

La razón política, otra vez, se impone, por más que aún tenga sentido la propuesta que en su momento Platón hiciera: el mejor de cualquier Gobierno y Administración de la cosa pública sería una gestión en manos de filósofos, poetas y otros ciudadanos de difícil sumisión y disciplina.

Pero el mejor de cualquier Gobierno por suerte todavía no se ha dado, por muy ilustrados que algunos en ciertas épocas de nuestra historia nos hayan parecido. Y, de ser posible, ojalá tarde en instaurarse. Mientras tanto, seguirá quedando un espacio libre para la imaginación y la creatividad, comportamiento contestatario tan genuinamente humano.

Estimo por ello y en consecuencia, que no es una temeridad afirmar que el uso de la palabra pertenece al reino de la utopía, en tanto que su ab-uso al de la realidad.

NOTAS

[1]. Es decir, condiciones forzadas, construidas; sujetos diluidos, inexistentes por ilocalizables.

ROMÁN REYES

LENGUAJE Y VIOLENCIA (2009)

—¿Por qué no acuden ya al ágora, como solían, nuestros ilustres oradores para pronunciamos sus bellos discursos y expresarse hermosamente?

—Porque hoy llegarán los bárbaros, ellos, los que detestan la elocuencia y las elegantes arengas.

(C. P. Cavafis, *Esperando a los bárbaros*)

0. INTROITO ET NARRATIO [1]

El digno propósito filosófico de reducir la violencia mediante la sustitución de acciones no verbales por acciones eminentemente verbales cuenta ya con cierta raigambre. Una antigua y venerable tradición occidental ha venido valorando el lenguaje como una esfera en que los arrebatos y embates de la práctica no lingüística siempre podrían serenarse, por cuanto en él se despojaría de todo instrumento bélico a los contendientes y se les dejaría frente a frente con la sola arma de las palabras —mucho más benigna, de por sí, que tantos otros artefactos de lucha: como dijera

ya el presidente Azaña (1980: 102), «hablando el ejército a cañonazos, ¿quién podría oponérsele?»—. De ahí descendió también la idea, rastreable desde el ciceroniano *De inventione*, [2] de que el diálogo razonado entre interlocutores constituye ya de por sí un triunfo de la argumentación (y por ende, de la racionalidad) sobre la fuerza física (Toffanin, 1933), una victoria de la fuerza de las razones por encima de la razón de la fuerza (Nicol, 1970); y de que, consiguientemente, el diálogo intersubjetivo puede ya alzarse por sí solo como valor ético y político que cabe invocar desde toda perspectiva intelectual que aspire, como es razonable, a la reducción de la violencia. Sí, como expresara bellamente Bar-Hillel (Jacques, 1990, 153), «en el discurso, la paz es más profunda que la guerra», parece que resultaría en principio atractivo para una ciencia social que se quiera crítica asumir como propio un proyecto ético-político que se sumase al plan que Vattimo (1987: 93) ha descrito filosóficamente como aquel de «proseguir el movimiento de “disolución” ecularizador en que el ser [...] se libera de sus connotaciones violentas —de principio se convierte en palabra, discurso, interpretación—»; más prosaicamente, Dupréel (1947: 76) supo caracterizar esa misma recomendación como aquella que aboga a favor del «acto moderador» que «toda justificación [lingüística] es ya de por sí».

En esto consiste probablemente el verdadero progreso moral: en ir cada vez más hacia las palabras, hacia el discurso, y cada vez menos al uso de la fuerza. Quien habla no dispara, o, al menos, no debería disparar (Vattimo, 1990b, 93).

Uno puede, en efecto, tratar de obtener un mismo resultado sea recurriendo a la violencia, sea mediante el discurso que se dirige hacia la adhesión de los espíritus. Es en función de esta alternativa que se concibe más netamente la oposición entre libertad espiritual y coacción. El uso de la argumentación implica que uno renuncia a recurrir únicamente a la fuerza, que uno atribuye cierto valor a la adhesión del interlocutor, obtenida con ayuda de una persuasión razonada; que uno no le trata como un objeto, sino que apela a su libertad de juicio. *El recurso a la argumentación* supone el establecimiento de una comunidad de espíritus que, *mientras dura, excluye el empleo de la violencia* (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1958: § 13; la cursiva es nuestra).

El poder «disolvente» sobre la violencia por parte del lenguaje sería tal, según esta perspectiva, que incluso logra en cierta medida impregnar a los agentes que no consideran reprochable la violencia... pero que se ocupan de defender tal cosa ya dentro de la zona de desarme que es el discurso. Giorello (1988), comentando el pasaje de la *República* platónica (338c-339a) en que Trasímaco discute con Sócrates, constata cómo cuando

[...] Trasímaco dice que la justicia es lo útil al más fuerte y Sócrates comienza a interrogarlo sobre ello. Trasímaco debería comenzar a golpearle. Cuando acepta introducirse en una actividad (la discusión) que presume que pueda haber criterios de lo correcto y de lo justo diferentes a la fuerza [...] está ya concediendo demasiado.

O, al menos, lo concede durante el tiempo en que discute: ya que, como mínimo, mientras ejecuta esa acción ha amortiguado ya sus afanes violentos al verse inserto en una acción (dialógica) en la que puntualmente no ejerce sobre su adversario dialéctico la violencia física y contundente —esa misma en la que dice creer— con el fin de arrastrarle hacia su posición. Esta función del diálogo como mecanismo que diluye incluso la violencia del enfrentamiento más despiadado, al suspender de momento cualquier otro tipo de acciones agresoras que excedan las meras palabras, ha inclinado a autores como Guido Calogero (1949; 1950 y 1953) o Karl-Otto Apel —quien ilustra plásticamente este poder disolvente de la palabra con la imagen de que, en el fondo, «hay dinamita, por así decirlo» (Apel, 1979: 341) en la práctica dialógica— a considerar la actitud del diálogo como prototipo al cual se puede reconducir cualquier otro principio moral valioso. El último de los autores citados llega incluso a considerar como un *a priori* trascendental el hecho de postular la posibilidad de una comunicación simétrica en el mismo momento en que entramos en diálogo con un congénere (es decir, llega a considerar que el diálogo es algo tan importante... que queda fuera del mismo diálogo decidir su importancia: la única fuente lígrima de normatividad ha de ser el diálogo, *pero* esta misma afirmación sobre la normatividad es un principio que no depende de lo que quiera que hagan los agentes sociales al respecto —adoptaría así un perfil perceptiblemente metafísico, si deci-

dimos calificar con este adjetivo aquellas instancias normativas que quedan más allá de las prácticas y voluntades humanas—). Pero, sin necesidad de llegar tan lejos en el amor por el diálogo como para transformarlo en la enésima figura de las instancias metafísicas; y con menor necesidad aún de arribar a creer que en la práctica dialógica se puedan producir las «constricciones no constrictivas» (Apel, 1991: 59; Habermas, 1984: 144 y 161) que no sin cierto oxímoron ese mismo enfoque le trata de endosar, lo cierto es que tal fuerza constrictiva de las constricciones dialógicas —aunque sea una tautología (parece que) necesaria el recordar que sí que existe— resulta con todo mucho menos intensa y violenta que otras muchas fuerzas constrictivas que se pueden sin duda fácilmente imaginar. Y tal podría ser el porqué (Ackerman, 1989) del diálogo como propuesta moral para la reducción de la violencia.

Ahora bien, el provecho del diálogo lingüístico como práctica que puede sustituir a otras que vierten más violencia en lo que Wittgenstein llamaría el río (*Fluß* — Z: 173) [3] histórico de vida y pensamientos humanos posee, con todo, dos tipos de detractores. Existe, en primer lugar, un ala, que podríamos calificar de moderada, y que se pregunta si, al fin y al cabo, puesto que en el lenguaje también es dable la violencia (y puesto que, de hecho, es imposible eliminar en él todo vestigio de cierta violencia, no dialógica, interrupción del mismo diálogo, pues si no este se haría infinito y, consiguientemente, inane), [4] no será un proyecto ético y político poco estimulante el de pretender reducir la violencia por la vía de reconducir otras acciones hacia estas prácticas dialógicas, prácticas que serían en el fondo igual de violentas en potencia, pues. Junto con este escepticismo hacia los frutos del diálogo se proclama en ocasiones (y tal es la segunda ala, que podríamos denominar «radical», de los fustigadores del diálogo como principio moral estimable) una posición mucho más drástica, según la cual el lenguaje no sólo no aminora la violencia, sino que es él mismo un mecanismo especialmente dañino para el ejercicio de ésta. De modo especialmente altisonante expresaría tal postura Roland Barthes (1975: 120) cuando afirmó que «desde que es proferida, así fuere en la más profunda intimidad del sujeto, la lengua ingresa al servicio de un poder [...]. Pero la lengua, como ejecución de todo lenguaje, no es ni reacciona-

ria ni progresista: es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir». [5]

El extremismo de esta pensamiento del «lenguaje como violencia» (Mitchell: 1972) —y violencia de la peor especie, violencia «fascista»— constituye, empero, su principal talón de Aquiles: por lo que nos detendremos en primer lugar a sopesar esta versión exaltada del recelo ante el discurso como reductor de la violencia.

1. CONFUTATIO AD PRIMUM

Cierto es que todo lenguaje, en cuanto nunca puede apurar hasta el final su propia justificación, implica cierta violencia y silenciamiento: ahora bien, ¿tiene sentido considerar como «fascista» —*id est*, extrema— tal violencia de los discursos? Imaginemos que transigimos con tal calificativo: en ese caso, aún nos veríamos en la necesidad de encontrar un título alternativo para caracterizar los poderes que ejercen una potencia silenciadora muy superior a la del lenguaje. Si accedemos a llamar «fascista» a la violencia del lenguaje (de *todo* lenguaje) simplemente porque nunca agota hasta el final la vía posible de cuestionamientos que se pueden hacer a cualquier emisión normativa (y, por lo tanto, acaba siempre por «obligar a decir», como le atribula a Barthes), entonces ¿cómo denominaremos a esas otras violencias que acallan de raíz cualquier divergencia, inmolando *ab initio* a los posibles discrepantes: las violencias que no silencian la crítica al cabo de un tiempo, sino que condenan al crítico al silencio eterno y lo más tempranamente posible? ¿Qué nombre adjudicar a quien me amenaza con un arma antes de que yo empiece a hablar, para distinguirlo de quien me amenaza con su desinterés después de que yo lleve ya varias horas hablando? ¿Cómo diferenciar la constricción que me impone mi contexto finito, y que ha hecho de mí un hablante con sólo una lengua nativa, de las constricciones que se le impondrían a un hablante al que se castiga duramente cuando emplea precisamente su lengua materna (Consolo, 2000)?

Lo cierto es que, por debajo de reflexiones como la recién reportada de Barthes, no puede sino traslucirse cierta nostalgia de una idílica ausencia total de violencia, que se equipara a un discurso infinito (Oñate, 1991), jamás interrumpido, eterno: algo así como un Dios-lenguaje. Es este anhelo insa-

tisfecho, tan tenazmente transparentado entre sus líneas, de «un ser [todopoderoso, fundamental] que debería estar [...] y *no está*» (Vattimo, 1998: 287) el que le conduce a desestimar después las diferencias entre un grado u otro de violencia: se dijera que comparte con lo que se ha denominado «pensamiento trágico» el dramático dilema de «o todo o nada» («o bien hay alguna manera de suprimir toda violencia silenciadora —que parece que no la hay—, o bien es que no se puede, en el fondo, aminorar ninguna —y, por ello, todo es fascismo—»). Mas tal dilema no es sino un tenaz vestigio del pensamiento metafísico, aquel que nos obligaba a contar con fundamentos firmes e indubitables porque, de otro modo, todo valdría lo mismo y se perdería toda capacidad racional de discernimiento entre lo más aceptable y lo menos. [6] Sólo porque se ansía y consideraría, en el fondo, imaginable una eliminación total de la violencia (es decir, la llegada a un punto que no necesite ya justificarse lingüísticamente porque él mismo es el *fundamento* de toda justificación), es que se hace insostenible el habituarse a la convicción de que siempre conviviremos con constricciones procedentes de los demás (las constricciones del lenguaje, que sustituyen a esa otra constricción llegada de un más allá exento de violencia); y se prorrumpe así en un «luto jamás consumado» (*ibid.*: 286) acerca de estas constricciones «humanas, demasiado humanas», luto que las equipara a todas por igual como «fascistas». En el momento en que se sanara de esta frustración, empero, resultaría mucho más sensato (y más útil si queremos construir una praxis cabal) el ponerse a discernir entre unas violencias y otras, aunque sólo sea con la finalidad de poder luego optar por las menores; será en tal momento, sin duda, cuando no podremos seguir considerando *à la Barthes* el diálogo como uno de los campos donde más violencia se ejerce, y podremos apostar entonces por un proyecto social, ético y político, que lo promueva y justiprecie.

Ya el filósofo Ludwig Wittgenstein nos proporcionó en su momento un mecanismo de desactivación de estos trágicos apetitos metafísicos por el «todo» que, una vez que desesperan de poder alcanzarlo, se precipitan por la pendiente del «Gran Rechazo» bretoniano (es decir, en el fondo, surrealista) [7] hacia cualquier matización de lo que, a la postre, les ha quedado. En efecto, Wittgens-

tein considera que un artilugio fiable para conocer cuándo nos las tenemos que ver con el uso metafísico (inhumano, pues) de un término es sencillamente el de comprobar si ese uso admitiría un contrario semántico (BIB: 46). Imaginemos, por ejemplo, que al conocer la estructura atómica del suelo, o de cualquier otro objeto que llamamos comúnmente «sólido», descubriésemos perplejos que hemos estado llamando toda la vida «sólido» a un ente que, en realidad, consta en su nivel subatómico de «unas partículas que llenan el espacio de un modo tan disperso entre sí que casi se le podría llamar vacío» (*ibid.*: 45). En ese caso, posiblemente nos seduciría la idea de que, al fin y al cabo, ni el suelo ni ninguna otra materia son verdaderamente sólidos; al haber averiguado que protones, neutrones y electrones son partículas que ocupan mucho menor volumen que el espacio libre que queda entre ellas, habría zozobrado en nosotros cualquier fe previa acerca de que las masas que siempre habíamos llamado «sólidas» sean pedazos de materia ciertamente consistentes. Ahora bien, si en efecto nos embargase tal tentación y nos lanzásemos a pronunciar frases como «nada es, en realidad, sólido» (o su corolario: «todo es un fascismo de inconsistencia»), estaríamos incurriendo, según Wittgenstein, en una utilización metafísica del sustantivo «inconsistencia». La razón es simple: este lexema, «inconsistencia» sólo posee significado como término opuesto a «solidez» (del mismo modo que «vaguedad se opone a claridad, flujo a estabilidad, imprecisión a precisión, y *problema* a *solución*», *ibid.*: 46); de modo que cuando anulamos la posibilidad de oponer a «sólido» su contrario «inconsistente» (debido a que creemos haber «descubierto» que todo sólido es, en realidad, inconsistente), lo que hacemos es que colapse la oposición misma que le daba sentido a ese par de términos, con lo que colapsa simultáneamente también el sentido que cada uno de ellos únicamente recibía de esa concreta oposición. No podríamos siquiera, pues, empezar a utilizar con sentido la palabra «inconsistente» para construir la proposición «todo es inconsistente» —la utilización de «inconsistente» carecería de significado por no desempeñar ya la función que para la que estaba diseñada en nuestras prácticas: marcar la oposición frente a su contrario, «sólido». Si a pesar de ello la seguimos usando, entonces es que le es-

tamos dando un significado de otro tipo, independiente de nuestras prácticas humanas: Wittgenstein lo llama «metafísico» por cuanto su única utilidad puede ser la de que creamos estar atrapando con él una cierta esencia metafísica del mundo (en este caso, la «universal inconsistencia de lo que solíamos llamar «solidez»). En otras palabras: los términos sin contrario ni gradación, tales como la ubicua inconsistencia de los cuerpos o la ubicua violencia en los discursos, son términos que, como ya sirven para designarlo todo (es decir, no sirven para distinguir nada), no pueden sernos útiles en nuestro tráfico de comunicaciones cotidianas; son lo que el *Tractatus logico-philosophicus* llamaría tautologías, que siempre son verdad pero que precisamente por ello nunca transmiten nada; si las seguimos empleando no puede ser, entonces, por su utilidad inmanente e intersubjetiva, sino sólo por que pensamos haber atrapado con ellas algo más allá de nuestras contingentes necesidades comunicativas; y tal creencia equivale a la fe (poco racional) en una instancia metafísica. (Que tenemos tal fe militante al emplear esos términos se corrobora ulteriormente cuando constatamos que siquiera permitimos —es decir, acallamos metafísica, fundamentalista— la posibilidad conceptual de un opuesto que cuestione discursivamente el atributo —la inconsistencia, o la violencia— que hemos decidido aplicar al todo). [8]

El pensador que cree «haber descubierto», pues, que la violencia invade por igual todo acto y lenguaje humano, sin admitir graduaciones entre mayor y menor violencia (ni distinciones entre un proyecto social de reducción de la violencia y otro de exaltación, verbigracia, de la misma), en el fondo hace, si seguimos este argumento wittgensteiniano, un uso metafísico de la voz «violencia». Si todo es fascismo, entonces todo da igual en el fuero de lo humano: si no podemos pensar un lenguaje menos violento o menos fascista, entonces el usar estas palabras sólo sirve para expresar cierta angustia metafísica personal ante la imposibilidad de escapar a toda constricción y poder; pero ese uso expresivo se aísla, ciertamente, de cualquier efecto en el ámbito intersubjetivo, donde sólo quiere expresar la propia sentimentalidad: y lo que se enclaustra más allá de todo lo intersubjetivo es simple metafísica, simple fe en fundamentos que persisten más allá del foro social de la intersubjetividad humana;

por lo cual podemos recusarlo perfectamente si nuestra vista, por el contrario, está fijada más en atender las opresiones y daños infligidas a los humanos en la sociedad humana real, que en diseñar teóricamente un ámbito cristalino de sólido esencialismo.

2. CONFUTATIO AD SECUNDUM

La segunda de las desavenencias que habíamos considerado posibles hacia nuestro aprecio por el discurso como reductor de la violencia era menos radical que esta última y sus juicios sobre el discurso como apogeo de lo violento. De acuerdo a esa segunda postura, aunque no se llega a empañar el lenguaje con las mismas trabas que la más «fascista» de las acciones violentas, sí que existe cierto escepticismo hacia la idea de que merezca la pena el reconducir los actos normativos humanos hasta el discurso con el fin de mermar allí su perentoriedad. Sin deleitarse en los excesos de quien reputaba el discurso como cumbre de la violencia que obliga (a decir y callar), esta reticencia hacia una praxis en que aumenten los espacios de diálogo sólo constata que, al fin y al cabo, en el diálogo tampoco se exorcizará del todo la violencia de la que huíamos cuando trajimos la acción hasta el discurso; e incluso puede, tal vez, producirse esporádicamente en el diálogo un acallamiento aún más silenciador del que se produce en otras prácticas (esto no siempre ha de ser así, como quería la arriba mentada cita de Barthes sobre el fascismo lingüístico; pero, en ocasiones, es innegable que un diálogo puede ser el campo donde se silencie a uno de los interlocutores *incluso antes* de lo que en otra práctica común se hubiese tardado en excluir a ese mismo agente si nunca hubiese osado pasar a la discusión lingüística). [9] ¿Vale la pena y el esfuerzo, en tal caso, emprender el trabajo en pro del fomento de prácticas en que prospere la palabra dialógica?

El filósofo Gianni Vattimo está entre quienes se han hecho esta misma pregunta, y su respuesta es afirmativa. Tomando a modo de ejemplo la práctica de la jurisprudencia, en que la autoridad se ejerce a través de numerosos procedimientos discursivos, constata que las diferentes reelaboraciones interpretativas que estos entrañan implican un cierto «avance» —dentro del camino «asintótico» (Vattimo, 1998: 286) de su proyecto nihilista— que marcha en la dirección del amorti-

guamiento de la violencia «originaria» (la decisión no infinitamente argumentable) que, en todo caso, nunca podrá extirparse del todo de la administración de justicia en su determinación última sobre qué sea lo justo y qué no:

Se puede hablar de progreso porque es a través de la acumulación de las interpretaciones y del hecho de que estas se remitan unas a otras para corroborar cada vez mejor la solución de los casos particulares (mediante el acopio de precedentes, confirmaciones, aplicaciones que amplían y clarifican, etcétera) como la violencia originaria se va consumando efectivamente. Nos vienen a las mientes ejemplos y especificaciones elocuentes e innumerables: la comparecencia del juez, del abogado, del estudioso del Derecho que recoge, enumera, clasifica los precedentes, es ciertamente un modo de reducción de la violencia de la relación directa entre el imputado y la *auctoritas* que *facit legem*, [10] que la aplica al caso específico con una decisión soberana y eventualmente inapelable. Es cierto que también cuando está escrita en los códigos, puesta en mano de jueces profesionales e independientes de los demás poderes, confiada a los estudiosos, discutida por los abogados, la ley mantiene su origen violento; pero ¿de verdad todos estos episodios no cambian nada? [...]

La experiencia del Derecho, de la formalización de las leyes y de los sistemas institucionales que las aplican y administran la justicia, es sobre todo la experiencia de consumación (extinción) del origen [violento]; no de la rememoración de sus rasgos violentos, ni del enmascaramiento de estos de manera que se los haga tolerables al olvidarlos. La justicia que la interpretación confiere al Derecho no tiene que ver ni con la verdad metafísica que desvela su falta de fundamento [*infondatezza*], ni con la mentira piadosa de la fabulación. [La interpretación] hace justicia [del Derecho] en cuanto lo consume (extingue) en su pretensión de resultar perentorio y definitivo, desmiente su máscara sagrada (*ibid.*: 287-288).

El Derecho es un digno ejemplo, en este sentido, de práctica en que se recurre a las interpretaciones discursivas en mucha mayor medida que si una *auctoritas quae facit legem* dictase directamente la decisión a adoptar en cada caso particular; y, al mismo tiempo, es un buen prototipo en que atisbar cómo esta presencia de lo discursivo favore-

ce cierto progreso en la merma de la violencia de las decisiones. Podemos justificadamente sospechar que la mayoría de los penalmente encausados estaría más inclinado hacia la opción de ser juzgado por un tribunal convencional, sujeto a todos los reglamentos procedimentales de la jurisprudencia, que por una autoridad cualquiera, arbitrariamente elegida e inapelable, que escapase completamente a su control: y ello es así aun cuando tanto una como otra instancia tomen, a la postre, decisiones humanas, no infinitamente recurribles, que se autoimponen con cierta violencia última por lo tanto (Quintana Paz, 2004a). No es posible, como quiere el que desespera ante la ubicuidad de la violencia en el Derecho, [11] mantenerse a ciegas en la idea de que «todos esos episodios discursivos no cambian nada», sólo por el hecho de que sepamos que tampoco la autoridad final del sistema de justicia está exento de violencia silenciadora (en algún momento deben suspenderse los cuestionamientos y apelaciones, y forzar la ejecución de lo sentenciado): pues esa violencia, con todo, en este sistema de justicia comienza a «consumarse», a «extinguirse», a amortiguarse, en virtud de los trámites discursivos que se le imponen.

La enseñanza que de aquí acaso quepa extraer para la generalidad de nuestros tráfigos normativos en sociedad (no sólo los jurídicos) quizás pueda expresarse así: para desinflar la violencia de nuestra praxis no es preciso ni dotarnos de una nueva verdad metafísica incuestionable (la verdad de la absoluta «falta de fundamento último» de todas nuestras prácticas sociales), ni atolondramos rebajando todo a mera fábula y ficción («mentira piadosa») para que se nos hagan más llevaderas las violencias que nos rodean. [12] Mejor sendero para tal mengua de la violencia es simplemente «desmentir la máscara sagrada» de toda práctica, al reducirla a algo tan immanente y secular como nuestros diálogos y discursos, nuestros procedimientos amortiguadores, así de falibles como ellos no pueden dejar de ser. Aunque sepamos que el origen de cualquier norma no ha de reposar sino en cierta violencia, lo cierto es que «el progresivo conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen» (Nietzsche, *Morgenröthe*: § 44): es decir, facilita que se le domeñe; especialmente, si obligamos a la así reconocida violencia a atravesar entonces trámites, procedimientos, diálogos con dife-

rentes interlocutores, posibilidades de apelación... en suma, si la vamos lijando y consumando a través de discursos que la potencia de una violencia absoluta, sagrada, metafísica y fundamental nunca hubiese consentido para sí.

A estas alturas quizá resulte de provecho reparar en la conexión entre cuanto venimos diciendo y las reflexiones sobre la violencia de René Girard (1972 y 1975). Si bien autores como el propio Vattimo ha aplicado estas —como, por lo demás, hace también preponderantemente el propio Girard— [13] a la presencia de la «violencia de lo sagrado» en la religión, [14] no resulta inverosímil reconducir tales meditaciones hacia la esfera del lenguaje. De hecho, esto es lo que ha ocupado durante los últimos años a uno de los más conspicuos discípulos de Girard, Eric Gans (1980). Según el marco teórico de éste, resulta inevitable reconocer que ciertamente la violencia se halla presente en el origen del que surgió el lenguaje entre los agentes humanos; pero ese origen tiene igualmente que ver con un diferirse [15] de tal violencia, no con su apogeo. La función que el «chivo expiatorio» desempeñaba para Girard como objeto que desvía, al atraerlos hacia sí, los conflictos que surgen entre los humanos en virtud del impulso mimético de estos (rol que convertía, a la postre, al «chivo expiatorio» en mecanismo preventivo de un desencadenamiento violento irrestricto de lucha de todos contra todos), adopta para Gans la forma del *signo* lingüístico; ya que un modo igualmente viable de diferir el combate para la consecución del objeto del deseo miméticamente anhelado por parte de múltiples agentes rivales consiste en *representar* ese objeto con otra cosa que no sea tan limitada como el objeto: como, verbigracia, con un *signo lingüístico* que, él sí, puede ser adoptado y compartido por todos por igual. [16] Cuando la crisis mimética (Gans, 1995: 2), en la cual varios agentes ansían el logro de un mismo (y limitado) objeto, está a punto de desembocar en un enfrentamiento violento entre ellos, entonces el «signo lingüístico» como «género abortado de apropiación» (*ibid.*: 3), permite hacer de ese objeto un objeto de representación (ahora sí) disponible para todos, lo cual desvía o aplaza (difiere) la violencia que estaba a punto de estallar. La acción de todos *hacia* el finito objeto se convierte en potencialmente infinito discurso *sobre* el objeto, lo que, mientras du-

re, diferirá la violenta lucha de todos contra todos para atrapar tal bien. Según Gans, ese momento de aparición del lenguaje, en que se produce este «diferimiento de la violencia a través de la representación» (*deferral of violence through representation*), es tan relevante para la posibilidad de convivencia entre los seres humanos, que llega a hablar de él como del *Little Bang* (Gans, 1999) que abre la marcha de lo propiamente humano sobre la faz de la Tierra. Lo cual no es sino otro modo de aseverar que «el diferimiento de la violencia es la función crucial de la cultura humana» (Gans, 2001), de la lingüística [17] humana.

Las tesis de Gans no están exentas de contrariedades, [18] y pueden resultar especialmente controvertidas si se evalúan como hipótesis históricas en torno a un nuevo «mito del origen» sobre el lenguaje. [19] Sin embargo, pueden sernos aquí de utilidad si las tomamos sólo en su sentido conceptual, a la manera de un reconocimiento de la función que ejerce el lenguaje en nuestras prácticas como maniobra que *difiere* la violencia que se podría desatar (en el caso de que no existiese la posibilidad de la actividad discursiva), por medios y actos mucho más violentos. En este sentido, si el lenguaje funge al menos como aplazamiento que difiere la violencia, sí que habría que concederle cierto aprecio como ámbito reductor de la misma. Algo en lo que convendría incluso un pensador tan poco conciliador como Nietzsche, cuando en su *Verdad y mentira en sentido extramoral* acuñaba la imagen del lenguaje como invento de los humanos para prevenir el *bellum omnium contra omnes*. El ejemplo de Nietzsche, sobre quien es muy dudoso que se pueda arrojar la acusación de excesiva benignidad, acaso se pueda esgrimir como pauta que apunta hacia el hecho de que una reivindicación del discurso como reductor de la violencia no tiene por qué reposar siempre en un ingenuo «idealismo del diálogo», [20] que nos encomiende a éste como universal remedio contra toda coerción. Lejos de todo irenismo bienpensante, la propuesta ética y política que propone el diálogo como atenuación de la violencia simplemente localiza la función que *de facto* desempeñan a menudo las prácticas discursivas como aplacadoras (o aplazadoras) del estallido violento. A diferencia de «la metafísica, que trata de expeler la violencia del lenguaje» (Gans, 1997), y de los abusos de

cierto pensamiento postmoderno (recuérdese a Barthes) «que confunde el lenguaje con la violencia» (*ibid.*), esta concepción nos permitiría reconocer entonces el papel ineludible que la violencia ejerce dentro del lenguaje (y de su origen mismo): pero, siendo asimismo conscientes de que el discurso a menudo sirve para hacer saltar por los aires el (violento) silenciamiento metafísico, apostaría entonces sin ambages por tal práctica lingüística como parte de su proyecto de reducción de la violencia.

Y tal vez habría que buscar en este imperativo dialógico de atenuación de lo violento el mensaje ético-político fundamental pronunciado por una filosofía, como el pensamiento hermenéutico, [21] que trata de sortear con parejo denuedo tanto las nociones metafísicas, como el hábito trágico; tanto la ingenuidad (instrumentalista o bienpensante) frente al lenguaje como su condena global y sumaria; y todo ello porque no renuncia a heredar, como buena hermenéutica, esa tradición venerable cuyo propósito basilar (lo hemos visto al principio de este artículo) era el de convertir las armas en armas dialécticas y las guerras en batallas discursivas.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, B.: «Why Dialogue?», en *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n.º 1 (enero 1989), 5-22.
- ÁLVAREZ, L.: «Gadamer, Europa y la Filosofía», en *Sistema*, 98, 1990, 135-142.
- AMIS, M.: *Koba el Temible. La risa y los veinte millones*, trad. de A. P. Moya, Barcelona, Anagrama, 2004.
- APEL, K.-O.: «Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics» y «Discussion», en T. F. Geraets (ed.): *Rationality to-day / La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa-The University of Ottawa Press, 1979, 307-340 y 340-350.
- : «Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», en B. F. McGuinness (ed.): *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, 27-68.
- AYIM, M.: «Violence and Domination as Metaphors in Academic Discourse», en T. Govier (ed.): *Selected Issues in Logic and Communication*, Belmont, Wadsworth, 1988.

- AZAÑA, M.: *La velada en Benicarló. Diálogo de la guerra de España*, ed. de M. Aragón, Madrid, Castalia, 1980.
- BAAMONDE, A.: «Pensamiento débil/pensamiento trágico», en L. Álvarez (ed.): *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*, Oviedo, Nobel, 1996, 227-240.
- BENJAMIN, W.: «Para una crítica de la violencia», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. de R. Blatt, Madrid, Taurus, 1991, 23-45.
- BLUMENBERG, H.: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
- BREEN, Q.: *Christianity and Humanism. Studies in the History of Ideas*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1968.
- BROTTO, F.: *Antropología generativa*. Bibliosophia: Homestead <http://www.bibliosophia.homestead.com/files/GA.htm>, 2002.
- CALOGERO, G.: «Verité et liberté», en *Actes du Xème Congrès International de Philosophie, Amsterdam 1948*, Amsterdam, North Holland Publishing, 1949, 96-98.
- : *Logo e dialogo: saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Milán, Edizioni di Comunità, 1950.
- : «Why do We Ask Why? Some Observations on the Ethics of Dialogue: The Will to Understand as the Absolute Foundation of Liberalism and Morals», en AA. VV.: *Actes du XI Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, vol. XIV, Amsterdam-Lovaina, North Holland Publishing-E. Nauwelaerts, 1953, 260-265.
- CONSOLO, V.: «La desaparición de las luciérnagas», en *Autodafe*, 1 (otoño de 2000).
- CORTINA, A.: *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.
- DERRIDA, J.: «La différance», en *Theorie d'ensemble*, París, Éditions du Seuil, 1968.
- : «Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)», en *Revue International de Philosophie*, 151, (1981a) 341-343.
- : *Espolones. Los escritos de Nietzsche*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981b.
- DUPRÉEL, E.: «Fragments pour la théorie de la connaissance de M. E. Dupréel réunis par Ch. Perelman», en *Dialectica*, 4 y 5, 1947.
- GADAMER, H.-G. (1967): „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *Kleine Schriften, I: Philosophische Hermeneutik*, Tübinga, Mohr, 176-191.
- : *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- : «Das ontologische Problem des Wertes», en *Kleine Schriften, IV. Variationen*, Tübinga, Mohr, 1977, 205-217.
- : «Problemas de la razón práctica», en H.-G. Gadamer, *Verdad y método, II*, Salamanca, Sígueme, 1992, 309-318.
- : «Und dennoch: Macht des guten Willens», en P. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1981, 59-62.
- : *Das Erbe Europas: Beiträge*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.
- GANS, E. L.: *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- : «Mimetic Paradox and the Event of Human Origin», en *Anthropoetics*, vol. 1, n. 2, diciembre 1995.
- : «Evolution and the Human», en *Chronicles of Love and Resentment*, 75 (11 de enero de 1997). <http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/view75.htm>
- : «The Little Bang: The Early Origin of Language», en *Anthropoetics*, vol. 5, n.º 1 (primavera-verano de 1999). <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0501/gans.htm>
- : «The New World Order», en *Chronicles of Love and Resentment*, 244 (11 de setiembre de 2001). <http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw244.htm>
- GIORIELLO, G.: «More Shapes than One», en G. Vattimo (ed.): *Filosofía '87*, Roma-Bari, Laterza, 1988, 41-61.
- GIRARD, R.: *La violence et le sacré*, París, B. Grasset, 1972.
- : *La «route antique des hommes pervers»*, París, B. Grasset, 1975.
- y M. Müller: «Interview with René Girard», en *Anthropoetics*, vol. 2, n.º 1 (junio 1996). <http://www.anthropoetics.ucla.edu/AP0201/interv.htm>
- GIVONE, S.: *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Milán, Il Saggiatore, 1988.
- GONZÁLEZ MARÍN, C.: Traducción de J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (versión española de *Marges de la philosophie*), Madrid, Cátedra, 1989.

- HABERMAS, J.: «Wahrheitstheorien», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, 127-183.
- HERRERA GUEVARA, A.: *La ética en la espiral de la modernidad*, Gijón, VTP, 2000.
- IRRGANG, B.: *Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive*, Paderborn-München-Viena-Zürich, Schöningh, 1998.
- JACQUES, F.: «Argumentation et stratégies discursives», en A. Lempereur (ed.): *L'Argumentation. Colloque de Cerissy*, Lieja, Pierre Mardaga, 1990, 153-171.
- KENNEDY, G. A.: *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton U. P., 1963.
- : *The Art of Rhetoric in the Roman World*, 300 B. C.-A. D. 300, Princeton, Princeton U. P., 1972.
- LAKOFF, G.: «Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf», *Journal of Urban and Cultural Studies*, vol. 2, n.º 1, 1991, 59-72.
- LAKOFF, G. y M. JOHNSON: *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- LAWSON, J.: *Lectures concerning Oratory* (ed. de E. N. Claussen y K. R. Wallace), Carbondale-Londres-Amsterdam, Southern Illinois U. P., 1972.
- MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, trad. de J. García Ponce, Barcelona, Ariel, 1989.
- MITCHELL, W. H.: «Poetry: Language as Violence. An Analysis of the Symbolic Process in Poetry», en *Humanitas*, 8 (mayo 1972), 193-208.
- MONATERI, P. G.: «"Correct Our Watches by the Public Clocks". L'assenza di fondamento dell'interpretazione del diritto», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *Diritto, giustizia e interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1998, 189-206.
- MOULTON, J.: «Duelism in Philosophy», en *Teaching Philosophy* (otoño 1980), 419-433.
- : «A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method», en S. G. Harding y M. P. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, D. Riedel, 1983, 149-164.
- NICOL, E.: «El porvenir de la filosofía», en *Diálogos*, 18 (enero-marzo 1970), 7-23.
- NUSSBAUM, Martha: «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades, en defensa de los valores universales», trad. de M. Oyata, en Miguel Giusti, *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, 37-52.
- OÑATE, T.: «Finito, infinito, transfinito», en R. Reyes (ed.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica. Anexo*, Barcelona, Anthropos, 1991, 417-422.
- ORTIZ-OSÉS, A.: *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- PERELMAN, C. y L. OLBRECHTS-TYTECA: *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*, París, PUF, 1958.
- QUINTANA PAZ, M. Á.: «On Hermeneutical Ethics and Education: «Bach als Zieher»», en J. Fukač, A. Mizerová y V. Strakoš (eds.), *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*, Brno, Compostela Group of Universities, 2002, 49-109.
- : «Dos problemas del universalismo ético, y una solución», en Q. Racionero y P. Pezera (eds.), *Pensar la comunidad*, Madrid, Dykinson, 2002b, 223-253.
- : «¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?», en J. J. Aceiro, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.): *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica «El legado de Gadamer»*, Granada, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 2003, 237-245.
- : «Entimemas y la tortuga de Carroll, o el problema de cómo llegar a ser determinados por reglas racionales», en AA. VV., *¿Qué cultura?*, Madrid, Ediciones SM, 2004a, 145-159.
- : «Cómo no ser ni relativistas ni universalistas», en I. Murillo (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Ediciones Diálogo Filosófico, 2004b, 149-167.
- : «Non solum peritos in ea gloriificare», en T. Oñate, C. García Santos y M. Á. Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005, 613-677.
- : «L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)», en *Filosofia e questioni pubbliche*, vol. 10, n.º 2, 2005b, 75-102.

- y J. Vergés Gifra: «Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual», en *Estudios filosóficos*, vol. 51, n.º 147 (mayo-agosto 2002), 195-221.
- RENSI, G.: *La filosofia dell'autorità*, Palermo, R. Sandron, 1920
- RICOEUR, P.: «The Problem of the Foundation of Moral Philosophy», trad. de D. Pellauer, en *Philosophy Today*, vol. 22, n.º 3 (otoño 1978), 175-192.
- : «Logique herméneutique?», en G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. I, La Haya, M. Nijhoff, 1981, 179-223.
- STEINER, G.: *Presencias reales*, trad. de J. G. López Guix, Barcelona, Destino, 1992.
- TOFFANIN, G.: *Storia dell'umanesimo (dal XIII al XVI secolo)*, Nápoles, Francesco Perrella, 1933.
- VATTIMO, G.: «Metafísica, violencia, secolarizzazione», en G. Vattimo (ed.): *Filosofía '86*, Roma-Bari, Laterza, 1987, 71-94.
- : «L'ermeneutica e il modello della comunità», en *Etica dell'interpretazione*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1989a, 96-109.
- : «La verità dell'ermeneutica», en G. Vattimo (ed.), *Filosofía '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989b
- : «La ragione contro il sacro» (conversación con I. Mancini), en G. Vattimo (ed.), *Filosofía al presente*, Milán, Garzanti, 1990a, 68-79.
- : «Al di là del bene e del male» (conversación con V. Mathieu), en G. Vattimo (ed.), *Filosofía al presente*, Milán, Garzanti, 1990b, 80-93.
- : *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- : *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996.
- : «Fare giustizia del diritto», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *Diritto, giustizia e interpretazione. Anuario filosofico europeo*, Roma-Bari, Laterza, 1998, 275-291.
- : «Heidegger und Girard – Ansätze eines Dialogs», en B. Dieckmann (ed.), *Das Opfer – aktuelle Kontroversen*, Münster-Hamburgo-Londres, Lit-Thaur, 2001, 251-260.
- VOLPI, F.: «Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"»,

en C. A. Viano (ed.), *Teorie etiche contemporanee*. Turin, Bollati Boringhieri, 1990, 128-148.

- ŽIŽEK, S.: «*The Matrix*, o las dos caras de la perversión», en *Acción Paralela*, 5, 2000. <http://www.acppar.org/numero5/matrix.htm>
- : «Ideology reloaded», en *In These Times*, 6 de junio de 2003. <http://www.inthesetimes.com/site/main/article/80/>

NOTAS

- [1]. El presente estudio se ha podido realizar gracias a una beca postdoctoral concedida por el Gobierno Vasco/Eusko Jaurraldiza para la estancia e investigación en la Università degli Studi di Turin en el periodo 2002-2004, bajo la dirección del profesor Gianni Vattimo. Agradezco a este último aquí sus múltiples estímulos y ayudas a este respecto.
- [2]. «Sólo un discurso a la vez poderoso y encantador pudo inducir a quienes tenían gran fuerza física a someterse sin violencia a la justicia», de modo que, desde entonces «muchas ciudades se han fundado, [...] las llamas de multitud de guerras se han extinguido y [...] las más fuertes alianzas y las más sagradas amistades se han establecido, no sólo por el uso de la razón, sino también y más frecuentemente por el uso de la palabra elocuente» (*De inventione*, I, 1; véase también su *Brutus*, II, 7-8). Dos siglos más tarde porfía Aristides en el mismo empeño: «El discurso entró en escena como un amuleto de justicia y vínculo de conservación de la vida de la comunidad, a fin de que los asuntos no tuviesen ya que decidirse por parte de nadie mediante la fuerza, las armas, la sorpresa, el número, las dimensiones o cualquier otro motivo de desigualdad, sino que fuese la razón la que determinase pacíficamente la justicia. Este es el origen y naturaleza de la oratoria: el deseo de salvar a todos los hombres y de rechazar la fuerza con la persuasión» (*Ad Platonem*, 209-211; los elogios de Aristides beben claramente del remoto precursor de todo retórico irenista, que es Isócrates, *Antidosis*, 254). El poder de la palabra como reductora de la violencia no sólo se reputaba circunscrita a la sustitución de actos tan cruentos como las ciceronianas «llamas de la guerra»: también ese mismo

diálogo en que se intercambian argumentativamente razones en público se consideró desde muy pronto (Kennedy, 1963: 29) como un eficaz mecanismo que coadyuvaba a la atenuación de cualquier autoritarismo silenciador en general: tal vez por ello, la élite senatorial romana viese con malos ojos la introducción desde Grecia del arte de la retórica, temerosa de las alteraciones en su autoridad que ello pudiese suponer (véanse, en este sentido, los relatos de Jenofonte, *Memorabilia*, I, 2, 31; Suetonio, *De rhetoribus*, I); y, por el mismo motivo, es posible explicar que el rol de la retórica «decaiga en Roma a medida que aumenta el poder de los generales individuales» (Kennedy, 1972: 74-75). La historia occidental del *laus eloquentiae* registra infinidad de nuevos ejemplos en que se reitera una y otra vez la virtud de la acción discursiva como alternativa a la violencia, al «forjar los ánimos [...] y establecer leyes de vida» (Quintiliano, *Institutio oratoria* I, Pr. 14): véase Melanchton (Breen, 1968: 56) y Lawson (1972: 27) para una muestra de la pervivencia de esta especie, desde los citados ejemplos clásicos, hasta el siglo XVIII, pasando por el Renacimiento y la Reforma. (Para el Medievo, quizá el inicio de la *Historia calamitatum* de Pedro Abelardo, en que pondera las armas de Minerva por encima de las de Marte, sea un digno ejemplo de lo ininterrumpido de esta tradición.) Acaso como rescaldo que recuerda tal función sustitutiva de la palabra frente a la guerra hayan triunfado metáforas que se resienten de cierto belicismo a la hora de ponernos a describir los diálogos: tales son aquellas que contemplan a los interlocutores cual «contendientes en un campo, provistos con todas las armas», y que caracterizan su participación en la discusión como un «combatir en batalla» (Tácito, *De oratoribus*, §§ 30 y 34; en § 39 se hace explícita la continua alegoría respecto a las campañas militares). El brío de estas analogías ha sobrevivido hasta inundar el vocabulario con que seguimos contando en los siglos XX y XXI a la hora de describir una discusión (Lakoff y Johnson, 1980), algo de lo que se han percatado especialmente numerosas teóricas feministas (Moulton, 1980 y 1983; Ayim,

1988). —En todo caso, como recuerda el mismo Lakoff (1991), no habría que exagerar las similitudes, y no vendría mal que rememorásemos que siempre es mejor usar la guerra como metáfora, que las metáforas para hacer prender la guerra—. Quizá proceda del mismo impulso batallador la preponderancia que, entre las académicas «partes del discurso», adquirieron pronto las beligerantes *confirmatio* y la *confutatio* (Pseudo Cicerón, *Rhetorica ad Herennium*, I, 10, 18) frente a los demás momentos, menos polémicos, de tal discurso (*exordium*, *narratio*, *partitio*, *conclusio*). Y ello seguramente ha permitido que, en ocasiones (Aristóteles, *Retórica*, 1355a-1355b), se haya aprovechado el vínculo entre la lucha física y la dialéctica para animar hacia el uso de la segunda apelando al mismo género de virtudes, como la valentía y la virilidad, que habían fungido de estímulo de las pasiones para lanzar a los combatientes hacia la primera.

- [3]. Las obras de Ludwig Wittgenstein se citarán en este artículo abreviadas mediante las siguientes siglas: BIB: «The Blue Book», en *Preliminary Studies for the «Philosophical Investigations»*, *Generally Known as the Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958, 1-74; PU: *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* (segunda edición de G. E. M. Anscombe y R. Rhees), Oxford, Blackwell; Z: *Zettel*, Blackwell, Oxford, 1967 (estas dos últimas se citarán por el párrafo correspondiente).
- [4]. Véanse las acertadas reflexiones a este respecto de Herrera (2000: 76).
- [5]. El lingüístico «complejo de Edipo» que identifica George Steiner (1992) en la «prepotente figura del habla» que amenaza con devorar, violenta, nuestro personalísimo «idiolecto» particular constituye una reformulación más psicologista (pero de similar temple) que los politicistas calificativos barthesianos («fascista», «reaccionaria», etcétera).
- [6]. Resulta prototípico de este estilo de pensamiento trágico la sentencia que F. Dostoievski hace pronunciar a su personaje Iván Karamázov: «O Dios existe, o todo está permitido». Puede ampliarse la caracterización de tal «pensamiento trágico» en Givone (1988). Al equipararlo,

empero, con el «pensamiento débil» de G. Vattimo, yerra completamente (como espero que se vaya demostrando a lo largo de las presentes reflexiones) un autor tal que Baamonde (1996).

[7]. No sólo en el *Manifiesto del Surrealismo* de André Breton aparece esta expresión que entrecomillamos, empero; sabido es que, entre los filósofos, Marcuse (1989: 163) ha hecho en repetidas ocasiones un uso de él menos irónico que el que aquí manejamos. Por supuesto, el origen del sintagma está en el noto pasaje del canto III, 60, de la *Divina comedia* en que Dante Alighieri dice de un personaje misterioso (¿tal vez Celestino V, el único papa de la historia que renunció al solio pontificio?) que *fece per viltade il gran rifiuto*.

[8]. Es importante distinguir esta denuncia wittgensteiniana del uso metafísico de un término cuando a éste se le veta a priori la posibilidad de contar con un término pragmáticamente opuesto (denuncia que forma parte de la terapia wittgensteiniana de «reconducir las palabras desde su empleo metafísico hasta su empleo cotidiano» —PU: 116—), frente a la disolución de rígidas dicotomías filosóficas de contrarios que también Wittgenstein practica en diversas ocasiones (véase, por ejemplo, PU: 88; 99-101). Pues lo que Wittgenstein deplora como metafísico es la eliminación de uno de los dos pares de la dicotomía para elevar al otro como instancia metafísica ineludible; mientras que, a diferencia de esta eliminación de un extremo para poder hacer del otro a continuación un absoluto, lo que parágrafos como PU: 88, 99-101 acometen es la disolución de la dicotomía misma entre los extremos: mediante el procedimiento, no de considerar (metafísicamente) como absoluto uno de los dos flancos que ella creaba, sino el de resaltar que entre una y otra de tales orillas, lejos de existir el abismo infranqueable que la metafísica les adosaba, existía un continuo de casos intermedios enlazados entre sí por parecidos de familia que las prácticas sociales podrían reevaluar según las circunstancias. En otras palabras: mientras que Wittgenstein ataca como metafísico el procedimiento de la anulación de un par de opuestos que consiste en dejar sin significado uno de los dos

miembros del par, lo que sin embargo sí realiza a menudo es una ataque contra la anulación del continuo de casos que discurren entre el par de opuestos (anulación que en el fondo también tiene mucho de metafísica, por cuanto sustrae a las contingentes prácticas humanas la posibilidad de montar un puente entre las ya «dadas» orillas «de por sí» contrarias, «incontrovertibles» en su recíproca separación); y esto que hace Wittgenstein no tiene, pues, nada que ver con diagnósticos (metafísicos) como el de «todo es apariencia», «todo son valoraciones», «toda materia es inconsistente»... o el barthesiano «todo es violencia fascista».

[9]. El ejemplo clásico, en las cuestiones prácticas a las que aquí nos dedicamos, es el del miembro de una organización política que, sólo después de hacer ciertas declaraciones o de discutir públicamente ciertas directrices de su partido, se ve apartado (silenciado) de la práctica habitual del partido; práctica en la cual, sin embargo, podría de seguro haber continuado aportando sus fuerzas sin una oposición tan violenta en el caso de que no hubiese manifestado su oposición discursivamente. Al crítico del valor hermenéutico del diálogo como reductor de la violencia se le ocurren, naturalmente, una infinidad de otros casos que parecen apuntar a moralejas parejas a la de este.

[10]. Vattimo alude al viejo adagio hobbesiano *Non veritas, sed auctoritas facit legem*; aunque comparte con él la idea de que ninguna verdad trascendente puede fungir de fundamento de la ley (y, por consiguiente, ésta es siempre decisión humana y bien humana), intenta puntualizar que ello no aboca a cualquier práctica legal al mismo grado de autoritarismo: en la medida en que se reconozca mayormente la capacidad de apelación y cuestionamiento discursivo de esa ley, la violencia (decisionista) de su autoridad vendrá siendo consumada y reducida. Véase un clásico ejemplo de otro filósofo italiano nihilista que, en dirección opuesta a la vattimiana, se baña en la desesperación por este origen autoritario de lo legal, en Rensi (1920).

[11]. En la línea de las *Reflexions sur la violence* de Georges Sorel, o el pensamiento de

- Benjamin (1991, 40): «Fundación de Derecho equivale a fundación de poder y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia». Resulta curioso comparar estas posiciones de Benjamin con las del fiscal (y luego ministro de Justicia) soviético N. V. Krylenko, que leninistamente gustaba acusar de «hipócrita» a todo Derecho que no fuese consciente de este su origen (Amis, 2004: 250).
- [12]. Vattimo se refiere en concreto al ensayo de Monateri (1998), presente en el mismo volumen del que hemos extraído las últimas citas; pero su análisis es válido para cualquier pensamiento que, tras haberse creído alejar de la metafísica, se refocila en el carácter ficticio de toda la realidad... sin apercebirse de que al seguir pensando en términos de neta oposición «realidad/ficción», permanece preso de una dicotomía metafísica. Véase Žižek (2000; 2003) para un sugestivo análisis de tan ingenuas tentativas de abandono de la metafísica realista convencional (tomando como pie cierta saga de producciones cinematográficas recientes que rozan este mismo tópico). Del mismo modo, el recientemente abordado procedimiento wittgensteiniano de detección de «usos metafísicos» de un término al suprimir la posibilidad de oponerle otro que le sea contrario (BIB: 46) es, de nuevo, plenamente aplicable aquí: si «todo es ficción»... entonces hemos convertido la ficción en mero *flatus vocis*, que no posee un contrario («lo real»), y que, coartando de este modo cualquier posibilidad de oponérsele, resulta un término metafísico: su uso ya sólo tiene sentido porque creemos, paradójicamente, estar atrapando la esencia de «lo que es en realidad la realidad» mediante un juicio taxativo como «todo es, en el fondo, mera ficción»; y éste es un error metafísico que incluso alguien con tanta querencia por lo ficticio como Nietzsche ya denunciara —véase su *Götzendämmerung*, «Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde»; y véase asimismo Derrida (1981b: 52-54).
- [13]. Véase su justificación de esta preferencia, precisamente en diálogo con la alternativa de Gans que a continuación discutiremos, en Girard y Müller (1996).
- [14]. Y a la secularización que el cristianismo introduciría en tal violencia, al subvertir el papel del objeto de la violencia, el «chivo expiatorio», hasta el punto de identificarlo con la misma divinidad que antes era «violenta»: véase Vattimo (1990a: 70-73; 1994: 63-64; 1996: 27-33; 2001).
- [15]. El término alude, no casualmente, a la *différance* derrideana (Derrida, 1968); no seguiremos, empero, a la traductora en castellano de este texto (González Marín: 1989), que opta por «**diferancia» como voquible con que verterla al castellano. El motivo para nuestra divergencia reposa en que, según el uso que Gans hace de este concepto, él no duda en utilizar un término totalmente anglosajón (*deferral*) que haga hincapié más en la acción del diferir, del aplazar, que en el parecido fonológico con la «diferencia», que es lo con lo que Derrida juega en francés mediante su famoso neologismo. De modo que, con el fin de adecuarnos a las preferencias de Gans, emplearemos en castellano la sustantivación «diferimiento»: la cual, aunque sólo tenuemente recuerda el triple significado del verbo «diferir» como «aplazar», «distinguirse» y «disentir», sí que recoge mejor el sentido de la *deferral* como aplazamiento (en este caso, aplazamiento de la violencia), que es el que Gans privilegia entre los tres.
- [16]. Acaso sea perceptible cierto parecido de familia entre la labor que cobra el *signo* lingüístico en Gans y la que adopta el *mito* en Blumenberg (1979): pues en ambos casos se trata de despotenciar lo que tiene la realidad de perentorio, y de hacerlo tras la *mimesis* mediante un instrumento cultural.
- [17]. Con este término tratamos de aludir tenuemente hacia la noción gadameriana de *Sprachlichkeit* (plenamente pertinente, a nuestro juicio, aquí); si bien, por las razones que aduce Ortiz-Osés (2003: 25-28), tal vez no resultase inadecuado verterla en nuestros pagos como «lingüicidad».
- [18]. Entre las cuales no es la menor (Brotto, 2002) la curiosa paradoja de que considere la *mimesis* como un impulso característicamente humano; pero, al mismo tiempo, repunte la *posterior* emergencia del lenguaje (que sólo se da como mecanismo *derivado* de esa *mimesis*, para esquivar las posibles consecuencias violentas que esta acarrea) como el mo-

mento inicial de lo propiamente humano, lo cultural. Véanse algunos tentativos de respuesta a esta aporía en Gans (1995: 2-3).

[19]. La pretensión científicista (alguno matizaría: «pseudo-científicista») no está nunca del todo ausente ni en Girard ni en Gans, al menos cuando presentan sus tesis como antropología; véase, sin embargo, Gans (1995: 2) para una matización de las pretensiones descriptivas de su teoría.

[20]. Véase Ricoeur (1981) en torno a esta acusación cuando se lanza, como ocurre a menudo, contra la filosofía hermenéutica y su rehabilitación del diálogo en la praxis humana. Derrida (1981a) ofrece un señalado ejemplo de este tipo: imputa a la hermenéutica la fe en una «buena voluntad» a favor del diálogo, y la acusa de que hace descansar tal fe en una «metafísica de la voluntad» (*ibid.*, 341) y una bien poco nietzscheana negligencia hacia la posibilidad de ruptura entre contextos (*ibid.*, 342) y de la «suspensión de cualquier mediación» (*ibid.*). Para una respuesta a esta difidencia con respecto al valor del diálogo, puede añadirse a lo dicho en el cuerpo del texto la contestación gadameriana a este filósofo galo (Gadamer, 1981). Derrida y el resto de críticos que creen que la filosofía hermenéutica descansa sobre una exagerada fe irenista en los bienes del diálogo tal vez yerran en el objetivo de sus dardos, que no andarían tan desencaminados si se dirigiesen preferentemente contra el optimismo de pensadores, como Walter Benjamin, que en ocasiones sí que conceden al acuerdo dialógico la posibilidad de superar toda violencia: «Dondequiera que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra la conformidad inviolenta [*sic*]» (Benjamin, 1991: 34).

[21]. La lectura de Gadamer (1967; 1976; 1977; 1980; 1989) puede servir para comprobar que «la ética gadameriana es toda ella una afirmación del valor del diálogo» (Vattimo, 1994: 48). Llama la atención, por ello, que a menudo se haya prestado mucha más atención, a la hora de analizar la «filosofía moral hermenéutica», a los contenidos del pensamiento gadameriano que lo aproximan a

las teorías morales de bienes—así ocurre, verbigracia, en las obras de Cortina (1990: 143-147), Irrgang (1998) y Herrera (2000: 61-85)—, en lugar de dirigir la mirada hacia esta su reivindicación del proceso del diálogo por encima de cualquier otro bien concreto: reivindicación que incluso sobrepaja, en cierta medida, a la de los procedimentalistas éticos más devotos (dado que, si bien en éstos el valor del diálogo depende de un fin, como el consenso racional, que lo justifica como principio regulativo, en el caso de Gadamer, en cambio, el diálogo ya vale por sí mismo y con independencia de una finalidad concreta—Álvarez, 1990—). Y así, en suma, deberá entenderse la filosofía hermenéutica con el fin de que no desemboque en un simple aristotelismo exaltador de los bienes de la comunidad y que, por causa de ello, corra con los riesgos metafísicos (al reverenciar la absolutidad de los bienes comunitarios) cuya denuncia Vattimo (1989a y 1989b) reitera. Pues en verdad puede resultar desorientador el ceñir los análisis de la hermenéutica a lo que ésta tiene de comunitario, sin complementarlo en primer lugar con sus apelaciones, más que procedimentalistas, al diálogo; y, en segundo lugar, con reflexiones nihilistas que adelgacen la potencia compulsiva de los «bienes locales». Véase Ricoeur (1978: 178) para corroborar esto, ya que ofrece la perspectiva de otro autor hermenéutico que igualmente basa en el diálogo con una «segunda persona» cualquier (secundario) recurso posterior «neoaristotélico» a bienes particulares. Al fin y al cabo, como se percató Volpi (1990), las referencias de Gadamer hacia una moral de bienes en *Verdad y Método* son relativamente menores si se comparan con sus prolíficas meditaciones acerca del diálogo como sustento de toda interpretación para salvaguardarnos de la metafísica. Alejemos a Gadamer pues de los comunitaristas y acerquémolo... ¿a los dialogistas? Véase en este sentido Quintana Paz y Vergés (2002: 209-221); Quintana Paz (2002a: 87-100; 2004b: 167; 2005a: 652-666); en Quintana Paz (2002b: 347-353; 2005b: 97-102) se podrá comprobar, además, lo muy retirada que queda esta ética del diálogo con respecto a éticas de bienes como la que po-

co antes se confronta en ese mismo escrito, la de Martha Nussbaum (2000).

MIGUEL Á. QUINTANA PAZ

LEY (1991)

Por lo general, se identifica a la ley con la exactitud, con el orden, con la justicia y con la necesidad. Pretendo suspender por un momento esa certidumbre y mostrar que en realidad la ley es necesariamente inexacta, desordenada, injusta y arbitraria.

Ley viene de *Lex* (de *legere*, «leer»). ¿Quién puede leer la ley? ¿Y quién puede escribirla? Quien tiene poder para ello. La Ley es siempre inexacta porque la exactitud sólo se podría obtener al precio de una neguentropía infinita, costaría una cantidad de información y de tiempo infinitos, como demuestra el teorema de Brillouin. [1] La Ley se impone por encima de este hecho y deja, por tanto, sin pagar una deuda, la que va de su inexactitud real a la exactitud imposible. Por eso la ley es violenta, necesita ocultar lo que debe.

Un sistema de partículas (físico) o de sujetos (social) se mueve en nube, aleatoriamente. Ordenar esos sistemas perfectamente es, del mismo modo, irrealizable: los códigos lingüísticos que organizan el orden social por medio de dictados (proscribiendo y prescribiendo) fracasan también al límite. [2]

La realidad es concreta, desordenada, la ley es abstracta e intenta presentarse como ordenante: por ello es injusta, porque no se ajusta a la realidad. Lo real es sin ley. O no hay ley o ésta es arbitraria; simplemente obedece al interés de quien puede imponerla (el vencedor, el poderoso, que también decide los valores). [3] El efecto es de clausura: oculta la génesis de los procesos y niega el final posible de los mismos.

Este desajuste está en el fondo de la violencia: no se trata de un debate sobre los sujetos, sino sobre los objetos, llámense realidad material (físicos), histórica (historiadores), social (sociólogos), legal (juristas), etc. La violación que supone toda instauración de la ley deriva de que el objeto sobre el que se aplica, en sí mismo, no obedece ni puede obedecer a su imperativo. Por ello reacciona a su vez violentamente.

Los miles de folios que ilustran los procesos judiciales son un ejemplo práctico de

la imposibilidad real de obtener la exactitud, la reconstrucción objetiva de los hechos: ni todo el tiempo transcurrido en el pasado, ni toda la información disponible, ni toda la energía disipada en el universo serían suficientes para ajustarse con perfección, para obtener la justicia, el orden, la exactitud.

Tampoco era necesario intentar demostrarlo: está a la vista. La justicia, con razón, aparece ciega en las estatuas.

NOTAS

- [1]. SERRES, Michel: *La distribution*, París, Minuit, 1977, pp. 33 y ss.
- [2]. DELEUZE G. Y GUATTARI, F.: *Capitalisme et schizophrénie: Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980.
- [3]. NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979.

JAVIER SÁEZ

LEYES (CONFLICTO DE) (1991)

DIMENSIÓN INTERNACIONAL

Por lo general, se utiliza la expresión conflicto de leyes para referirse a la problemática general del derecho aplicable en las relaciones privadas internacionales. Ello se ha debido a que tal término, pese a todas las imprecisiones que encierra, ha adquirido una cierta carta de naturaleza en la doctrina, la legislación, y la jurisprudencia. Baste recordar, a título de ejemplo, que la Constitución española lo recoge en su art. 149, 1.º 8.º. Ahora bien, desde el punto de vista histórico, la expresión «conflicto de leyes» o «conflictos de estatutos» posee unos presupuestos racionales que son anteriores a su acuñación en el siglo XVII. Un elemento importante de estos orígenes es la vinculación que realizará la *Glosa Magna de Accursio* entre el súbdito y el poder, que posteriormente se convertiría en relación entre el súbdito y el precepto, que se concreta dentro de unos límites espaciales de las leyes: el territorio de una comunidad política. Pero, sin duda, los antecedentes inmediatos hay que buscarlos en la obra de Ch. Rodenburg, *De lure Conjuguen*, aparecida en 1643, por incluir ésta una parte titulada «De Jure quod oritur ex Statutorum vel Consuetudinum discrepatium conflic-