

dos, y al mismo tiempo dinamizan y enriquecen esos entornos complejificándolos; que los exilios parecen desaparecer de la faz de la nueva Europa como destino político o necesidad existencial, y simultáneamente reaparecen en los intersticios de un continente que inventa a cada momento nuevas razones y motivos para ellos.

Pidendo una vez más la voz prestada a Bauman⁶, y empleándola desde el

«horizonte vasco» de realidad, podríamos también nosotros sospechar que si arrancando de estas condiciones fuese con todo posible obrar el milagro, provisional, del entendimiento, estaríamos en cualquier caso ante «un milagro cotidiano, y un milagro llevado a cabo por gente ordinaria, no por milagrosos profesionales».

F. Bayón

Violencia

¿Qué hace el lobo cuando la loba y los lobeznos tienen hambre y están con la barriga vacía, lamentándose y mordisqueándose entre ellos; qué hace el lobo? Yo digo que el lobo sale de su madriguera y se va en busca de alimento; y tal vez, por la desesperación, baja al pueblo y entra en una casa. Y los campesinos que lo matan tienen razón al matarlo, pero también él tiene razón cuando entra en su casa y les muerde. Y así todos tienen razón y no se equivoca ninguno, y de la razón nace la muerte.

Alberto Moravia,
Cuentos romanos

Una de las más preclaras aplicaciones al ámbito ético y político de la racionalidad hermenéutica, la que debe-

mos al italiano Gianni Vattimo, ha avanzado la tesis de que el programa práctico que más congruente resulta con los desarrollos intelectuales de los filósofos hermenéuticos es seguramente el que cabe etiquetar bajo el epígrafe de «reducción de la violencia»; siendo así que entonces la idea de «razón» que nos propondría este pensamiento —lejos de la noción pesimista que de la misma nos acaba de reportar, en el *motto* inicial, otro grande italiano del siglo XX como es Moravia— adquiriría un carácter decididamente pacifista: en la medida en que la violencia se inmiscuya en nuestros comunes afanes humanos, entonces la racionalidad ínsita a los mismos siempre mermará, mientras que en la medida en que esos mismos afanes mengüen su contenido violento, habrá siempre que reputarlos como

⁶ Me baso en la Introducción que acompaña a la reimpresión de: Bauman, Zygmunt, *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 94.

más y más plausibles desde un punto de vista racional. Ahora bien, ¿cómo se efectúa el tránsito desde los principios idiosincrásicos del filosofar hermenéutico hasta la apuesta por una praxis cuya violencia se atenúe cada vez más? Dedicaremos a pergeñar una respuesta a tal interrogante el presente escrito.

Para comenzar, acaso no resulte baladí una acotación previa. Pues hay que apercibirse de que, ya al exponer preliminarmente el proyecto hermenéutico de «reducción de la violencia», hemos utilizado términos como «atenuación», «mengua» o «reducción», que aluden todos ellos al empeño por hacer que la violencia se haga menos imperiosa en nuestro contexto, pero que no caen en la utopía de aspirar a una completa erradicación de todo tipo de imposición. Abolir por completo la violencia no sólo es un objetivo que se vería dificultado ex-

traordinariamente al pretender implantarse en nuestros afanes cotidianos (lo cual, al fin y al cabo, tampoco habría de preocupar demasiado a un proyecto que se plantea en principio sólo como norma moral máxima de acción, y que, ya luego al chocar con la realidad, tendría tiempo para turbarse por su exceso de ambición¹). Sino que, de alguna manera, tal exterminio radical de cualquier coacción (discursiva, práctica, política) se compadece mal con lo que la propia hermenéutica nos ilustra acerca de las normas. Las constricciones multiformes que nos inclinan a coincidir con los demás en el campo intersubjetivo de la interpretación, el campo de nuestras públicas palabras y actos, siguen siendo constricciones, por mucho que queden sancionadas como «rationales» en ese mismo foro de la interpretación social²: pues es precisamente de esos plurales

¹ Naturalmente, estarían en desacuerdo con lo aseverado en este paréntesis las diversas especies del pensamiento político que se confiesa antiutópico —desde G.W.F. Hegel (V. Höslé: «Eine unsittliche Sittlichkeit», en W. Kuhlmann [ed.]: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986, 136-182, aquí 142) a la reciente propuesta entre nosotros de F. Hinkelammert (*Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2002), pasando por K. Marx o F. Engels («Del socialismo utópico al socialismo científico», en K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*, vol. III, Moscú: Progreso, 1970, 98-160)—. Pero si la hermenéutica consiste fundamentalmente en retrotraer hasta los agentes humanos, en sus interpretaciones, la autoridad normativa de todas las acciones sociales (sin depender ya de una «cosa en sí», un «dios en sí» o un «mundo en sí»), entonces la distinción neta engeliana entre mero «utopismo» y fuerte «cientificismo» se disloca: ya «lo científico» no impone límites insalvables a lo que la sociedad,

«utópicamente», pueda desear hacer de sí, dado que esa sociedad de interpretantes, precisamente, es la única instancia de autoridad que nos queda y nos afecta. Por todo lo cual no han de inquietarnos demasiado tales discrepancias de los antiutópicos.

² Por decirlo con el lenguaje psicoanalítico que proficuamente emplea J. A. Palao Errando (*El psicoanálisis y la teoría consensual de la verdad: programa para un encuentro imposible* [1993] <http://www.antroposmoderno.com/textos/elpsicoa.shtml>) en su excelente confrontación de las teorías del consenso racional con el pensamiento freudiano: pervive siempre una cierta represión del sujeto castrado que limita su goce por mor del consenso en la interpretación (o para evitar las indeseables consecuencias del disenso), tanto si este consenso es o no racional; ya que precisamente la represión se efectúa sobre esa parte del sujeto psíquico que no es racional, por lo que le resulta un detalle indiferente el que el consenso que se le impone normativamente lo sea o no. En un lenguaje menos psicoa-

poderes constrictivos sociales (y no de «cosas en sí») de donde extraen todo su carácter normativo las metadas interpretaciones. Resultan netamente denostables pues, desde un punto de vista hermenéutico, expresiones como la de «zwangloser Zwang» («constricción no constrictiva») con que J. Habermas³ y K.-O. Apel⁴, verbigracia, etiquetan la capacidad que tienen las normas «racionales» para imponerse en nuestras prácticas⁵. De lo que se tratará para el proyecto hermenéutico de reducción de la violencia, por consiguiente, no es de eliminar completamente todo rastro de constricción en nuestra sociedad, dado que ello equivaldría a repetir en el campo de la normatividad la con-

sabida aventura de «la paloma de Kant»: la cual, suponiendo que al suprimir el aire se eliminaría toda resistencia a su vuelo, en realidad no se percibe de que tal cosa le sustraería la condición que permite que se produzca tal vuelo. De semejante modo, el poder socialmente constrictivo de las normas permanece en el foro social, por muy *racionales* que tales normas pretendan ser, pues precisamente es ese factor constrictivo en sociedad (a falta de un poder constrictivo que se imponga desde una instancia externa) lo único que construye cualquier idea de *racionalidad* de esas normas: eliminar toda fuerza constrictiva⁶ en la acción pública con reglas equivaldría a eliminar toda regla.

náltico, basta con constatar que la propiedad de «ser racional» la recibe una constricción desde el punto de vista intersubjetivo (mengando, así, su carácter constrictivo, e intercambiándolo en cierta medida por el de «razonable»); desde el subjetivo, empero, siempre será constricción, sancionada positivamente o no por la razón pública.

³ «Wahrheitstheorien», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1984, 127-183, aquí 144 y 161.

⁴ «Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», en B.F. McGuinness (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991, 27-68, aquí 59.

⁵ También A. Delgado-Gal («Sobre Pettit y otras brumas», *El País*, 27-2-02) se ha referido a lo rebuscado de postular el oxímoron de una «constricción misteriosamente no constrictiva», en su caso por referencia a las ideas republicanas de Philip Pettit (*Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon, 1997) a este respecto.

⁶ Naturalmente, agrupamos dentro del término «fuerza» los diversos sentidos que puede adoptar tal concepto en sociedad: la gama de sus especies puede variar desde la mera potencia del discurso

o «fuerza ilocucionaria» (J.L. Austin: *How to Do Things with Words*, Cambridge: Harvard U. P., 1962, 108), a potencias de acciones mucho más contundentes, pasando por actos como «la persuasión y la dulzura [que] también constituyen un apremio» (J.-P. Sartre: *L'Être et le Néant*, París: Gallimard, 1943, 480). Por lo tanto, y con cierta semejanza hacia lo que ocurre en la física newtoniana, el término «fuerza» se limita a fungir aquí como nombre de todo aquello que podría modificar la dirección o aceleración de cierta acción inercial (acción perteneciente a los móviles en Newton, y aquí a los agentes sociales; interesa recordar, con todo, que en el caso de los agentes sociales hará tal cosa imponiendo a esa inercia un «deber ser» normativo, por supuesto, y no un mero «ser» inercial fáctico). En cuanto al espinoso asunto de cuál es entonces la diferencia entre la fuerza razonable y apreciable y la fuerza irracional y despreciable, de nuevo habrá que recordar que tal definición (normativa) deberá marcarse, tanto en el caso de fuerzas discursivas como en el de las demás, por parte del foro social de interpretaciones comunes; y en lo que sigue comprobaremos que ese foro recibe (desde la filosofía hermenéutica) buenas razones para disminuir la perentoriedad de las fuerzas implicadas (tal es el proyecto mismo etiquetado bajo el eslogan de «reducción de la violencia»).

No es sólo un prudente realismo, pues, el que nos lleva a anteponer el sustantivo «reducción» (que no de «aniquilación»⁷) al de la «violencia»⁸

⁷ W. Sützl (*Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón, 2001, hoy accesible en <http://suetzl.netbase.org/ws/es/downloads/tesis>) prefiere hablar por ello, en una propuesta coincidente en más de un respecto con la que aquí tratamos de diseñar, de una *Gewaltfreiheit* (libertad o distanciamiento frente a la violencia) en lugar de una impensable *Gewaltlosigkeit* (ausencia o eliminación total de la violencia). Véase cómo Vattimo («Fare giustizia del diritto», en J. Derrida y G. Vattimo [eds.]: *Diritto, giustizia e interpretazione. Anuario filosofico europeo*, Roma-Bari: Laterza, 1998, 275-291, aquí 286) opone explícitamente la reducción de la violencia —como proceso «asintótico», nunca «consumable» del todo (*ibid.*), de extensión del nihilismo— a la idea de que lo que se deba hacer con tal violencia sea sólo denunciarla (como algo desgraciadamente siempre presente en nuestro operar con normas) o «enmascararla» (tratando de consolarnos de su presencia, a fin de cuentas inevitable, con fábulas *ad hoc* que la disimulen). Y véase asimismo cómo J. Derrida («Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'E. Levinas», *Revue de métaphysique et de morale*, 69 [1964], 322-354 y 425-473) vierte una crítica en este mismo sentido contra la filosofía levinasiana, y su anhelo último de trascender todo tipo de violencia; pues, también para Derrida, ya dentro de cualquier discurso subyace una relativa violencia; de modo que el anhelo de eliminarla totalmente nos reduciría a una actitud de mera invocación y adoración silenciosa hacia lo otro... que sin embargo, a la postre, habría de desembocar en una sutil recaída quietista en la metafísica (y su violencia): las autoridades no interpretadas impondrían aquí, independientemente de nuestras comunes interpretaciones, su férreo mandato de la intangibilidad (*noli me tangere!*). En suma, al aspirar a terminar con los discursos sobre lo otro, E. Levinas (*Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haya: M. Nijhoff, 1961) no puede escabullirse de una recaída en algún tipo de violencia impositiva, aunque aspire precisamente

en el nuestro hermenéutico programa para la praxis. En cuanto al otro término, el segundo de la expresión «reducción de la violencia», lo cierto es

a acabar con ella por completo —«el esfuerzo de superar la metafísica (como violencia ontológica) fracasa en Levinas» (G. Vattimo: «Metafísica, violencia, secolarizzazione», en G. Vattimo (ed.): *Filosofía '86*, Roma-Bari: Laterza, 1987, 71-94, aquí 86)—; todo lo cual reafirma la sensatez de nuestro proyecto hermenéutico de ir aminorando tan sólo (que no eliminando) lo constrictivo en nuestras sociedades.

⁸ Bien es cierto que la violencia no equivale a la constrictión, y que lo dicho en el párrafo precedente sobre lo imprescindible que resulta cierta coacción a la hora de ejecutar normas, se aplica más bien a la segunda: con lo cual podría pensarse que quizá sí que podría proponerse la eliminación absoluta de la primera, la violencia, pues a ella no le afectaría lo dicho en tal párrafo. Pero no argumentaremos algo así como que «las constrictiones son inevitables, mas no así la violencia, así que eliminemos del todo esta última y quedémonos sólo con las primeras». Pues, dado que los límites entre «constrictión» y «violencia» son borrosos, siempre podría achacársenos que utilizamos el truco de incluir dentro de lo constrictivo (que no puede sino permanecer en la praxis) cosas que más bien deberían calificarse como violentas (que sí que cabría esperar que se esfumase de tal praxis); y que, por consiguiente, hemos permitido la entrada de algo violento en nuestro esquema aunque, previamente, habíamos concedido que se podría suprimir del todo. Y correríamos el riesgo de convertir en una discusión de definición lingüística sobre qué es violencia y qué es constrictión legítima un asunto mucho más serio que un simple juego de definiciones para todos aquellos que son víctimas de los diversos géneros de violencia. —Véase en E. Dussel (*Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta, 1998), verbigracia, un ejemplo de ese juego de redescrpciones o «definiciones persuasivas» (C.L. Stevenson: *Ethics and Language*. New Haven: Yale U.P., 1944) por el que se intenta justificar ciertos eventos violentos con el simple expediente de red denominarlos como «coacción legítima»; y véase también la crítica de estas artimañas que nos hemos

que difícilmente resulta una novedad en la reflexión ético-política la especie de que su fin prioritario sea la lucha contra tal fenómeno. Salvatore Veca⁹ hace bien en recordarnos que ya autores como M. de Montaigne, o, más recientemente, H. Arendt con su idea de la «antipolítica»¹⁰ o J. Shklar con su perspicua detección de los males de la *crueldad*¹¹, han colocado en

el centro de sus filosofías prácticas este mismo proyecto. Ahora bien, la noción de «violencia» que manejaremos aquí será preferentemente la que ha acuñado Gianni Vattimo desde su nihilismo hermenéutico¹², debido a que tal noción está diseñada especialmente con el fin de servir de modo idóneo a un pensamiento que acepta las conclusiones de la reflexión

permitido hacer en M.A. Quintana Paz («El esquivo anhelo de evitar toda opresión», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 12 [2001], 83-89)—. Por consiguiente, y con el objetivo de evitar lo espinoso que sería fijar con nitidez un límite exacto entre los conceptos de «violencia» y «constricción» (a lo cual no ayuda el hecho de que hayamos concedido que cualquier concepto es ya de por sí vago), admitimos ya de entrada que de lo que no cabe una eliminación total es de ese campo de límites difusos compuesto por la «constricción-violencia-disciplinamiento-coacción-fuerza-poder-conflicto...»; pero sí que es posible (desde nuestra propuesta nihilista) un aminoramiento de la perentoriedad e intemperancia a que ese campo semántico apunta, en función de las circunstancias concretas de cada praxis y cada momento histórico. Véase cómo desde el pacifismo confeso tampoco es imprescindible patrocinar una abolición total de los conflictos y la violencia, sino tan sólo un encauzamiento de estos por procesos cada vez menos imperiosos y traumáticos (menos violentos) en J. Galtung: *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*, Londres: Sage, 1996; así como en W. Dietrich y W. Sützl (eds.): *A Call for Many Peaces*, Schläining: Friedenszentrum Burg Schläining, 1997. Y véase en R. Panikkar: *La Trinidad. Una experiencia humana fundamental*, Madrid: Siruela, 1998, 50, cómo la verdadera teoría hindú de la no violencia (*ahimsā*) tampoco lleva a ésta hasta las últimas consecuencias (lo cual acabaría por contradecir los propios principios que la inspiran), sino que más bien consiste en reducir (que no aniquilar) toda violencia.

⁹ «Il linguaggio e altri enigmi», en G. Vattimo (ed.): *Filosofía'90*, Roma-Bari: Laterza, 1991, 117-131, aquí 130.

¹⁰ *On Revolution*, Nueva York, Viking, 1963, 11; *Violence*, Nueva York: Harcourt, 1970.

¹¹ «Putting Cruelty First», en *Ordinary Vices*, Cambridge: Belknap Press of Harvard U. P., 1984.

¹² La importancia de la idea de la reducción de la violencia para la generalidad de la filosofía vattimiana queda atestigüada, por parte de sus lectores, en obras como la de W. Welsch (*Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1996), en que todo el pensar vattimiano sobre la racionalidad se agrupa bajo el revelador epígrafe de «razón sin violencia»; o en W. Sützl (*op. cit.*, y «Human Rights in Transition: Violence and Universalism after Kosovo», *Javmost-The Public*, vol. 7, n. 1 [abril 2000]), donde se toma al turinés como epítome del «pacifismo estético». —Es reseñable, dicho sea de paso, que el rótulo de «nihilismo» haya evolucionado de esta guisa desde una época decimonónica en que se aplicaba a aquellos idealistas violentos y sanguinarios que combatían a la desesperada contra las instituciones, hasta el momento actual, en que se aplica a una propuesta contra la violencia como la que aquí presentamos (véase C. Narvart: *Nihilismo y violencia: ensayos sobre filosofía contemporánea*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1982)—. También en G. Bruns (*Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven: Yale U.P., 1992) se vincula la filosofía hermenéutica con la oposición a lo que C. Altieri («Toward a Hermeneutics Responsive to Rhetorical Theory», en W. Jost y M.J. Hyde [eds.], *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*, New Haven: Yale U.P., 1997, 90-107, aquí 104) llama despectivamente «el tener que cerrar nuestro puño en vez de abrirlo».

hermenéutica a que se consagra el presente compendio.

Pues, en efecto, resulta sumamente difícil establecer una definición de la violencia que no desemboque, de propósito o involuntariamente, en una postura aneja a convicciones metafísicas, esto es, *contrarias* a las conclusiones que nos proporciona el tomarnos en serio el carácter interpretativo de toda experiencia (la universalidad hermenéutica)¹³. Con el antecedente de la *Física* aristotélica, y su distinción entre «movimientos naturales» y «movimientos violentos», ha sido habitual en historia de la metafísica terminar reduciendo la definición de qué sea lo violento a una especie de ataque, desestabilización o alteración forzada de la «esencia, naturaleza, estructura propia del ser»¹⁴ (ser que incluye al «ser humano»): nociones todas ellas bien metafísicas, por cuanto presuponen una suerte de organización de las cosas que sería la más «natural» o «esencial» con independencia de los agentes sociales. La «violencia», así definida metafísicamente, sería entonces el resultado de «todo aquello que impide la realización de la vocación esencial de la cosa»¹⁵; lo violento quedaría como la alteración del *ordo naturalis* que le correspondería esencialmente a cada cosa de por sí: por ejemplo, en la física natural, la mano que lanza la piedra

hacia lo alto altera el lugar metafísicamente propio, «natural», de tal piedra (que es la tierra), y por ello incurre en un tipo de movimiento se le tilda de «violento» según el aristotelismo; mientras que, verbigracia, un movimiento que sí que se corresponda con la «naturaleza metafísica» de la cosa movida (el de las estrellas, por ejemplo, que giran eternamente en el cielo y merecen por su perfección esta eternidad) sería un «movimiento natural», sin violencia alguna.

Es patente que tras la eversión de la metafísica llevada a cabo por el pensamiento hermenéutico no nos podemos permitir el extender hacia la praxis una definición de «violencia» que considere como «violento» a todo aquello que turbe el orden esencial, ideal, propio de los afanes humanos (orden que fungiría aquí, pues, de patrón normativo independiente, no interpretado ni interpretable): la concepción hermenéutica excluye taxativamente la idea de que se puedan aplicar patrones normativos que se constituyan como instancias de autoridad independientes, tales como lo «esencial» o el «ideal»¹⁶ de las cosas por sí mismas. No puede pretenderse localizar qué sea la violencia tomando como criterio un prototipo definido de «lo humano», de la «naturaleza» propia de los hombres y las mujeres¹⁷; por la simple razón de que no podemos

¹³ Véase la nota 3 de nuestro artículo «Comunidad», en este mismo volumen, para una pequeña explicitación de los términos que avalan este aserto; si bien también se despliegan en el párrafo subsiguiente del cuerpo del texto.

¹⁴ G. Vattimo: *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari: Laterza, 1994, 41.

¹⁵ G. Vattimo: «Fare giustizia del diritto», *op. cit.*, 287, n. 9.

¹⁶ Véase nuestro artículo «Ideal» en este mismo volumen.

¹⁷ Puede observarse aún hoy entre nosotros un ejemplo de que, al tratar de definir la violencia, a menudo se recurre (en este caso, incluso confesadamente) a un modelo naturalista y normativamente independiente (y superior) a cualquier práctica humana, en el ya citado E. Dussel (*op. cit.*): tal modelo es una ética de bienes que

acudir a esos prototipos más que a través de nuestras interpretaciones, lo que les resta toda pretensión de poderse presentar como «naturales de por sí».

En esta tesitura, Gianni Vattimo encuentra que «la única posible definición filosófica de la violencia»¹⁸, que esquivo tal esencialismo metafísico, es la que renuncia a ubicar la raíz propia de los actos violentos en alguna clase de perturbación de la naturaleza de las cosas. Vattimo propone como alternativa postmetafísica para sustituir tal definición un campo de conceptos que no tienen nada que ver con esencias y órdenes naturales: su propuesta es la de ubicar en todo *silenciamiento* o *acallamiento* (en italiano, *tacitamento*) arbitrario, último, perentorio, que detenga la voz y las razones de lo otro, el germen característico de lo que conocemos como «violencia». Se trata de referirse a ese acallamiento que no sólo se presenta como injustificado, sino que se cree exento de por sí de la necesidad de entrar a justificarse; el silenciamiento que, a la vez que ordena algo, interrumpe cualquier pregunta ulterior sobre tal mandato, e impone autoritariamente que se le acate sin más explicaciones. Es decir: nos referimos al acallamiento propio de los principios metafísicos, que, en

cuanto que independientes de las prácticas interpretativas humanas, aspiran a imponerse sobre estas y a terminar en ellas con cualquier cuestionamiento reflexivo ulterior sobre la oportunidad o validez de tales fundamentos, ya que de tales prácticas no depende la determinación de ellos: el principio metafísico no ha de dar explicaciones de sí porque él mismo es el fundamento de toda razón; de modo que ante él sólo cabe la sumisión obediente o la culposa insumisión. En definitiva, nos estamos refiriendo al acallamiento característico de cualquiera de los fundamentalismos o de las metafísicas que pueblan nuestro mundo, cuyo esquema queda compendiado a la perfección en esta táctica silenciadora propia de lo que no necesita dar razón de sí porque se cree el origen de toda razón (esto es, propia del fundamentalismo metafísico que todos ellos comparten). Con lo que resulta que, a la postre, no sólo hemos definido la violencia, según el rasgo del «acallamiento del otro», de un modo que no le debe nada a la creencia metafísica en «esencias» y «órdenes naturales»: sino que, a la vez, nuestra definición saca a la luz el hecho de que son precisamente la metafísica y su fe en fundamentos «últimos» (como acalladores

metafísicamente (como en M. Nussbaum: «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades», trad. de M. Oyata, en M. Giusti [ed.]: *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, 37-52) se estipula como lo que le corresponde «de suyo» a todo individuo de la raza humana... excluyendo de hecho a todos esos individuos de la posibilidad de reformular, enmendar o abjurar de tal modelo, que normativamente es superior e independiente a cualquier «contin-

gente» acción en este sentido. Véase la crítica a este modelo naturalista que nos hemos permitido esbozar, por nuestra parte, en M.A. Quintana Paz: «Dos problemas del universalismo ético, y una solución. O de las curiosas ideas de los drusos sobre los chinos, y de sus concomitancias en ciertos filósofos morales contemporáneos», en Q. Racionero y P. Perera (eds.): *Pensar la comunidad*, Madrid: Dykinson, 2002, 323-353.

¹⁸ *Credere di credere*. Milán: Garzanti, 1996, 63.

de cuestionamientos posteriores) las que se convierten en epítomes de tal violencia. Y, de este modo, se entiende mucho mejor la razón, en absoluto casual, de la elección vattimiana de «la reducción de la violencia» como hilo de Ariadna de la exposición de la ética y política hermenéuticas: si la metafísica se identifica con la violencia como interrupción autoritaria (apoyándose en sus fundamentos inconcusos) del diálogo y las razones del otro y lo otro, entonces una praxis no podrá ser postmetafísica y antifundamentalista —en suma, hermenéutica— sino reduciendo de un modo u otro la violencia que precisamente la metafísica implica.¹⁹

La posterior teoría heideggeriana [posterior a *Ser y tiempo*] de la metafísica como olvido e identificación del objeto con la perentoriedad de la presencia puede ser interpretada legítimamente como el resultado filosóficamente más característico del rechazo en el siglo XX de la filosofía como pensamiento de la violencia.

¹⁹ Los antecedentes de esta vinculación entre violencia y metafísica (y su correlativa vinculación entre praxis postmetafísica y reducción de la violencia) se pueden hallar en E. Levinas (*op. cit.*) y T.W. Adorno (*Negative Dialektik*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1966), como ha recordado el propio G. Vattimo en la cita que subsigue en el cuerpo del texto. También la filosofía de R. Rorty («Pragmatism as Anti-Authoritarianism», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 53, n. 207 [marzo 1999], 7-20; *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, trad. de J. Vergés, Barcelona, Ariel, 2000) se halla impregnada de la aquiescencia con la tesis que identifica la sumisión a una autoridad independiente (metafísica) con la violencia del autoritarismo.

No es que lo universal conduzca necesariamente a la violación de los derechos del individuo y por ello la metafísica haya de ser superada; al contrario, los metafísicos tienen aquí una buena baza si arguyen que los mismísimos deseos del individuo han sido a menudo reivindicados como justos en nombre de razones metafísicas —por ejemplo, en la doctrina del derecho natural—. Es, sin embargo, en cuanto que pensamiento de la presencia perentoria del ser —como fundamento último de frente al cual sólo se puede callar y, tal vez, sentir admiración— que la metafísica es pensamiento violento: el fundamento, si se da en la evidencia incontrovertible que no deja lugar ya a posteriores preguntas, es como una autoridad que acalla y se impone sin «dar explicaciones». Aquí radica también, en último análisis, la predisposición de la metafísica a aquel tipo de violencia contra el individuo en que insisten Adorno y Levinas, y que muy a menudo de hecho la acompaña²⁰. Creo (y se podría

²⁰ W. Sützl («Human Rights in Transition», *op. cit.*), en el seno de un artículo fuertemente influido por la filosofía vattimiana, ha pernotado que este acompañamiento entre metafísica y violencia contra el individuo adopta en nuestros días, tras la caída del muro de Berlín, un traje novedoso, aunque no menos cruel contra el individuo. Se trata de la metafísica que, apoyándose en el universalismo de los Derechos Humanos, como fundamento inconcusco, justifica cada vez más frecuentemente el empleo de la violencia contra poblaciones inocentes e indefensas. Los Derechos Humanos, pues, habrían pasado de ser un mecanismo de protección contra la violencia ilegítima, a asumir el rol de legitimadores de esta: es lo que Tariq Ali («Saladino no era carismático, era como Jospin», entrevista

intentar mostrarlo con una discusión más detallada de las nociones de violencia que encontramos en la historia del pensamiento) que la perentoriedad que acalla del fundamento dado «en presencia» sea el único modo posible de definir la violencia sin recurrir a nociones metafísicas.²¹

Cualquier violencia entre los humanos significa en el fondo una imposición autoritaria que no se puede cuestionar, porque aspira a ser la *ultima ratio* —ya sea porque se presenta como mera fuerza bruta «que no piensa, ni en sueños, someterse a las exigencias de

una razón comunicativa»²², ya sea porque se presenta en la comunicación como un *dictum* último que cree no necesitar justificarse ni convencer a los demás debido a que su normatividad es presuntamente anterior a cualquier tráfico humano de razones—. La violencia se define, pues, primordialmente por su autoritarismo; y el autoritarismo se identifica con el viejo recurso metafísico de ubicar autoridades normativas más allá de cualquier práctica que sostengan los agentes humanos acerca de ellas²³. Lo que convierte en violento un comportamiento humano es ese blindaje dialógico o práctico ante cualquier necesidad de dar razones de sí²⁴;

de F. Bono, *Babelia*, 10-7-99) ha llamado agudamente «fundamentalismo de los Derechos Humanos». A pesar de todo, autores como C. Thiebaut (*De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999) siguen entre nosotros pensando que tales Derechos podrían servir aún para condenar (en vez de legitimar) usos de la violencia como los mencionados (concretamente, el de Kosovo). Mas lo cierto es que tal anhelo resulta poco realista si contemplamos no tanto el «atractivo y la inspiración que suscitan en cuanto normas codificadas» este código de Derechos, sino «los actos de habla [speech acts] en que intervienen» (actos de habla como las citadas legitimaciones), donde «su legado resulta menos que satisfactorio» (R. Holt, *Wittgenstein, Politics and Human Rights*, Londres: Routledge-LSE, 1997, 15). Hay que reconocer que, pese a todo, que el mismo Holt conserva la simpatía hacia tales Derechos Humanos como instrumento contra la opresión, proponiendo un «uso wittgensteiniano» de ellos, postmetafísico y hermenéutico, similar a las reflexiones que aquí vertemos: en vez de principios y verdades absolutas que interrumpen el diálogo con los otros porque «no son negociables», los Derechos Humanos habrían de convertirse en un instrumento que facilite los intercambios intersubjetivos (*ibid.*, 21). Esta idea se ve reforzada si recordamos que los Derechos Humanos no son sino un listado de normas escritas que se deben interpretar, y que tal interpre-

tación reviste las características (dependencia respecto a los agentes implicados, intersubjetividad, historicidad, finitud) que la hermenéutica detecta en todo acto interpretativo: no deben dar pie tales derechos, pues, a la interrupción del diálogo en que los humanos «negocian» entre sí (como desea A. Herrera: *La ética en la espiral de la modernidad*, Gijón: VTP, 2000, 72), sino que deben significar más bien un buen motivo para que se desarrollen tales diálogos interpretativos y negociadores (sólo interpretando en común los derechos sabremos a qué se refieren).

²¹ G. Vattimo: *Oltre l'interpretazione*, *op. cit.*, 40-41. Véase también G. Vattimo: *Credere di credere*, *op. cit.*, 63; «Metafísica, violencia, secolarizzazione», *op. cit.*; «Destinación de la metafísica, destinación de la violencia», en R.M. Ravera (ed.): *Pensamiento italiano contemporáneo*, Rosario: Fantini Gráfica, 1988, 75-82; «Fare giustizia del diritto», *op. cit.*, 287, n. 9.

²² P. Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, vol. II, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1988, 947.

²³ Especialmente iluminador en este sentido resulta R. Rorty: *El pragmatismo, una versión*, *op. cit.*

²⁴ R. Rorty y R. B. Brandom (véase el volumen editado por este último, *Rorty and His Critics*, Malden: Blackwell, 2000) llegan a considerar que lo que hace verdaderamente abominable el «dolor meramente mamífero» (*mere mamma-*

el autoritarismo y la violencia se empiezan a disolver progresivamente en la medida en que los agentes que así actúan se comprometen a someterse a la necesidad de resultar aceptados por el foro público de acciones y discursos.

Es decir, la violencia se disuelve a medida que se acepta una concepción hermenéutica de la racionalidad, y se abandonan las imposiciones autoritarias de palabra u obra propias de la metafísica: a la cual el foro interpretativo común de agentes le resultaba, en el fondo, indiferente, por cuanto sus «verdades» seguirían siendo eternamente tales independientemente de lo

que los agentes humanos hiciesen, interpretasen, desearan u olvidasen respecto a ellas. Por el contrario, una concepción sinceramente hermenéutica de la racionalidad coloca en tan alta estima aquello que haya de ocurrir en los diálogos de los humanos, que reputará automáticamente como violenta cualquier interrupción del diálogo entre ellos. La apuesta sería por el diálogo²⁵, por un talante²⁶ dialógico, tiene en la hermenéutica y su proyecto de reducción de la violencia, pues, sus mayores adalides éticos, sus mejores paladines políticos.

Miguel Angel Quintana Paz

lian pain), producido por la violencia, es que sea la consecuencia de haber interrumpido, metafísicamente, la posibilidad de someter discursivamente las acciones propias al juicio de la intersubjetiva red de prácticas de los humanos. No cabe mayor vinculación que en este caso, pues, entre el principio hermenéutico de la no interrupción del diálogo y las razones para repudiar el daño (incluso el más «físico») entre los humanos.

²⁵ Véase L. Alvarez: «Gadamer, Europa y la Filosofía», *Sistema*, 98 (1990), 135-142, para

una defensa sostenida de la hermenéutica como filosofía que atribuye tan alta estima al diálogo en los afanes ético-políticos, que no le exige ni siquiera a este la (pretensión de) obtención de un consenso ideal (como sí harían otras «filosofías del diálogo», como pudieran ser las de un Jürgen Habermas o un Karl-Otto Apel), sino que le basta con considerar la práctica dialógica como un valor ya por sí misma.

²⁶ J.L. López Aranguren: *El buen talante*, Madrid: Tecnos, 1985.