

José Luis Bellón Aguilera

Animismo y literatura. Una investigación histórica (de Platón al tecno-animismo)

Berlín: De Gruyter, 2025, 227 pp.

Hay textos difíciles de encuadrar en una disciplina, pero que tampoco sucumben al *totum revolutum* de unas Humanidades que embolsan distintos objetos teóricos como si se tratara de un cóctel de frutos secos sin aportar nada sustantivo a ninguno de ellos. Es el caso de *Animismo y literatura. Una investigación histórica (de Platón al tecnoanimismo)*, de José Luis Bellón Aguilera. Aunque el título del ensayo remite inequívocamente a la seminal *Teoría e historia de la producción ideológica*, de Juan Carlos Rodríguez, Bellón Aguilera no se contenta con glosar los hallazgos de Rodríguez. A saber: 1) el animismo nombra la ideología de las primeras literaturas burguesas, de Petrarca a Laurence Sterne (pasando por Garcilaso y Cervantes); 2) la literatura no ha existido siempre, porque aquello que hoy llamamos literatura está segregado de la lógica expresivista de la subjetividad vivida como sujeto libre (propia de las sociedades burguesas). Otra cosa es dirimir si “burgués” y “capitalista” son sinónimos plenos o si incluso pudieran ser antónimos en algún caso (con ello queremos preguntar si la pequeña propiedad urbana con mercados deviene ineluctablemente propiedad capitalista, o si el capitalismo es hijo de la expropiación de esa pequeña propiedad y de otras formas de propiedad social, con una mutación sustancial de los mercados).

Respecto de la primera tesis, Bellón Aguilera se distancia ostensiblemente de Rodríguez. La hipótesis animista que propone el autor no indexa el animismo a esas primeras sociedades burguesas ni a su expansión; por el contrario, afirma que «el animismo es transhistórico» (20) —el animismo no tiene historia, dicho *à la* Althusser—. Este es “la creencia en el alma individual como elemento o parte de un Alma del mundo” (14), y, tal y como se construya la subjetividad en los distintos modos de producción o formaciones sociales, adoptará prácticas y contenidos específicos. En palabras de Bellón Aguilera: «El animismo no tiene historia, pero vive en la historia» (30). Para sostener esta afirmación, Bellón Aguilera supone que el animismo constituye una posibilidad biológica, cuestión sobre la que volveremos brevemente al final de esta reseña.

Respecto a la radical historicidad de la literatura, Bellón Aguilera concuerda con Rodríguez en que, estrictamente, la literatura tal y como la definiríamos

hoy —un producto lingüístico que expresa la intimidad de un yo libre— es un producto burgués, pero critica el esquematismo armado sobre los modos de producción. Esto implica que en las producciones ideológicas preburguesas no opera la distinción genérica y temática propia de las sociedades burguesas; motivo por el cual la lectura sintomática de Platón está en el mismo plano que las lecturas de Góngora y Mary Shelley.

Volviendo a nuestro tema, Rodríguez propone tres modos de relaciones sociales ideológicas que determinan las matrices que segregan la ideología: si el capitalismo propone una relación Sujeto/sujeto, el feudalismo se asienta en la relación Señor/siervo y, finalmente, el esclavismo, en la relación Amo/esclavo. Estas relaciones, por supuesto, existen, pero no se dan de manera aislada. Para el objeto de estudio de Bellón Aguilera, Rodríguez olvidaría la importancia de la democracia ática. Dicho de otro modo, Platón y Aristóteles pudieron ser portentosos defensores de un gobierno oligárquico —disfrazado de aristocracia— o de una constitución mixta que contuviera los desmanes de los pobres libres, pero lo hicieron sobre el hecho indiscutible de que el poder político era ejercido por masas de trabajadores autónomos (pequeños propietarios) y asalariados que, en ningún caso, poseían esclavos. Rodríguez caracteriza la sociedad griega clásica olvidando que Platón escribe, como señala Ellen Meiksins Wood, contra el sentido común del ciudadano ateniense. Para Rodríguez, la matriz ideológica esclavista se juega en la distinción entre el animal (esclavo natural) y el hombre, dotado de *logos*. Sin embargo, las ocupaciones de la ciudadanía ateniense, al menos la urbana, tenían más en común con esos animales sin alma que con los aristócratas que dedicaban sus días a los convivios y a discutir sobre el amor efébo. Esclavos y ciudadanos atenienses trabajaban.

Desde estas dos correcciones a Rodríguez, Bellón Aguilera dedica el grueso de su texto (capítulos 3 a 5) a una lectura sintomática —deudora de la lectura atenta de *Teoría e historia de la producción ideológica*— de la obra de Platón. Para nuestro autor, la calificación de Platón como reaccionario oligarca no es un disparate, pero no basta para comprender la contradicción productiva de la obra del sobrino de Critias. Bellón Aguilera lo expresa con claridad: “La filosofía platónica nace frente a la democracia, pero no puede existir sin ella” (93). La ideología platónica trata así de suturar una contradicción que Bellón Aguilera denomina “animismo democrático ateniense” que, en el caso de Platón, es aristocrático.

Tres son los elementos que se combinan en la democracia radical ateniense: mito, geometría y trabajo. El mito es una estructura argumentativo-narrativa que construye la argumentación sobre un relato —la caverna, el carro alado del *Fedro*— cuyo elemento central es la inexistencia de una verdad previa que

ordene el mundo. Al no estar disponible ese orden preexistente, el mito se atiene siempre a la contingencia. En este sentido, Bellón Aguilera concuerda con Vernant en que filosofía y democracia nacen juntas, puesto que ambas responden a la necesidad de «darse normas en un mundo sin normas y absolutamente impredecible» (105). Si se nos permite la imprecisión terminológica, este sería un primer elemento “infraestructural” democrático de la filosofía platónica.

La geometría es, al mismo tiempo, un arma contra la chusma (*ponéros*), considerada incapaz de medida, contención y educación, y un invento de la democracia. La jugada —bien estudiada por nuestro autor— es compleja: la democracia impone normas siempre contingentes que introducen un orden en el caos, pero es precisamente esa idea de normas dadas por nosotros la que Platón utiliza para expulsar a esos ciudadanos del poder político. ¿Cómo va a gobernar quien no actúa con medida respecto de sí mismo y de los demás? ¿Cómo va a gobernar quien incurre en *hybris* o se somete a sus bajas pasiones?

El trabajo desempeña también un doble papel en la argumentación platónica. Bellón Aguilera lee sintomáticamente —apoyado en Moreno Pestaña— que Platón describa al buen político como un tejedor, esto es, como un trabajador urbano artesanal. La argumentación platónica no escapa a la materialidad productiva de la vida ateniense, pero simultáneamente niega a los trabajadores la posibilidad de gobernarse a sí mismos y, por ende, a los demás. Para no detenernos en exceso en la definición de “trabajador” —si solo esclavos, esclavos y asalariados o cualquier trabajador manual— diremos aquí que trabajador es quien no dispone de tiempo para la contemplación, quien carece de *scholé*. Se dan entonces dos movimientos inversos: por un lado, la introducción del *misthos*, que permitía tiempo libre a los trabajadores manuales y que Platón y Aristóteles querían abolir; por otro, la estratificación de las almas.

No hay espacio para indagar en el minucioso y seductor análisis del *Fedro*, pero baste señalar cómo Bellón Aguilera describe el baile de las almas en el mito platónico como un ágora gigantesca en la que estas confluyen y se encuentran, tal como imaginamos las asambleas abarrotadas. El alma debe separarse del cuerpo si quiere acceder a la verdad; hay una geometría aristocrática entre ellas, pero el acceso a ella está también atravesado por mecanismos propios de la democracia ática: incluso la posibilidad de la *anamnesis* depende del azar, del sorteo. Hay un último elemento “infraestructural” democrático en la obra de Platón: la dialéctica conversacional exige, para su propia construcción, dar lugar al discurso del otro, lo que presupone una igualdad radical de las almas.

Hasta aquí, la retrospectiva hacia un animismo otro en el mundo grecolatino. Pero si el animismo no tuvo historia, hemos de encontrar otras formas de

animismo en producciones textuales e ideológicas posteriores al neoplatonismo de las primeras burguesías. Bellón Aguilera se detiene en Góngora y en *Frankenstein*. El animismo moderno introduce una novedad respecto de los animismos previos: la soledad. Para Bellón Aguilera, tanto el ciudadano de la *polis* como el siervo feudal están atados, de distinta forma, a una colectividad civil o sacra, por lo que no están solos. Sin embargo, “no hay sujeto para la ideología burguesa si no hay sujeto libre, pero su precio es la soledad” (169). La libertad civil, propia de las culturas clásicas y del Renacimiento —ambas republicanas—, decae en favor de un individuo solitario que carece de más asideros que su propia subjetividad. Dejemos la lectura de la soledad del Polifemo gongorino y las complejas articulaciones entre animismo y sustancialismo en la España del siglo XVII y pasemos directamente a la soledad del monstruo de *Frankenstein*.

En un momento de su análisis, Bellón Aguilera retoma un pasaje aparentemente absurdo de la novela de Mary Shelley: Victor Frankenstein monta a su monstruo y sale de la casa; cuando vuelve, el criado le trae el desayuno. Se pregunta Bellón Aguilera: “Si tenía criados el doctor, ¿nadie había visto nada?” (205). Desde luego —podríamos responder— nadie que importe. Esos criados se escamotean en la estructura del relato, porque son cuerpos auxiliares despojados de individualidad, de alma. Y ocurre mientras el monstruo de *Frankenstein* denuncia el saqueo del cuerpo de los proletarios o su reducción a mero cuerpo que trabaja. No obstante, como tantas otras veces, *Animismo y literatura* no pretende suturar en falso las contradicciones textuales —que no son otra cosa, por otra parte, que las contradicciones de nuestras prácticas—. El monstruo lucha “contra la soledad y la falta de amparo, la ausencia de reconocimiento como ser humano, como ser social” (202). Dicho de otro modo, lucha por su alma, más allá o más acá de su cuerpo.

En la conclusión, Bellón Aguilera reitera su creencia en “la posibilidad natural del animismo” (209), aunque sin otorgarle un carácter esencialista. Esta reseña demuestra con claridad que, en ningún caso, el autor incurre en ese fallo argumentativo. Nos gustaría, empero, proponer otro posible anclaje al animismo y su pervivencia incluso en formas de tecnoanimismo. Desde esas almas sin cuerpo del capital ficticio a la inteligencia artificial, aunque necesite gigantescas instalaciones eléctricas y cantidades formidables de agua para hacernos una caricatura, o los cuerpos sin alma de quienes se ahogan en el Mediterráneo, agotan sus fuerzas en los invernaderos y ocupándose de los cuidados o los cadáveres exhibidos en televisión del genocidio palestino. Este sería la división social del trabajo, el patito feo del marxismo occidental, que se ampara en la precarización del trabajo intelectual para obviar, como Mary Shelley, que los criados ven, oyen y hablan (el café que te despeja antes de pensar en Spinoza o la decolonialidad fue cultivado, recolectado, tostado,

molido, empaquetado, transportado y vendido por distintos seres humanos). Durante toda la obra se repite de distintas maneras e intensidades la íntima relación entre esos seres degradados, desalmados o con almas menguadas, y la animalidad corporal del trabajo. Está en la descripción de la chusma de Platón, en la construcción corporal de Frankenstein, en los sueños de los autómatas grecolatinos y los defensores del comunismo del lujo... Son todos aquellos que Aristóteles definía como «útiles solo por su cuerpo» y que señala Marx en los *Manuscritos de París* de 1844 (cita recogida por Bellón Aguilera en su obra): “La economía política concibe al obrero únicamente como una bestia de carga, como un animal reducido a sus mínimas necesidades corporales”. No sé si será un camino paralelo al que propone Bellón Aguilera, pero que se compadece con las tesis centrales de esta apasionante obra que merece atención en la *ekklesia* académica.

Jesús Ángel Ruiz Moreno

Universidad de Granada