

## Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

*El artículo trata de mostrar algunas de las aplicaciones políticas que cabe entresacar del pensamiento de Vattimo y, más en concreto, de sus teorías sobre la democracia. Asuntos tan diversos como la superación del mero procedimentalismo, la tolerancia positiva, la crítica a la tecnocracia, la apuesta por el pluralismo, el distanciamiento con respecto a las ideas tradicionalistas, los problemas medioambientales, las tesis del animalismo y la política antiprohibicionista con respecto a las sustancias estupefacientes pueden ser todos ellos abordados desde las consecuencias prácticas que posee el nihilismo reivindicado en términos preferentes (pero no sólo) ontológicos por nuestro autor.*

A democracy is peace-loving.

GEORGE F. KENNAN (1951)

Unter den drey Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, nothwendig ein Despotism.

IMMANUEL KANT, *Zum ewigen Frieden* (1795: 26)

Democracies [...] have, in general, been as short in their lives as they have been violent in their deaths.

JAMES MADISON, «Federalist Paper, n. 10»

### Uno

Entre las características más vistosas de los últimos pasos en el camino filosófico de Gianni Vattimo se encuentra su creciente preocupación por una esfera, la de la reflexión política, que había ocupado un lugar extremadamente limitado en sus trabajos anteriores a 1996.<sup>1</sup> Seguramente el hecho de que en las elecciones al Parlamento Europeo de 1999 nuestro pensador obtuviese un escaño por Italia, encuadrado en las listas del partido de los Democratici di Sinistra, no resulta ajeno a tales avatares; como, seguramente, el hecho de que en las subsiguientes elecciones de 2004 Vattimo perdiera tal sillón parlamentario no puede desligarse del todo —y menos aún en alguien como él, que tantas veces se ha reconocido como historicista— con respecto al creciente giro radical que sus ideas políticas han venido últimamente exhibiendo (Vattimo: 2005 y 2006a); si bien esa es otra historia que ahora no podemos abordar con el rigor que mereciera aquí. En todo caso, si descontamos ciertos artículos de prensa previos,<sup>2</sup> así como algún otro escri-

1. Para una somera descripción de la evolución filosófica de Vattimo a lo largo de toda su carrera, permítasenos remitir a otro trabajo nuestro: Quintana (2004a).

2. Verbigracia, los recopilados en Vattimo (1988a, 153-177) —entre los cuales se encuentra un artículo al que nos referiremos más tarde (Vattimo: 1981)—; o asimismo otros publicados en España (Vattimo: 1987a y 1987b).

to ocasional (Vattimo: 1988*b*; Bobbio, Bosetti y Vattimo: 1994), lo cierto es que el grueso de la producción político-social del filósofo turinés se produce en textos —como el publicado a modo de primicia por Lluís Álvarez (Vattimo: 1996) y los luego reunidos en Vattimo (2003)— originados durante el último decenio escaso.

Nos hemos venido ocupado acerca de tales reflexiones vattimianas sobre la praxis política en diversos lugares y pormenorizando en diversos grados su estudio (Quintana: 1998; 2002*a*; 2005*a*; 2005*b*; 2005*c*; 2006*a*; 2006*b*; Quintana y Vergés: 2002); en muchos de esos textos, hemos explicado por qué una de las obsesiones más llamativas de Vattimo en estos negocios ha sido la de exhortar casi irrestreitamente a favor del diálogo (y en pro de los cuestionamientos discursivos que este provoca) como uno de los procederes políticos más recomendables. Ahora bien, como ya recordó Aldo Giorgio Gargani —en tiempos durante los cuales la apuesta a favor del diálogo (de egregios antecedentes en Italia: recuérdese la obra de Calogero: 1950 y 1953) venía cobrando un auge patente—, para se produzca, a fin de de cuentas, un diálogo no sólo hace falta tener razones para no acallar al interlocutor (que son las que, de la mano de Vattimo, hemos venido explicando en la mayoría de los textos antes aducidos):<sup>3</sup> sino que son parejamente importantes las razones para no callarse uno mismo (Gargani: 1988, 150). Es decir, una vez que hemos favorecido la proliferación de discursos críticos para aminorar la violencia de la metafísica, ¿qué tesis habríamos de defender en tales discursos —aparte de elogiar lo urgentes que eran ellos mismos—? Una vez que el diálogo ha logrado abrirse paso, ¿queda algo plausible que decir en él desde la hermenéutica nihilista de Vattimo, aparte de felicitarnos porque tal fluidez dialógica se haya implantado? Allende de la defensa *a favor del diálogo*, ¿cuáles son las mejores posturas que defender posmetafísicamente *en el diálogo*?

De hecho, la filosofía práctica de uno de los maestros de Vattimo, Hans-Georg Gadamer, dada su intensa inclinación a considerar el diálogo, sin ulteriores cualificaciones, como un valor en sí mismo que no postula nada más allá del hecho de que se llegue efectuar,<sup>4</sup> no andaría lejos por ello de un cierto «procedimentalismo»<sup>5</sup> *sui generis*; y por ello mismo a menudo peca, como reconoce el mismo Vattimo, de cierta carencia de propuestas concretas que hacer a continuación en ese diálogo así rehabilitado:

Lo que hoy con más frecuencia se constata, en las sociedades industriales avanzadas, es que [aparte de la apuesta por el diálogo] se hace cada vez más urgente decidir, recurriendo o

3. Y que también (y tan bien) sabe explicar Wolfgang Sützl en su colaboración para este número monográfico de la *Revista Anthropos*.

4. Véase en torno a ello Álvarez (1990) y, en general, Gadamer (1989). Según el primero, y tomando pie a partir de Lledó (1990), esta reivindicación del espacio del lenguaje común de los humanos supondría una apuesta por un «humanismo» remozado (Álvarez: 1990, 135), que se uniría al renacimiento de éste que obras como las de Von Wright (1981) y Savater (1990), desde diferentes herencias filosóficas, vendrían a corroborar.

5. La lectura de Gadamer (aparte de lo citado en la nota a pie de página anterior, véase 1967; 1976; 1977*a*; 1980) 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 ésta su reivindicación del diálogo, por encima de cualquier otro bien concreto. Es ésta, además, una reivindicación que incluso sobrepaja, en cierta medida, a la de los procedimentalistas éticos más devotos, como Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel: 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 —se trata pues, como ha descrito también Herrera (1999), de una «hermenéutica sin consenso». Hemos explorado esta posibilidad de un diálogo valioso independientemente de las restricciones que le imponen habermasianos y apelianos en Quintana (2002*b* y 2005*d*). 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 recurso posterior «neorristotélico» a bienes particulares. Al fin y al cabo, como se percata 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 de la prestancia de la actividad dialógica para nuestros afanes políticos.

precisando de la ayuda de la filosofía, aquello que se quiere decir [en tal diálogo] [Vattimo: 1996, 51].

Esta carencia podría ser subsanada según Vattimo (1994, 49-52) si, después de trazar la ligazón entre la hermenéutica y el nihilismo como su «vocación» más plausible, se aportasen desde este segundo las sugerencias para la praxis por las que es más razonable abogar. Lo cual, además, coadyuvaría a subrayar la diferencia entre la hermenéutica y los procedimentalismos más ortodoxos, *more apeliانو* o *habermasiano*:

La hermenéutica, por su parte, no puede sino tomar en serio cuanto los interlocutores de hecho dicen, considerándose un interlocutor más; y justamente por ello, en lugar de asumir la condición de supremo juez de las condiciones ideales del diálogo, debería decidir qué es lo que en concreto tiene que decir [Vattimo: 1996, 52].

Ocuparemos el resto de este artículo en exponer algunas de tales posturas concretas en la esfera de lo político que el trayecto filosófico de Vattimo nos permite vislumbrar.

## Dos

Y lo cierto es que la primera de ellas que puede venirnos a las mientes no es sino un valor que ya debimos elogiar en otros lugares (Quintana: 2006c), cuando intentábamos describir epistemológicamente cómo se sostienen en sociedad las redes de normas en general: nos estamos refiriendo a la tolerancia positiva,<sup>6</sup> aquella que abre la posibilidad de que reconstruyamos nuestro trasfondo de normas cuando entramos en contacto con otras redes de interpretaciones normativas.<sup>7</sup> Si al hablar en términos gnoseológicos en el lugar recién citado ya colegíamos que, desde una perspectiva posmetafísica, no nos cabía otra opción que abrirnos a la posibilidad de reinterpretar nuestras interpretaciones (por lo que había que interesarse activamente hacia otras redes de normas), resulta ahora sencillo completar esa tolerancia «epistémica» hacia otras redes con la tolerancia ético-política hacia los agentes que las sostienen (y sin los cuales es evidente constatar que tales redes no existirían).

Ahora bien, esa tolerancia ética y política, al igual que la tolerancia epistémica hacia otras redes normativas, no se limita a ser un mero tolerar pasivo la presencia de lo diferente, que lo «sufra y lleve con paciencia»:<sup>8</sup> Vattimo apostaría más bien por una «tolerancia positiva» que se interesase rotundamente por lo ajeno —lo que con Gregorio Magno podríamos rotular como una *dilectio in alterum* (*In Ev.*, XVII, 1). También sería adecuado caracterizar esa tolerancia «positiva» con el epíteto de «nihilista». En efecto, dado que sabremos con Vattimo que nuestros valores no tienen un fundamento metafí-

6. Recogemos este término de desarrollos como los de Thiebaut (1999a).

7. Hay que reconocer ya desde el inicio que, en el caso concreto de la tolerancia positiva, se aminoran un tanto los recelos vattimianos sobre Gadamer que hemos expresado en la nota penúltima: pues en este caso sí que se embarca, en ocasiones, el filósofo alemán (véase, por ejemplo, Gadamer: 1989) en la defensa de una propuesta precisa que defender en el diálogo, tras haber defendido éste —y tal propuesta coincide precisamente con la tolerancia positiva que ahora comentamos. En todo caso, con respecto a las aplicaciones en la praxis política del programa hermenéutico-nihilista vattimiano que se explanarán en el resto de subapartados de este artículo, sí que serían oportunas, empero, las susodichas reticencias vattimianas.

8. Ésta es la acepción primera del verbo «tolerar» para la Real Academia Española (2001), que sólo en cuarto lugar alude a un «respetar las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias»; afortunadamente, cuando «respetar» se define, a su vez, con un campo semántico que incluye el «miramiento», la «atención», la «circunspección» y la «veneración», entre sus sentidos, se aproxima entonces la idea de tolerancia de la Academia hacia la que aquí blandiremos.

sico que los reafirme como eternos y ubicuos, estaremos entonces más dispuestos, según él, al examen de otros valores alternativos con auténtica atención e interés, y no sólo con «paciencia». (Si bien, mientras no se nos presente una opción mejor, seguiremos manejando, aun sabedores de su precariedad nihilista, los valores con que contamos: no seremos escépticos ni nihilistas negativos, pues). En fin, de parejo modo, y dado que sabemos como nihilistas que la comunidad en que defendemos esos valores no tiene un fundamento metafísico que la reafirme como un ente eterno o perentorio, estaremos más dispuestos a aceptar que lo que creíamos ajeno a ella se convierta en propio: en suma, a transigir con que los límites entre lo exterior y lo interior al «nosotros» se desdibujen y redibujen una y otra vez (Fish: 1989), por cuanto tal división entre lo externo y lo interno no es esencial ni neta, sino un simple instrumento que en ocasiones puede ser útil para ciertos fines, y en otras muchas ocasiones no (o que, incluso, para el mismo fin para el que funcionaba antiguamente haya dejado de convenirnos ahora).<sup>9</sup>

El nihilismo, por tanto, nutrirá la tolerancia en la praxis de dos maneras convergentes. En primer lugar, el nihilismo hace disminuir la perentoriedad de las convicciones y prácticas propias, al rebajarlas a meras interpretaciones que no cuentan con más potencia de la que los humanos les endosamos. Ello nos invita a abrigar cierto «pudor» (Dal Lago y Rovatti: 1989; Vattimo, Dal Lago y Rovatti: 1990) con respecto a las creencias, costumbres y valores que llamamos «nuestros», si no queremos reificarlos como fundamentos de la metafísica.<sup>10</sup> En segundo lugar, el programa nihilista también ratifica su respaldo a la tolerancia hacia los otros al hacer más permeable la frontera que la metafísica establecía entre esos «otros» y «los nuestros»: no sólo nuestras interpretaciones pierden pudorosamente los fundamentos de su «vanagloria» (Drury: 1996, 77), sino que también se quiebran los cimientos del dique que las inmunizaba contra la promiscuidad y el mestizaje (Beuchot: 2004; Quintana: 2002c, 80 n. 57 y 2005e, 644 n. 50) respecto a otras interpretaciones. La tolerancia se tornaría una virtud mucho más ágil, de esta forma, cuando dejasen de considerarse definitivas (y definitorias) esas instancias particulares que hacían un «nosotros» de nosotros y que, luego, colocaban frente a tal «nosotros» un sector de «los otros», excluido, que teníamos que «tolerar» y «soportar pacientemente»: como afirma Thiebaut (1999b, 105), «superar una pertenencia es rechazar que sus exclusiones sean definitorias de lo que nosotros somos».<sup>11</sup>

9. Holt (1997, 79) ha sustentado esta flexibilidad de los límites de la comunidad (de la que también nos hemos ocupado en Quintana: 2005b) con las reflexiones wittgensteinianas sobre la percepción (*aspect-seeing*) en el párrafo XI de la segunda parte de las *Philosophische Untersuchungen* (Wittgenstein: 1958a). Así, no sólo cada comunidad en que estamos insertos nos proporciona un contexto distinto para nuestras interpretaciones, sino que también ella misma puede ser contextualmente reinterpretada, dependiendo del momento y la historia: con la consecuencia de que nunca podrá decretar un límite estricto entre lo propio (aceptable y aceptado), y lo ajeno (lo que se debe mirar con la distancia —y acaso con la «paciencia» a que alude la RAE en su definición citada antes— de una tolerancia despectiva o, cuanto menos, resignada).

10. Éste es el sentido en que Drury (1996, 81) cree que todo el pensar de un autor como Ludwig Wittgenstein, aunque sólo esporádicamente se refiera explícitamente a materias morales, contiene dentro de sí una importante «dimensión ética» (*ibid.*) que vertebrata todos sus afanes intelectuales: pues tanto la eversión de las autoridades metafísicas como la aceptación de las finitas e históricas autoridades posmetafísicas nos conducen a una sacrificada «abnegación» (*self-denial, ibid.*) que nos despoja de toda pretenciosa «metafísica latente» (*ibid.*, 84) con que solemos acompañar nuestro lenguaje; de modo tal, que así nos resignaríamos por fin, pudorosamente, a «no decir más de lo que sabemos» (Wittgenstein: 1958b, 45) —que es mucho menos de lo que la metafísica nos había prometido que sabíamos.

11. Cuando nos volvemos tolerantes porque superamos la metafísica que hacía de ciertas exclusiones algo definitivo de nuestra identidad y pertenencia, no es que se vean abolidas al mismo tiempo todas las pertenencias, sino sólo la *preten*sión que *ten*tan de ser *definitorias*. Las pertenencias pueden permanecer, precisamente, al modo de instancias no definitorias: posmetafísicas, contingentes, finitas y mudables. Es lo que podríamos llamar, tan castizamente como hace el mismo Thiebaut (1999b), la «querencia agradecida» hacia la «procedencia» (Vattimo: 1997) en que nos hallamos ubicados. El «nosotros» particular permanece (pues sólo dentro de él es posible implementar normas), pero se «debilita» cualquier blindaje que se quisiese hacer entre él y «los demás», con el fin de salvaguardar a ese «nosotros» y sus normas respecto a los cuestionamientos procedentes de los otros. Véase Azurmendi (2003) y nuestro comentario al mismo

En este punto es ya fácil comprobar cómo la posmetafísica, que no nos permite estar del todo seguros acerca de quiénes somos «nosotros» y que por ello nos lanza hacia la tolerancia, abona con ello otro de los eslóganes favoritos de Vattimo: el de la reducción de la violencia.<sup>12</sup> Podríamos coincidir aquí con Ezra Pound (Altieri: 1997, 107, n. 11) en que el recelo ante la violencia camina *pari passu* con esta incertidumbre sobre la identidad propia (si bien, evidentemente, mientras para el fogoso Pound esa vinculación entre ambos fenómenos contribuía a desmerecer el prestigio del primero, para Vattimo coadyuva a cimentar la plausibilidad del segundo). Los llamamientos a favor de la autenticidad por parte de cierta filosofía comunitarista (Taylor: 1992) o existencialista<sup>13</sup> no pueden sino sufrir con ello un severo correctivo: aparte de los ribetes metafísicos que posee la creencia en una identidad «auténtica», «genuina», frente a las «ficticias» o «camufladas» (Vattimo: 1994, 4), lo cierto es que el fin de la reducción de la violencia se fomenta mucho mejor cuando las identidades dejan de ofrecer la cara monolítica de «lo auténtico» y dan rienda suelta al pluralismo y la tolerancia entre los humanos: el juego de máscaras en que las máscaras ya no se piensan como ocultación de una faz «genuina», sino como todo lo que tenemos para crear cualquier «identidad» (Vattimo: 1974, 71-93) —lo que Oscar Wilde llamaría *The Truth of Masks*. El sujeto que dentro de sí reconoce sus múltiples pertenencias y lo vagos que son los límites de éstas, propiciará mucho más resueltamente que esa su pluralidad intrasubjetiva se vea reflejada exteriormente en una sociedad pluralista (Bobbio, Bosetti y Vattimo: 1994, 55-56; Vattimo: 1990a): quien no se obliga a sí mismo a acatar un modelo de «auténtico yo» que le dicta alguna instancia autoritaria, será más diestro a la hora de convivir en una sociedad en que no se obliga a ningún otro individuo a acatar un modelo de «auténtico nosotros» también autoritaria (o incluso violentamente) dictado.

### Tres

Una derivación importante de todo lo dicho es la idea, creemos que radicalmente coherente con el núcleo más valioso del pensar vattimiano, de que la posmetafísica no se debería conformar, pues, con fundar una praxis de tolerancia en que se reduzca la violencia, sino

(Quintana: 2003a) para, a partir de esta idea abierta del «nosotros», ojear una exploración, de indudable sabor posmetafísico, sobre algunas derivaciones en asuntos tan concretos de la praxis como pueda serlo la política migratoria.

Por otro lado, todo esto probaría la superioridad del nihilismo sobre uno de sus posibles rivales, el universalismo moral, al reflexionar sobre la tolerancia: pues en el universalismo, para hacer posible la tolerancia, es imprescindible pasar antes por exterminar la noción de «los otros» (que es el objeto habitual de la tolerancia), subsumiendo *velis nolis* a todos los agentes dentro de un «nosotros» universal, donde las diferencias internas se hacen, a la postre, insignificantes. En el fondo, pues, el universalismo no puede pensar la tolerancia sino haciéndola irrelevante, es decir, haciendo desaparecer a su objeto, «los otros» (como mucho se puede sentir hacia el resto de los agentes «paciencia» por sus pequeñas particularidades folclóricas; pero la tolerancia, virtud mucho más radical que implica la aceptación de que el otro y sus interpretaciones pueden ser radicalmente divergentes, pierde sentido si los principios universales son lo único que merece «miramiento, atención, veneración y circunspección» —siguiendo la definición de la RAE— por parte de unos y otros). Según el nihilismo, en cambio, la tolerancia sigue siendo relevante pues sigue existiendo su objeto, lo «otro»; para poder sentir tolerancia hacia él los nihilistas no necesitan exterminarlo previamente en cuanto que «diferencia», como el universalista, sino que les basta con ser capaces de cuestionarse sus propias pertenencias, y con introducir una dimensión de historicidad en tal «diferencia», que les permita reconstruirla en el futuro —intercambiando interpretaciones con el diferente—: tales son las «aventuras de la diferencia» (Vattimo: 1980). —El hecho de que la historicidad se vincule así a la diferencia no debe, por lo demás, considerarse como un mero atributo posible o casual de la diferencia: ¿no es acaso sólo una diferencia que se piensa como histórica la única que no corre el riesgo de acabar volviéndose una diferencia siempre idéntica consigo misma, siempre «lo mismo» (es decir, una diferencia que ya no es tan «diferente», sino sólo una forma más de la mismidad cerrada y siempre igual del «todo»)? Véase Vattimo (1980; 2006b) y Quintana (2006b).

12. Nos hemos ocupado de ello en Quintana (2005c).

13. Véase la colaboración de Mario Perniola a este número de la revista *Anthropos*. Ese texto es además sumamente interesante a la hora de describir congruentemente el modo en que Vattimo llega a todas las conclusiones sobre «la verdad de las máscaras», conclusiones en torno a las cuales gira el párrafo del cuerpo del texto a que esta nota remite.

que tendría que saber que, para que esa tolerancia no sea un mero espejismo, habrá de ir acompañada de un pluralismo tenaz, en el cual no se coarte violentamente la voluntad de los agentes de ser diferentes, ni se les silencie autoritariamente cuando deseen aportar al diálogo común palabras otras a las que ya se habían instalado inercialmente entre nosotros.<sup>14</sup> De hecho, tal vez el encono de la apuesta nihilista por el pluralismo sea uno de los rasgos que mejor diferencian a la praxis posmetafísica respecto a otros programas políticos contemporáneos, como ha argüido Schönherr-Mann (1996), y a pesar de las similitudes un tanto anodinas que se dan a menudo entre ellos en estos años de cambio de milenio. Al fin y al cabo, el «pragmatismo» que inunda gran parte de la política occidental a menudo se presenta también, al igual que el vattimiano «pensamiento débil», como una superación de las antiguas certezas aprióricas acerca de la economía y la organización social que sustentaban los dos bloques confrontados durante la «guerra fría».<sup>15</sup> Ahora bien, ¿no pierde verosimilitud la presunta ausencia de compromisos de este pragmatismo respecto a principios metafísicos aprióricos desde el momento en que se sitúa en él la «eficiencia» (ya sea eficiencia técnica, ya sea efectividad electoralista) como máxima única y monolítica de su acción (*ibíd.*, 52)? En efecto, cuando esa instancia «pragmatista» deviene la máxima política fundamental —Habermas diría que «coloniza» el resto del *Lebenswelt* humano, y no le contradiría Vattimo (1999, 15) en ello—, tal instancia ahoga con ello otras muchas posibles fuentes normativas (del resto del *Lebenswelt*) que el auténtico pluralismo no desdeñaría tan apresuradamente: con lo que la reivindicación de este pluralismo frente al monologismo pragmático podría convertirse en una lúcida seña de identidad de la política posmetafísica, que la distinga de la actuación del político meramente pragmático y ciego ante reclamos intersubjetivos que no sean los utilitarios.<sup>16</sup>

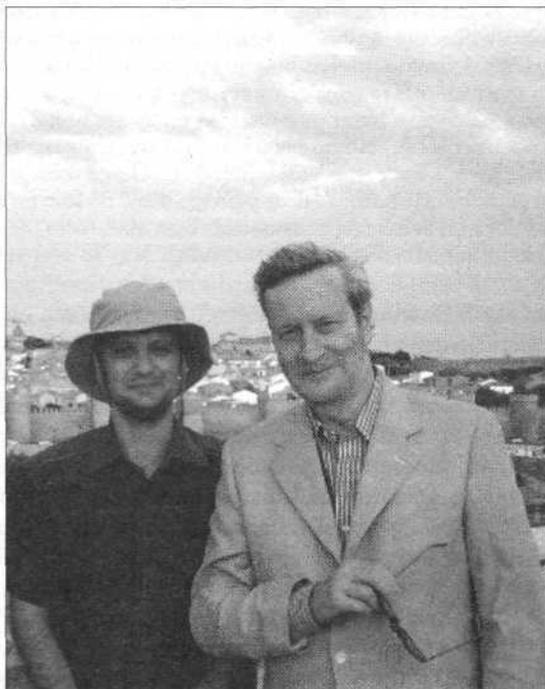
No resulta difícil ampliar esta crítica contra el pragmatismo (y contra su freno a la pluralidad) hasta hacer que incluya a otras propuestas recientes, como la del liberalismo político de inspiración rawlsiana y la del comunitarismo.<sup>17</sup> En efecto, tanto una como

14. Que tal pluralismo resulta capital no sólo para la hermenéutica nihilista, sino también para la hermenéutica gadameriana *tout court*, se arguye más extensamente en Quintana (2003b). Ahora bien, en el caso de Gadamer, ese pluralismo —fundamentalmente referido en él de manera específica al pluralismo de las tradiciones: «una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado [...] tal es la esencia de la tradición en la que participamos y queremos participar» (Gadamer: 1977b, 353)— constituye solamente una salida que le permite escapar del autoritarismo sin perder esa autoridad de la tradición que él tanto pondera; mientras que, como estamos viendo, para Vattimo ese pluralismo es más bien un resultado del nihilismo de nuestra (y plausiblemente de todas) las tradiciones.

15. Especialmente ilustrativo de esa mediación entre «dos caminos» que en un tiempo fueron supremos, y que hoy se quieren abandonados, es el rótulo «tercera vía» (Giddens: 1998), inspirador (al menos en sus inicios) de la política del laborista primer ministro británico Tony Blair. De hecho, la práctica política real de sus sostenedores confirma la idea de que el pragmatismo no les resulta antipático, y ello no es así en virtud de una mera casualidad: «La Tercera Vía se describe, en ocasiones, como un compromiso entre las políticas de los viejos laboristas y el neoconservadurismo. Puesto que tal matrimonio no está siempre marcado por la felicidad conyugal, se argumenta que es necesario dotarlo de una gran cantidad de compromisos pragmáticos» (Gerdan: 2000). Ahora bien, este irrestricto aprecio por el pragmatismo hace más sugestiva la especie de que quizá el rótulo «tercera vía» resulta sólo una nueva etiqueta contemporánea para lo que desde siempre se han llamado simplemente «políticas pragmatistas»: véase el reconocimiento en este sentido que realiza Etzioni (2000), cuando la «tercera vía» ya habrá contado con años de sobra como para definirse por otro tipo de contenidos propios; Etzioni, pese a todo, trata de proponer su propia «filosofía de la tercera vía» con el fin de salvar este vacío intelectual.

16. Véase Vattimo (1981 y 1986) para ampliar la crítica al pragmatismo de la eficiencia en política como forma de la metafísica; sin embargo, aquí nos interesa sobre todo resaltar que tal perspectiva pragmática además enmascara un menoscabo de la pluralidad (y de la tolerancia que la posmetafísica asocia a ésta), pues sitúa como fundamento no discutible la persecución mediante una racionalidad medios-fines del mayor provecho (y de un provecho que, además, tampoco se suele aceptar que es un concepto tan pluralmente interpretable como de hecho lo es; es innecesario recordar que el pragmatismo de tono economicista, por ejemplo, suele tener bien claro *a priori* dónde reside tal «provecho»).

17. Permítasenos remitir, ya que aquí es imposible rendir cuenta de ello adecuadamente, al trabajo que ha realizado el autor de estas líneas en colaboración con Joan Vergés (Quintana y Vergés: 2002), en torno a la discusión entre liberalismo y comunitarismo que ha ocupado la filosofía política anglosajona durante los años ochenta y buena parte de los noventa: el preludio de tal batalla fue, sin duda, el debate alemán de los años sesenta acerca del par kantiano-hegeliano *Moralität / Sitlichkeit* (véase una recapitulación de ello en Giusti: 1991; recientemente, entre nosotros ha vuelto sobre esta dualidad teutona como eje del debate moral Herrera: 2000).



Gianni Vattimo en Ávila durante el verano de 2002, junto al coordinador de este número de la *Revista Anthropos*, Miguel Ángel Quintana Paz

otra, ya sea mediante los principios derivados de una «posición originaria», ya sea a través de un listado de «virtudes comunitarias» más o menos amplias, se proponen la reconstrucción de un cierto asiento de convicciones comunes para todo el espectro político: su objetivo principal, pues, es una limitación más o menos ponderada del pluralismo de interpretaciones, *ya que* todavía viven tal pluralismo menos como una oportunidad —esa «chance» de emancipación de que habla Vattimo (1982*b*), la cual nos podría sanar de la metafísica a través de la convivencia con trasfondos interpretativos plurales— que como una estremecedora amenaza<sup>18</sup> (que atentaría contra la «cohesión social», la «legitimidad del gobierno», etcétera):

18. Naturalmente, rara vez se reconoce que uno teme lo que, de hecho, teme: y tanto comunitaristas como liberales, a la *John Rawls*, no escatiman las presentaciones de sí mismos como adalides del pluralismo. Pero por cada virtud tradicional o cada «cláusula de excepción» con que los comunitaristas tratan de garantizar la unidad de la comunidad, y por cada principio pretendidamente neutral o «agnóstico» (Gauthier: 1997, 142-144) con que los rawlsianos aspiran a regular el ámbito de la política, sus llamamientos en este sentido pierden a grandes trancos persuasividad. Especialmente se hace patente la exclusión que el liberalismo rawlsiano propugna de las cosmovisiones plurales (por ejemplo, religiosas: Rawls: 1996, XXXIX) cuando, aun tolerando éstas, las recluye *a priori* en el campo de lo privado, y les prohíbe terminantemente el acceso a las discusiones públicas sobre los principios políticos (Rawls: 1997, 781); un pluralista genuino no clausuraría tan tajantemente el campo de diálogo público a esa abigarrada pluralidad (que son las convicciones religiosas, por ejemplo) en las sociedades occidentales. (Una cuestión diferente es si tan grande pluralismo como el de la propuesta vattimiana permite o no gestionar sensatamente una sociedad; pero tal aspecto debería ser analizado en un juicio de las ventajas e inconvenientes del planteamiento vattimiano que no podemos, desgraciadamente, abordar aquí). Puede consultarse, en torno a este tipo de mermas del pensamiento contractualista-liberal, Quintana (2006*d*); y en torno a la forma concreta en que cabe abordar, desde el pensamiento vattimiano, la cuestión religiosa, véase Quintana (2003*c* y 2006*e*).

Desde cierta perspectiva, ambas posiciones [comunitarismo y liberalismo] son una recaída en el pensamiento político idealista. Ambas retoman los argumentos que se habían intercambiado entre Kant y Hegel. En definitiva, ambas buscan un sostén del lazo social directa o indirectamente, como el pragmatismo; lazo que parece perdido hace tiempo y que se puede reconstruir a duras penas si no se vuelven a hacer evidentes las imágenes unitarias del mundo. Esto, con todo, parece algo poco probable cuando se piensa en la creciente multiplicidad de la información de la era tecnológica, o bien en el panorama de creciente mezcla intercultural por parte de seres humanos con diversas patrias éticas y geográficas, no sólo en el mundo del Atlántico Norte [...]. De modo que tal debate parece que más bien atañe sólo indirectamente a nuestros afanes posmetafísicos [Schönherr-Mann: 1996, 72-73].

Por el contrario, el nihilismo posmetafísico no se esfuerza en frenar la tendencia hacia el pluralismo de nuestras sociedades y, por ello, no necesita clamar a favor de principios tales que la eficiencia máxima (como haría el pragmatista), los valores culturales concretos de «nuestra comunidad» (así actuaría el comunitarista), o los principios políticos liberales en el espacio público «neutral» (ésta es la ambición del pensador liberal que siga a John Rawls); ni siquiera precisa hallar en el decisionismo político (que sería una cuarta opción —sonoramente autoritaria, por lo demás—) una nueva «fundación» para la vida política (*ibíd.*, 121). De hecho, al nihilismo inspirado por Vattimo le bastará con extraer las consecuencias (postmetafísicas) que acarrea ese pluralismo, sin pretender aminorarlo: le basta con constatar que, una vez que ninguna interpretación puede presentarse como el fundamento absoluto, lo más sensato es atender a todas ellas, que es cuanto tenemos, e intentar adoptar en el diálogo aquello que nos resulte más oportuno de los demás, por cuanto no podemos excluir *a priori* que nuestras interpretaciones sean mejorables gracias a las de ellos (ni tampoco podemos excluirles a ellos, *a priori*, de la posibilidad de formar parte de alguno de los múltiples sentidos en que cada uno puede hablar de un «nosotros»).

## Cuatro

Este pluralismo nihilista recién descrito de la mano de Vattimo no debe confundirse, empero, con el elogio romántico de la «pluralidad de interpretaciones», que exalta vitalistamente la libertad de creación de nuevas perspectivas como si fuese ésta, en sí misma, un valor de por sí.<sup>19</sup> Pues de lo que se trata no es de defender un nuevo valor para nuestra praxis política: algo así como un elogio de la pluralidad, debido a que ésta manifestaría la infinita capacidad creativa de la raza humana... lo cual se convertiría en una nueva idea sobre la esencia de los humanos como «genios creadores», que no deja de ser la enésima forma de una instancia metafísica que acatar (instancia en este caso, por lo demás, al menos tan vieja como el Romanticismo). Por el contrario, el nihilismo no se compromete con la idea de que el pluralismo sea un valor por sí mismo, a modo de axioma metafísico, al que hayan de doblegarse las prácticas humanas para disfrutar de una imperativa *jouissance de vivre*: el nihilismo únicamente arriba hasta las conclusiones pluralistas que estamos pergeñando como resultado, primero, de su compromiso con la reducción de la violencia (para no ser metafísico, violento y silenciador; no se pueden acallar el resto de voces plurales); y segundo, llega allí como fruto de la reflexión sobre la

19. Véase Vattimo (1994, 44-47), donde se concreta este tipo de reparos al dirigirlos contra la idea rortyana de «redescripciones» (Rorty: 1979) y la klossowskiana de «complot» (Klossowski: 1969); también se señala allí este tipo de pecado en el Foucault más maduro (y se amplía esta crítica en Vattimo: 1982a) junto con Deleuze (que queda más extensamente abordado en Vattimo: 1988c).

ausencia de fundamentos —si mi trasfondo interpretativo no los tiene, y es algo mudable, entonces no puedo negarme *a priori* al contacto con otras interpretaciones plurales como si fuesen «esencialmente forasteras»; yo mismo soy, en el fondo, «extranjero para mí mismo» (Kristeva: 1988), pues me he *spaesato* (Álvarez: 1992; Vattimo: 1989c). Le es ajeno al nihilismo, pues, cualquier compromiso metafísico con un valor del pluralismo como «bien deseable», y no recomienda éste porque lo repunte como una vía especialmente encantadora hacia la «felicidad».<sup>20</sup> En suma, éste es el motivo por el que habría que puntualizar siempre en este contexto que no es cualquier pluralismo —como, verbi-gracia, aquel liberal por el que apuestan Sartori (2001) o Delgado-Gal (1995)—, sino sólo el pluralismo nihilista (convencido de la ausencia total de fundamentos, incluido el que significaría una «genialidad infinitamente creativa del ser humano») el que tiene cabida aquí, para prevenir cualquiera de sus formas metafísicas. Acaso sirva un texto de Hélène Cixous para caracterizar este pluralismo bifaz, en el cual la pluralidad no es necesariamente causa de gozo vitalista, sino que representa sólo la desembocadura lógica tanto de la ausencia de instancias posmetafísicas (a veces no gozosa), como de las aventuras de la comprensión mutua cuando las interpretaciones de uno difieren frente a las de los otros (con las dichas y desdichas que ello acarrea, además de con el miedo parejo de comprender tanto a lo otro como para provocar que, al quedar totalmente «comprendido» en nuestras propias interpretaciones, no se le permitiese ya ser un «otro»); en suma, acaso nos sirva el subsiguiente texto de Hélène Cixous porque trata de describir esa pluralidad a la que nos intentamos referir; y con respecto a la cual experimentamos lances ambivalentes parecidos a los que vivimos ante el ser amado:

The supreme statement of love would be: I do not understand you. I do not want to understand you. I love from not understanding you. And love is the explosive, painful tension between not understanding and wanting to understand, between trembling at the very idea of understanding while passionately wanting to be understood and fearing above all any type of comprehension [Cixous: 1990, 66].

## Cinco

Ante todo lo dicho hasta aquí en torno a las concepciones políticas de Vattimo, y el sustento que estas otorgan al ideal de un radical pluralismo, se han levantado dos clases de críticas que, curiosamente, caminan la una en dirección exactamente opuesta a la otra.

El primer tipo de reproches es el que arguye que, después de todo, propuestas como la de Vattimo (y el resto de los autores posmodernos) no favorecen a la postre un pluralismo auténtico, sino tan sólo una pintoresca variedad de formas que ocultan el hecho de coincidir todas ellas en un único contenido universal (como pudiera ser su ideal de la «tolerancia» y, como consecuencia ineluctable de ello, el mantenimiento del actual sistema capitalista, privados de argumentos como nos dejaría la posmodernidad a favor de la revolución, dada la «intolerancia» —contra los opresores— que ésta supondría). No constituye acaso esta crítica, en el fondo, mucho más que un *revival* de la vieja noción francfortiana de «tolerancia represiva» (Marcuse: 1965); y es un autor ya citado, como Slavoj Žižek, el que se ha destacado últimamente por hacer este tipo de acusaciones (Žižek: 1999 y 2000). Ahora bien, nos hemos ocupado ya en otro lugar ampliamente (Quintana: 2005a)

20. Recordemos, además, con Žižek (1999), que el mandato «¡Disfruta! ¡Sé feliz!», lejos de resultar inofensivo, es el que mejor manifiesta el autoritarismo del súper-ego lacaniano; y ese autoritarismo, sin duda, sería poco afín con las tesis nihilistas que aquí estamos exponiendo.

de sopesar en qué medida esta crítica resultaría plausible, por lo que vamos a fijarnos de momento en el segundo tipo de reproches, curiosamente contrarios al anterior, que se han vertido contra ideas políticas pluralistas y de tolerancia como las expuestas.

En efecto, en este segundo caso no se le imputa a los pluralistas la carga de resultar, a fin de cuentas, una nueva encarnación de lo universal (como hacía Zizek), sino que, por el contrario, la crítica que ahora analizaremos le recrimina a nuestro pluralismo y tolerancia el haberse edificado a partir de un contexto muy preciso y limitado: el de nuestra tradición concreta de pensamiento donde nuestros argumentos pueden resultar más persuasivos; mientras que, para «corrientes de vida y pensamiento»<sup>21</sup> alejadas de nuestro espacio, tiempo e historia, este llamamiento puede resultarles fútil y huero, pues no encaja en modo alguno ni en sus interpretaciones del mundo (dentro de las que sigue resultando plausible la metafísica, por ejemplo) ni en sus acciones (dentro de las cuales la violencia sigue presentándose con rasgos cautivadores en múltiples casos).

Al igual que seguramente ocurre con el caso del primer tipo de críticas antes aducido, hay que reconocer que ésta tampoco se halla del todo desorientada en sus reproches: efectivamente, el programa ético-político de Vattimo a favor de la tolerancia y el pluralismo no proviene de una instancia normativa situada más allá de nuestro contingente e histórico contexto, sino que toma sus materiales a partir de esta nuestra cronotopía concreta, en la cual pretende hacerse plausible por resultar la mejor interpretación disponible acerca de lo que nos ha pasado y nos está pasando; pero tal vez, ciertamente, no ocurra lo mismo en otros contextos sociopolíticos, que cabría hermenéuticamente entender de otro modo. Nada hay que objetar, pues, desde un punto de vista vattimiano, a esta constatación de la finitud de su apuesta político-nihilista —«mal hermeneuta será», aseveraba Gadamer (1977b, 673), «quien crea que debe o puede quedarse con la última palabra»—... Eso sí, siempre que no se desee acompañar esta afirmación de un correlato relativista (y metafísico) que decreta *a priori* la imposibilidad de resultar convincente en otros lares: resulta congruente con las convicciones propias de estas tesis vattimianas el que sólo pueda decidirse en la *práctica* su oportunidad hacia trasfondos «de vida y pensamiento» alejados de aquél en que se formulan, según la capacidad real que tenga de resultar persuasiva y enlazar con las convicciones de otros contextos, *pero sin negar por principio esta posibilidad*, como haría el relativista (Vattimo: 1989a y 1992; Rivera: 1997; Quintana: 1999 y 2004b). Tal vez tras esa confrontación real las interpretaciones nihilistas se revelen, en efecto, fútiles y hueras; tal vez no; tal vez se enriquezcan y maten al entrar en intercambio con otros horizontes; la práctica dialógica lo dirá...

Ahora bien, la acusación reportada dos párrafos atrás resulta peligrosa si se colige de ella que, *dado que* nuestras tesis constan de asertos cuya legitimidad pretende ser evaluada en primer lugar en la tradición en que se formulan —«después de haber leído» a Wittgenstein, «después de haber leído» a Nietzsche, etcétera, como lo expresa Vattimo (1992, 98)—, porque es dentro de ella donde se espera haber reconstruido mejor los hilos de la red de interpretaciones que le son comunes a autor y lector, *entonces* ello implica un elogio etnocentrista de nuestra tradición (por ser la que cumple óptimamente las funciones de asiento en que se puedan justificar nuestras tesis de forma más ágil). Por el contrario, aunque nuestra tradición funja de sostén primordial de nuestras propuestas, *precisamente* esas propuestas nos incitan a mantener con tal tradición una relación irónica, alejada de toda militancia tradicionalista: ya que hemos sido convencidos a través de ellas, según Vattimo, de que tal tradición es un constructo mucho más finito y «desfondado» (*sfondato*) que el que cualquier tradicionalismo fundamentalista pudiera

21. Utilizo aquí la famosa expresión de Ludwig Wittgenstein (1967, § 173); quien, por cierto, también ha sido acusado de este mismo defecto en diversas ocasiones —de lo que me he ocupado previamente en Quintana (2002b).

desear. Cuando el nihilismo logra abrirse paso como un bien contextual, ello no redundará en provecho de ese contexto que le ha nutrido primorosamente: por el contrario, el nihilismo ejerce de caballo de Troya que, volviéndose contra su contexto originario, le impulsa a desconfiar de sus cimientos y a abrir las puertas de sus murallas hacia otras interpretaciones. Como diría Taylor (1986, 130), la tendencia hacia la desvinculación respecto al propio trasfondo normativo se convierte en un valor dentro de dicho trasfondo. O con vocabulario rortyano: nuestro contexto liberal nos invita a ser irónicos respecto a nuestro propio contexto de países liberales (Rorty: 1991).<sup>22</sup>

A diferencia de las ideas de los tradicionalistas, pues, la oferta nihilista de Vattimo no comulga ni con la alabanza satisfecha hacia sí misma en que se prodigan aquéllos, ni con el tesón por revitalizar —o, en ocasiones, crear (Gellner: 1997; Breuilly: 1993; Hobsbawm y Ranger: 1983; Anderson: 1983; Quintana: 2001)— un sentido de pertenencia común a la tradición compartida.<sup>23</sup> La tradición es necesaria para construir interpretaciones: pero ello no implica que haya que construir interpretaciones en que se la pondere a ella misma como un bien especialmente atractivo. No se puede operar epistémicamente sin el asiento en alguna tradición: pero ello no implica que se haya de operar ética y políticamente con el fin de fomentar una tradición determinada frente a otras. Por este motivo, alguien como el mismo Gadamer, que ha contribuido tan definitivamente a recuperar el papel de las tradiciones como suelo de cualquier pretensión normativa, puede a la vez manifestarse en contra del privilegio de cualquier tradición concreta en la praxis ético-política; pues, de hecho, la adhesión incondicional a cualquier tradición cortocircuitaría el sentido del juego entre las argumentaciones e interpretaciones diferentes (la fusión de horizontes) que él también ha reivindicado en no menor medida:

Éste es el punto, me parece, en que podemos aprender algo de Wittgenstein, pero también de Platón: la argumentación formal no es posible en absoluto sin algunos presupuestos básicos comunes [proporcionados por la tradición]. Ello no significa, por supuesto, que yo sea el defensor de *ninguna forma concreta de tradición*. Creo que *nos podríamos ahorrar la argumentación*, si yo defendiese de verdad una tradición [Gadamer, en Apel: 1979, 349; las cursivas son nuestras].

Puede resultar beneficiosa, para esclarecer todavía el modo en que el nihilismo se relaciona con la tradición, la distinción que marca Benhabib (1989) entre dos tipos de comunitarismo: el primero, «integracionista», trataría de fortalecer los sentimientos de pertenencia íntima de los individuos hacia cierta «comunidad» que contase con un esquema de valores coherente, cuya bondad haya quedado demostrada por su tradición, y ello con el fin de extirpar la «anomia» y «alienación» propia de nuestras sociedades postindustriales. Tal concepción acerca de la tradición y la pertenencia no es, evidentemente, la del nihilismo, que no sólo no reputa preocupante la desvinculación de los individuos respecto a concepciones fuertes acerca de lo que es la felicidad y el bien, sino que además considera tal cosa como una tendencia estimulante que se debe intensificar para agotar las pretensiones metafísicas que esas concepciones solían aca-

22. Bello (1991), sin embargo, sospecha que algo del orgullo etnocentrista permanece anclado en el elogio norteamericanista (Rorty: 1993) de este estadounidense: ya que ofrece con excesiva parquedad, a diferencia de Gianni Vattimo (con quien Bello lo contrapone explícitamente), razones para desconfiar de las propias convicciones contextuales; mientras que sí que entona con immoderada frecuencia salmodias autocumplientes a favor de los rasgos específicos de su país (con frecuencia excesiva, al menos, para un irónico que no estuviese adoptando su ironía sólo como pose).

23 Una versión especialmente interesante de este tradicionalismo, bien consciente de las tesituras epistemológicas más recientes, puede hallarse en Rivera (2000).

rrrear.<sup>24</sup> Ya desde Nietzsche,<sup>25</sup> el filósofo nihilista no ha sentido especial necesidad por fortificar su pertenencia moral y política a una patria o comunidad concreta, sino más bien al contrario. La muerte por la patria que cierto comunitarismo promueve (MacIntyre: 1984) se convierte en manos del nihilista en un grito a favor de la muerte (o, al menos, el progresivo debilitamiento hacia la nada) de las patrias como fundamentos de nuestra política y moralidad.

Con esto puede entenderse ya con gran nitidez lo desencaminada que camina la crítica que adjudica al tipo de reflexiones que hemos manejado hasta aquí el epíteto de «tradicionalistas» o «conservadoras».<sup>26</sup> No debe desprenderse tampoco de lo dicho hasta aquí, empero, que el nihilismo nos invite a un antitradicionalismo feroz. Dado que todo con cuanto contamos son las interpretaciones propias o las de los demás, insertas unas y otras en respectivas tradiciones, el antitradicionalismo resultaría algo tan insensato como el tradicionalismo: ambos no hacen sino denigrar o encomiar algo que, de todos modos, seguirá actuando ahí como sustento de nuestras interpretaciones, de nuestras críticas a las interpretaciones y de la plausibilidad con que se reciban unas y otras (Marquard: 1993). Quien defiende ciertas «tradiciones típicas», en el fondo no puede sino hacerlo enfrentándose a otras tradiciones («ilustradas», o «modernizadoras»); quien ataca lo tradicional no percibe lo tradicional que resulta su crítica.<sup>27</sup> En lugar de blandir el rótulo de «lo tradicional» para aupar ciertas interpretaciones al poder, o para derrocar después a esas mismas interpretaciones por demasiado «tradicionales», el estilo de trato que la hermenéutica nihilista propone respecto a las tradiciones (propias y ajenas) es el que Vattimo ha descrito mejor con el nombre de *pietas*,

[...] no tanto en el significado latino, donde tenía por objeto los valores de la familia, sino en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia aquello que, sin embargo, tiene sólo un valor limitado; y que merece la atención porque este valor, aunque limitado, es el único que conocemos: *pietas* es el amor por lo viviente y sus huellas —las que lo viviente deja y las que acarrea como recepción del pasado— [Vattimo: 1989, 20].

[Se trata de] la *pietas* que sentimos, y, en cierto modo, no podemos sino sentir, por lo viviente y sus huellas-monumentos, cuando hemos hecho hasta el fondo la experiencia de la «eventualidad», falta de fundación [infondatezza], no-presencia del ser [...]. Una vez que descubrimos que todos los sistemas de valores no son sino producciones humanas demasiado humanas, ¿qué nos queda por hacer? ¿Los liquidamos como mentiras y errores? No, les tenemos todavía más cariño, porque son todo de cuanto disponemos en el mundo, son la sola densidad, espesor, riqueza, de nuestra experiencia, son el solo «ser» [ibíd., 23].<sup>28</sup>

24. En cuanto al segundo tipo de comunitarismo que describe Benhabib, el «participacionista», que sólo aspira a dotar a los agentes de elementos de juicio para que puedan participar en las esferas plurales en que se ha disgregado la vida contemporánea, sus principios no son tan improcedentes desde una perspectiva nihilista *more vattimiano*: de hecho, tal vez se podría considerar al pensamiento nihilista como una subclase de esta corriente, subclase en la cual los elementos concretos que nos sirven de asiento para la crítica en la praxis son el descubrimiento de la universalidad hermenéutica, el antifundamentalismo que le es anejo, etcétera.

25. Véanse el parágrafo 256 del *Jenseits von Gut und Böse* y el apartado «Vom Lande der Bildung» en *Also sprach Zarathustra*.

26. Incorporamos aquí a nuestro discurso el «conservadurismo» ya que, como ha destacado Schnädelbach (1986, 52), éste suele ser la derivación más previsible del comunitarismo neoaristotélico y del tradicionalismo —frente a los cuales tratamos de distinguimos aquí como formas alternativas de contextualismo. Además, de este modo las premuras críticas habermasianas al pensamiento posmetafísico como «conservador» (Habermas: 1980) pueden quedar asimismo refutadas de paso.

27. Hemos profundizado sobre éstas y otras paradojas de lo «tradicional» en Quintana (2001).

28. En este mismo ensayo, Vattimo conecta esta actitud de la *pietas* con la «filosofía del mañana» y la «fiesta de la memoria» de Nietzsche y el *Andenken* heideggeriano. En otro lugar (Vattimo: 1988b, 12) la ha vinculado con la ética schopenhaueriana de la compasión (*Mitleid*), como alternativa a cualquier egoísmo interesado fuerte que trata de imponerse fundamentalistamente y de acallar violentamente; lo cual, curiosamente, vuelve del revés el rechazo de su mentor Nietzsche hacia esta actitud schopenhaueriana, que estimaba propia de «los débiles» (Schönherr-Mann: 1996,

Las tradiciones (propias y ajenas) son lo único que nos queda tras los fundamentos; la posmetafísica nos incita, por una parte, a la subversión contra cualquier adoración ferviente en la que se nos obligue a venerar tales tradiciones como si aún fuesen fundamentos y autoridades perentorias; pero una vez que todo riesgo de parejo fundamentalismo ha pasado ya, tampoco podemos evitar el sentir hacia tales tradiciones cierto cariño, cierta *pietas*, ya que son lo único que nos ha quedado, en su finitud y limitación, tras la ruina de la metafísica. Con ayuda de sus cascotes es con cuanto podemos formular nuevas normas y nuevas refutaciones de normas. Caminando entre esos despojos, como quien camina entre antiguos monumentos (Vattimo: 1985), uno no puede sentirse ya oprimido por el poder imperial fundamentalista que los edificó (que es lo que deseaba un tradicionalista): pero sí que puede apreciar respetuoso esas huellas como restos de lo que hizo que seamos lo que somos (o lo que hace a otros que sean como se nos presentan). Pierde su sentido ahí, pues, la iconoclastia del antitradicionalista. Más allá de los arrebatos encuadrados en algún extremo de la díada «tradicional/antitradicional»,<sup>29</sup> lo cierto es que resulta inverosímil no sentir cierta piedad sosegada hacia los vestigios que nos permiten a unos y a otros, a nosotros y a los forasteros, seguir interpretando y manejando normas —normas, entre otras, como estas nihilistas que nos instigan precisamente a no permitir que surja un nuevo yugo normativo como aquel que construyó antaño las moles metafísicas de las que estos vestigios provienen.

## Seis

Más allá de los lineamientos generales pergeñados hasta ahora acerca del diálogo, la tolerancia, el pluralismo y la tradición, también es posible encontrar prestaciones más concretas para la praxis desde el nihilismo vattimiano. En todas ellas, como ha venido ocurriendo a lo largo de este artículo, se produce una curiosa intersección entre lo ético y lo político: mientras que la política se ve obligada a trasladar a su mecánica habitual imperativos éticos (Pitkin: 1984, 303) —como aquellos que recomiendan una actitud tolerante hacia las interpretaciones e intérpretes diferentes—, también la ética se ve transida de un cierto aire político (Vattimo: 1990b, 90) —por cuanto sus deberes y bienes sólo cobran sentido en el diálogo público de acciones y razones de la *polis*.<sup>30</sup> La tarea, pues, de conjugar entre sí una y otra vez ambas esferas, y de hacerlo en lo que respecta a las innumerables vicisitudes de las complejas sociedades actuales, sólo ha podido incoarse con reflexiones como las que anteceden; con todo, no es imposible compilar, a modo de conclusión (y de compendio del trabajo que quedaría por realizar), un pequeño prontuario con algunas de las exhortaciones restantes que la filosofía vattimiana puede brindar para ciertos problemas de la praxis contemporánea.

Hemos de volver nuestra atención, en primer lugar, hacia los acuciantes asuntos que tienen que ver con el medio ambiente. No ha sido infrecuente que la filosofía haya tratado de resolver los retos ecológicos que nos lanza el problema de la contaminación o

163-165). En suma, ¿acertará Vattimo (1982b) cuando, parafraseando a Croce, enuncia que en la edad contemporánea «no podemos no decirnos schopenhauerianos»?

29. Es frecuente que, en el modo de pensamiento posmetafísico de Vattimo y la filosofía hermenéutica en general, ciertas dualidades metafísicas (como la ahora abordada, entre lo tradicional y lo antitradicional) pierdan su prestancia.

30. De nuevo, nos hallamos con que una dicotomía, pues, como la que para algunos presentaba la diferencia entre lo moral y lo político, ve despintarse las delimitaciones estrictas que pretendía haber trazado. Las raíces de tal distinción dual pueden retrotraerse hasta Thomas Hobbes y Nicolás Maquiavelo (véase el capítulo primero de Habermas: 1963), pasan por la primera parte de *La Democracia en América*, de Alexis de Tocqueville (donde se atribuye a la política una mutabilidad que se niega a la ética) y alcanza en Max Weber (1919) la formulación que más habitualmente será el blanco de las críticas de la filosofía hermenéutica (Volpi: 1990, 132).

de la «sostenibilidad» del crecimiento, mediante *revivals* más o menos confesados de instancias metafísicas: desde la idea de un valor intrínseco de la Tierra, que a modo de instancia suprema nos impondría las obligaciones ecológicas precisas para la conservación de ésta (pensemos sobre todo en ciertos excesos del movimiento de la *deep ecology*),<sup>31</sup> hasta la reconstrucción de un «principio de responsabilidad» (Jonas: 1979) que imputaría trascendentalmente a las prácticas humanas ciertos deberes para con generaciones presentes y futuras de nuestra especie. Sin embargo, en lugar de remozar una u otra instancia metafísica con el fin de proveernos de fundamentos para la acción ética con respecto al medio ambiente, el pensamiento de Vattimo puede constituirse como una opción capaz de enfrentarse a los mismos desafíos pero sin tales armas. El camino que suele adoptar para ello viene siendo el de ampliar el principio general posmetafísico de la reducción de la violencia hasta que abarque en su seno a la naturaleza: la apertura hermenéutica tolerante, que no aspira a imponer a la fuerza sus interpretaciones sobre los demás, sino que los tolera en su diferencia, tampoco puede imponer por la fuerza una alteración del entorno natural hasta convertirlo, después de domesticar su diferencia, en una simple región más del dominio técnico del orbe (el heideggeriano *Ge-Stell*), en que ya no ha lugar a nada que no esté subordinado a los fines (no cuestionados) del crecimiento económico y la explotación capitalista de los recursos. Este momento de reivindicación de los fueros de lo natural se puede complementar, a su vez, con un argumento de cariz más «humanista» que se corresponde con igual coherencia con las concepciones aquí esgrimidas: al fin y al cabo, los efectos de los estragos que se cometen contra el medio natural suelen repercutir en el daño de ciertos agentes particularmente más indefensos, más débiles, aquellos que no cuentan con la capacidad de participación en los diálogos políticos sobre la gestión de esas políticas contaminantes que les afectan (en algunos casos, por el simple hecho de que pertenecen... a generaciones aún por venir); y que incluso (esto se aplica a los que sí que están ya vivos) ven aún más acallada su posibilidad de hacer oír su voz (ven disminuido su poder económico, social...) como consecuencia de los perjuicios que tales agravios les causan.<sup>32</sup>

En conexión con las preocupaciones suscitadas por la ecología, también el espinoso asunto de la violencia ejercida contra los animales puede hallar acomodo sin dificultad dentro de un pensamiento hermenéutico-nihilista. En este caso, en vez de postular entidades tan controvertidas como los «derechos de los animales», que en el fondo permanecen ancladas en una ideología de la «igualdad» como principio rector de lo político («intentemos asemejar el respeto hacia los animales con el que nos merecen los humanos, concediendo a los primeros derechos al igual que hacemos con los segundos»),<sup>33</sup> la

31. Con antecedentes como el de Leopold (1949), pueden considerarse los trabajos de Naess (1973), Lovelock (1979), Devall (1980) y Drengson (1980) como pioneros en este campo; para un trío de buenas introducciones a este movimiento, véanse Fox (1990), DesJardins (1993) y Zimmerman (1993).

32. Véase, para la ampliación del diseño posmetafísico de una ética y política medioambiental, Vattimo (1996, 60-61) y Schönherr-Mann (1989).

33. Nos encontramos aquí con una ventaja apreciable del principio vattimiano de la reducción asintótica de la violencia (para cuyo tratamiento más pormenorizado ya hemos remitido a Quintana: 2005c) con respecto al principio de la igualdad, como capta Vattimo (Bobbio, Bosetti y Vattimo: 1994, 47-48): «Encuentro mucho más fácil tratar el problema de los animales [...] desde el punto de vista del principio de no violencia que no desde el de la igualdad. No puedo predicar la prohibición de la vivisección en nombre de la igualdad extendida a los animales. Mucho más eficaz resulta, sin embargo, argumentar esta posición con el principio de la no violencia» (véase también *ibid.*, 54). Además, mientras que el valor de la igualdad estaba ligado tradicionalmente a la idea de que el ser humano (en lo que tiene de esencial, de «igual») es diferente a los animales, con lo que no es improbable que tal reivindicación de la igualdad terminara acrecentando colateralmente la plausibilidad del «especismo» y del desprecio de otras especies (Vattimo: 1996, 61), el programa de la reducción de la violencia resulta en contraste mucho más taxativo en cuanto a la propuesta moral y política de una sociedad respetuosa hacia el resto de los seres vivos. —Puede observarse otra crítica, desde presupuestos absolutamente diferentes, pero que muestra esa misma inconsistencia del valor de la «igualdad» a la hora de garantizar el respeto a los animales, en Bueno (2006, 109-158).

ética nihilista puede afrontar este envite aplicando su principio de reducción de la violencia, y sin comprometerse, por lo tanto, con una esquivada noción de «igualdad» aplicada a los seres vivos: pues, de nuevo, si hemos aceptado cierta cantidad de *Gelassenheit* (Vattimo: 1983; Heidegger: 1944-45) con respecto a las diferencias y cierto escepticismo contra el fundamento de la optimización económica, nos sentiremos entonces mucho menos dispuestos a emprender acciones crueles contra otras especies animales; y asimismo, habremos de despejar la vía para que el debate público y participativo decida los límites de los quebrantos que se cabe causarles, que no siempre se podrán dar por supuestos con el solo argumento del incremento de la eficiencia económica.

## Siete

La cada vez más controvertida política prohibicionista contra gran número de sustancias estupefacientes es otro de los asuntos que el nihilista Vattimo no rehúsa replantear en la palestra del debate público. Ciertamente,

[...] la violencia ejercida por los prohibicionistas contra la droga, hoy, además de responder palmariamente a los intereses de las mafias del narcotráfico, ¿no está inspirada también por una profunda resistencia contra todo aligeramiento [*alleggerimento*] de lo «real» —una resistencia contra la virtualización— que se siente como culpa, como abandono esteticista al arbitrio de las pasiones? [...] ¿Por qué no querer la interpretación? Hay ahí un autoritarismo metafísico que funciona como una ideología contra la contingencia, contra la libertad de perspectivas, etcétera [Vattimo: 1999, 10].

Cuando, sin embargo, abandonemos (como quiere esta hermenéutica nihilista) la idea de «una realidad ante nosotros e independiente de nuestras interpretaciones», no será entonces ya posible seguir considerando los efectos de ciertas sustancias en nuestro organismo como una «alteración» de La Realidad: el concepto psicológico de «estados alterados» puede sustituirse con provecho por el de «estado alternativo». Cabrá ampliar entonces la tolerancia hacia otros trasfondos interpretativos hasta que ciña dentro de sí la aceptación, sin represión violenta ni autoritaria, de otras posibilidades estéticas (en su sentido originario de *aisthetikós*, es decir, posibilidades sensibles); pues, además, tales posibilidades pueden contribuir después a retroalimentar la plausibilidad de la universalidad hermenéutica, ya que aligeran la perentoriedad de los fundamentos de lo cotidiano. Abrir de ese modo el paso a la «virtualización de lo real» no resulta en modo alguno compatible, por lo tanto, con la actual estrategia prohibicionista del tráfico y consumo de gran parte de los productos psicoactivos.<sup>34</sup>

Por supuesto, un único *caveat* en esta iniciativa vattimiana es el de reconocer que «la vida de los drogadictos es todo lo contrario de un juego, de un entretenimiento, etc.» (*ibíd.*). De modo que el juego *estético* con otras experiencias de la realidad (con otras realidades) a través de sustancias psicoactivas habría de realizarse siempre dentro de la sabia prudencia de quien no ansía huir de la Realidad fuerte para sustituirla por otras realidades no menos tajantes. Los modos y estrategias de tal habilidad lúdica no han sido nunca pormenorizados por Vattimo (quien, por otra parte, no tiene inconveniente en reconocer, en conversaciones privadas, que su grado de experiencia con este tipo de

34. Que la lista de productos vetados coincida además con el tipo de sustancias que en los países de Occidente no resultan tradicionales («¿por qué prohibir el cannabis, si de hecho resulta mucho menos dañino que el alcohol?»), lo cual desatiende el significado de tales artículos en otros contextos «de vida y pensamiento», es, además, un poderoso argumento hermenéutico más contra las pretensiones universalistas de esa reglamentación unilateral.

sustancias es cercano a cero);<sup>35</sup> queda ésta acaso como una de las tareas por acometer; pues, en el desarrollo del nihilismo hermenéutico en los próximos años.

## Ocho

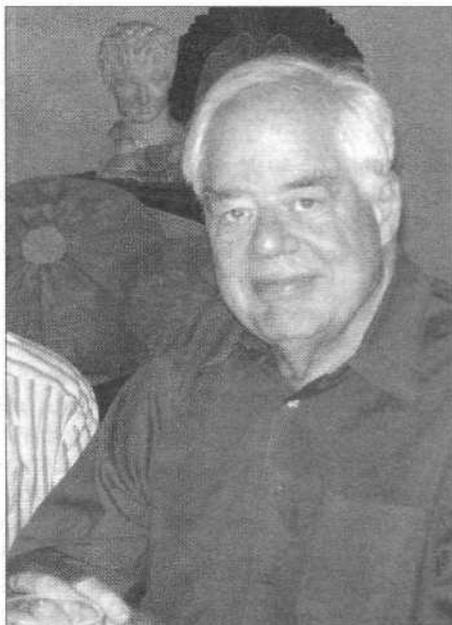
También el concepto de justicia penal necesita ser revisado, una vez asumida con Vattimo la condición posmetafísica de nuestro bregar hodierno. Pierden su sentido ya las concepciones de tal justicia como resarcimiento o reparación de los delitos cometidos por parte del acusado: no cabe seguir creyendo en la existencia de un orden normativo *a priori*, un equilibrio esencial de partida que marque lo que corresponde a cada uno (*unicuique suum*); por lo cual, la labor de los tribunales no puede seguirse pensando como el esfuerzo por recuperar ese concierto originario roto, retribuyendo al que ha sufrido algún menoscabo de él y castigando al culpable de ello con el peso de una *iustitia* ciega a cualquier evento en que *pereat mundus*. Habrá que repensar entonces la noción del hambre y sed de justicia, que...

[...] no será ya el requerimiento de un juez, absolutamente imparcial, que aplique pura y simplemente, pero con perfecta objetividad, la antigua ley de Talión, ya que el «descubrimiento» del carácter interpretativo de la verdad nos habrá enseñado que aquello que consideramos el equilibrio objetivo turbado no es otra cosa que nuestra interpretación, constitutivamente nunca desinteresada, de la situación. [...] Se puede y se debe partir de aquí para preparar una sensibilidad diferente en relación a la ley; que, por ejemplo, renuncie al ideal del perfecto resarcimiento y reconozca como valor guía, también para la práctica judicial, la convivencia fundada sobre la aceptabilidad y la plausibilidad de las sentencias, medida sobre todo en términos de reducción de la violencia [...]. Si se piensa en cuánto pesa (no sólo en los planteamientos subjetivos del que pide justicia, sino también, y ello es más grave, en los códigos) la referencia a lo justo como lo «verdadero», natural, objetivo, se convendrá en que el trabajo por hacer [...] es mucho [Vattimo: 1998, 289-291].

Como lo expresaría Perelman (1965), se trata entonces de percibir el vínculo que existe entre «justicia y justificación»: lo justo no debe presentarse ya con la faz del orden metafísico que hay que acatar obedientes en nuestras prácticas; sino que constituye simplemente uno de los recursos (la apelación a la justicia) con los que contamos en tales prácticas para regularnos unos a otros y poder sostener acciones en común; dependerá entonces de nuestras decisiones y de la capacidad de *justificarlas* (esto es, «hacerlas justas») en sociedad qué sea lo que se considere «justo» y qué sea lo que no se repute tal.<sup>36</sup> La sed de retribución no posee, pues, un correlato metafísico que asegure su legitimidad; naturalmente, podemos decidir incorporar ciertos elementos de compensación hacia las víctimas en nuestro Derecho: pero es sólo porque hemos hecho esta decisión, y porque nuestras prácticas de Derecho están conformadas de acuerdo a ella, que resulta pertinente reclamar tales resarcimientos, que no reflejan justicia suprema alguna más. Dado que, al mismo tiempo, la reducción de la violencia (entendida ésta como silencia-

35. Lo cual deja como especialmente ridículas las insinuaciones de hace unos años por parte del entonces primer ministro italiano, Silvio Berlusconi, cuando dejó deslizar entre periodistas la especie de que nuestro filósofo, por entonces aún parlamentario europeo, tendría problemas de drogadicción que le harían especialmente poco apto para la actividad política.

36. Esta concepción (que a veces se ha llamado «performativa») de la justicia presenta evidentes concomitancias con las consideraciones de autores (que, a diferencia de Vattimo, sí que se han preocupado de desarrollar y justificar mucho mejor las tesis, consecuencias y peligros de este tipo de idea del Derecho) tales que Derrida (1990) o diversos estudiosos interesados por los denominados *Critical Legal Studies* —véase Patterson (1992 y 1993); Tushnet (1991); Radin (1992); Kennedy (1997).



Gianni Vattimo y el filósofo estadounidense Richard Rorty en su encuentro con motivo de la presentación de su obra conjunta *El futuro de la religión*

miento) se debe mantener como un principio operativo en toda praxis política, se hace entonces patente que han de perder gran parte de su predicamento, desde una perspectiva nihilista, puniciones extremas como la de la pena de muerte: pues ésta no sólo participa generalmente en su justificación de la concepción retributiva que Vattimo llama «de Talión» sino que, a la vez, implica el silenciamiento definitivo de un agente (sin posibilidad siquiera de cuestionar luego de modo efectivo tal acallamiento porque, aun en el caso de que la condena se revelase fehacientemente inadecuada, ya no es posible corregir sus desmanes tras la ejecución).

## Nueve

Restarían por abordar aquí otros eventos igualmente candentes para la praxis de nuestras sociedades democráticas hacia los cuales la filosofía de Vattimo también aspiraría a otorgar indicaciones sustanciales. Así, aspectos como el trato a los inmigrantes que proceden de otras latitudes (y contra los que ya no se podrá esgrimir un «derecho de nacimiento», que no sería más que una invención unilateral interesada para la conservación de ciertos privilegios, con la violencia que ello implica hacia aquellos a los que se excluye),<sup>37</sup> o las políticas de paz y Derechos Humanos —no siempre coincidentes entre ambas

37. Recuérdese en este contexto la definición de Marramao (1995); para quien una de las señas de identidad de las democracias ha de ser precisamente su capacidad de integrar en su seno a «huéspedes no deseados». Evidentemente, otro de los argumentos empleados a menudo contra la inmigración, especialmente si ésta procede de trasfondos interpretativos especialmente exóticos respecto a aquellos a los que estamos acostumbrados, es el de que ella supone una amenaza para la «conservación» de una cultura propia, «autóctona», del país receptor, peligro que se acrecienta seña-

(como bien nos recuerda Sützl: 2001)— en el concierto internacional (políticas que no podrán ya ser impuestas unilateralmente —o *manu militari*— por parte de ciertos trasfondos interpretativos, más poderosos, sobre los otros; sino que habrían de surgir de la participación de todos los agentes en prácticas conjuntas que generen trasfondos regulativos comunes).<sup>38</sup> Gran parte de esos lances, empero, pueden afrontarse pertrechados de las armas que en secciones anteriores hemos venido delineando: se trataría de aplicar las nociones hermenéutico-nihilistas de tolerancia, pluralismo, diálogo, tradición... a las diversas escalas que cada peripezia nos demande.

Ahora bien, no sólo queda por desarrollar esa aplicación concreta de la política del nihilismo vattimiano a los casos más acuciantes de nuestras democracias posmodernas; sino que asimismo sería preciso arrostrar —y tampoco lo hemos hecho aquí— una crítica seria del grado de razonabilidad con que cuenta dicho nihilismo político en las circunstancias históricas que nos son contemporáneas (y que no siempre nos son coincidentes con aquellas que circundaban a Gianni Vattimo en los años, especialmente los ochenta y los noventa, en que sus teorías ontológico-políticas se fueron configurando). Varios son los autores que piensan, por ejemplo, que, tras los atentados del terrorismo islámico en el 11 de setiembre de 2001<sup>39</sup> habría que dar por finiquitado el *élan* lúdico y estetizante que la posmodernidad representaba durante los que ya muchos llaman «felices años 90» (Stiglitz: 2003). Y es que, al fin y al cabo, no habría de resultar sorprendente que una filosofía como la de Vattimo, que desde el principio se planteó como un análisis del *Zeitgeist* en que vivimos y nos movemos (Vattimo: 1989b; Quintana: 2004c), corra el riesgo de volverse obsoleta cuando tal *Zeitgeist* se ve violentamente conmovido, como nadie negará que lo ha

---

ramente si los que se admiten en el territorio «propio» son agentes que no exhiben, en principio, una voluntad desafiada de ser engullidos por los asimilacionistas. Lo insostenible que resulta para la posmetafísica vattimiana esta idea de «trasfondos cerrados y ya dados» que se creen intimidados por el contacto con otros y por la posibilidad de «perder su identidad» (como si la identidad fuese algo ya dado, y no en construcción permanente), es ya tan patente a estas alturas de nuestro trabajo, que no parece necesario repetir aquí los argumentos que la garantizan contra cuantos «fundamentalismos reactivos [...] creen imponerse sobre el Babel del supermercado recuperando identidades fuertes, paternidades tranquilizadoras y, a la vez, amenazadoras. La disolución de los metarrelatos universalistas no tiene el sentido de reabrir el camino de las pertenencias y de las identidades en términos de etnias, familias, razas, sectas, etcétera» (Vattimo: 1996, 62).

38. Véase Feyerabend (1994) para una distinción de este programa frente al relativismo (que acalla cualquier crítica transfronteriza) o el «objetivismo» (que acalla a los discrepantes con el propio modo «objetivo» de sopesar los valores) —puede consultarse en este sentido asimismo Quintana (1999 y 2004b). Ahora bien, ¿se trata aquí de permanecer impasibles ante las tropelías que se cometen en lugares geográficos alejados del propio? Lo cierto es que el pensamiento de Vattimo, tan afín al pacifismo (o, al menos, a una noción wilsoniana de las relaciones internacionales), preferirá apostar incansablemente por el diálogo participativo incluso en circunstancias en que lo sensato, para otros analistas, sería desechar éste por inútil o contraproducente. Y lo cierto es que existen numerosos ejemplos históricos en que el diálogo intercultural no ha resultado todo lo exitoso que hubiésemos deseado. Pero en una posible defensa del pensamiento de Vattimo ante la patencia de estos casos, habría que argüir, en primer lugar, que la política vattimiana del diálogo y la tolerancia deberá contemplarse no tanto en el análisis casuístico de sucesos en el corto plazo, sino como un planteamiento que se revelará como especialmente fértil en el largo plazo de un orbe cada vez más comunicado entre sí (lo que, con innecesario anglicismo, se ha llamado «globalización», y que más correcto sería llamar «mundialización»). Y en segundo lugar, no se debe perder de vista que la propuesta posmetafísica del diálogo no debe entenderse (a diferencia de cómo a menudo se publicitaban los fundamentos metafísicos) como una panacea de eficacia garantizada, sino simplemente como la conclusión racional de qué es lo más sensato hacer en casos de conflicto: lo cual no excluye que, en ocasiones, la razón sea simplemente algo demasiado inerte como para ahorrarnos la violencia, que haya problemas que sin más no cuenten con una solución éticamente atractiva a su alcance (Rhees: 1965, 99-100) o que, sencillamente, en un mundo que no es perfecto, la razón y la paz en ocasiones no sean posibles. Por último, al observar que el diálogo no siempre ha fructificado como debería haberlo hecho, cabe interrogarse desde una perspectiva vattimiana, en tercer lugar: ¿ha fracasado siempre el diálogo por culpa de «los otros»? (Permitásenos remitir de nuevo, para ampliar estas reflexiones sobre el diálogo como terapia transcultural, a Quintana: 2002b).

39. Véase en este sentido, por ejemplo, Duque (2006, 571), quien recoge lo que ya es un lugar común en la bibliografía sobre lo posmoderno —de hecho, lo repite en ese mismo volumen Domínguez (2006, 600-601), y sin tantos errores factuales como en los que Duque lamentablemente incurre: por ejemplo, *Islam* no significa en árabe, contra lo que afirma Duque (*ibid.*, 572), «unión», sino «sumisión»; el complejo Pruitt-Igoe (que, por cierto, él denomina, con errata, «Pritt-Igoe») no comenzó a ser derruido en julio de 1972, sino en marzo de ese mismo año; etc.

sido el de las décadas finales del siglo XX ya pasadas. «Siendo diálogo la filosofía, no hay razón para suponer que el último que opinó sea el que tiene la razón» (Gómez Dávila: 2002, 58). Aun en ese caso, empero, siempre nos cabrá ante el pensamiento de Vattimo aquella actitud «piadosa» (en el sentido de la *pietas* bajo el que él mismo nos instruyó) que a lo largo de este artículo, si bien no podamos evitar la consciencia de la endeblez de muchas de las certidumbres vattimianas,<sup>40</sup> hemos intentado sostener.

## Bibliografía citada

- ALTIERI, Charles (1997): «Toward a Hermeneutics Responsive to Rhetorical Theory», en Walter Jost y Michael J. Hyde (eds.): *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*. Londres-New Haven: Yale University Press, 90-107.
- ÁLVAREZ, Lluís (1990): «Gadamer, Europa y la Filosofía». *Sistema*, n.º 98, 135-142.
- (1992): «Spaesamento», en *La estética del rey Midas*. Barcelona: Península, 92-94.
- ANDERSON, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*. Londres-Nueva York: Verso.
- APEL, Karl-Otto (1979): «Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics» y «Discussion», en Theodore F. Geraets (ed.): *Rationality to-day / La rationalité aujourd'hui*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa-The University of Ottawa Press, 307-340 y 340-350.
- AZURMENDI, Mikel (2003): *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo*. Madrid: Taurus.
- BELLO REGUERA, Gabriel (1991): «Desde el centro hacia la X. Sobre la desfundación de la modernidad», en Javier Muguerza, Francisco Quesada y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.): *Ética día tras día*. Madrid: Trotta, 29-37.
- BENHABIB, Seyla (1989): «Autonomy, Modernity and Community. Communitarianism and Critical Society Theory in Dialogue», en Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer (eds.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 373-394.
- BEUCHOT, Mauricio (2004): «Interculturalidad», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.): *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 265-269.
- BOBBIO, Norberto, Giancarlo BOSETTI y Gianni VATTIMO (1994): *La sinistra nell'età del karaoke*. Milán: Reser.
- BREUILLY, John (1993): *Nationalism and the State*. Chicago: University of Chicago Press.
- BUENO, Gustavo (2006): *Zapatero y el pensamiento Alicia*. Madrid: Temas de Hoy.
- CALOGERO, Guido (1950): *Logo e dialogo: saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*. Milán: Edizioni di Comunità.
- (1953): «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 VV.AA.: *Actes du XI Congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, vol. XIV. Ámsterdam-Lovaina: North-Holland Publishing-E. Nauwelaerts, 260-265.
- CIXOUS, Hélène (1990): *Reading with Clarice Lispector*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- CORTINA, Adela (1990): *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- DAL LAGO, Alessandro y Pier Aldo ROVATTI (1989): *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*. Milán: Feltrinelli.
- DELGADO-GAL, Álvaro (1995): *Los límites del pluralismo*. Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales.
- DERRIDA, Jacques (1990): «Force of Law. The "Mystical" Foundation of Authority» (traducción de Mary Quaintance). *Cardozo Law Review*, vol. 11, n.º 5-6, 919-1.045.

40. Algunas de ellas han aparecido en Quintana (2006b). Para una explicitar la diferencia entre nuestros tiempos y aquellos en los que Vattimo confeccionó el núcleo de su propuesta teórica, puede consultarse Quintana (2007).

- DESJARDINS, Joseph R. (1993): *Environmental Ethics. An Introduction to Environmental Philosophy*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- DEVALL, Bill (1980): «The Deep Ecology Movement». *Natural Resources Journal*, n.º 20, 299-322.
- DOMÍNGUEZ, Gonzalo (2006): «Violencia colectiva», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.): *Diccionario de la existencia*. Barcelona: Anthropos, 599-605.
- DRENGSON, Alan R. (1980): «Shifting Paradigms: From the Technocratic to the Person-Planetary». *Environmental Ethics*, vol. 3, n.º 3 (otoño), 221-240.
- DRURY, Maurice O'Connor (1996): «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», en *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein* (edición de David Berman, Michael Fitzgerald y John Hayes). Bristol: Thoemmes Press, 76-96.
- DUQUE, Félix (2006): «Terror», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.): *Diccionario de la existencia*. Barcelona: Anthropos, 571-577.
- ETZIONI, Amitai (2000): *The Third Way to a Good Society*. Londres: Demos.
- FEYERABEND, Paul K (1994): «Potentially Every Culture Is All Cultures». *Common Knowledge*, vol. 3, n.º 2, 16-22.
- FISH, Stanley E. (1989d): «Change», en *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham: Duke University Press, 201-229.
- FOX, Warwick (1990): *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston-Londres: Shambhala.
- GADAMER, Hans-Georg (1967): «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *Kleine Schriften, I: Philosophische Hermeneutik*. Tübinga: Mohr, 176-191.
- (1976): *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- (1977a): «Das ontologische Problem des Wertes», en *Kleine Schriften, IV. Variationen*. Tübinga: Mohr, 205-217.
- (1977b): *Verdad y método, I* (traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito). Salamanca: Sígueme.
- (1980): «Problemas de la razón práctica», en Hans-Georg Gadamer (1992): *Verdad y método, II* (traducción de Miguel Olasagasti). Salamanca: Sígueme, 309-318.
- (1989): *Das Erbe Europas: Beiträge*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- GAUTHIER, David (1997): «Political Contractarianism». *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n.º 2, 132-148.
- GELLNER, Ernest (1997): *Nationalism*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- GERDAN, Briame (2000): «Rule of Straw». *Wall Street Journal / Europe*, 17 de enero.
- GIDDENS, Anthony (1998): *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. Malden-Cambridge: Polity Press.
- GIUSTI, Miguel (1991): «Lassen sich Moralität und Sittlichkeit miteinander vermitteln?». *Philosophische Rundschau*, 38, 14-47.
- GÓMEZ DÁVILA, Nicolás (2002): *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Barcelona: Àltera.
- HABERMAS, Jürgen (1963): *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. Neuwied am Rhein-Berlín: Luchterhand.
- (1980): «Die Moderne — Ein unvollendetes Projekt», en Jürgen Habermas (1990): *Die Moderne — Ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze, 1977-1990*. Leipzig: Reclam, 32-54.
- HEIDEGGER, Martin (1944-45): «Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken», en Martin Heidegger (1989): *Gesamtausgabe*, vol. 13. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- HERRERA GUEVARA, Asunción (1999): «¿Hermenéutica sin consenso?», en Lluís Álvarez (ed.): *Hermenéutica y acción. Crisis de la Modernidad y nuevos caminos de la Metafísica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 33-59.
- (2000): *La ética en la espiral de la modernidad*. Gijón: VTP.
- HOBBSAWM, Eric J. y Terence O. RANGER (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- HOLT, Robin (1997): *Wittgenstein, Politics and Human Rights*. Londres-Nueva York: Routledge-London School of Economics.
- IRRGANG, Bernhard (1998): *Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive*. Paderborn-Múnich-Viena-Zürich: Schöningh.
- JONAS, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Fráncfort del Meno: Insel-Verlag.
- KANT, Immanuel (1795): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- KENNAN, George F. (1951): *American Diplomacy 1900-1950*. Chicago: University of Chicago Press.
- KENNEDY, Duncan (1997): *A Critique of Adjudication [fin de siècle]*. Cambridge: Harvard University Press.
- KLOSSOWSKI, Pierre (1969): *Nietzsche et le cercle vicieux*. París: Mercure de France.
- KRISTEVA, Julia (1988): *Étrangers à nous mêmes*. París: Fayard.
- LEOPOLD, Aldo (1949): «The Land Ethic», en *A Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press, 201-226.
- LLEDÓ, Emilio (1990): «Testigo del siglo. En el 90 aniversario de Hans-Georg Gadamer», en Hans-Georg Gadamer: *La herencia de Europa. Ensayos*. Barcelona: Península, 7-15.
- LOVELOCK, James (1979): *Gaia. A New Look at Life on the Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1984): *Is Patriotism a Virtue?* Lawrence: University of Kansas Press.
- MADISON, James (1961): «Federalist Paper n. 10», en Clinton Rossiter (ed.): *The Federalist Papers*. Nueva York: New American Library, 77-84.
- MARCUSE, Herbert (1965): «Repressive Tolerance», en Robert P. Wolff, Barrington Moore Jr. y Herbert Marcuse (eds.): *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 95-137.
- MARQUARD, Otto (1993): «Il posmoderno come parte del moderno». *Aut Aut*, n.º 256 (julio-agosto), 3-6.
- MARRAMAO, Giacomo (1995): *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*. Turín: Giappichelli.
- NAESS, Arne (1973): «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary». *Inquiry*, 16, 95-100.
- PATTERSON, Dennis M. (1992): «Law's Pragmatism: Law as Practice and Narrative», en Dennis M. Patterson (ed.): *Wittgenstein and Legal Theory*. Boulder: Westview Press, 85-121.
- (1993): «The Poverty of Interpretive Universalism: Toward the Reconstruction of Legal Theory». *Texas Law Review*, 72 (noviembre), 1-30.
- PERELMAN, Chaïm (1965): «Justice and Justification». *Natural Law Forum*, vol. 10, 1-20.
- PITKIN, Hannah F. (1984): *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia* (traducción de Ricardo Montoro Romero). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel (1998): «Alaska, Heidegger y los Pegamoides. Acerca de la movida madrileña, en tono culturalista», en Víctor del Río García (ed.): *Cortao*. Salamanca: El Gallo, 104-135.
- (1999): «Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty». *Laguna*, n.º extr., 193-204.
- (2001): «La tradición como traición. Seis paradojas», en Ángel Carril y Ángel B. Espina Barrio (eds.): *Tradición. Cien respuestas a una pregunta*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 177-178.
- (2002a): *Normatividad, interpretación y praxis. Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. Tesis doctoral inédita presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca.
- (2002b): «Dos problemas del universalismo ético, y una solución», en Quintín Racionero y Pablo Perera (eds.): *Pensar la comunidad*. Madrid: Dykinson, 223-253.
- (2002c): «On Hermeneutical Ethics and Education: 'Bach als Erzieher'», en Jirí Fukac, Alena Mizerová y Vladimír Strakos (eds.): *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 49-109.

- (2003a): «Del multiculturalismo como «gangrena» de la sociedad democrática». *Isegoría*, n.º 29 (diciembre), 270-277.
- (2003b): «¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?», en Juan José Acero, Juan Antonio Nicolás, José Antonio Pérez Tapias, Luis Sáez y José Francisco Zúñiga (eds.): *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica «El legado de Gadamer»*. Granada: Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 237-245.
- (2003c): «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa posmoderna». *Azafea*, n.º 5, 237-259.
- (2004a): «Gianni Vattimo», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.): *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica* (4.ª edición ampliada y revisada). Bilbao: Universidad de Deusto, 543-545.
- (2004b): «Cómo no ser ni universalistas ni relativistas», en Ildelfonso Murillo (ed.): *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Diálogo Filosófico, 149-167.
- (2004c): «De las reglas hacia la X. Racionalidad, posmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo». *Thémata*, n.º 32, 135-157.
- (2005a): «¿Cuán plural es el «pluralismo» posmoderno?», en VV.AA., *Europa, sé tú misma*, vol. 1. Madrid: Fundación Universitaria San Pablo-CEU, 463-470.
- (2005b): «Comunidad», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.): *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 71-82.
- (2005c): «Violencia», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.): *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 557-566.
- (2005d): «L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)». *Filosofia e questioni pubbliche*, vol. X, n.º 2, 75-102.
- (2005e): «*Non solum peritos in ea glorificare*. Apretado compendio histórico-cultural del papel jugado por las disciplinas musicales en la educación occidental, y propuesta hermenéutico-filosófica, con tintes gadamerianos, de cierta labor que les cabría ejercer en nuestro porvenir», en Teresa Oñate, Cristina García Santos y Miguel Ángel Quintana Paz (eds.): *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson, 613-677.
- (2006a): «Democracia y sociedad civil en tiempos posmetafísicos», en VV.AA., *Llamados a la libertad*, vol. 2. Madrid: Fundación Universitaria San Pablo-CEU, 569-586.
- (2006b): «Gianni Vattimo ante Jacques Derrida: La debilidad por la diferencia». *Solar*, n.º 2, 109-121.
- (2006c): «De las normas como compromisos prácticos, y de la locura como incumplimiento de tales compromisos». *Isegoría*, n.º 34 (enero-junio), 243-259.
- (2006d): «Contractualismo», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.): *Diccionario de la existencia*. Barcelona: Anthropos Editorial, 99-106.
- (2006e): «Entre el espíritu de los tiempos y el Espíritu Santo. Hermenéutica nihilista y religiosidad postoderna al hilo del pensamiento de Gianni Vattimo», en Miguel Ángel Quintana Paz (ed.): *Europa, Siglo XXI. Secularización y Estados Laicos*. Madrid: Ministerio de Justicia, 233-268.
- (2007): «Los consuelos prohibidos. Entrevista a Gabriel Albiac». *Cuaderno gris*, n.º 9, 61-87.
- y Joan VERGÉS GIFRA (2002): «Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual». *Estudios filosóficos*, vol. LI, n.º 147 (mayo-agosto), 195-221.
- RADIN, Margaret J. (1992): «Reconsidering the Rule of Law», en Dennis M. Patterson (ed.): *Wittgenstein and Legal Theory*. Boulder: Westview Press, 125-155.
- RAWLS, John A. (1996): «Preface to the Second Edition», en *Political Liberalism* (segunda edición). Nueva York: Columbia University Press.
- (1997): «The Idea of Public Reason Revisited». *University of Chicago Law Review*, vol. 64, n.º 3 (verano), 765-807.

- RHEES, Rush: «Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics». *Philosophical Review*, n.º 74, 17-26, 1965.
- RICOEUR, Paul (1978): «The Problem of the Foundation of Moral Philosophy» (traducción de David Pellauer). *Philosophy Today*, vol. 22, n.º 3 (otoño), 175-192.
- RIVERA, Víctor Samuel (1997): «Relativismo, racionalidad y comunidad». *Revista Teológica Límense*, vol. 31, n.º 3, 329-344.
- (2000): «Traditionem prosequi aude!», en Miguel Giusti (ed.): *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 467-475.
- RORTY, Richard M. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- (1991): «Introduction: Antirepresentationalism, Ethnocentrism and Liberalism», en *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1-20.
- (1993): «Norteamericanismo y pragmatismo». *Isegoría*, n.º 8, 5-25.
- SARTORI, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa). Madrid: Taurus.
- SAVATER, Fernando (1990): *Humanismo impenitente*. Barcelona: Anagrama.
- SCHNÄDELBACH, Herbert (1986): «Was ist Neoaristotelismus?», en Wolfgang Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 38-63.
- SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin (1989): *Die Technik und die Schwäche - Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem schwachen Denken*. Viena: Passagen.
- (1996): *Posmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*. Múnich: Wilhelm Fink Verlag.
- STIGLITZ, Joseph E. (2003): *The Roaring Nineties. A New History of the World's Most Prosperous Decade*. Nueva York: W. W. Norton.
- SÜTZL, Wolfgang (2001): *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Tesis doctoral inédita presentada en el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón.
- TAYLOR, Charles (1986): «Die Motive einer Verfahrensethik», en Wolfgang Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 101-135.
- (1992): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- THIEBAUT, Carlos (1999a): *De la tolerancia*. Madrid: Visor.
- (1999b): «Cosmopolitismo y pertenencia». *Laguna*, número extraordinario, 101-119.
- TUSHNET, Mark (1991): «Critical Legal Studies: A Political History». *Yale Law Journal*, 5, 1.515-1.544.
- VATTIMO, Gianni (1974): *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milán: Bompiani.
- (1980): «Le avventure de la differenza», en *Le avventure della differenza*. Milán: Garzanti, 151-171.
- (1981): «L'età di Reagan e la tentazione del darwinismo». *La Stampa*, 19 de mayo.
- (1982a): «Foucault e l'archeologia della mente». *La Stampa*, 27 de mayo.
- (1982b): «Schopenhauer nostro contemporaneo». *La Stampa*, 23 de setiembre.
- (1983): «Heidegger: l'abbandono e la memoria». *La Stampa*, 8 de julio.
- (1985): «Dall'essere come futuro alla verità come monumento», en Giuseppe Galli (ed.): *Interpretazione e cambiamento: Atti del VI Colloquio sull'Interpretazione (Macerata 9-10 aprile 1984)*. Turín: Marietti.
- (1986): «Il disincanto e il dileguarsi». *Micromega*, n.º 1.
- (1987a): «De la ideología a la ética». *El País*, 8 de enero.
- (1987b): «La izquierda y la nada». *El País*, 30 de marzo.
- (1988a): *Le mezze verità*. Turín: La Stampa.
- (1988b): «Ideologie oder Ethik: Von Marx zum schwachen Denken». *Information Philosophie*, 7, 5-13.

- (1988c): «Deleuze e i maestri di Parigi». *La Stampa*, 4 de marzo.
- (1989a): «La verità dell'ermeneutica», en Gianni Vattimo (ed.): *Filosofia '88*. Roma-Bari: Laterza.
- (1989b): «Posmodernità e fine della storia», en *Etica dell'interpretazione*. Turín: Rosenberg & Sellier, 13-26.
- (1989c): «L'ermeneutica e il modello della comunità», en *Etica dell'interpretazione*. Turín: Rosenberg & Sellier, 96-109.
- (1990a): «Soggetto addio» (conversación con Pier Aldo Rovatti), en Gianni Vattimo (ed.): *Filosofia al presente*. Milán: Garzanti, 108-121.
- (1990b): «Al di là del bene e del male» (conversación con Vittorio Mathieu), en Gianni Vattimo (ed.): *Filosofia al presente*. Milán: Garzanti, 80-93.
- (1992): «Ricostruzione della razionalità», en Gianni Vattimo (ed.): *Filosofia '91*. Roma-Bari: Laterza, 89-103.
- (1994): *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari: Laterza.
- (1996): «Hermenéutica, democracia y emancipación» (traducción de César Palma), en Lluís Álvarez (ed.): *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*. Oviedo: Nobel, 47-64.
- (1997): «Etica della provenienza». *MicroMega*, Almanacco di Filosofia, 73-80.
- (1998): «Fare giustizia del diritto», en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.): *Diritto, giustizia e interpretazione. Annuario filosofico europeo*. Roma-Bari: Laterza, 275-291.
- (1999): «La tentación del realismo» (traducción por Lluís Álvarez), en Lluís Álvarez (ed.): *Hermenéutica y acción. Crisis de la Modernidad y nuevos caminos de la Metafísica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 9-20.
- (2003): *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Milán: Garzanti.
- (2005): «Io scelgo la democrazia di Chavez [sic]». *La Stampa* (25 de julio).
- (2006a): «La cubanizzazione di America». *La Stampa* (6 de abril).
- (2006b): «Historicidad y diferencia, en torno al mesianismo de Jacques Derrida» (traducción de Miguel Ángel Quintana Paz). *Solar*, n.º 2, 123-137.
- , Alessandro DAL LAGO y Pier Aldo ROVATTI (1990): «Pudore e pensiero debole». *Ágalma*, 4, 164-179.
- VOLPI, Franco (1990): «Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla «riabilitazione della filosofia pratica»», en Carlo A. Viano (ed.): *Teorie etiche contemporanee*. Turín: Bollati Boringhieri, 128-148.
- VON WRIGHT, Georg Henrik (1981): «Humanism and Humanities», en Stig Kanger y Sven Öhman (eds.): *Philosophy and Grammar. Papers Presented on the Occasion of the Quincentennial of Uppsala University*. Dordrecht-Boston-Londres: D. Reidel, 1-16.
- WEBER, Max (1919): *Politik als Beruf*. Múnich: Duncker und Humboldt.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1958a): *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* (segunda edición de G. Elisabeth M. Anscombe y Rush Rhees). Oxford: Blackwell.
- (1958b): «The Blue Book», en *Preliminary Studies for the «Philosophical Investigations», Generally Known as the Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1-74.
- (1967): *Zettel* (edición de G. Elisabeth M. Anscombe y Georg H. von Wright). Oxford: Blackwell.
- ZIMMERMANN, Michael E. (1993): «Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship». *Environmental Ethics*, vol. 15, n.º 3 (otoño), 195-224.
- ZIZEK, Slavoj (1999): «You May!». *London Review of Books*, vol. 21, n.º 6 (18 de marzo).
- (2000): «Welcome to the Desert of the Real». *Lacanian ink*, n.º 16 (primavera), 64-81.