

**El esquivo anhelo de evitar toda opresión.
La cuestión de la Violencia en *La Ética de la Liberación*
de Enrique Dussel**

The Elusive Desire to Avoid All Opression. The Question
of Violence in Enrique Dussel's Ethic of Liberation

Miguel Ángel QUINTANA PAZ

Universidad de Salamanca, España.

RESUMEN

La Ética de la Liberación de Enrique Dussel defiende tres requisitos para que una revolución política pueda utilizar legítimamente la violencia: el cumplimiento de un criterio formal (que corresponde *grosso modo* a la situación ideal de diálogo defendida por Apel y Habermas); de uno material (identificado con la consecución de un nivel de vida aceptable para los ciudadanos); y de un criterio de factibilidad (que hace legítima la revuelta sólo si tiene visos razonables de éxito). Sin embargo, todos y cada uno de los tres criterios, según se defiende en el artículo, son conceptualmente incompatibles con la violencia, por lo que Dussel se ve envuelto en múltiples contradicciones al intentar, por el contrario, justificar con ellos el uso de ésta.

Palabras clave: Ética, liberación, Dussel, violencia.

ABSTRACT

The Ethics of Liberation by Enrique Dussel pleads for three criteria that every political revolution must fulfill if it wishes to use violence in a legitimate way: the formal criterion (that basically takes after the ideal dialogue situation endorsed by Apel and Habermas); the material criterion (defined as the upshot of an acceptable welfare for all citizens); and the criterion of feasibility (that makes a revolt legitimate if and only if it has a reasonable possibility of succeeding). Nevertheless, this paper embraces the view that each of these criteria is conceptually ungenial to any violence, and thus Dussel gets involved in multiple contradictions as he aims, on the contrary, to justify precisely with these criteria the (legitimate) use of violence.

Key words: Ethics, liberation, Dussel, violence.

Los¹ aportes teóricos en torno a la opresión social, la pobreza y los medios para paliar ambas figuran sin duda entre los dones más señeros que la comunidad de pensadores iberoamericanos hemos hecho en este siglo al debate intelectual mundial (o, como se dice hoy con innecesario anglicismo, “global”); y podemos sentirnos orgullosos de ello. No así de la infraestructura que nos lleva a dedicarnos con especial urgencia a este tipo de cuestiones. En cualquier caso, entre tales propuestas intelectuales, sin duda pasará a la Historia del siglo XX la que desde los años sesentas se vino a denominar como “Teología de la liberación”: un intento de conectar la reflexión filosófica con esos problemas que nos son tan acuciantes; intento que, como pensamiento esencialmente práxico, produjo coherentemente lo que pueden reputarse como las mayores consecuencias (y reacciones) político-sociales e intraeclesiales que haya tenido pensamiento católico alguno en estos decenios; consecuencias que nos son bien conocidas en su mayor parte. Una de ellas fue el desarrollo, ya en el campo más estrictamente filosófico, del armazón teórico que el argentino Enrique D. Dussel ha venido construyendo desde hace años², principalmente en México, y que ha sido rotulado como “Ética de la liberación” (EL, a partir de ahora). Tal ética fue no hace mucho expuesta de modo encomiablemente unitario en el libro casi homónimo³ que tomaremos como referente principal para las reflexiones que siguen; las cuales pretenden adentrarse en la EL mediante un hilo de Ariadna no sólo capaz de iluminar gran parte de su contenido teórico, sino que alude a una de las praxis⁴ allí propuestas que más podrían despertar la atención de cualquier desmayado *homo videns* contemporáneo: la violencia. Procederemos así: primero veremos brevemente cómo considera Dussel que deba abordarse este asunto, y a continuación expondremos lo que en nuestra opinión son graves contradicciones teóricas en que cae la EL en su aceptación de la violencia (o de la “coacción legítima”, dicho en el lenguaje *ad hoc* creado para esta teoría).

1. LA “ÉTICA DE LA LIBERACIÓN” Y SU FUNDAMENTACIÓN DE LA VIOLENCIA

No tenemos en Dussel un defensor de la violencia en sí misma (por supuesto), pero se ve obligado a hacer una fundamentación de ella (en la guerra y la revolución) por cuanto la considera un medio posible para el fin que él propugna: la liberación de los oprimidos. No debe la suspicacia del lector, pues, ver en ciertas frases dusselianas algo ambiguas un enco-

- 1 Este artículo fue originalmente aceptado como ponencia que se presentó en el *I Congreso Iberoamericano de Filosofía*, celebrado en Cáceres y Madrid (España) en septiembre de 1998. Una versión previa de él se expuso en Viena (vid. nota 3) ante los profesores Dussel y Schelkshorn. Agradezco al segundo sus valiosos comentarios al respecto.
- 2 Y que nos llegó a España ya con su *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- 3 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998. Las citas por párrafos corresponderán al manuscrito presentado por el profesor Dussel en abril de 1997 para el *Blockveranstaltungseminar* de la Universidad de Viena, dirigido por el Dr. Hans Schelkshorn, en el cual tuvimos el honor de participar con la ponencia “Kommentar zu «Die Frage der Gewalt: legitimer Zwang, Gewalt und Praxis der Befreiung»” (inédita).
- 4 El aspecto práxico de la EL no ha querido desmerecer frente al de su antecesor teológico, y no sólo ha experimentado una relación algo más que anecdótica con el EZLN (cuyas primeras víctimas se cobraron en 1994), sino que ha participado en frecuentes debates, algo más académicos, con la “Ética del discurso” de K.O. Apel, que siempre vio en esta propuesta latinoamericana una buena ocasión de ejercitar el diálogo transcultural del que es tan firme partidario el alemán: Vid. E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Siglo XXI, México 1994.

mio de la violencia revolucionaria por sí misma⁵; nuestro autor deja pronto claro que para él “revolución y guerra son hechos ciertamente dramáticos... causando inevitables sufrimientos y víctimas *inocentes* sin cuento”⁶. Sin embargo, estas concesiones al discurso pacifista más políticamente correcto de nuestros días, y la cita explícita de textos como aquel de Hannah Arendt, en que la pensadora arguye que las teorías políticas de la revolución y la guerra “sólo pueden ser una justificación de la violencia, y lo que es glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política sino antipolítica”⁷, no le llevan a Dussel a renunciar a elaborar una teoría que fundamente esos “medios de la liberación”; de hecho, la cita del propio *motto* de Arendt le va a servir para intentar mostrar lo contrario de lo que estaba en la intención de la pensadora alemana: que se puede justificar (políticamente) la guerra violenta sin justificar (“antipolíticamente”) la violencia.

El modo de cumplir esta complicada pirueta argumentativa es el que acostumbra a adoptar casi toda defensa verbal de la violencia: el de acusar de violentos “a los otros”, a aquellos contra quienes se levanta la guerra o la revolución. Para ello, Dussel se esfuerza a lo largo de dos párrafos y un esquema en cambiar “ligeramente” a su gusto el vocabulario habitual castellano, y en restringir el uso de la palabra “violencia” sólo para la calificación de aquellos regímenes (o revoluciones) *ilegítimos*, mientras que revoluciones (o regímenes) legítimos deben, en su opinión, dejar de ser llamados “violentos” para pasar a considerarse que lo que emplean es “coacción legítima”⁸. Así, al apoyar a revolucionarios como Fidel Castro y el MSLN (§377), al español cura Hidalgo o incluso a George Washington (§376, §382), no se ve a sí mismo cayendo en la “antipolítica” arendtiana de defender la violencia, sino sólo apoyando la “coacción legítima”, mientras que los que sí que serían violentos son los órdenes contra los que estos líderes se levantaban, por ser su coacción “ilegítima”.

Se vuelve entonces central para la EL la determinación de cuándo un orden político o una revolución deben considerarse legítimos-coactivos o ilegítimos-violentos. Los tres criterios que a ello sirven se ofrecen a lo largo de toda la extensa obra, pero pueden resumirse

- 5 Por ejemplo, aquí: “El siglo XX termina con el colapso de la mayor revolución del siglo (la soviética de 1917) y una especie de *quietud mortal, sin revolución posible en el horizonte*. ¿Es la desesperanza final...?” (§374). El subrayado es mío, pues no deja de resultar un oxímoron macabro que se aluda a la pacífica quietud de armas revolucionarias como “mortal”.
- 6 Ibid. El subrayado también es mío: sin mala intención, no parece casual la inserción del adjetivo especificativo de “inocentes” para las víctimas que se quiere considerar como “dramáticas”, habida cuenta que, como se verá, Dussel considera justificadas (no dramáticas) las víctimas que él juzga como “opresoras”. Al igual que para los partidarios de la pena de muerte, para él hay pues que distinguir entre víctimas inocentes y culpables, y a la cuenta de los lamentables “inevitables sufrimientos” sólo deben apuntarse las primeras; mientras que las demás quedan en una posición que parece resentirse de la idea del castigo sobre la víctima propicia (y propiciatoria) tan caro a las religiones, o al menos, al aspecto más arcaizante de estas, visible en R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995 (la mención a la religión no parece gratuita a la luz de la genealogía de la EL).
- 7 H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, Nueva York, 1990, p.11 (cit. apud *ibid.*). Dussel es igualmente consciente de la posibilidad de revoluciones no violentas (Gandhi, Martin Luther King...), que, sin embargo, rechaza en la mayoría de los casos (§377).
- 8 “La institución vigente... debe apoyarse en una cierta coacción legítima que permita encausar (*sic*) a los que no estén dispuestos a cumplir con los acuerdos válidamente aceptados” (§375). Esta frase, que trata de distanciar la EL del anarquismo (para el que toda coacción sobre el individuo es automáticamente ilegítima), se entiende mejor si suponemos (como creemos que estamos justificados a hacer) que el verbo eufemístico con que Dussel pretende definir la acción de esa coacción es “encausar”, y no sólo el específicamente jurídico “encausar”, cuya aparición en el texto habrá que atribuir a una errata de peculiar obediencia a la nueva ortografía del castellano propuesta por un García Márquez, v.g..

así: el primero es el que se denomina *formal*, es decir, siguiendo a Apel y a Habermas, el que ve la legitimidad como “la aceptabilidad consensual de un orden político compartida por los miembros simétricamente argumentables en una comunidad de argumentación” (§378). A este, empero, hay que añadirle un segundo criterio (*material*) que “le (*sic*) falta a Weber y a Habermas” (ibid.), y a filósofos en general “de sociedades avanzadas”, según el cual la legitimidad de un orden político reside, además, en “la posibilidad [de éste] de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada uno de los miembros... en un nivel aceptable o tolerable” (ibid.). Y, por último, un tercer criterio se debe exigir a regímenes y revoluciones para evitar que caigan en utópicas fantasías: el criterio de la *factibilidad*, de su realizabilidad en la situación histórica dada.

Así pues, para Dussel la violencia es legítima (“coacción legítima”, en su lenguaje) si la decisión de utilizarla como medio para la liberación de una comunidad de oprimidos ha sido tomada por estos de modo argumentativamente simétrico para salvar su vida (en sentido no sólo biológico de la palabra), y es realizable tal liberación. Y “un orden que mata, excluye o de imposible realización empírica” se tornaría “inevitadamente ilegítimo” (ibid.). Cuando la revolución es legítima y el orden no lo es, estaríamos ante el momento que a la EL “le interesa estrictamente (*sic*)” (§379), el momento de la violencia legítima. Pues bien, lo que intentaremos mostrar a continuación es que, sin entrar a cuestionar los criterios de legitimidad que Dussel propone (démoslos por supuestos), ni su bautizo como “coacción (y no: “violencia”) legítima”⁹, tal momento es *imposible*: es decir, que nunca se pueden cumplir ninguno de los criterios de legitimidad que Dussel propone si una revolución emplea las armas y la muerte, porque existe una fuerte contradicción entre cada uno de estos criterios y la posibilidad de la violencia, aunque Dussel se esfuerce denodadamente en defender a la vez aquéllos y ésta.

2. POR QUÉ NO SE PUEDE JUSTIFICAR LA VIOLENCIA DEL MODO EN QUE QUIERE DUSSEL

Ninguno de los criterios que Dussel exige a la revolución violenta se puede cumplir si esta es violenta: si causa muertos, heridos o destrucción.

- El *criterio formal* del acuerdo simétrico, para empezar, es radicalmente incompatible con el uso de la lucha armada, y ello por dos razones. En primer lugar, en el interior de la comunidad de los oprimidos que decide formar el grupo revolucionario, nunca hay, si queremos ser realistas - para no incumplir el criterio de la factibilidad -, un acuerdo totalmente libre, dialógico y simétrico. Con buenas dosis de utilitarismo y de deseos de efectividad, los *cabecillas* de cualquier grupo armado serio no permiten ni el disenso interno ni una excesiva atención por las cuestiones de forma¹⁰ (“formalismo vacío burgués”, se le llamó en cier-

9 Sabemos que, según nos enseña la filosofía de la ciencia más lúcida, este tipo de términos *ad hoc* es inevitable en cualquier teorización; pero no podemos ocultar nuestro personal disgusto en filosofía política ante reorganizaciones de significados tan tajantes como esta de Dussel (y de no pocos políticos). Dos tipos de lecturas han influido en esta aversión: las advertencias wittgensteinianas contra el vicio filosófico de organizar el lenguaje a la medida de nuestros gustos (y de nuestra teoría), por una parte; y por otro lado, aquella genial y escalofriante descripción orwelliana en el apéndice de 1984 sobre los motivos y procedimientos de creación de un nuevo lenguaje (el “*New English*”) en la totalitaria sociedad por él narrada.

10 Dussel no parece prestar excesiva atención a este general menosprecio del diálogo interno por parte del grupo armado, ya que no lo menciona como dominación evidente hacia los “pacifistas” sino como simple necesidad

to momento), con lo que gran parte de la comunidad de los oprimidos, o al menos, aquellos partidarios de la lucha no violenta (*ahimsa*) no tienen nunca la posibilidad real de exponer sus argumentos¹¹.

Pero además de ser incompatible con el criterio de la factibilidad *en el interior* de la comunidad de oprimidos, el criterio formal es, en segundo lugar, incompatible con la violencia *tout court*, por la acción que ésta emprende *hacia fuera* de esa comunidad. Pues es fácil notar que aquellos contra quienes se ejerce la violencia *estarían incluidos en el diálogo* simétrico que el criterio formal exige, y que, por tanto, tal diálogo no podría considerarse ni racional ni *universal* (¿qué agente accedería a consensuar la decisión de que se ejerza la violencia contra él mismo?). El grupo revolucionario que ejerce la violencia se convierte entonces, según la propia EL, en opresor de aquellos a quienes ataca, pues los excluye de los acuerdos en el modo más radical posible: matándolos.

Se muestra así este grupo armado como una “totalidad opresora”¹² que impide el diálogo libre en su interior (a los “pacifistas”) y que excluye a unos determinados “otros” (los etiquetados de “opresores”), lo cual la colocaría, siempre de acuerdo a la propia EL, en una posición de ilegitimidad al menos tan condenable como la del sistema hegemónico contra el que se levanta; el cual, en virtud de todo ello, podría considerarse con buenos motivos éticos, *incluso según la misma EL*, para combatir violentamente a los rebeldes¹³. Estaríamos entonces ante la paradójica (y lamentable) situación de que dos grupos humanos se destruirían mutuamente “con buenos motivos éticos”: ¿es tal la labor de la filosofía, proporcionar buenas razones para la recíproca masacre?¹⁴.

- El *criterio material* de la posibilidad de desarrollo y reproducción de la vida es meridianamente claro que tampoco se cumple, si se ejerce la lucha armada, en aquel contra el cual ésta se descarga (aunque sea el “opresor”, la víctima “no inocente”). Esto es tan evidente que no precisa de mayores precisiones.

“de organización con una cierta disciplina interna” (§379).

- 11 Esta incompatibilidad entre el cumplimiento del criterio formal al interior del grupo revolucionario y el cumplimiento del criterio de la factibilidad se hace más evidente al fijarse en los ejemplos que Dussel nos proporciona como paradigmas de revoluciones violentas “legítimas” y exitosas. Por ejemplo, las guerras de la independencia de la América española, que se mencionan en este sentido varias veces (§376, §382), nunca se llevaron a cabo, como Dussel más que insinúa, con el acuerdo democrático de todos los miembros (o representantes) de todas las naciones hispanoamericanas, sino que hubo una divergencia de opiniones en todas ellas (con mayoría de no independentistas en algunos casos) sobre la conveniencia o no de seguir vinculados a la península (o la modalidad de tal vínculo) que en vez de resolverse argumentativamente se llevó, por ambos bandos, a las armas. Si se hubiese buscado y logrado un consenso entre independentistas y realistas, seguramente no se hubiesen sufrido independencias tan destructivas para casi toda la América que habla en español (compárense estas con la de Brasil, por ejemplo, prácticamente consensuada incluso con su metrópoli portuguesa, y capaz de conservar la unidad de los independizados que Bolívar sólo pudo anhelar).
- 12 El término, que Dussel emplea frecuentemente (vid. *ibid.* *passim*) guarda reconocible ascendencia levinasiana.
- 13 No nos es desconocido en Iberoamérica este tipo de argumentación, ni en la España que en el verano de 1998, cuando se pergeñaba este artículo, condenó judicialmente a algunos de los responsables de este tipo de violencia estatal que se cree justificada, en el llamado “caso GAL”.
- 14 Sorprende que Dussel, que es bien consciente de la posibilidad de que ambos combatientes tengan de acuerdo a su EL legítimas razones para la masacre del otro (vid. § 382), no ofrezca un método que permita decidir entre los litigantes de modo intersubjetivamente válido quien posee mayor legitimidad racional; nuestro autor se refugia en el subjetivismo de reconocer que cada uno de los grupos posee legitimidad “a sus propios ojos”, “para ellos” (*ibid.*).

En lo que sí vamos a detenernos es en mostrar que, además, este criterio “material” adolece de dos graves inconvenientes. En primer lugar, el de la laxitud de su definición como la obligación del gobernante, para serlo legítimamente, de dar a la vida “un nivel aceptable” (§378), llegándose a afirmar que si un gobierno no logra dar a sus súbditos el nivel de vida que estos desean, “el incumplimiento de este constitutivo material torna «ilegítimos» *ipso facto*, en los países «pobres», a los regímenes políticos, aunque tengan pretensión formal de ser «democráticos»” (ibid.). No parece serio que en cuanto a un país le toque atravesar una mala coyuntura económica, o si sufre de problemas económicos heredados, o simplemente si hay ciudadanos insatisfechos con su nivel de vida (y la insatisfacción no es insólita entre los especímenes de *homo sapiens*¹⁵), los gobernantes elegidos en las urnas sean fulminantemente (“*ipso facto*”) destituidos; no es seria terna propuesta, sobre todo por los males que tal inestabilidad acarrearía a los propios gobernados¹⁶.

El segundo inconveniente de este etéreo segundo criterio está en que atribuya la fundamentación de la legitimidad al éxito en la política económica; algo que, curiosamente, no está lejos de las tesis tecnócratas de muchos partidos neoliberales de que la política debe subordinarse a la gestión adecuada de la economía: lo políticamente válido es lo económicamente triunfante, lo que produce riqueza. Este paradójico paralelismo llevaría a Dussel, si es coherente con él, a tener, *velis nolis*, que deslegitimar, según la propia EL, a algunos gobernantes (Fidel Castro, v.g.) que sin duda no le son antipáticos, pero cuyos éxitos económicos son más que dudosos.

-El *criterio de la factibilidad* de la revolución legítima tampoco puede cumplirse si esta incluye la violencia, pues, por las contradicciones señaladas antes, queda claro que una lucha armada pero legítima es una *contradictio in adjecto*: siempre atentará contra la vida (criterio material) o impedirá consensos argumentados en simetría (criterio formal). Así que lo que se perseguirá (y eventualmente se realizará) en nombre de la revolución legítima será algo diferente a lo realmente conforme a la EL, si está entre los medios usados la violencia¹⁷.

- 15 Coincidimos (aunque casi sólo en *esto*) con Michael Novak en que el drama shakespeariano *Henry VI* nos da una inmejorable representación de lo extraña que es al ser humano la satisfacción total.
- 16 No se entiende, además, por qué Dussel reserva tal tortura de destituciones inmediatas, ilegitimidad de las urnas y volatilidad de todo gobierno, a “los países «pobres»” (ibid.), que ya bastantes problemas tienen. Tampoco queda claro por qué en algún momento se cita como legítimo el gobierno de Salvador Allende, si según ese mismo criterio de deslegitimación “*ipso facto*” de la EL, el presidente brutalmente defenestrado por el general Pinochet reuniría un *curriculum* digno de una destitución más temprana aún (el rápido descenso del nivel de vida de los chilenos durante su mandato no fue leve). Ni tampoco se nos dice por qué se considera que un simple impuesto sobre el té de la Corona inglesa amenazaba en tal modo nada menos que *la vida* de las trece colonias como para justificar su guerra de independencia como “autodefensa” (§376), y si es que entonces Australia o Canadá, que no ejercieron en aquel momento su “autodefensa”, quedaron en algún sentido “muertas” (y si es así, por qué a pesar de ello figuran hoy entre los países más desarrollados del orbe). ¿No está intentándose juzgar “éticamente” hechos históricos demasiado ricos como para ser proclamados *in toto* legítimos o no?
- 17 Los ejemplos que Dussel proporciona de revoluciones que demostraron tener “factibilidad” no hacen sino corroborar la imposibilidad de unir esta con la legitimidad y la violencia. La Nicaragua de después de Somoza o la Cuba tras Batista, que podrían parecer revoluciones “factibles” al haber resultado exitosas, no son en realidad legítimas (ni exitosas, por tanto) ateniéndonos a los criterios de la EL. Y ni siquiera considerando el éxito como un simple “aupar al poder de la nación a los cabecillas del grupo armado” cabe hablar de una gran “factibilidad” de la revolución en Iberoamérica, si se atiende al contraste entre la apabullante densidad de grupos armados que han surgido allá y el hecho de que estos dos sean los únicos pequeños países donde obtuvieron “éxito”.

3. CASI COMO CONCLUSIÓN

Hemos intentado mostrar la contradicción que Dussel comete al pensar que puede haber revoluciones armadas pero a la vez respetuosas con los tres criterios de legitimidad por él propuestos. Cabe aducir entonces que de esa contradicción se extraen como consecuencias todos los bizarros ejemplos que hemos someramente reseñado: como diría el lógico clásico, *ex contradictione quodlibet*. La más indeseable de esas consecuencias es la de que la teoría sirva para legitimar la lucha violenta de incluso las dos partes en litigio a la vez. Tal cosa, sin embargo, es algo desafortunadamente habitual en toda teoría de justificación de la “guerra justa”: son invocados a menudo unos mismos presupuestos teóricos por ambos partidos en liza, cada uno deduciendo de ellos empero “su propio derecho” a ejercer la violencia. Si la labor de la razón es la de ofrecer una vía alternativa al mero enfrentamiento brutal entre los humanos cuando surge el desacuerdo (y el desacuerdo grave) entre los mismos, cabe pensar entonces que no ha sido muy feliz el modo que ha tenido de hacerlo cuando ha elaborado estas “teorías de la guerra justa” o de la “coacción legítima”, las cuales, si no han reafirmado a los contendientes en la licitud de la destrucción del otro¹⁸, al menos no los han frenado. Lo que cabría esperar de la racionalidad es un modo de resolver los conflictos que eluda la violencia, y no una justificación de esta como “legítima”, o como maximización utilitarista de utilidades (por mencionar otra corriente del pensamiento ético que no nos previene del recurso a la destrucción del “enemigo”, en la línea de Clausewitz). Pensamientos como el hermenéutico de Hans-Georg Gadamer¹⁹ y Gianni Vattimo, al resaltar que la violencia es *siempre* interrupción irracional de un diálogo en que es lo razonable no cerrar nunca el esfuerzo por entender al *otro* (y entendernos en él), sí que logran, por el contrario, candar esta salida²⁰. Y es que resulta extraño que la EL, tan atenta a la cuestión del “otro” en varias de sus páginas, se aparte precisamente aquí de su línea habitual.

Porque también la víctima “culpable”, el odiado opresor, es un “otro”.

18 ¿Y no lo hace quien ofrece “un firme fundamento...en la evidencia incontrovertible que no deja acceso a ulteriores preguntas... como una autoridad que acalla y se impone sin proporcionar explicaciones”? (G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 40) No obstante, el tema de la vinculación general de las filosofías fundamentalistas con la violencia es demasiado complejo para abordarse aquí. Me permito por ello reenviar al lector interesado a mis artículos “Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty”, *Laguna*, 1999 (número extraordinario), pp. 193-204; “Ni relativismo ni universalismo: una tercera vía”, en M. Polo Santillán, *Debate sobre el relativismo*, Instituto para la Cultura Política, Lima, 2001; “Hermenéutica, modernidad y nacionalismo”, en M. Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, pp. 309-323.

19 Vid. especialmente su *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Mena, 1976.

20 La clausura de tal salida se ve más nítida si se nota que no hay por parte de este pensamiento un análisis del pacifismo en virtud (como hace Dussel en el §377) de su eficiencia, la cual quizá no sea siempre todo lo alta que quepa desear: la hermenéutica simplemente muestra la ligazón esencial de nuestro “ser racionales” con nuestro “estar siempre abiertos al diálogo”, la incompatibilidad de la razón con las totalidades cerradas a un “otro” excluido (se percibe aquí su deuda para con Benjamin, Adorno, Bloch, Sartre; G. Vattimo - P.A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán, 1983, pp. 12-28). Además, la herencia del nietzscheanismo más terapéutico le hace filtrar del discurso moral términos altisonantes como “justificación” o “fundamentación” (de la violencia), que pudieran acaso no ser sino máscaras de otros más “bajos”: “resentimiento”, “venganza”, “autojustificación tras el crimen”.