de la modernidad clásica, es decir, la gestión de las *poblaciones*; bajo ese poder especialmente contabilizador —y que, aunque sólo se cita una vez en *La forma de la multitud* (p. 72), es probablemente sobre el que se está pensando—, el dominio de los sujetos era de *omnes et singulatum*, o sea, de todos y cada uno.<sup>8</sup> Este rasgo, propio del poder pastoral, lo ha actualizado Maurizio Lazzarato<sup>9</sup> analizando los ambivalentes procesos de subjetivación y desubjetivación del neoliberalismo: mientras que el sujeto es *desindividualizado* como dato y masa, también es llamado

<sup>7</sup> No se dice muy claramente en el ensayo, pero, en la novela paralela en tiempo y en tema, o sea, *El libro de todos los amores* (donde hay ideas y párrafos que coinciden literalmente con algunos de *La forma de la multitud*), se insiste en cómo el afecto desarrollado por el CTI termina anulando o destruyendo el amor tradicional, que, en esa novela, más que tradicional, es un amor de ecos barthesianos, bajo el enigma de la tradición y su revés. Fernández Mallo, A. (2022), *op. cit.*, pp. 222-226.

<sup>8</sup> Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Tres Cantos: Akal.

<sup>9</sup> Lazzarato, M. (2015). *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 176-211.



a que hinche de manera hiperactiva y ególatra su identidad única y, en último extremo, empresarial y publicitaria.

Pese a que Fernández Mallo identifica, en la paradoja del CTI, esos dos procesos, no termina de sacar partido a la emersión del individuo pleno, a la resurrección del yo estadístico como yo singular y en primer plano. Si bien la conclusión del estudio sobre el CTI se dedica al ocio como religión, o sea, al ámbito donde la identidad se supone desarrollada y autorrealizada (pp. 149-159), y que la publicidad y el fetiche se sitúan como rasgos fundamentales del CM (pp. 80-81), no aparece del todo ese individuo completo que supone el mercado y que es parte fundamental para que funcione un poder contabilizador como el que posibilita un yo estadístico. Los procesos de subjetivación por los cuales la libertad es el principal instrumento del poder fundamentan hoy la identidad no-estadística como una identidad exagerada; de hecho, en ella se experimenta la paradoja anterior de manera privada o personal, es decir, como la creencia ideológica por la cual la forma de la multitud se disimula para el individuo, que se observa *fuera de la multitud*, extraordinario, no-masa o anti-masa y valioso por ser sí mismo.

De todas formas, Fernández Mallo identifica el carácter totalizante del capitalismo actual a través del ocio, que se nos presenta como cumbre del CM y del CTI en tanto que se extiende por todas las esferas de la vida, y, a partir de lo anterior, desliza la tesis de que «el capitalismo, lejos de ser *tardío*, no ha hecho más que empezar» (p. 152). Que la modernidad tardía aparezca como una fase histórica amaneciente, o como una modernidad temprana, es algo que entenderemos una vez hayamos comprendido qué es, para Fernández Mallo, el capitalismo antropológico (CA).

El CA se nos presenta por medio del concepto de *aceleración*, base de su funcionamiento y que consiste en su ínsita condición temporal: el CA está inherentemente acelerado porque es puro devenir imparabile, aunque con sus deceleraciones. Ese concepto de aceleración define «una *intensidad* que crea flujos de materiales» (p. 41), o dicho más generalmente, la aceleración produce todo lo históricamente nuevo y es causa de *realidades*, ya sea con saltos o ralentizaciones, pero, sobre todo, con intercambios. El CA es «una verdadera *economía* en tanto en cuanto se fundamenta en *intercambios*, balances de riesgos y beneficios materiales e icónico-emocionales que, por acumulación e inversión de lo obtenido, crecerá, acompañada de réditos materiales y/o simbólicos» (p. 43). Aquí observamos el sentido de sus dos términos: es capitalismo porque se compone de una serie de

economías (cap. 3.2) y es antropológico porque es consustancial al ser humano, y lo es sobre todo porque este padece una *falta*.

Antes de seguir, cabría preguntarse por qué llamar «capitalismo» a una teoría antropológica y ahistórica. Parece que lo fundamental es la condición de intercambio que se percibe en las aceleraciones: no hay movimiento histórico sin toma de contacto entre lo que estaba separado y aislado, pero, ¿es eso un intercambio? ¿Y es un intercambio capitalista? La idea del CA parece fundamentarse en que la nueva realidad siempre constituye un plusvalor —o sea, un aumento de capital— simbólico o material, pero podemos dejar como apunte la siguiente objeción: ¿no son más importantes que el plusvalor, que, al fin y al cabo, remite a un beneficio acumulable, los procesos del CA que apuntan hacia su *economía*? Llamar capitalismo al CA lo acerca peligrosamente a la visión ilustrada de progreso histórico,<sup>10</sup> aunque se desvíe infinitamente del fin de la historia, como luego se verá. Por ello, una posible solución estaría en retrotraerse al término «economía», aunque se pierda la retórica de los tres capitalismos, sobre el que Giorgio Agamben —a quien Fernández Mallo cita en la p. 27 y en los créditos— ha mostrado que debe tomarse conceptualmente no sólo de manera amplia, sino como un modo de gobierno de las cosas que tal vez tenga más que ver con el CA que la noción de capitalismo.<sup>11</sup>

La amplitud del término economía se pone de manifiesto, de hecho, en el estudio que hace Mallo de cómo se ha tomado teóricamente la falta antropológica; de dos maneras: una, como escasez (economía política clásica); dos, como abundancia (antropología, religión, Mauss y Bataille). El gasto y el derroche de los sujetos económicos de esas escuelas se explican porque hay algo que falta. Para Fernández Mallo, la falta define antropológicamente al ser humano, ya desde su lenguaje incompleto, figurado, abierto. La falta aparece con la paradoja del CA: «si como individuos estamos hechos de pasado —como obviamente así es—, ¿qué es lo que nos impide hacernos continuamente anacrónicos?» (p. 163). Una de las

<sup>10</sup> Esta crítica puede parecer y seguramente sea naíf, en la medida en que Fernández Mallo está muy lejos de hacer una apología del capitalismo o siquiera de una defensa del progreso, pero creo que, a través del CA, es más sencillo explicar lo históricamente favorable; quizá por eso los ejemplos que aparecen (lo joven en el 3.3, la gran obra de arte en el 3.23, el levantamiento de una catedral en el 3.32) sean eminentemente positivos, hasta el ejemplo final de la guerra (caps. 3.35 y ss.), que se sitúa como límite (final) del ensayo pero quizá a su vez como límite del CA, lo que el CA todavía no puede pensar sin cortocircuitarse o, al menos, sorprenderse como quien asiste a un accidente: «Para el CA toda muerte es un *accidente*» (p. 168).

<sup>11</sup> Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Valencia: Pre-Textos.

formas en que podemos captar esa falta basal es la de la falta de conocimiento sobre el futuro: no podemos ser anacrónicos porque hemos de vivir frente a lo incierto, aunque lo incierto sea mínimamente probable.

Frente a esa falta, el ser humano ha recurrido a las «prótesis» —y prótesis son desde el CTI hasta el cristianismo, Freud o la imprenta—, que vienen no a llenar la falta, sino a suplirla, a imitarla. La prótesis de la falta es siempre algo nuevo, pero su operatividad es la de un miembro fantasma, puesto que es suplencia de lo que nunca estuvo ahí, mimesis de algo que no existía (pp. 167-170). De hecho, Fernández Mallo sostiene que la prótesis simula una presencia allí donde había ausencia, como una alucinación pactada (pp. 180-183).<sup>12</sup> Pero la prótesis, con este resorte fantasmagórico, se da sobre todo como mezcla, como reunión de lo disímil. Para explicarlo, Fernández Mallo pone en juego la pareja de conceptos de magnitud intensiva y magnitud extensiva. El CA, cuya finalidad es producir prótesis, trabaja con magnitudes intensivas, en el sentido de que sólo éstas provocan lo nuevo, como la reunión de dos temperaturas distintas, que no se suman sino que devuelven una nueva temperatura (p. 188). La prótesis suele aparecer a partir de esas reuniones inesperadas: el ser humano, hecho de repeticiones —leyes naturales, costumbres, ritmos conocidos—, provoca diferencias cometiendo errores y produciendo anomalías (cap. 3.15); lo nuevo nace, como en las obras de arte, de la mala copia, de los fallos afortunados, o mejor dicho, acelerados (cap. 3.20). De ahí que el CA sea eminentemente temporal y rechace la espacialidad: el CA no tiene fin, y es por eso que es una «atopía», o sea, un lugar sin espacio que se opone a las utopías, que son imaginaciones de un espacio final donde ya no corre el tiempo, donde la historia ha acabado (pp. 48-50). El CA está constantemente acelerado y, de igual modo, carece de centro y de barreras: el CA tiene la forma de un anarquismo estructural, donde «todo está conectado con todo pero no coordinado con un Todo» (p. 213). Por ello, el CA se presenta también como un politeísmo radical.

La peculiaridad teórica del CA, de la que Fernández Mallo no da cuenta, es que está construido sobre las teorías y los conceptos que han servido para diagnosticar la posmodernidad o la modernidad tardía, o que, al menos, han nacido en ella, algunas veces como síntomas: el CA es rizomático, carente de centro

---

<sup>12</sup> En *Teoría general de la basura*, apenas aparece referenciada la obra de Jacques Derrida, pero parece que en *La forma de la multitud* habría cobrado cierto protagonismo: el suplemento que no suple nada y el fantasma que acecha parecen haber obsesionado esta parte del ensayo; también, por cierto, cuando se habla del lenguaje como algo que no tiene un antes y después, sino ambos (pp. 241 y ss.): ¿no es eso la *différance*? Cfr., sobre todo, Derrida, J. (1986). *De la gramatología*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 181-208.

o de poder visible, tecnonatural (cap. 3.16), productor de simulacros (3.3, 3.6. y 3.7), profanador (3.14), global o totalizante (3.17), tan fragmentado y desordenado como entrópico (3.24), performático (3.37), y, sobre todo, acelerado. En este punto, surge un problema teórico delicado: la posmodernidad se ha vuelto antropología. Sus consecuencias inquietantes son obvias —naturalización de lo histórico, fin de la historia, etc.—, pero vayamos más allá de lo obvio. La tesis que estaría proponiendo Fernández Mallo no sería otra que, lejos de estar en ocaso, la modernidad ha alcanzado un punto en que el CA se ha hecho visible, captable y teorizable, un momento en que sus procesos han salido a la luz. (La modernidad tardía se distingue, de hecho, por una neurosis de magnitudes intensivas; no otra cosa son el pastiche o la identidad voluntariamente fragmentada). El momento tardío o crítico de la modernidad es, entonces, la exhibición de sus procesos capitalista-antropológicos. De ahí, por cierto, que, para Fernández Mallo, el capitalismo no haya hecho más que empezar: ha sido el llamado capitalismo tardío —y no los anteriores capitalismos— el que ha alcanzado la forma del CA, pero eso no quiere decir nada más que el hecho de que otra prótesis ha terminado de nacer. Nos queda, eso sí, la inquietante duda de si esta forma del capitalismo se estará confundiendo con el CA y cerrándolo por fin. No es lo que dice Fernández Mallo, en todo caso, muy lejano a catastrofismos y quimeras: el CA no tiene cierre, ni fin.

El final abrupto, como si hubiera dado la hora, de *La forma de la multitud* —«Aquí lo dejamos» (p. 294)— invita a pensar que habrá más volúmenes sobre el CA, y falta que hacen. No por los problemas que han surgido al hilo de este comentario, que son más bien laterales y seguramente demasiado escrupulosos, sino por su capacidad teórica sistemática. El CA, que se ha introducido en *La forma de la multitud*, parece pedir, al menos, un libro que ensaye la forma extrema del tratado, igual que la basura se trató con la forma extrema del ensayo.

Recibido: 14/04/2023

Aceptado: 16/06/2023

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



JEAN-LUC NANCY, *Pasos en Granada / Quelques pas à Grenade*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2022, 132 pp.

Gerard Moreno Ferrer<sup>1</sup>

En el volumen *Pasos en Granada / Quelques pas à Grenade*, compendiado y prologado con notable acierto por Javier de la Higuera Espín, encontramos el material legado por la singular relación que Jean-Luc Nancy mantuvo con la ciudad de Granada y, en particular, con el departamento de Filosofía II de su Universidad. Tal como nos narra de la Higuera en su prólogo, se trató de una relación cuanto menos accidentada (que no accidental), marcada por la ausencia y por unos pasos que, por decirlo de algún modo, no se llegaron a dar. Sin embargo, tal como el libro testimonia, dicha relación fue fructífera y productiva y de ella surgieron los 6 textos editados de forma bilingüe (francés-español) que forman el volumen. Seis textos que, por lo demás, se editan por primera vez en francés.

Así, tenemos, por un lado, que el pensador francés se personó en Granada en dos ajetreadas ocasiones: una primera vez en 2004, con una visita improvisada durante un viaje a Sevilla, y una segunda, en 2014, en la que pasó una semana zurcida de actividades. Pero, por el otro lado, tenemos que su relación con la ciudad de la Alhambra y su universidad ha producido seis textos y el resumen de una interesante intervención de la cual no se conservó testimonio escrito o audiovisual alguno.

De este modo, en el volumen comentado encontraremos escritos que abarcan un extenso período que va desde el 2004 hasta el 2020, poco antes de que su autor, tristemente, nos abandonara. Gracias a ello, el libro nos brinda un testimonio más que interesante de la evolución del pensamiento de Nancy a lo largo de 16 años. Además, a pesar del espaciamiento temporal que se da entre los distintos textos, es posible encontrar entre ellos cierto hilo conductor capaz

---

<sup>1</sup> La presente reseña es resultado de la investigación realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA-UNAM), esta se realizó bajo la asesoría académica del Dr. Jorge Armando Reyes Escobar bajo el proyecto “Estudio de la relación entre Husserl y Heidegger establecida por Granel a partir del problema del tiempo”.

de articularlos en un conjunto de remisiones que justifican la pertinencia del conjunto más allá del motivo geográfico o testimonial.

El primero de los textos se inscribe en uno de los momentos más prolíferos y heterogéneos de la producción de Nancy. En efecto, su primera visita a Granada se sitúa entre la publicación de *La pensée dérobée* en 2001 y *La décloison*, de 2005. Tal como él mismo afirma en el “post-scriptum” redactado en 2005 y añadido a la segunda edición de *L'intrus*, justo acababa de cruzar el “umbral” que separaba su convalecencia tras el trasplante de corazón y las diversas complicaciones que éste comportó, de la oportunidad de complacerse nuevamente “en hacerse creer que ya no hay límites y recuperar la convicción de inmortalidad que todos compartimos” (2010: 47). Así, entre los 5 años que separan esas dos publicaciones (que, además, son los mismos que separan la primera edición de *L'intrus* de la redacción de su “post-scriptum”), Jean-Luc Nancy prácticamente duplica su producción anterior. Entre los 27 textos publicados a lo largo de ese periodo encontramos, por ejemplo, *À l'écoute*, *La création du monde ou la mondialisation*, *L'il y a du rapport sexual*, *Noli me tangere* o *58 indices sur le corps*, sólo por nombrar algunos de los más destacados. Cabe decir, por otro lado, que este ritmo frenético de publicaciones lo mantendrá Nancy desde ese momento en adelante.

Es, entonces, en medio de este cambio de ritmo productivo que nos encontramos con su primera toma de contacto indirecto con la universidad de Granada – y digo indirecto porque, tal como nos explica de la Higuera en el prólogo (2022: 9), debido a lo precipitado de la propuesta, la invitación no se efectuó directamente desde el departamento de Filosofía II de la universidad, sino desde el Centro Mediterráneo dirigido en aquel entonces por Francisco Casanovas. El texto “El arte de la creación del mundo” es fruto de esta primera interacción. En él se refleja la heterogeneidad productiva de aquellos años articulando la ontología, la axiología, la fenomenología y la teoría del arte en un mismo trazado argumental.

Así, el escrito partirá de dos concepciones distintas del valor, las cuales ya fueron abordadas en el texto “Urbi et Orbi”, incluido en *La création du monde ou la globalisation*. Por un lado, tendremos una mereología que reconoce el valor insustituible de sus partes (su dignidad) y de las relaciones entre ellas establecidas al integrarse en un todo respetuoso que excede su simple yuxtaposición (el mundo). Mientras que, por el otro, encontramos una valorización establecida desde el exterior de estas relaciones y concebida a partir de la equiparación e intercambiabilidad de unas partes con otras. Tomando como punto de partida

esta diferenciación, Nancy nos sitúa ante el problema de concebir un mundo una vez que se ha constatado que los modelos que lo ordenaban en un cosmos jerarquizando sus elementos a partir de un valor derivado de ese orden se han desvanecido (incluyendo en ello tanto el modelo de la historia – con su causa final a partir de la cual determinar el valor de los singulares y sus actuaciones – como el modelo causal – entregado a una determinación ya presente en la primera causa, la cual vacía de valor los momentos singulares posteriores que a ella se encadenan): ¿Cómo dar cuenta de un sentido inmanente a esta totalidad respeccional que constituye el mundo? Es decir: ¿cómo dar cuenta de un sentido y una ordenación del mundo sin remitir a un punto exterior al cual dirigirse (finalidad) o del cual provenir (causalidad)? Sobre todo, si tenemos en cuenta que, desde que se perdió la apelación a este sentido externo (lo cual, en principio, nos abocaría a un mundo cada vez más fragmentado cuyas partes parecerían ignorar completamente a las demás) se ha hecho cada vez más patente, sin embargo, que es uno y el mismo mundo el que habitamos y compartimos (como evidencia, por ejemplo, la globalización – entre muchas otros ejemplos tales como el cambio climático, aún no mencionadas en esta época pero abordados por Nancy en libros futuros como, por ejemplo *L'équivalence des catastrophes: Après Fukushima*, de 2012).

Este es entonces el problema que Nancy pone sobre la mesa en el texto fruto de su primer paso por Granada. Para abordarlo tratara tres modos habituales y tradicionales (es decir tan comunes a la tradición filosófica como al quehacer cotidiano propio de nuestra sociedad) de proyectar la explicitación de un sentido del mundo. A saber: la disposición trágica – que persigue su sentido concibiéndolo a la vez inaccesible o como límite ideal – la dialéctica – que hace de esa inaccesibilidad misma su sentido – y la mística – que se deja superar y exceder por el sentido para descubrirse sumergida en su seno.

Junto a ellas (o por debajo de ellas), atenderá también dos disposiciones o modos de hacer en el mundo que, fundamentando las tres formas de proyectar sentido mencionadas, dan cuenta de una forma de sentido presente, no proyectada sobre el mundo, sino siendo “en el mundo”: El obrar (que abandona lo obrado a nuevas relaciones que escapan al sentido proyectado en el actuar mismo – e.e., lo abandona a la desobra) y el pensar (que se abre a lo impensado y, por lo tanto, al sentido no esperado, proyectado o, tan siquiera, sospechado). Así, tanto en una como en otra disposición está implicado el valor absoluto que comporta el asumirse en un hacer o actuar que por sí mismo ya genera sentido sin ser, sin embargo, todo el sentido; o, mejor dicho, que genera sentido al

asumir precisamente que no es todo el sentido y al no esperar su realización o explicitación definitiva.

De este modo, tanto en el pensar como en el obrar, el hacer en el mundo – esta actitud, por así decir, práctica que subyace a la forma teórica que pretende explicitar el sentido – se desliga de su finalidad y encuentra su valor en un instante pleno de presencia a partir del cual se abre a nuevos sentidos, exponiéndose así a un mundo que puede alterarlo o modificarlo. Con ello, este instante de afirmación o valor absoluto – como lo denominará en “Urbi et Orbi” – al exponerse se desprende incluso de sí mismo: “Eso no quiere decir que todo llegue a ser igual, esparcido y simplemente simultáneo. Eso quiere decir que los fines proyectados deben ser ellos mismos desatados del ‘fin último’ al cual ciertas representaciones lo ataban: No sólo desatados de un tal fin último, sino desatados, además, de sí mismos” (2022: 41). Con la apelación a estas disposiciones subyacentes a la proyección de un sentido, Nancy dará cuenta de la co-presencia y del momento de verdad en el que se abre la posibilidad de un mundo al cual exponerse. Este momento, por lo tanto y precisamente porque excede o se sustrae a los sentidos proyectados, produce sentido por sí mismo, tiene, por sí mismo, un valor.

Con esta apelación al momento de verdad y de exigencia o producción de sentido encontramos el enlace que vincula este primer texto con el segundo escrito fruto del paso de Nancy por Granada. Sin embargo, en esta ocasión se tratará de un paso que no se pudo dar. En efecto, a raíz de la grabación de la película *Nice Lago*, Nancy tuvo que cancelar su visita de 2010 a Granada para participar en el coloquio “La filosofía y su otro, el arte”. Ahora bien, ello no evitó que hiciera llegar el texto de la conferencia programada para contribuir al volumen colectivo que sirvió a las veces como acta de dicho coloquio el cual fue editado por la Editorial de la Universidad de Granada bajo el título *La filosofía y su otro*. Así, el siguiente texto del volumen, “Posibilidad de sentido”, fue fruto de este segundo paso (no efectuado) por Granada.

Tal como decíamos, en él se puede apreciar una continuidad respecto al primer artículo del compendio. Así, en esta conferencia se abordará la disposición hacia la obra y su relación con el pensar. Para ser más concreto, lo hará por medio de esa particular obra que el coloquio proponía abordar como un “otro del pensamiento”: el arte.



A diferencia de las formas discursivas de hacer sentido, tales como la ciencia, la religión o la filosofía, el arte ni da ni explicita directamente el sentido que expone. Por el contrario, invita a que se lo den. En efecto, incluso en el caso de ser efectuada con materiales discursivos la obra de arte se constituye a partir de cierta composición de sentido no explicitada. Dicha composición consiste en la ordenación y las remisiones que articulan sus distintos elementos en su conjunto, de tal modo que este conjunto de remisiones que constituye el sentido propio de la obra no está expresado explícitamente en ella, no forma parte de su discurso. Así, incluso en el caso del arte discursivo su sentido está callado en su discurso, se encuentra al borde del discurso como una exigencia de ser dicho. Este hecho puede extenderse al arte no discursivo: su sentido se encuentra al borde del discurso como una exigencia de darle la palabra que, por sí mismo, ni tiene ni pronuncia. Así, nos dirá: “hablar del arte, pensar el arte, es siempre de algún modo un intento de decir su sentido” (2022: 57), un intento, entonces, de darle una voz que, a pesar de no tener, exige (o parece exigir) que le sea dada.

De nuevo, como en el texto anterior, Nancy propondrá el acceso a un nivel de sentido subyacente al del discurso o el proyecto que otorga significación. Sin embargo, en el primer texto lo hacía mediante la exploración de las disposiciones que abren la posibilidad de la proyección y la significación, es decir: el obrar y el pensar. Aquí, en cambio, mediante el caso de la obra y su composición, nos sitúa ante el conjunto de remisiones y relaciones que componen un kosmos o mundo antes de que un discurso pueda dar cuenta de él.

De este modo, el discurso ante el arte se encuentra con la exigencia de traducir a significación ese sentido callado, al borde de la explicitación, que es la composición artística; pero, en la medida en que esa composición constituye, precisamente, esa exigencia de significado o traducción, dicha traducción no será nunca la obra misma. Ello hará que la obra artística como tal permanezca siempre como una exigencia por debajo de todo cumplimiento que se pretenda dar a su reclamo. Así, para concluir, nos dirá que “quizás las artes han abierto ya desde siempre la pluralidad de los mundos en tanto que verdad del mundo” (2022: 66)

El siguiente texto que compone el volumen es una entrevista que le hicieron Cristina Rodríguez Marciel y Javier de la Higuera, en 2014, poco después de la publicación del importante libro *La communauté désavouée*, en el cual retoma el debate con Blanchot a raíz del artículo de 1983 “La communauté désœuvrée” y el libro de Blanchot *La communauté inavouable*. Esta segunda estancia (y tercer paso) en tierras granadinas se extendió una semana durante la cual, además de

la entrevista presente en el volumen, efectuó un gran número de actividades (seminarios, conferencias, presentaciones, etc.) de los cuales, sin embargo, no quedó ningún testimonio textual o audiovisual más allá del sucinto pero acurado testimonio que de la Higuera nos ofrece en su presentación al volumen.

Por suerte, sí se conservó la grabación de la entrevista que Javier de la Higuera ha transcrito al francés (con la ayuda de Helene Nancy) y traducido al castellano. En esta entrevista Nancy nos habla, en primer lugar, de sus años de formación y de su temprana atracción por la filosofía. El hecho de que ésta estuviera marcada por la interpretación y la traducción nos brinda una remisión a los textos anteriormente comentados. También podemos encontrar otro elemento de cercanía en la caracterización del ambiente intelectual en el que se formó, pues al hacerlo nos habla de un desplazamiento en el pensamiento de la época. En efecto, si a finales de la segunda guerra mundial y hasta la guerra de Argelia, en Francia había una tendencia de pensamiento dominada por el humanismo y la historia que proyectaban el sentido hacia un horizonte de mejoramiento y progreso de la humanidad; una vez finalizada la guerra de Argelia, nos dice, la tendencia se desplazó hacia un pensamiento, para decirlo con Foucault, más geográfico o espacial del sentido, más centrado en las remisiones de unas cosas a otras que no en la proyección de un horizonte a alcanzar. Con ello se da un paso, entonces, de una proyección futura del sentido a una suspensión presente del mismo que, en la segunda pregunta de la entrevista, se verá ejemplificado en la literatura, cuyo sentido es siempre dado en el presente mismo de la obra y no en un futuro proyectado que la obra contribuiría a alcanzar. También explicará cómo el intento de retrazar la política a partir de este desplazamiento del sentido fue el que lo movió a constituir, junto a Lacoue-Labarthe, el Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político; exponiendo, a su vez, cómo la escisión que en esa época se impuso entre “sociedad civil” y estado los llevó a clausurar ese centro. En esta escisión, que Nancy por lo demás juzga absurda (2022: 103), podemos ver, también, la construcción de una doble significación de la política que articulará tanto el debate con Blanchot en *La communauté désavouée* como los señalamientos que dirigió a Agamben en la conferencia “La restitution”. En esta misma línea se desarrolló, al parecer, la conferencia que de la Higuera nos resume en su introducción (2022: 13-14), de la cual, como hemos dicho, no se conservó ningún registro textual o audiovisual.

Finalmente, el volumen se compone de dos prefacios escritos expresamente para la edición española de *Ivresse* – cuya presentación motivó la visita de 2014 – y *Sexistence*, y de las notas preparatorias para su intervención del 9 de diciembre

de 2020 en el curso “Ontologías de la actualidad” del Máster de Filosofía Contemporánea de la UGR, en el cual expuso algunos de los puntos centrales de *Sexistence*.

Tanto en un libro como en otro, Nancy explora el exceso de la embriaguez y el deseo como exigencias de sentido y, a un mismo tiempo, como modos de estar ya en el sentido. Es decir, como formas de la relación (si no es que directamente son la esencia de la misma, aunque vista desde uno u otro lado).

Con ello, entonces, y a pesar de la brevedad de estos últimos escritos, se redondea el volumen que, si bien no tiene una significación unitaria explicitada, si contiene cierta remisión entre sus elementos, cierta composición que nos sitúa ante la exigencia de traducirlo a un sentido explicitado. Una posible respuesta a dicha exigencia es la que he tratado de esbozar en esta reseña a fin de recomendar la lectura del libro y dar cuenta de su contenido. Otras muchas, igual o más interesantes, son las que otros lectores puedan efectuar por su cuenta. En cualquier caso, sólo queda agradecer y felicitar a la colección Filosofía y Pensamiento de la EUG por la publicación de este volumen en el que podremos encontrar 6 textos en formato bilingüe (francés-español) que, hasta el momento, permanecían inéditos en francés.

## Bibliografía

NANCY, JEAN-LUC (2010). *L'intrus*. París: Galilée.

NANCY, JEAN-LUC (2022). *Pasos en Granada / Quelques pas à Grenade* (J. de la Higuera Espín, Ed.). Granada: Editorial Universidad de Granada.

Recibido: 01/05/2023

Aceptado: 10/07/2023

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



MANUEL CRUZ, *El Gran Apagón: el eclipse de la razón en el mundo actual*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2022, 424 pp.

Alejandra Toro Murillo<sup>1</sup>

Decir que el libro del filósofo Manuel Cruz, *El Gran Apagón: el eclipse de la razón en el mundo actual*, es una radiografía de la sociedad de hoy, sería quedarse cortos en la valoración de lo que este libro nos aporta. Pues si bien, el texto de Cruz ofrece un panorama agudo y completo sobre la enmarañada realidad de la que hacemos parte, también propone múltiples caminos de análisis y a la razón como una forma posible de enfrentar la incertidumbre en la que vivimos. El título del libro alude, precisamente, a la propuesta principal que en él se desarrolla, pues, para Manuel Cruz, estamos sumidos en un gran apagón, debido a que «hemos renunciado a la razón como herramienta para esclarecer los más diversos ámbitos de nuestras vidas» (p. 11), precisamente, en un momento en el cual la dureza de lo real requiere de reflexiones y respuestas que vayan más allá de lo superficial, lo demagógico o lo emotivo. La elección de la metáfora usada en el título y en la tesis del libro no es casual. Atiende a la idea de que si hubo un siglo que se llamó de las luces por haber dado predominancia al razonamiento; en uno en el que, cada vez con más frecuencia, se deja de lado el uso del pensamiento racional, se podría afirmar que se asiste sino a una falta completa de luz, si a un oscurecimiento, a un eclipse.

El autor aborda, entonces, muchos de los signos de nuestra opaca situación política y social. La emotivización política, los populismos nacionalistas y la polarización; la crisis de confianza en la política y sus instituciones; el debilitamiento de la democracia; la falta de memoria o el abuso de ella; el victimismo y la constitución de nichos identitarios de activismos ciegos; la frivolidad, superficialidad y sectarismo de los medios; y, también, la sociedad del espectáculo, las guerras culturales y el vaciamiento del significante en casi todo discurso; son algunos de los temas álgidos del mundo contemporáneo en los que se detiene su mirada crí-

---

<sup>1</sup> Investigadora posdoctoral en la Facultad de Filosofía de la UNED Madrid, con la Beca María Zambrano (financiación del Ministerio de Universidades y la Unión Europea *NextGenerationUE*) y miembro de la Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica, HERCRITIA. Doctora en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos de la Universidad de la Nueva Sorbona, París 3. Profesora de la Universidad EAFIT, Medellín, Colombia. Dirección: Calle Princesa de Eboli, 2, Bloque B, P 3C, 28050. Correo electrónico: amtoro@fsf.uned.es

tica. Reflexión profunda, meticulosa y bien documentada, en la que, además de hacer disquisiciones teóricas, se ocupa de lo pragmático, por lo tanto, se permite formular ejemplos, locales y globales, y evaluar hechos específicos recientes como la crisis del 2008, la pandemia por la Covid-19, el actual conflicto entre Rusia y Ucrania, las demandas feministas, entre otros.

Si con esto, el ensayo de Cruz define con suficiencia su pertinencia analítica y filosófica, habría que señalar que todavía falta destacar la forma en la que el autor elabora la gran apuesta de su libro: la defensa del pensamiento razonado, o de la razón, para ser más contundentes. Durante el debate que propone sobre cada uno de los temas que trae a discusión, Manuel Cruz demuestra con lucidez que los caminos por los que se ha llegado a todas estas situaciones, abundantes en paradojas, erráticas o simplemente inadmisibles, son precisamente aquellos en los que se ha pospuesto la revisión de argumentos, la confrontación crítica y el diálogo. Y es que en todo este vasto y sombrío paisaje por el que nos adentramos con la guía de Cruz, se va revelando con mucha claridad, que efectivamente, en este siglo de apagón racional, hemos creado la paradoja de considerar que «podemos enfrentarnos a un mundo y a una realidad inabarcablemente complejos con instrumentos conceptuales de una enorme simplicidad» (p. 142).

¿Pero en qué momento se tomó esta vía? Manuel Cruz muestra a medida que discurren las cuatro partes que conforman su libro, varios de los desenvolvimientos históricos y las diversas trampas que nos han llevado a renunciar los criterios que impondría la racionalidad para enfrentarnos a cualquier contingencia en nuestro presente. Entre los puntos neurálgicos que toca, hay varios que podemos resaltar:

a) la sustitución del instrumento gnoseológico de la explicación por la narración, que ha llevado al relativismo en la consideración de los hechos y al vaciamiento de la esencia de estos al convertirlos en relatos sin mayor pretensión explicativa;

b) la relevancia dada al pensamiento científico técnico y a la racionalidad instrumental en detrimento de las racionalidades dialógicas y deliberativas;

c) el desarrollo tecnológico en las comunicaciones que ha llevado al empobrecimiento del pensamiento y a una sociedad solo interesada en el espectáculo, lo que ha banalizado, sin más, el debate público y ha sustituido al ágora, representativa de un espacio plural, por foros exclusivos para los idénticos;

d) el fracaso de las utopías políticas y la pérdida de sus discursos legitimadores y la posterior desconfianza en la política, que han repercutido no solo en el poco interés de las personas por ejercer un papel democrático activo, sino en el desdén por el debate crítico y fundamentado;

e) la manipulación de la capacidad representativa de la democracia a partir de la emotivización de la política, lo que nutre populismos, movimientos nacionalistas, polarización y guerras culturales;

f) el contexto de individualismo que se cierra al otro como el enemigo exterior, ya sea en acciones particulares o en grupos identitarios, limitando un diálogo que posibilite los matices o el cambio de las ideas propias a partir de escuchar y comprender las propuestas ajenas;

g) la facilidad con la que se dejan de lado los antecedentes históricos de los hechos o se olvidan los valores fundamentales sobre los que estaba constituido un movimiento o ideología, en fin, la existencia de una especie de máquina de olvidar que afecta todos los planos, en una especie de adanismo que «permite la reaparición de todo como si no tuviera pasado» (p. 58) haciéndonos incurrir en respuestas viejas para situaciones nuevas; y,

h) el deterioro del lenguaje y el mal uso público del mismo, así como los usos manipulados del discurso.

Se espera que estas ideas que aquí se han enumerado, sin la pretensión de ser reduccionistas de la profundidad del libro *El Gran Apagón*, recalquen la exhaustiva meditación sobre el estado de la cuestión a la que Manuel Cruz se refiere. Lo que queda claro, después de tan amplia demostración a la que se asiste a medida que se leen las páginas del libro, es que la complejidad es mucha, y que la incertidumbre que alcanzamos en estos tiempos también es resultado de la predominancia del relativismo y la ligereza argumentativa. Surge, así, la pregunta sobre si hay un camino de vuelta a una sociedad comprometida con la seriedad y la estabilidad que aporta el ejercicio racional. Cruz sabe que aquí también se manifiesta una paradoja, ya que si bien, el abandono de la racionalidad ha llevado a la sociedad a este eclipse, la realidad misma, con su endurecimiento, igualmente ha contribuido al abandono de esa racionalidad: «De ahí que tenga poco de audaz entender que también en nuestros días, ha sido la deriva adoptada por el mundo y sus aceleradas transformaciones lo que ha terminado por propiciar este gran apagón de lo racional en el que nos encontramos inmersos. Constatar esto es solo una premisa,

no una conclusión» (p. 60). ¿Qué hacer entonces? Aceptar esta premisa para poder empezar a pensar, dice Cruz.

La propuesta sobre pensar –me pregunto si funcionaría también la palabra «repensar»–, se halla, tal vez, en la importancia para nuestras sociedades de lo que Cruz considera que es el último vestigio de la utopía racional: la democracia. Y por esto, en su libro dicho tema es eje aglutinador y a la vez destino del examen que se hace a la sociedad contemporánea. La democracia es el espacio en el que esos valores fundamentales que promulgó la ilustración, libertad, igualdad y fraternidad, tienen posibilidad. Como su rasgo fundamental es el hecho de ser deliberativa, promueve por naturaleza la argumentación, el disenso y el consenso. Motivo por el cual subyace en el libro un llamamiento a proteger las herramientas que garantizan el ejercicio democrático. La promoción del debate argumentado, la permanencia de los espacios participativos, deliberativos y de formación de opinión pública, así como el cuidado del lenguaje y la palabra en el terreno público, son formas de estimular que la democracia siga teniendo el poder de desplegar las condiciones materiales para que cada persona pueda vivir su autonomía, en una libertad positiva y en condiciones igualitarias. Pero esta no es una tarea fácil considerando el deterioro en que se encuentra el ejercicio democrático mismo y el debate público, además de que, todos –políticos, instituciones, medios de comunicación y los sujetos de a pie– hemos relegado nuestra responsabilidad de sostener la materialización y permanencia de una democracia firme y competente ante las demandas de la vida actual.

Finalmente, en este libro, para usar las palabras del autor: «La reivindicación de la racionalidad [...] no se hace en cuanto valor abstracto, sino en la medida que constituye una pieza fundamental para organizar la vida en común, para que podamos afirmar que nos encontramos en un verdadero ejercicio de libertad positiva y no de demagogia colectiva [...] En ese mismo sentido, si se eclipsa la razón y, con ello, se destruye la sabiduría, es toda la democracia la que se encuentra amenazada y en peligro» (p. 346).

Recibido: 23/05/2023

Aceptado: 20/07/2023

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



TOMÁS DE AQUINO, *Exposición de la Política de Aristóteles. [Sententia libri Politicorum]*. Pedro Roche Arnas Traductor. Andrés Martínez Lorca Revisión, prólogo, introducción y notas. Madrid: UNED, 2019, 366 pp.

José Solana Dueso

Nos encontramos con un libro que nos permite leer en castellano el comentario de Tomás de Aquino a la *Política* de Aristóteles. La edición corre a cargo de dos reconocidos especialistas en filosofía medieval: Pedro Roche, desgraciadamente fallecido, es el autor de la traducción, y Andrés Martínez Lorca, catedrático de filosofía de la UNED, la ha revisado, añadiendo una amplia e ilustrativa introducción además de prólogo, notas e índices.

Me parece indudable que la *Política* de Aristóteles, junto con sus escritos éticos, es el legado teórico sobre ciencia política más importante del mundo griego clásico. Frente a la más subjetiva e ideologizante aproximación de Platón a la filosofía de las cosas humanas, el enfoque analítico del Estagirita nos ofrece una auténtica investigación de campo (se dice que llegó reunir una colección de 158 constituciones de ciudades griegas, de las que solo conocemos la *Constitución de los atenienses*) con un despliegue deslumbrante de análisis, desarrollos conceptuales y argumentaciones. Además, como ejemplar hombre de ciencia, Aristóteles estuvo atento a las grandes aportaciones de otros filósofos, tanto en materia política como de otros campos del saber, no solo de renombrados maestros, como Sócrates o Platón, Parménides o Heráclito, sino también a propuestas de profanos, que, no siendo especialistas, se atreven a ofrecer sus opiniones sobre la mejor constitución, como fue el caso de Hipódamo de Mileto.

Como demostró en el primer libro de la *Metafísica*, ofreciendo el primer esbozo de una historia de la filosofía natural, también en materia política ofreció un minucioso análisis de obras políticas de su tiempo y de su mundo (libro II de la *Política*), entre ellas la fina, franca y autónoma crítica a las teorías de su maestro, destacando, entre otras cuestiones, la defensa del pluralismo político frente al férreo unitarismo platónico, la crítica a la comunidad de mujeres e hijos o la comunidad de bienes.

La obra de Aristóteles nos ofrece todavía valiosos análisis sobre las distintas clases de constitución, sobre la democracia, sobre los conflictos entre ricos y



pobres, con sus respectivos regímenes, la oligarquía y la democracia, sobre la estabilidad de los regímenes, la teoría del ciudadano, la relación entre el régimen político y la felicidad de los ciudadanos, sin olvidar su impresionante plan de educación de los jóvenes, donde recuerda de entrada que “el cuidado de la educación debe ser asunto público y no privado”, porque “es necesario que las cosas comunes sean objeto de un ejercicio común”.

Este importante tratado llegó al occidente cristiano de la mano del fraile dominico Guillermo de Moerbeke, traductor de la obra completa, y del comentario posterior de Tomás de Aquino a los tres primeros libros (el tercero solo parcial, hasta la página 1280a). El hecho es muy sorprendente pues es el único caso (“una significativa excepción”, como afirma Martínez Lorca en la “Introducción”) en que la escolástica cristiana camina por delante del islam medieval.

Sorprendente es también el escaso aprecio por el tratado aristotélico en la filosofía helenística y romana. Cicerón, más influido por Platón, al que toma como modelo, apenas presta atención al texto aristotélico, lo mismo que San Agustín en *La Ciudad de Dios*, según el cual se debe anteponer “la opinión platónica a los dogmas de todos los filósofos” (*De Civ. Dei* I VIII 5). A unos y otros, romanos como Cicerón, cristianos como San Agustín o los pensadores islámicos se adaptaba mejor el sistema político platónico. No es ajena a este escaso aprecio por esta obra aristotélica el hecho de que es un texto que, a diferencia de los platónicos, manifiesta una explícita valoración positiva hacia la democracia como régimen político y hacia el pueblo como categoría sociológica.

La escasa aceptación del pensamiento político de Aristóteles tanto en la filosofía cristiana como en la islámica o en los clásicos latinos permite afirmar, a juicio de G. Verbeke, al que se adhiere Martínez Lorca en su “Introducción” (p. 38), que solo por la traducción de la *Política* de Aristóteles, Guillermo de Moerbeke “tendría derecho a un lugar de honor en los anales de la civilización europea”.

El núcleo del libro está formado por tres capítulos de composición dual, correspondientes a los tres libros de la *Política* (I, II y III 6) de Aristóteles: tras el prólogo de Tomás a su comentario, se inserta, en primer lugar, el texto latino de Moerbeke capítulo a capítulo y a continuación se incorpora el comentario de Tomás de Aquino a ese texto. Con esta disposición se puede cotejar el original latino de Moerbeke con el comentario tomista correspondiente traducido al castellano.

Por lo que toca al texto latino, los autores han partido de la edición crítica Leonina, la más completa y fiable de las realizadas hasta ahora. A su vez, la traducción de Pedro Roche, destaca por la fidelidad al texto griego dentro de un estilo sobrio y elegante, que hace justicia tanto al estilo latino de Moerbeke como al griego de Aristóteles. A lo largo de la traducción, Martínez Lorca ha introducido sucintas notas a pie de página que ofrecen explicaciones terminológicas en algunos casos y más frecuentemente relacionadas con el contenido filosófico del texto.

Mención aparte merece la amplia introducción (50 páginas) a cargo de Martínez Lorca, concebida como una guía de lectura, un instrumento excelente y muy valioso que consta de seis capítulos. El primero ofrece el perfil personal e intelectual del autor, su firme decisión de ingresar en la recién creada Orden de Predicadores, los dominicos, desafiando la opción de su familia por el monasterio benedictino de Montecasino, su fecunda relación en Colonia con Alberto Magno, su traslado a la Universidad de París, donde comenzó a brillar su genio filosófico y donde vivió en primera persona la irrupción del aristotelismo como fruto de la llegada a Europa de las principales obras del que Tomás de Aquino llamará el *Filósofo* en sus escritos. En estos años escribe sus célebres comentarios a las obras de Aristóteles.

El capítulo segundo expone los rasgos y tesis esenciales de la *Política* de Aristóteles, obra fundamental de la filosofía práctica. Tomás de Aquino solo comentó los dos primeros y parte del III, el resto, no incluido en este libro por no ser obra tomista, fue redactado por su discípulo Pedro de Alvernia.

En el capítulo tercero, Martínez Lorca ofrece un estudio minucioso sobre la traducción de Guillermo de Moerbeke de la *Política* de Aristóteles, dominico también como Tomás, cuyo principal mérito consiste en haber creado “un lenguaje político en un mundo feudal ajeno por completo a la tradición democrática griega” (p. 34). El autor ofrece un rico elenco de casos que prueban la complejidad de la tarea y, en general, el acierto del traductor.

El capítulo cuarto está dedicado al comentario tomista a los tres libros de la *Política*. El autor ofrece valiosos detalles del método utilizado, en el que destaca el *formalismo*, es decir, la prioridad por la búsqueda del hilo argumental de Aristóteles, pieza clave del racionalismo tomista.

En el capítulo quinto se presenta un esbozo general del pensamiento político de Tomás de Aquino. El lector moderno puede echar en falta una evaluación crítica del texto aristotélico, al comprobar que Tomás asume algunos prejuicios del mundo griego, como la aceptación de la esclavitud natural o la inferioridad de la mujer frente al varón, y otros específicos del cristianismo medieval, como la discriminación de los judíos.

No obstante, el haber recuperado el aristotelismo frente a la dominante teocracia medieval, abriendo así el camino a pensadores como Marsilio de Padua, coloca a Tomás de Aquino en un lugar de primera importancia en la historia del pensamiento político (p. 54).

Finalmente, el libro incluye cuatro valiosos y muy útiles índices, tan importantes para quien persiga un estudio profundo del tema: de materias, de nombres, de obras citadas y un vocabulario trilingüe (griego, latín y castellano).

El libro de los profesores Andrés Martínez Lorca y Pedro Roche destaca por ofrecer una visión clara y rigurosa de la filosofía política de Aristóteles, que el genio de Tomás de Aquino supo reconocer y asimilar para transformarla en la base de su propio pensamiento. Mérito suyo fue elevar a la primera posición de la agenda filosófica del siglo xiii a un autor relegado hasta ese momento que ponía en primer plano la figura del ciudadano en la vida política.

Lo expuesto permite concluir que el presente libro constituye una introducción clara y rigurosa al pensamiento político de Tomás de Aquino. En ello consiste su mérito y la razón para recomendar vivamente su lectura y su estudio.

Recibido: 30/05/2023

Aceptado: 25/07/2023

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



PIEDAD YUSTE LECIÑENA (ed.), *La otra mirada. Filosofías de la India, China y Japón*, Madrid, Dykinson, 2022.

Víctor Pajares Calvo

La presente reseña aborda *La otra mirada. Filosofías de la India, China y Japón*, un libro que ofrece un análisis profundo de las tradiciones filosóficas orientales. Consta de once capítulos, cada uno explorando aspectos filosóficos de las *Upaniṣads*, el taoísmo, el budismo zen, la Escuela de Kioto o el pensamiento de Krishnamurti, entre otros estudios. El libro evidencia las similitudes y diferencias entre el pensamiento oriental y occidental, resaltando la relevancia de las filosofías orientales para una convivencia armoniosa en una sociedad globalizada como la actual. Aunque cada ensayo tiene un foco preciso y determinado, todos subrayan la naturaleza del pensamiento oriental: la búsqueda de armonía con el universo y la crítica de las dicotomías, la interconexión, y la apelación a vivir con conciencia y compasión.

En el primer capítulo, *El llanto de una diosa llamada Muerte: Una historia del Mahābhārata*, Raquel Ferrández Formoso desafía las concepciones comunes sobre la muerte mediante un examen de la mitología hindú, centrándose en Mṛtyu, la diosa de la muerte. La autora presenta a Mṛtyu como un personaje lleno de emociones humanas y contradictorias, a diferencia de las representaciones masculinas de la muerte, mostrando que su resistencia y afectos no son debilidades sino distintos modos de fortaleza y empatía. Formoso humaniza la muerte y propone una comprensión renovada de ella, instando a verla como una diosa con emociones humanas, que comprende profundamente la vida y el sufrimiento, en lugar de concebirla como una entidad temida.

A continuación, el trabajo de Ferrer Mora, titulado *Posibilidades y problemas en la práctica del yoga integral de Sri Aurobindo y Madre*, aporta un análisis detallado del yoga integral, equilibrando teoría y práctica, y resaltando su relevancia en la actualidad. El ensayo presenta un marco conceptual del yoga y su evolución hasta llegar al yoga integral. Se adentra en las teorías de Sri Aurobindo y Madre, mostrando el camino a seguir en esta filosofía, poniendo de manifiesto la individualidad del viaje espiritual y las dificultades inherentes a esta práctica que demanda compromiso. Finalmente, expone el potencial de integrar el yoga

integral en la vida diaria, brindando ejemplos prácticos desde el Ashram de Pondicherry y Auroville.

Enrique Gallud Jardiel en su ensayo *La ecología en el hinduismo antiguo*, ofrece una perspectiva sobre la interrelación entre la ecología y el hinduismo, mostrando cómo estas conexiones pueden iluminar los debates actuales sobre sostenibilidad. Resalta la relación sagrada entre la humanidad y la naturaleza en textos como las *Upaniṣads*, los *Vedas* y el *Bhagavad-Gītā*, enfatizando la importancia del *dharma* en la interacción humana con la naturaleza. El autor analiza el papel de los elementos naturales en la mitología y las prácticas hindúes, y asegura que su sacralización influye en la relación entre las personas y la naturaleza. Con ejemplos prácticos, Gallud Jardiel enfatiza la relevancia de las filosofías hindúes en las discusiones contemporáneas sobre ecología y cambio climático.

En su trabajo, *Filosofía y Religiones de Japón: La Escuela de Kioto como puente entre Oriente y Occidente*, Ángel Garrido Bullón examina la Escuela de Kioto, fusionando conceptos clave como la «nada absoluta» con la filosofía budista y la occidental. Analiza el diálogo entre esta escuela y el misticismo cristiano occidental, y enfatiza la influencia sociocultural en la filosofía japonesa. Garrido Bullón presenta la filosofía como un puente entre diferentes culturas y tradiciones religiosas.

M.<sup>a</sup> Carmen López Sáenz en su capítulo *El «Lugar» de la Nada en la Filosofía. «Entre» la Conciencia y el Mundo*, ofrece una exploración de la nada en la filosofía desde tres perspectivas principales: Sartre, Merleau-Ponty y la Escuela de Kioto. Muestra la vinculación sartriana de la nada con la existencia humana, la libertad y la autenticidad. Resalta las diferencias de su ontología fenomenológica con la de Merleau-Ponty, que intercala la nada en la percepción y existencia corpórea, ofreciendo un discurso radicalmente opuesto a la dicotomía sartriana entre el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*, pero donde apreciamos un puente con La Escuela de Kioto, especialmente con Nishida, que concibe la nada como un «espacio» de posibilidad y transformación. A través de un diálogo interfilosófico, se pone de relieve la complejidad y la profundidad del concepto de la nada, banalizado en occidente, proporcionando así una visión rica y matizada de ella en sus relaciones con el ser.

El ensayo de Gerardo López Sastre titulado *Pensar hoy con el libro del Tao (Tao Te Ching) ¿Sobre qué nos hace reflexionar?*, nos sumerge en las profundidades de los conceptos taoístas, sugiriendo una revisión de los cimientos de la sociedad

contemporánea desde esta perspectiva. El autor analiza la relación humano-tecnología y su impacto, utilizando la anécdota de Chuang Tzu con un campesino para discutir los pros y contras de la tecnología y su capacidad para deshumanizar. Cuestiona cómo la tecnología puede alterar nuestra esencia y tranquilidad interna en un mundo crecientemente dependiente de ella. El ensayo destaca la importancia de valorar la igualdad, la paz y la sencillez frente a la riqueza y la ambición, y propone que nuestras nociones de «natural» podrían estar teñidas por aspiraciones sociales y personales, complicando la interpretación del Tao y el concepto de armonía con la naturaleza.

Vicente Merlo Lillo expone la filosofía de Sri Aurobindo sobre la evolución consciente y la transformación supramental en su ensayo titulado *Sri Aurobindo, plenitud del Hinduismo*, planteando un paradigma alternativo a la psicología y antropología materialistas para el desarrollo personal y la evolución de la conciencia. El libro se centra en la conciencia supramental de Aurobindo, un nivel evolutivo de la conciencia que trasciende la mente ordinaria y se asocia a la divinidad. Merlo Lillo detalla las tres etapas de transformación propuestas por Aurobindo: la anímica, la espiritual y la supramental. El texto resalta la dualidad del movimiento espiritual ascendente-descendente de Aurobindo, ilustrando la interacción entre la elevación del alma a planos superiores y el descenso de la energía espiritual a nuestro ser. El ensayo culmina con la transformación supramental, el pico de la visión yóguica de Aurobindo, sugiriendo que esta transformación abre la posibilidad de una nueva especie de seres humanos.

Javier Riutort Heredia explora en su ensayo *La muerte de Dios y del gurú en el yoga*, la evolución y reinterpretación del yoga en el mundo moderno, abordando tres paradigmas: ISKCON, la Escuela de Bihar y el yoga poslinaje. Con ISKCON, muestra cómo el enfoque consumista de la sociedad puede debilitar la autenticidad espiritual y transformar la experiencia religiosa en un producto consumible. En la Escuela de Bihar, el yoga adquiere un enfoque científico y pragmático, que valora la experiencia personal por encima de la adhesión ciega al gurú, pero esto puede conducir a un «nihilismo pasivo» donde la espiritualidad se mantiene a distancia. Finalmente, con el «yoga poslinaje», Riutort Heredia presenta un rechazo de la autoridad del gurú en favor de una práctica más autónoma e individualizada, que puede interpretarse como «nihilismo consumado». A lo largo del texto, el autor examina la transición de autoridad del gurú al individuo en la práctica del yoga.

En el ensayo *Perder el tiempo según el budismo: ¿el remedio o la enfermedad?*, Berta Sáenz Almazán analiza los conceptos de tiempo, sufrimiento y ética desde la perspectiva budista, desmitificando estereotipos occidentales. En lugar de abogar por una retirada del mundo, sostiene que el budismo promueve un compromiso activo y benéfico con el mundo como respuesta al sufrimiento. Resalta la importancia de reconocer nuestros privilegios, la finitud y el sufrimiento innecesario. Explica el concepto budista del «no-yo», que, al desmentir la existencia de una esencia individual, promueve el altruismo y el respeto hacia todos los seres. La autora redefine el concepto de «perder el tiempo», asociándolo a la inacción, la sensación de inseguridad y la impotencia derivada de esta, y propone una alternativa a la obsesión productiva de nuestra sociedad: una actividad consciente y benéfica.

Manuel Suances Marcos analiza las complejas ideas filosóficas de Jiddu Krishnamurti en su ensayo *El proceso total de la vida en el pensamiento de Krishnamurti: vivir, amar y morir*. Se centra en los aspectos fundamentales de la vida, el amor y la muerte. Krishnamurti favorece la auto-observación y la introspección en lugar del dogma, y entiende la vida como un todo interconectado, donde vivir, amar y morir son parte de la misma experiencia. Krishnamurti aboga por la conciencia plena y vivir en el momento, libre de las distorsiones de la memoria y la anticipación. Ve el amor como una forma de ser que emerge al vivir en plena conciencia, libre de egoísmo y miedo. Además, percibe la muerte como parte de la vida y propone el concepto de «muerte diaria», que permite la renovación y la creatividad al liberarnos del peso de la memoria.

La obra termina con el ensayo de la editora, Piedad Yuste Leciñena, titulado *De la intuición y la nada*, donde nos invita a un viaje filosófico exploratorio de la conciencia, la existencia, la intuición y la nada, desafiando así nuestras nociones de realidad y percepción. Defiende, la intuición como un medio crucial para captar la realidad total y auténtica, alineándose con pensadores como Husserl. Paralelamente, presenta el concepto de «la nada» como un contrapunto a la existencia, evocando el desafiante concepto de Heidegger, que nos insta a reconsiderar nuestras ideas de ser y no ser.

En suma, *La otra mirada. Filosofías de la India, China y Japón*, destaca la importancia de estas filosofías en nuestra comprensión del mundo y del sufrimiento, ofreciendo una perspectiva que complementa y enriquece las ideas occidentales. El libro enfatiza, ante todo, la importancia de mantener la mente

abierta, seguir aprendiendo, y apreciar la diversidad de pensamiento que late en nuestra sociedad globalizada.

Este libro es una invitación a continuar explorando, a apreciar la diversidad y riqueza de la filosofía, a reconocer, profundizar y dialogar con todas las fuentes de sabiduría disponibles, constituyendo así una valiosa aportación para el pensar.

Recibido: 27/07/2023

Aceptado: 29/09/2023

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

