

ERASMO DE RÓTERDAM, *Coloquios*, Julián Solana Pujalte y Rocío Carande (editores), Zaragoza, Libros Pórtico, 2020, 2 vols., 1032 pp.

Rafael Ramis Barceló*

Una de las mayores alegrías editoriales del infausto año 2020 ha sido la publicación completa, en español, de los *Coloquios* de Erasmo. Con esta empresa, el idioma de Cervantes se pone al nivel de las demás lenguas cultas, que ya poseían traducciones de gran valor (Wolff, Thompson, Asso, D'Ascia), en una edición muy cuidada tanto en lo filológico como en lo tipográfico. Julián Solana Pujalte, catedrático de Filología latina de la Universidad de Córdoba, y Rocío Carande, catedrática de Filología latina de la Universidad de Sevilla, son los editores de un volumen en el que han participado también otros afamados traductores: Jorge Grau Jiménez, Jorge Ledo, Mariano Madrid Castro, Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez y Francisco Socas.

Sus plumas han recreado en español esta magna obra, empezando por las Epístolas y las Fórmulas, y siguiendo con los sesenta y dos coloquios restantes. El segundo volumen concluye con *De utilitate colloquiorum*, cuya traducción al español, anotada y prologada por Jorge Ledo, se publicó en español en Valencia (Pre-Textos, 2018), y tuve ocasión de reseñarla en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36/3 (2019), pp. 871-872.

España fue tierra erasmiana. Como recuerda Julián Solana en la “Introducción”, la presencia de los Coloquios en los anaqueles del siglo XVI fue muy destacada. Solamente la persecución inquisitorial hizo que el erasmismo decayera y que subsistiera de forma larvada en muchos lugares. Por ejemplo, en las *Ordenaciones de la Universidad de Barcelona de 1638* (Ed. de P. Ramis y R. Ramis, Madrid, Dykinson, 2019, pp. 110 y 211) se preceptuaba que “al tart de 2 a 3

*Profesor Titular de Historia del Derecho y de las Instituciones. Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad, Unidad Asociada al CSIC. Universitat de les Illes Balears. E-mail: r.ramis@uib.es.

faran dir de memoria la lliçò de Sintaxis que vulgarment dihuen de Arasma ultimament llegida fentla repetir y molta practica sobre ella”. [Por la tarde, de 2 a 3, alentarán a recitar de memoria la lección de Sintaxis, que vulgarmente dicen de Erasmo, recientemente leída, haciéndola repetir y practicándola]. Erasmo seguía presente en las aulas.

El valor pedagógico de estos *Coloquios* rebasa lo meramente filológico, para situarse en unas coordenadas morales. No hay duda de que era una forma excelente de aprendizaje de la lengua latina; sin embargo, Erasmo no solamente quería instruir deleitando, como los clásicos, sino también moralizando cristianamente, a través de enseñanzas sutiles. Mucho se ha escrito acerca de la misión pedagógica de Erasmo y su papel fundamental para el establecimiento europeo de los *studia humanitatis*, enemigos, en tantos puntos, de la escolástica. Sin embargo, en el siglo XVII, en toda Europa, católica y reformada, se asistió a una síntesis entre el erasmismo (en las Artes) y la escolástica (en la Filosofía). Ciertamente es que al Roterodamense le ocurrió, en los países católicos, lo mismo que a Ovidio en la Edad Media: un Erasmo moralizado (expurgado) vino a ocupar, en el Barroco, el lugar de la adaptación cristiana de Ovidio, y de otros autores grecolatinos, como base de la enseñanza de la retórica.

Erasmo, el moralista de Europa, fue moralizado por los católicos, mientras que algunos reformados se deleitaban con la ácida estampa de la sociedad de su época, en la que comparecían frailes borrachos, glotones, avariciosos, ignorantes y lascivos, junto con todo tipo de personajes, que eran ridiculizados sin ambages. Las historias de los *Coloquios* aparecieron en España muy pronto, pero rápidamente fueron censuradas y expurgadas. Algunos coloquios eran excesivamente críticos con el clero: “Los votos tomados a la ligera”, “Hacerse con una prebenda”, “Dos maneras de morir”... durante siglos, fueron conocidos de una forma indirecta o velada.

Hasta ahora, las selecciones de Puyol y Riber eran difíciles de encontrar, y muchos acudían a la de Rodríguez Santidrián, o a la edición de Bayod y Parellada. Tenían, con estas traducciones, una idea general de lo que Erasmo defendía en sus textos (veneración por los clásicos, defensa de las Sagradas Escrituras frente a la escolástica, rechazo frontal a la guerra, educación en la piedad auténtica, crítica a los ritos externos...), si bien —en el libro que aquí nos ocupa— hallamos la vastísima panoplia de ideas erasmianas expuesta en su completa variedad.

Las traducciones de los textos son muy ajustadas, las notas abundantes y pertinentes y los textos introductorios a cada diálogo orientan convenientemente al lector. Se trata, pues, de un acierto, tanto en el planteamiento como en su ejecución, pues la obra satisface tanto al experto como al lector culto que quiere adentrarse en cada uno de estos diálogos. Las traducciones procuran resolver los endiablados giros de Erasmo con naturalidad, y lo consiguen casi siempre. Hay algunos pasajes oscuros en los que los traductores de otras lenguas tuvieron que echar mano de imaginación, puesto que la filología, la filosofía, la teología y la historia no proporcionaban instrumentos suficientes para dar respuesta a los enigmas y pequeñas trampas con que Erasmo sembró estos textos. Los traductores españoles solventan muy airosamente estos pasajes mediante las notas a pie de página y explican las homonimias y otros recursos retóricos, así como los juegos de palabras entre el latín y el griego.

En cuanto a la dimensión histórica, filosófica y teológica, la interpretación es muy convincente. Cada lector quisiera más o menos notas, y es algo que resulta subjetivo: creo que los traductores han obrado correctamente al decidirse por la largueza antes que por la autorrestricción. Las próximas generaciones, a quienes va dirigido el libro, van a tener un desconocimiento tal del mundo clásico, del pensamiento, de la historia y de la literatura, que no podrán leer a Erasmo con provecho, sin consultar debidamente todas estas anotaciones.

Recordemos que la filosofía erasmiana se opuso por completo a la escolástica, si bien introdujo –junto con los *studia humanitatis*– una manera nueva de aprender, de enseñar y, sobre todo, de relacionarse con el conocimiento. El reciente tratado de Thomas Leinkauf, *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, Hamburg, Meiner, 2017, 2 vols., ha mostrado las diferentes facetas de esta “filosofía” erasmiana, que rompió los moldes del saber de su época, y los proyectó hacia la subjetividad moderna.

“Los preceptos de la gramática –escribió Erasmo en “La utilidad de los Coloquios”– son amargos para muchos, la *Ética* de Aristóteles no es apta para los niños, menos la *Teología* de Escoto, que ni siquiera sirve para instruir a adultos; pero urge cultivar bien pronto el gusto por lo más excelente en ánimos tiernos, y no estoy seguro de que no se aprenda con más provecho lo que jugando se adquiere” (p. 983). El Roterodamense quería una *soft philosophy*, que redujera la filosofía básicamente a moral. A él le interesaba la filología, la historia y la teología bíblica. La filosofía era una ética, un saber vivir: en ello vemos ecos de los

Santos Padres, aunque también un preludio de lo que sería la filosofía (e incluso la teología) para muchos autores reformados.

De ahí que, a pesar de sus sibaríticas exigencias filológicas, Erasmo quisiera introducir la filosofía en los esparcimientos, en las tertulias y en los banquetes. Leemos –de nuevo en “La utilidad de los Coloquios”– que “Sócrates hizo descender la filosofía del cielo a la tierra, yo la he traído a los juegos, a las conversaciones y a las reuniones étlicas. Es necesario que la auténtica diversión de los cristianos tenga un gusto de filosofía” (p. 994). Aunque la filosofía natural asome de vez en cuando en los Coloquios (como sucede en “El problema”), lo cierto es que la filosofía a la que alude Erasmo es, básicamente, la moral.

Y es que la lectura es engañosa: podría parecer, siguiendo la terminología de Barthes, que los Coloquios son textos de placer, cuando en realidad son de goce. Frente a su aparente sencillez pedagógica, la crítica moderna ha querido ver en ellos un espíritu altivo, arrogante y mordaz: mientras el joven se devana los sesos para traducir los giros de un texto aparentemente inocuo en su contenido, el lector avezado los relee con orgullo y complicidad.

Si el lector quiere instruirse también con goce, pensar la ruptura del Renacimiento y revivir los problemas intelectuales del siglo XVI, puede hacerlo cómodamente de la mano de estos *Coloquios* de Erasmo, traducidos a un español elegante y preciso, de amplios registros. Gracias al buen hacer del equipo encabezado por Julián Solana y Rocío Carande, se puede disfrutar por primera vez de esta obra fundamental. Deseo que hagan suya la divisa bíblica *duc in altum* y que sigan acercando a Erasmo al público hispano. Una edición completa de los *Adagios* espera todavía a sus traductores. Visto el resultado de los *Coloquios*, sería una delicia contar una edición española preparada con las mismas plumas que el presente libro: *bis dat, qui cito dat*.

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



SONIA E. RODRÍGUEZ GARCÍA. *Buscando significados, reencantando el mundo*. Buenos Aires: Editorial SB, 2020, 282 pp.

Nuria Alcocer Sanz*

Este es un libro que sorprende por su generosidad. *Buscando significados, reencantando el mundo* entrelaza distintas dimensiones del compromiso “interesado” con uno mismo y con los demás que hace del mundo un lugar más habitable: el compromiso que Charles Taylor defiende en su filosofía. Su publicación constituye el primer volumen de la serie editorial Medea, elemento teórico fundamental del programa VIVAS de la Universidad Autónoma de México contra la violencia de género. En su origen destila el interés y la dedicación de Javier Muguerza, a quien está dedicado el libro, en iniciar a Sonia E. Rodríguez García en la filosofía de Charles Taylor y en dirigir su tesis doctoral; así como la buena voluntad de Javier San Martín en continuar la tarea cuando Muguerza cayó enfermo. En su composición, además del trabajo inicial de la autora, se refleja también su esfuerzo en adaptar un formato inicialmente académico a otro más abierto y accesible a un público más amplio.

El libro aborda un ambicioso doble proyecto de divulgación e investigación: presentar una visión global de la filosofía del filósofo canadiense al público hispanohablante y plantear una interpretación de su obra desde la base de una antropología filosófica que se configura como filosofía primera. Su contenido está cuidadosamente estructurado. Por una parte, reúne y sistematiza aspectos del pensamiento de Taylor que aparecen repartidos en sus distintas obras para ofrecer una visión global. La autora no se limita a los trabajos más conocidos como *Fuentes del yo* o *La era secular*, sino que se adentra por toda su bibliografía recabando ensayos, contrastando planteamientos y conceptos, y analizando su desarrollo. Por otra parte, la estructura del libro permite distintos itinerarios de lectura dependiendo de los intereses del lector.

* Estudiante de Máster en la UNED. nalcocer3@alumno.uned.es

El libro consta de una breve introducción, cuatro bloques temáticos, y un capítulo final que recoge las conclusiones de la autora y también ofrece ciertas puntualizaciones. Cada uno de los cuatro bloques temáticos está, a su vez, subdividido en tres capítulos que contienen tres secciones. Los primeros capítulos de cada bloque contienen las tesis principales y más significativas del autor canadiense, los segundos explicitan y delimitan la labor histórico-hermenéutica que Taylor aborda, y los terceros exploran las consecuencias prácticas de su filosofía. Es un libro cómodo y agradecido cuya simetría interna dirige fácilmente al lector a través de distintas líneas de investigación.

El primer bloque temático “Buscando significados” constituye el tronco del que surgirán los tres bloques siguientes dedicados a la ética, la política y la religión. Rodríguez García aborda la complejidad del pensamiento de Taylor reconociendo los problemas a los que se enfrentó en su investigación inicial hasta que descubrió la base fenomenológica de la filosofía del canadiense. Este enfoque abre muchas líneas de significado y de él arranca el hilo que le permitirá adentrarse por el laberinto del pensamiento de Taylor.

En sus apuntes biográficos, la autora pasa revista a los distintos hitos de la carrera del canadiense en función de tres etapas claramente diferenciadas en su pensamiento: una fase política (hasta 1975), una fase filosófica (hasta 1999) y una fase creyente, hasta la actualidad. Particular atención merece el tratamiento del método filosófico de Taylor vertebrado en torno a tres ejes: (1) la combinación de la fenomenología y la filosofía del lenguaje, (2) la argumentación transcendental, y (3) la reivindicación hermenéutica y la reconstrucción histórica. La influencia de Merleau Ponty, Heidegger y del segundo Wittgenstein, es claramente visible en el pensamiento de Taylor. Los presupuestos fenomenológicos que encuentra en estos autores le conducen a un rechazo de la epistemología como filosofía primera (p. 41). A cambio ofrece una antropología filosófica de la que surgen las ramas de su pensamiento ético, político y religioso. Para Taylor la epistemología moderna es el origen de un “yo desvinculado” –fruto del dualismo cartesiano que busca la objetividad absoluta– y del “yo puntual” –un yo sin extensión, resultado de las explicaciones conductistas del comportamiento humano– un yo que, desde el punto de vista de la sociedad, se muestra luego como un “yo átomo”. Frente a esta concepción del ser humano, Taylor propone la alternativa de “yoes” encarnados y vinculados, plenamente implicados consigo mismos y con otros, que se desenvuelven en una comunidad discursiva utilizando un lenguaje no neutral.

La investigación trascendental de Taylor se aleja de la búsqueda de las esencias y busca retrotraerse gradualmente desde la experiencia fenomenológica al establecimiento de las condiciones de posibilidad de la misma. La argumentación está siempre anclada en la experiencia y está constituida por afirmaciones apodícticas que, a pesar de ser evidentes, no son fáciles de dilucidar, por lo que requieren un elemento de interpretación. Es aquí donde entra en juego la hermenéutica vinculada también a un sentido histórico que no nos permita juzgar el pasado según nuestros parámetros actuales (p. 55).

El método filosófico de Charles Taylor funciona como el andamiaje para un proyecto filosófico que él mismo considera afín a la monomanía del erizo de Isaiah Berlin –la capacidad de hacer una única cosa a la perfección– y que en sentido filosófico se refleja en la existencia de un núcleo alrededor del cual encajan, como las piezas de un puzle, todos los aspectos de la vida humana. En el caso de Taylor, este núcleo lo constituye la definición del ser humano como animal que se auto-interpreta. Así pues, en la investigación de Rodríguez García, el pensamiento del canadiense articula una antropología filosófica de la modernidad centrada en la búsqueda de los elementos que nos determinan y ayudan a comprendernos, en la identificación de: “las pre-condiciones invariables de la variabilidad humana” (p. 56).

Rodríguez García comienza sistematizando cuatro de ellas. El ser humano se configura como “sujeto encarnado”, “ser de significados”, “agente” y “animal de lenguaje”. Si bien todas estas condiciones invariables son inseparables e interdependientes, la última tiene un estatus privilegiado en tanto en cuanto mantiene una relación especial con el resto al constituir el lenguaje la sede de nuestra humanidad (p. 68). La definición de Taylor del ser humano como animal que se auto-interpreta implica que cada uno de nosotros estamos siempre en alguna interpretación, en algún intento de darnos significado y de comunicarlo en este entorno multidimensional en el que habitamos: nuestro cuerpo en el mundo y en el lenguaje. Este enfoque teórico implica una serie de consecuencias prácticas en ética, política y religión tratadas por Taylor en distintos trabajos y que Rodríguez García resumirá y explicitará en cada uno de los siguientes bloques temáticos.

Los capítulos IV, V y VI abarcan los puntos más importantes de la ética de Taylor. Para el canadiense, la identidad personal y el bien están profundamente entrelazados. Su concepción de la ética es sustantiva y orientada hacia el bien y la forja continua del carácter (mostrando así una clara influencia aristotélica).

Sin embargo, su capacidad de síntesis y la sutileza de su pensamiento le permiten integrar también la concepción de justicia y una dimensión procedimental del deber en su visión ética. Como es de esperar, el lenguaje juega un papel muy importante. Por una parte, proporciona la terminología valorativa que permitirá una gradación de los bienes. Por otra parte, la articulación mediante el lenguaje de lo que consideramos valioso y de nuestros compromisos morales nos ayuda a definir nuestra identidad. Existe un vínculo esencial entre la identidad y la orientación al bien dado que “cada uno de nosotros ‘somos’ esencialmente el lugar donde nos situamos con relación al bien” (p. 83).

Taylor introduce el concepto del ser humano como “evaluador fuerte”. Rodríguez García aclara la característica intrínseca del evaluador fuerte diferenciándolo de la “elección radical” de Sartre. En el caso del filósofo francés, la elección atribuye a todas las opciones el mismo valor. En el caso de la “evaluación fuerte”, la utilización de un lenguaje valorativo vinculado a un bien inconmensurable establece el valor de las cosas y les atribuye distinta significación. Se configura así un horizonte de significado independiente de nuestra voluntad. Dentro de este, la consideración de las cosas como merecedoras de valor les otorga un estatus diferente (pp. 80 y 81). Así pues, la idea del ser humano como “evaluador fuerte” conlleva un compromiso activo y una toma de partido constante.

Taylor también introduce las nociones de “distinciones cualitativas”, “bienes e hiperbienes” y “marcos referenciales”, si bien no las diferencia claramente. Rodríguez García ofrece una interpretación personal de estos términos aclarando así la distinción y permitiendo una comprensión más estructurada de los mismos. En su versión, las distinciones cualitativas son los elementos mínimos que nos permiten funcionar como evaluadores fuertes. Las describe como “intuiciones morales, casi instintos” que se basan en la naturaleza de ciertos objetos haciéndoles dignos de respeto y que se comunican mediante un lenguaje de interpretación y valoración común. En un segundo nivel, aparece la jerarquía de los bienes y los hiperbienes. Estos últimos se constituyen como bienes de orden superior, imprescindibles para dar sentido a nuestra vida moral. Para Taylor, los hiperbienes que definen la cultura moral moderna y que son “casi” universalmente reconocidos son la benevolencia y la justicia. Señala también que distintos hiperbienes pueden entrar en conflicto resultando así en dilemas morales. También es necesario un marco referencial, un trasfondo de inteligibilidad para que el yo pueda entender todos estos elementos. Estos marcos referenciales, explica Rodríguez García (p. 88), son también problemáticos por

varios motivos. Por una parte, ninguno es “omniabarcante”: ninguno incorpora todos los bienes intensamente valorados. Por otra parte, evolucionan y se transforman, lo que puede causar una desubicación moral. En la actualidad, se añaden dos nuevos problemas: la falta de articulación explícita y su supuesta opcionalidad, una opcionalidad peligrosa puesto que amenaza con sumirnos en una vida sin sentido, sin significado.

Uno de los aspectos más originales del libro de Rodríguez es el paralelismo que establece entre la ética de Aranguren y la ética de Taylor. Este último postula tres ejes en su pensamiento moral: (1) el respeto y la obligación hacia los demás, (2) lo que entendemos que hace que una vida sea plena, y, por último, (3) nociones pertinentes a la dignidad. Sin embargo, Taylor no proporciona una estructura clara entre los tres, lo que difumina parcialmente la relevancia de sus planteamientos. Rodríguez García les dota de cohesión al vincularlos a las tres dimensiones de la moral en Aranguren. Así pues, la moral como estructura de Aranguren (i.e. la naturaleza constitutivamente moral del ser humano) correspondería a las condiciones invariables de la variabilidad humana y a la ontología del ser humano como “evaluador fuerte” de Taylor. La moral como contenido del filósofo español (i.e. las normas morales dadas por la sociedad, la religión o los códigos culturales) se verían reflejados en el respeto y obligación con los otros y en lo que consideramos una vida plena. Por último, la moral como actitud se vincularía a la dignidad y al respeto actitudinal en Taylor. Este paralelismo que la autora establece entre los dos pensadores no solo desenmaraña el planteamiento algo confuso del canadiense, sino que se nos presenta como un ejemplo claro del principio de fusión de horizontes de Gadamer donde un horizonte de comprensión se amplía con otro (p. 54).

En el bloque tercero, capítulos VII, VIII y IX, la autora expone la filosofía política de Taylor. Se muestra aquí una progresión natural partiendo del tratamiento de la filosofía moral a un círculo más amplio de navegación en el que se entrelazan las ramas de la ética y la política puesto que forjamos nuestro carácter en sociedad. Destaca la importancia concedida a la comunidad y a la idea del ser humano como animal social (p. 144), mostrando de nuevo la influencia que Aristóteles ejerce sobre el pensador canadiense. Taylor entiende la comunidad como el espacio común de significados. El ser humano está esencialmente ligado a la comunidad en un compromiso de pertenencia y participación (p. 147) en un espacio común, creado por el lenguaje, un espacio que tiene distintas dimensiones: física, moral y espiritual. Para Taylor los referentes de la vida en comunidad son el bien común, la libertad y los derechos humanos. Como bien

común, el canadiense postula la misma inclusión y pertenencia a la comunidad. En su estudio de la libertad, Taylor asume la distinción realizada por su maestro Isaiah Berlin, entre libertad negativa (libertad de) y positiva (libertad para) considerando esta última como parte fundamental del autogobierno participativo que defiende en su planteamiento de un “régimen liberal patriótico”. Este se postula como una síntesis integradora y constructiva que elimina la polarización entre liberalismo y comunitarismo, y que articula también la alternativa al “yo átomo”, dimensión política del “yo desvinculado” y el “yo puntual” que Taylor tanto critica en la epistemología moderna. Taylor recupera así, el humanismo cívico, la identificación voluntaria de los ciudadanos con las instituciones políticas, que se constituyen como expresiones de ellos mismos (p. 159). En su esfuerzo de sistematización del pensamiento de Taylor, Rodríguez García prefiere el término “liberalismo sustantivo” en vez de “régimen liberal patriótico” (p. 161), explicitando así más visiblemente la conexión con su “ética sustantiva”.

Los capítulos X, XI y XII constituyen el cuarto bloque temático donde Rodríguez García aborda el tratamiento de la religión y la espiritualidad en Taylor, una temática a la que este se dedica desde 1999 y cuya obra más importante es *La era secular*. Para algunos, este estudio de la espiritualidad constituye una progresión lógica del pensamiento del canadiense, abarcando territorios más amplios en la búsqueda de significados del yo (como ser encarnado, como ser social y ahora como ser espiritual). Para otros ha supuesto una trayectoria inesperada en su pensamiento. En cualquier caso, la postura de Taylor como cristiano creyente es plenamente coherente, y constituye un ejemplo más de su constante toma de partido y de su continuo compromiso explícito con aquello que piensa y cree.

En su tratamiento de la espiritualidad, Taylor destaca cómo en la modernidad arranca un proceso de desencantamiento del mundo que desemboca en un proceso gradual de secularización. Mientras que en la antropología filosófica, su búsqueda se centraba en las pre-condiciones invariables de la variabilidad humana, en su estudio de la espiritualidad, explora cómo aparecen las condiciones de posibilidad de la increencia (p. 202). Complementando la dicotomía tradicional entre lo sagrado y lo profano, Taylor establece una diferencia entre transcendencia e immanencia. La primera encuentra la plenitud más allá de la vida terrenal. La segunda es para Taylor una creación de la modernidad. La immanencia dota al mundo físico de un significado profundo autosuficiente, que se puede entender y explicar por sí mismo. Permite, por tanto, conseguir la

plenitud en función de sus términos internos y produce también un cambio de sensibilidad hacia ciertos elementos de la experiencia humana (p. 205).

Taylor introduce dos nuevas dimensiones en el yo: el “yo poroso” y el “yo obliterado” en la traducción de la autora. El “yo poroso” es el yo pre-moderno, abierto al encantamiento del mundo, a la relación con dioses, espíritus y fuerzas no materiales. Es un yo para el que los objetos del mundo contienen significados en sí mismos, significados que se mantienen también en nuestra ausencia. La modernidad transforma el “yo poroso” en un “yo obliterado”, bloqueado y ajeno a este tipo de experiencias y significados externos, “cerceado” en su dimensión espiritual. Sin embargo, el desencantamiento original del mundo no tiene por qué resultar en la increencia, o en la pérdida de significado espiritual para la modernidad, sino que puede abrir nuevas opciones. Una de ellas seguirá siendo la transcendencia. Otra se mantiene en la inmanencia y puede focalizarse en un humanismo autosuficiente cuyos objetivos se dedican exclusivamente a la realización humana en este mundo. Ambas alternativas son creativas y permiten la posibilidad de re-encantar nuestro mundo, quizá de forma más modesta, pero reencantarlo al fin y al cabo.

Taylor apuesta explícitamente por la creencia en la transcendencia y rechaza la idea de que la razón nos fuerza a la opción agnóstica o a la increencia. Sigue así las huellas de William James y de Pascal al considerar que con la fe no solo conseguimos una verdad sino también un bien vital que puede coexistir con el racionalismo (p. 219). El problema al que se enfrenta Taylor y que Rodríguez García expone en sus conclusiones es que su compromiso con la transcendencia es tan grande que inadvertidamente desplaza cualquier tipo de creencia en la inmanencia hacia la increencia ya que la basa en una espiritualidad reducida (p. 263), menguada de significado.

Por último, bajo la fórmula “Reencantando el mundo”, la autora recoge las conclusiones de su investigación. Dentro del planteamiento que desde la antropología filosófica realiza sobre la filosofía de Taylor –planteamiento que ella misma reconoce como controvertido (p. 258)– el tratamiento de las distintas dimensiones básicas del ser humano y la explicitación del esfuerzo de Taylor por “sustantivar” el mundo se nos presentan como los elementos más importantes de su investigación. Por una parte, cohesionan y estructuran las distintas vertientes del pensamiento de Taylor. Por otra parte, este “impregnar el mundo y nuestro propio ser de valor y significado” (p. 262) implica un compromiso explícito con nosotros mismos y con los demás para volver a dotar a la filosofía

no solo de su capacidad de búsqueda de significados, sino también de la dimensión práctica para hacer más habitable nuestro mundo, y re-encantarlo. En resumen, la exposición detallada, sistemática y también atrevida que Rodríguez García realiza del pensamiento del filósofo canadiense nos muestra una filosofía generosa, profunda y comprometida, cualidades que comparte con este libro.

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



FRÉDÉRIC LORDON. *Figures du communisme*. Paris: La Fabrique, 2021, 288 páginas¹.

Julien Canavera²

Éste es, sin lugar a dudas, un libro atípico dentro de la producción científica de Lordon: pues ostenta un carácter programático y abiertamente orientado a la *acción* – hasta el punto de que su lectura, a veces, recuerda al *¿Qué hacer?* de Lenin. El texto se abre de forma contundente con una advertencia que vale como declaración de intenciones: «Ahora sabemos indudablemente que la manera según la cual hemos vivido –la manera capitalista– conduce al desastre general. Por consiguiente, debemos cambiarla. Por completo». El capitalismo, dice nuestro autor, destruye doblemente a la humanidad: *desde dentro*, por cuanto promueve –a contrapelo del imperativo kantiano– una concepción inhumana de lo humano, abocado como tal a no ser más que un simple «medio» instrumentalizable a voluntad, cuya supervivencia material queda sometida a la arbitrariedad de dos «tiranos»: el «empleo» y el «mercado»; *desde fuera*, puesto que su «esencia misma» –la de crecer ilimitadamente–, al chocar con los límites de un mundo finito, hace peligrar –hoy más que nunca– las condiciones de habitabilidad en la Tierra, violando *de facto* el imperativo jonasiano: pues al cambio climático y a la crisis ecológica se ha sumado una ola pandémica que, lejos de designar un «choque exógeno», es antes bien una *consecuencia endógena* de la lógica extractivista por la que se rige el modo de producción vigente: a mayor expolio de los recursos naturales, mayor recorte de las «buenas distancias» entre humanos, animales y virus, y por ende, mayor «riesgo de zoonosis». En este sentido, no es de extrañar que Lordon, siguiendo a Andreas Malm, arremeta contra «la estupidez del “antropoceno”»: en efecto, lo que causa la destrucción climática, ecológica y ahora pandémica del planeta no es la actividad del «hombre» *in abstracto*, sino la actividad humana tal y como se viene desplegando, desde hace dos siglos, dentro de las estructuras productivistas del capitalismo. De modo que esto no es un «antropoceno», es un «capitaloceno».

¹ Trabajo elaborado en el marco del Proyecto de Investigación «Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita» (PID2019-109252RB-I00) financiado por el Ministerio de Educación e Innovación de España.

² Profesor de la Unidad Predepartamental de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. Correo: julien.canavera@unizar.es

Ahora bien, una vez sentado –a modo de premisa– el carácter indudablemente ecocida del capitalismo, aparece acto seguido una *bifurcación* entre dos posturas a todas luces inconciliables: por un lado, la de quienes, desde la derecha hasta la «izquierda de derechas» y más allá, continúan adheriéndose, de un modo u otro, a la idea de que sólo el capitalismo podrá salvar a la humanidad del capitalismo: ya sea optando –a lo Musk– por la vía *aceleracionista* de las innovaciones tecnocientíficas, ya sea retomando la vía *reformista* del diálogo social, o, más modestamente, tratando de «moralizar el capitalismo» (Sarkozy *dixit*); por el otro, la de todos aquellos que, a imagen del propio Lordon, consideran que la «salvación» sólo podrá proceder del *afuera* del capitalismo, es decir, de su destrucción y de un correlativo tránsito a *otra cosa*. En pocas palabras: «comunismo o desastre». Ahora bien, si este libro tiene ante todo por cometido *estimular el entendimiento*, es porque lo que ambiciona Lordon no es sino poner un punto y final al «espíritu inconsecuente» por el que se caracterizan todos aquellos que, dada la situación presente, continúan contemplando la posibilidad de *reformar, regular o incluso dinamizar* el capitalismo (neoliberal): pues además de la contradicción patente que se da entre la lógica de crecimiento ilimitado y la finitud del planeta Tierra (contradicción de la que se deriva el riesgo de un colapso inminente), no está de más recordar que la apuesta por el progreso tecnocientífico, más que en una solución, consiste antes bien en una *huida hacia adelante* y una profundización del problema (sobre todo cuando dicho progreso permanece supeditado al ciclo del capital); que el seguir abogando por «soluciones consensuales o dialógicas» a lo Habermas, además de una grave «[falta de] formación en el materialismo histórico», evidencia el callejón sin salida al que se ve abocado el *pactismo* en un mundo donde el «espacio socialdemócrata», paréntesis histórico a todas luces excepcional e irrepetible, se clausuró definitivamente tras el derrumbe del socialismo burocrático y autoritario de Estado; y, por último, tampoco está de más señalar que la de moralizar el capitalismo es una propuesta cuando menos engañosa por cuanto «la virtud, como bien recuerda Lordon, rara vez, triunfa sobre las estructuras».

Un «espíritu inconsecuente», decíamos, del que también están afligidos ciertos sectores de la izquierda radical, anticapitalista o «de izquierdas» (como diría Bourdieu): pues la urgencia es tal que ya no basta con criticar el capitalismo y recalcar que «otro mundo es posible», remitiendo a un futuro lejano la tarea –ahora imperiosa– de delinear los perfiles de semejante alternativa. Ésta tiene un nombre: *comunismo*; y ser consecuente no significa otra cosa que ponerse manos a la obra para imaginar, sin más dilación, *cómo* podría concretarse dicha salida fuera de lo que, hasta la fecha, ha constituido la «prehistoria material» de

la humanidad – el capitalismo. Ahora bien, éste es precisamente el momento en que se fragua el segundo cometido de este libro: el de *estimular la imaginación* (creadora). Tras haber deshecho las «ideas inadecuadas» –estas «consecuencias sin premisas» (como diría Spinoza), que produce la imaginación espontánea– e «[identificado] las verdaderas causas» del ecocidio, la segunda tarea que compete al «trabajo intelectual» no es otra que la de intentar *figurarse* cómo podría (y debería) plasmarse la «idea comunista». En efecto, «salir del capitalismo, recalca Lordon, seguirá siendo un impensable mientras el comunismo continúe siendo un infigurable». De ahí la necesidad, ante todo, de librar un «combate por las *imágenes*»: pues para convertirlo en una alternativa *deseable*, primero es preciso purgar el comunismo de ese halo de grisalla a través del que el imaginario colectivo suele representárselo: casas grises, coches grises, vestimentas grises, etc. Asimismo, Lordon tiene a bien delinear los perfiles de un «comunismo lujoso», es decir, *luminoso* (conforme a la etimología latina: *lux*, «luz»), en donde la preocupación estética no se pueda disociar de una producción razonable de bienes y servicios: pues ya no podemos seguir produciendo *cualquier cosa de cualquier modo*, ni reservar «lo bello y bien hecho» a una minoría pudiente mientras la mayoría debiera seguir conformándose con «chatarras». No: de lo que se trata es de construir una alternativa en la que impere el «[principio del] máximo embellecimiento para el mínimo de objetos» – en pocas palabras: producir menos cosas, pero de mejor calidad; o, si se prefiere, apostar por «lo bello y bien hecho, pero generalizado y asequible para la mayoría».

Si este punto (el de la producción de lo bello y bien hecho) resulta de crucial importancia, es también y sobre todo porque nos las tenemos que ver con un doble reto: por un lado, la crisis (climática, ecológica y pandémica) nos insta a revisar nuestros niveles de producción y consumo a la baja; pero, por el otro, no cabe duda de que cualquier proyecto de transformación social que imponga una brutal reducción de los estándares materiales de vida cavará irremediablemente su propia tumba al desatar la penuria, la inflación y el mercado negro, que son –nos recuerda Lordon– los peligros letales que enfrenta toda revolución. Pues bien, si «el fin de la sociedad es la felicidad común»³, entonces «para gozar de una buena vida, lo primero que hace falta es vivir bien». De modo que es preciso tener una economía en condiciones: en efecto, «salir del capitalismo» no puede significar «salir de la economía», ya que ésta –rigurosa y genéricamente definida– no designa otra cosa que no sea el conjunto de las relaciones sociales (de producción, distribución, intercambio y consumo) bajo las que se organiza

³ Constitución Francesa de 1793, Art. 1º.

la reproducción material colectiva. Por consiguiente, de lo que hace falta salir –y no se trata ya de una mera necesidad política, sino de una «necesidad vital colectiva»– no es de la «economía», sino de la *economía capitalista*; vale decir: de esa «producción de valores de uso monstruosamente colonizada por un valor de cambio enloquecido». Ahora bien, para poder satisfacer unos estándares materiales de vida deseables fuera del paradigma capitalista, es preciso que el comunismo se constituya como un *modo de producción*. Y si, de hecho, Lordon se opone a la idea de que el comunismo pueda consistir en un mero «localismo» o una simple «yuxtaposición» de «autonomías locales» (a lo Comité Invisible), es porque éstos son experimentos que, pese a ser muy necesarios, continúan siendo del todo insuficientes por cuanto permanecen conectados sobre un afuera productivo (en este caso: el capitalista), que se acomodará de su presencia mientras no representen una amenaza seria, pero a los que no dudará en destruir –a imagen de lo ocurrido con la ZAD francesa– en cuanto hagan peligrar su hegemonía.

La vida-buena-fuera-del-capitalismo, decíamos, no deja otra alternativa al comunismo que la de constituirse como un modo de producción. Ahora bien, en el sentido marxista del término –recuerda Lordon– hay modo de producción cuando una organización colectiva es capaz de producir, no sólo unos «bienes finales», sino también sus propios *medios de producción* (a defecto de que dicha colectividad carecería de autonomía productiva). Una vez planteada esta premisa –que Lordon ilustra con el ejemplo de lo compleja que resulta ser la producción de un objeto aparentemente tan trivial como un bolígrafo–, nuestro autor puede entonces deducir todas sus consecuencias y, de paso, acabar con unos mitos tenaces (como la abolición del mercado y de la moneda): pues así como un modo de producción implica necesariamente una *división macrosocial del trabajo*, asimismo una extensa división de las actividades productivas vuelve necesario el recurso tanto a la complementariedad de los intercambios (esto es: al *mercado*) como al «equivalente general» que posibilita dichos intercambios (a saber: la *moneda* en tanto que «instancia de validación social de un cierto tipo de propuestas privadas»). Pero si salir del capitalismo no significa renunciar a tener un modo de producción, una división macrosocial del trabajo, un mercado y una moneda, sí que implica «destruir sus instituciones características: el derecho a la propiedad privada de los medios de producción, el mercado laboral, la finanza». En efecto, para poder devolver a los hombres toda su capacidad política «en la vida colectiva *tanto como* en la producción» –poder decisorio doblemente secuestrado: con una mano, por la «democracia burguesa» y, con la otra, por el modo de producción capitalista–, se impone una serie de cambios institucionales drásticos: la sustitución de la «propiedad lucrativa» por la «propiedad de uso», el reemplazo del

mercado laboral (entendido como «tribunal de la supervivencia material de los individuos») por un sistema de «garantía económica general» (*alias* el «sueldo vitalicio incondicional» ideado por Friot), el «cierre de la bolsa» en provecho de un sistema de subvencionamiento público.

Acabar con la finanza significa erradicar la «fuente de la doble plaga neoliberal»: el imperativo de rentabilidad que destruye a los trabajadores del sector privado, por un lado, y el imperativo de austeridad que socava los servicios públicos, por el otro. Un austericidio tanto más necesario cuanto que no se puede vivir bien, ni tampoco gozar de una vida buena, a defecto de un portentoso «sistema de salud», entendiéndolo por ello –puntualiza Lordon– no sólo las instituciones médico-sanitarias, sino también el «conjunto de prácticas que contribuyen al mantenimiento y bienestar de los cuerpos»: educación, cultura, etc. Ahora bien, si resulta igualmente menester acabar de una vez con el imperativo de rentabilidad, es porque el bienestar individual y colectivo continuará viéndose mermado mientras perdure la «preocupación material» por la supervivencia, con todo el lote de psicopatologías que la precariedad trae consigo. Aquí es donde debe entrar en juego la ya mencionada «garantía económica general»: pues su cometido no es otro que el de liberar la actividad productiva humana del chantaje capitalista a la reproducción material y biológica, así como del relato neoliberal estructurado en torno al competencialismo, al riesgo y a la figura del «individuo heroico». Si el «fin verdadero de la vida en común» estriba en el «el desarrollo de las potencias creadoras de todos», entonces urge levantar acta de que «la creatividad [...] se beneficia mucho más del tiempo liberado y del sosiego» que de «la angustia por la supervivencia»: pues ésta, «lejos de ser su fuerza motriz, constituye más bien un freno a la autorrealización». Y frente a aquellos que ven en la garantía económica general la mejor forma de fomentar la cultura de la dependencia y el parasitismo social, Lordon esgrime un argumento antropológico de corte spinozista que resulta convincente: si los hombres no se quedarán de brazos cruzados, es sencillamente porque su *conatus* les empujará a efectuar sus potencias –prosaicamente: a *hacer cosas*, que «serán otras tantas contribuciones a la vida social». Razón también por la cual la emulación, así como las diversas formas de rivalidad –buenas o malas– que ésta entraña, seguirán dándose en una sociedad comunista. Lo abolido, en cambio, será la *competencia*, es decir, la «emulación en tanto que *sometida a los imperativos de la supervivencia material*».

Finalmente, se habrá de acabar –lo veníamos diciendo– con la propiedad privada de los medios de producción para devolver a los hombres su plena capacidad política en la producción: así podrán deliberar y decidir colectivamente acerca de

cómo y qué producir, según qué manera repartir el producto de la producción, a quiénes trasladar a tal o cual segmento de la producción, etc. Y todo ello sin perder de vista –como reza la advertencia materialista de «no contarse cuentos» (Althusser)– que siempre habrá segmentos de la división social del trabajo que deberán ser imperativamente cubiertos, de modo que tampoco se dará una alineación perfecta de la estructura de los libres deseos y las libres potencias de obrar con la estructura de los requisitos de la división colectiva de la producción: pues dado que seguirá habiendo obligaciones, de lo que se tratará será de devolver a la actividad humana, no su «pleno ejercicio», sino su «ejercicio máximo». Por otra parte, a tenor de la envergadura de semejante división macrosocial del trabajo tampoco se podrá renunciar a la *planificación* (y, por tanto, a una forma de Estado); «instrumento de primera importancia» del que –recuerda Lordon– echan masivamente mano entidades poco sospechas de soviétismo como WalMart o Amazon, pero que se mantendrá a raya del riesgo de totalización sofocante a lo Gosplán, recurriendo para ello a un principio de subsidiariedad que dé el máximo de autonomía posible a lo local.

Dicho esto, salir de la formación social capitalista distará de ser tarea fácil, empezando por el hecho de que toda alternativa mínimamente seria tendrá en frente a una burguesía (entendida como «metonimia del capitalismo») en pie de guerra para cortarlo de raíz. Y si bien ésta suele llenarse la boca con el vocablo «democracia», no quita que el de la «democracia burguesa» es un régimen que acepta someterlo todo a debate «salvo aquello en lo que se asienta [su] poder social». De hecho, la «experiencia chilena» basta para recordarnos que «el advenimiento del socialismo por la vía democrática» no conduce a nada, si no es a la reacción. De ahí la necesidad, considera Lordon, de no caer preso de la retórica estéril de la no-violencia: pues dado que semejante transición se prevé poco pacífica, sería un error táctico condenar por anticipado cualquier ilegalismo. Ahora bien, a esta *adversidad interna* fomentada por la burguesía y el Estado neoliberal (el cual «no se dejará privar de “su” capitalismo» por cuanto éste le proporciona los medios materiales, en particular militares, por los que reivindica su soberanía en la escena internacional), se añadirá una *adversidad externa*, que Lordon resume como sigue: «¿comunismo en un solo país?». Una pregunta, sin duda crucial, a partir de la que reflexiona sobre la cuestión del «tamaño», tanto a nivel político como geopolítico: por un lado, la necesidad de empequeñecer, de «devenir Córcega» (en alusión a Rousseau), para contrarrestar el despotismo que suele ir parejo del afán de grandeza propio del Estado-nación; por el otro, la de obrar por la constitución de una suerte de «federalismo», para hacer frente a la

hostilidad de un escenario internacional capitalista que, más que a un concierto de naciones, se asemeja antes bien a un *bellum omnium contra omnes* planetario.

Sea como fuere, la de 2008 apunta, según Lordon, a una «crisis orgánica» (Gramsci) del capitalismo que, además de anunciar el resquebrajamiento de la formación social vigente, constituye el caldo de cultivo de desbordamientos sociales incontrolados que están por llegar y cuya fascización es un peligro real. Ante semejante horizonte, urge constituir un «bloque contra-hegemónico» que sea lo suficientemente amplio y transversal como para remediar, con una mano, la fragmentación –cuando no la «getoización»– de la sociedad, y para aglutinar, con la otra, las diversas luchas (anticapitalista, antirracista, feminista, anticolonialista, ecologista, etc.) que, pese a coexistir en el campo social, tienden con demasiada frecuencia a ignorarse, cuando no a descalificarse mutuamente. Para contrarrestar la apuesta neoliberal por la «guerra civil», diríase que Lordon trata de identificar los dos principales escollos que semejante proyecto debe esquivar: por un lado, la «trampa de la diversidad» (Bernabé), que tiende por «negación» a afirmar unilateralmente la superioridad de *su* lucha sobre todas las demás; por el otro, la «trampa de la identidad» (Aragüés), que procede por «disolución analítica» a la subsunción de las demás luchas en la suya propia. Para ello, nuestro autor postula la igualdad de las luchas en calidad, legitimidad y autonomía. Pero, que sean *cualitativamente* iguales no significa que lo sean *cuantitativamente*: pues si la anticapitalista continúa siendo, a juicio de nuestro autor, la lucha que concierne a *todos* los hombres, es porque la dominación salarial, al estar respaldada por una codificación institucional («inscripciones jurídicas»), adquiere una «sistematicidad» que contrasta con el carácter «sistémico» de las demás dominaciones llamadas, según los casos, a potenciar dicha dominación estructural. Se esté o no de acuerdo con esta(s) tesis, una cosa es empero segura para Lordon: hace falta prepararse, porque «entre el capitalismo y la humanidad todo se resume ahora a esto: será “él o nosotros”».

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



López, B. (2021). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*¹. Sevilla-Ciudad de México: Fénix Filosofía Ed.-UNAM.

*Irene Ortiz Gala*²
Universidad Autónoma de Madrid

El pensamiento obedece a las necesidades de los tiempos históricos. Podríamos decir, entonces, que en el acto de pensar hay una responsabilidad de pensar el tiempo que somos, en el que estamos y creamos. Esta responsabilidad, conviene recordarlo, no es algo que pueda eludir la reflexión filosófica, especialmente aquella de la hermenéutica crítica. *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI*, escrito por varios autores y autoras que forman parte de la Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica –HERCRITIA–, hace suya esta pregunta por la responsabilidad del pensamiento de pensar el tiempo. Un pensar que, no obstante, no se parece a lo que Heidegger definió como una comprensión vulgar del tiempo, es decir, aquella que solo se ocupa del tiempo óntico, sino que, por el contrario, trata de pensar el tiempo en su sentido ontológico. Y es que, como desde diferentes aproximaciones presentan los autores en esta obra, en última instancia se está realizando un examen de la condición crítica de eso que podemos nombrar como «la izquierda hermenéutica». Hay un interrogarse por las condiciones de posibilidad de esta izquierda hermenéutica para reducir la violencia –presente en el lenguaje y, a la vez, en la ontología– y para pensar la diferencia ontológica desde la no-violencia. En este sentido, una constante en las diferentes voces que forman parte del libro es el incesante esfuerzo por desmontar la violenta racionalidad de la metafísica moderna que culmina en el capitalismo de consumo. Así, el gesto de interrogarse y preguntar por la violencia

¹ Para una información editorial más detallada de la obra, véase: <https://www.catedradehermeneutica.org/hermeneutica-lenguaje-y-violencia-perspectivas-en-el-siglo-xxi/>

² Irene Ortiz Gala es investigadora postdoctoral en la Universidad Autónoma de Madrid y en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Además, es Miembro Investigador de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA. Correo electrónico: irene.ortiz.gala@gmail.com

de la ontología y del lenguaje lleva, necesariamente, a un planteamiento crítico o, mejor, autocrítico, del pensamiento de Occidente.

El volumen comienza con un prólogo a cargo de Mariflor Aguilar, que introduce la cuestión que sobrevolará todo el libro: la tarea de la hermenéutica crítica y su vocación revolucionaria a través del diálogo y la reducción de la violencia. La prioridad de la escucha hermenéutica se revela desde su capacidad como forma de vida para debilitar la violencia de la metafísica aniquiladora de la diferencia y lo múltiple que puebla el mundo. Le sigue una introducción de Bily López, editor de esta obra fundamental para los estudios hermenéuticos, que presenta el compromiso de los autores por crear un mundo digno de ser vivido. Un nuevo sistema-mundo que solo puede darse si previamente se consigue reducir la violencia que recorre nuestras comunidades y se interpreta al otro desde la posibilidad que este ofrece para alterar y ser alterado. La pregunta, entonces, nace como una interrogación por el poder de la hermenéutica crítica y su concepción del lenguaje frente a la violencia descarnada que vertebra el mundo y que, bajo el paradigma de la nueva normalidad, se arriesga a instalarse en una versión más violenta con la implementación de nuevas tecnologías.

La intervención de Teresa Oñate, que da lugar al primer capítulo de la obra, analiza exhaustivamente dos paradigmas ontológicos: el primero, el de la metafísica dialéctica del sujeto-fundamento y, un segundo, aquel que ella y el resto de autores hacen suyo, el de la ontología hermenéutica pluralista de la diferencia y el lenguaje del ser-tiempo. Esto es determinante para la obra que nos ocupa, porque no se trata solo de una discusión entre dos sistemas-mundo enfrentados, sino, sobre todo, de que el segundo, la ontología hermenéutica pluralista, se posiciona en el horizonte de cambiar el sistema-mundo por medio de la debilitación, la distorsión, el desplazamiento y la desorientación de los dispositivos violentos de la metafísica dialéctica. Se trata, en última instancia, por decirlo con Oñate, de comprender el alcance del Heidegger revolucionario a través de la hipótesis interpretativa que atraviesa todo el libro y que presenta una lectura de Heidegger en clave cristiano-marxista hermenéutica que inicia con Gianni Vattimo.

Un Heidegger revolucionario que disloca la concepción del tiempo y, por consiguiente, la de la historia. Greta Rivara asume la centralidad de esta última y se propone reinterpretarla. El pasado, en su texto, no es una imagen estática de lo ya ocurrido, de lo superado, sino un flujo dinámico que no puede entenderse sin su relación con el lenguaje, la política y las formas literarias. En este escenario, Rivara toma la figura del testigo como clave interpretativa para acercarse a la

historia. Los testimonios dislocan el estudio histórico, introducen la diferencia vivida en los pasados y reconocen su multiplicidad: un diálogo con los futuros anteriores. La hermenéutica crítica no puede renunciar a reconocer la violencia que se ejerce sobre el pasado cuando olvida la multiplicidad de relatos que componen la historia. Una violencia que, en su voluntad de fijar una imagen nítida del pasado, expulsa a los márgenes su diferencia y multiplicidad. Sin embargo, ¿es posible escapar a la lógica de la violencia que establece y configura nuestro sistema-mundo? Porque si no es posible, ya no eliminar la violencia, sino, al menos, reducirla, ¿cuál es la labor de la hermenéutica crítica? A esta pregunta, determinante para la disciplina, se aproxima de una forma lúcida y con un estilo impecable el texto de Nacho Escutia. Su lectura atenta de la obra de Nietzsche le permite proponer que los intentos del filósofo alemán por llevar hasta la extenuación a la metafísica, hasta hacerla implosionar, no tienen como consecuencia la superación como agotamiento de la metafísica de la violencia y la venganza, sino, más bien, su apertura, su liberación. Una apertura de todas las posibles salidas y posibilidades infinitas que se presentan para la metafísica. Sin soltar la mano de Nietzsche, esto es lo que ofrece Escutia en su texto: la posibilidad de un nuevo inicio, un inicio otro. ¿Un nuevo inicio de qué? De la historia, que no pasa por su agotamiento del pasado, sino por su examen horizontal mediante su detención en seco o, en otras palabras, una lectura de Nietzsche que sugiere no la repetición indiferente de la destrucción constante de la diferencia, sino la comprensión de la historia del Ser, donde su retornar es siempre un reflexionar. Una genealogía del interpretar que, como subrayan los textos anteriores que componen esta obra, es siempre desde la escucha del otro, desde la constitución en lo otro y, en pocas palabras, solo en la medida en que, efectivamente, hay lo otro. Entonces, lo que ofrece la genealogía nietzscheana que se propone desde la hermenéutica crítica no es el encuentro del origen, sino la nueva relación que se da con la diferencia: comprender la diferenciación como el principio mismo.

Sobre este mismo argumento de la reducción de la violencia trata el siguiente capítulo, escrito por Gaetano Chiurazzi, que realiza una aproximación al principio mimético y a la dimensión sacrificial de la religión cristiana a partir de la lectura de Vattimo y Girard. La cuestión de la violencia mimética es determinante para comprender si esta es innata al hombre, como estructura natural, o si, por el contrario, está determinada por la sociedad en su devenir histórico. Chiurazzi propone un modelo a partir de una interpretación sutil de la obra de Vattimo: se trata de un paradigma no mimético que, paradójicamente, se constituye desde la *imitatio Christi*: seguir a Cristo, imitarlo, quiere decir evitar la relación mimética, romper con la violencia que esta trae consigo. En última instancia, debilitar la

violencia desde un principio de la diferencia que asume una mimesis sin modelo. Pensar la historia desde la hermenéutica crítica, como sucedía con las aportaciones anteriores, se hace posible solo con el reconocimiento de multiplicidad resultado de ese proceso histórico que debilita las estructuras dogmáticas. Esta violencia de las estructuras dogmáticas que precisa ser debilitada y que se da en el lenguaje y se reproduce en el sistema-mundo. Entonces, debemos preguntarnos: ¿cómo pensar la violencia del lenguaje y su debilitamiento? Esta cuestión la trata, con una exquisita precisión, Bily López en su capítulo dedicado a la relación con la palabra desde la sospecha del lenguaje. El lenguaje se examina desde su fundamentación ontológica y, por consiguiente, evita reducir su estudio a su manifestación óptica en la palabra para atender precisamente, en cambio, a las condiciones ontológicas que permiten que la palabra acontezca y, a la vez, que la palabra posibilite su expresión. Lo que se presenta en este capítulo es la capacidad posibilitante de la palabra en la lectura de las obras de Nietzsche y Heidegger, en primer lugar, seguidas por las obras de Gadamer y Vattimo, que dan origen a la traducción hermenéutica-filosófica a la que se consagra también este libro y todos sus autores. Y es que el lenguaje está irremediabilmente relacionado con el ser, y esto es crucial para esa ontología hermenéutica: ser es ser en el lenguaje. Así, López realiza un recorrido por la violencia ontológica de la palabra a partir de su carácter poético. Una vez más, el hilo que vertebra esta obra: se incide en la posibilidad de debilitar la violencia en el propio lenguaje, de la mano de la literatura como el espacio de las diferencias frente a la voluntad violenta de la unidad discursiva y en la historia.

Como recuerda Vattimo en la entrevista que realiza López, la hermenéutica se presenta como una filosofía con un discurso sobre el ser y, a la vez, es también una ética. La vocación revolucionaria de la hermenéutica, una llamada a comprometerse, a moverse, impide que esta se dedique a un análisis estático de las obras de estudio. La hermenéutica crítica que se presenta en esta obra es una filosofía de la finitud irreconciliable con los sistemas políticos cerrados. Así, los lectores deben estar atentos, pues cuando se introduce el término «comunismo hermenéutico», este debe ser comprendido en este horizonte de acción, revolucionario, que no se da nunca por cumplido, que escapa a la idea racionalista conclusiva de una revolución cumplida, dada y finalizada. Un Vattimo especialmente lúcido en esta entrevista que subraya la importancia de la hermenéutica crítica en América Latina, que asume la importancia del cristianismo y su multiplicidad y reconocimiento de la diferencia y que, a fin de cuentas, propone una actitud aproximativa de la hermenéutica frente a la voluntad totalizante y rígida de otros sistemas filosóficos.

Este libro posee una estructura circular, y por ello termina como empezó, con una intervención de Oñate; y, sin embargo, es necesario no dejarse engañar: no es una repetición de lo mismo, es un retorno como reflexión que recoge la diferencia. El Ser que se da en el lenguaje en plurales maneras, en múltiples contextos que guían su interpretación. Oñate asume, como el resto de autores que escriben esta obra, el legado revolucionario de Nietzsche y Heidegger (el Segundo, el que viene después de la Kehre), y propone Otro Inicio. Que el libro cierre con el texto de Oñate es una declaración de intenciones. La hermenéutica crítica que se expone desde diferentes aproximaciones en los capítulos es una forma de acción. Pero –y esto introduce un matiz crucial– subraya Oñate: una acción comunicativa, participativa e interpretativa del alma espiritual comunitaria. Como ejemplifica el libro hecho a catorce manos, la hermenéutica crítica no puede darse si no es desde el espacio comunitario. La violencia de la ontología, del ser que solo puede darse en el lenguaje, se presenta como una moneda. El libro analiza sus dos caras, el peligro de violencia aniquiladora de la diferencia, y su posibilidad de salvación y reconocimiento de la multiplicidad; porque en su condición de peligro, también reside su matriz revolucionaria.

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

