

GIANNI VATTIMO, CHARLES TAYLOR Y LOS COROLARIOS POLÍTICOS DE LA HERMENÉUTICA

Gianni Vattimo, Charles Taylor and the political
corollaries of hermeneutics

MAURO J. SAIZ

Universidad Católica Argentina

maurojsaiz@gmail.com

Cómo citar/Citation

Saiz, M. J. (2021).

Gianni Vattimo, Charles Taylor y los
corolarios políticos de la hermenéutica.

Revista de Estudios Políticos, 194, 43-64.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.194.02>

Resumen

En el presente trabajo se analizan dos de las posibles traducciones de la filosofía hermenéutica al campo de la teoría política. Principalmente, se expone la concepción del «pensamiento débil» de Gianni Vattimo, una versión nihilista y posmoderna de la tradición hermenéutica. En contraposición, se presenta la propuesta de Charles Taylor en relación con la gestión de la diversidad multicultural, también informada por principios hermenéuticos, pero dentro de una forma peculiar de realismo moral. A través de una comparación crítica entre la obra de ambos autores, se pretende sostener que la variante de Taylor supera algunas de las contradicciones y defectos que el modelo de Vattimo exhibe. Globalmente, la posición que se busca defender es que una hermenéutica que mantenga un lugar relevante para el concepto de «verdad» está mejor dotada para construir un modelo político productivo.

Palabras clave

Vattimo; Taylor; hermenéutica; filosofía política; diversidad; multiculturalismo; verdad.

Abstract

In this paper I analyse two possible translations from hermeneutic philosophy into the field of political theory. Mainly, Gianni Vattimo's conception of «weak thought» is presented, a nihilistic and postmodern version of the hermeneutic tradition. Against it, Charles Taylor's proposal to manage multicultural is put forward —also informed by hermeneutic principles, although within a peculiar form of moral realism. Through a critical comparison between both works, I intend to hold that Taylor's variant overcomes some of the contradictions and defects that Vattimo's model exhibits. More generally, the position that I seek to defend is that a Hermeneutics that holds a relevant function for the concept of 'truth' is better suited to sustain a productive political model.

Keywords

Vattimo; Taylor; hermeneutics; political philosophy; diversity; multiculturalism; truth.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. VATTIMO, EL PENSAMIENTO DÉBIL Y SU TRADUCCIÓN POLÍTICA. III. TAYLOR: MULTICULTURALISMO Y SECULARISMO, EN CLAVE DE REALISMO HERMENÉUTICO. IV. COMPARACIÓN CRÍTICA. *BIBLIOGRAFÍA.*

I. INTRODUCCIÓN

Gianni Vattimo es uno de los más renombrados exponentes de la hermenéutica filosófica contemporánea. A lo largo de su prolongada carrera (intelectual y práctica) y su extensa obra ha desarrollado y popularizado una línea posmoderna y nihilista de dicha tradición filosófica, con un perfil propio que lo acerca, pero también lo distingue de otros pensadores afines, como Derrida o Rorty. A partir de su peculiar interpretación conjunta de Nietzsche y Heidegger, ha buscado desarrollar una propuesta filosófica amplia, que toca una multiplicidad de aspectos, con miras a realizar una «ontología de la actualidad». Sin embargo, solo en las últimas décadas el filósofo turinense se ha volcado a la publicación de obras explícitamente dedicadas a configurar una filosofía política acorde a su modelo general.

Aunque indudablemente estimulante y provocativa, esta propuesta ha encontrado críticos, tanto desde el punto de vista de su coherencia interna con el esquema filosófico más amplio del autor, como por sus consecuencias y opciones concretas a la hora de manifestar su apoyo o rechazo de regímenes, figuras y proyectos políticos.

En este trabajo, pretendo considerar críticamente la justificación y posibles debilidades del planteo vattimiano, para luego compararlo con una variante filosófico-política alternativa, también de raigambre hermenéutica —aunque con un desarrollo bastante distinto—, como es la elaborada por el filósofo canadiense Charles Taylor. Este también se ha preocupado, entre otros muchos temas, por el problema de la diversidad cultural y el conflicto de interpretaciones de la realidad en nuestras sociedades contemporáneas. Sin embargo, su modelo multicultural descansa sobre premisas metafísicas, epistemológicas y éticas parcialmente distintas, y, en consecuencia, deriva en resultados prácticos diferentes.

A tal efecto, el artículo se organiza del siguiente modo. En la próxima sección, ofrezco una presentación del esquema filosófico de Vattimo y su traducción político-práctica. En la siguiente, abordo el modelo alternativo de

Taylor, concentrándome casi exclusivamente en el problema del multiculturalismo y las posibilidades de un diálogo fructífero entre culturas. Finalmente, en la última sección planteo una serie de observaciones críticas de la propuesta de Vattimo y sostengo que la teoría de Taylor está mejor dotada conceptualmente para construir un modelo político exitoso.

Cabe destacar que la presentación de ambos autores no puede sino ser superficial y resumida, dejando de lado múltiples aspectos importantes de sus respectivas carreras intelectuales. Con todo, la exposición pretende ser suficiente para comprender los fundamentos filosóficos que nutren cada proyecto político y su mayor o menor coherencia interna.

II. VATTIMO, EL PENSAMIENTO DÉBIL Y SU TRADUCCIÓN POLÍTICA

La fama de Vattimo está atada a su original propuesta filosófica, producto de su lectura de Heidegger y Nietzsche, los dos grandes filósofos en torno a los cuales su pensamiento siempre ha girado (Vattimo, 1989: 13-16; 1993: 1; Woodward, 2009: 76; Kuçlu, 2016: 136). Declarado cultor de la hermenéutica y uno de los protagonistas de su desarrollo en la última parte del siglo xx, desde temprano sugirió que la interpretación más prometedora de la herencia heideggeriana era aquella que lo abordara de la mano de las principales intuiciones nietzscheanas, en dirección a lo que, siguiendo a este filósofo alemán, dio en llamar «nihilismo consumado» (*nihilismo compiuto*).

Es necesario señalar aquí que esta interpretación fue polémica en su momento debido a que deliberada y explícitamente requiere alterar la posición del propio Heidegger respecto de Nietzsche, a quien entiende como el último paso y articulador del agotamiento de la tradición metafísica occidental, pero no como un autor cuya obra ofreciera perspectivas para una salida o superación de dicha tradición intelectual (Vattimo, 1993: 76-82; Debatin, 2019). Más allá de la letra heideggeriana, otros exponentes notables de la hermenéutica durante el siglo pasado, como Gadamer o Ricoeur, desarrollaron los postulados centrales de sus respectivas teorías por vías alternativas a esta orientación nihilista. No es mi interés aquí enfrentar el problema de qué tan fidedigna es la lectura vattimiana a la obra de Heidegger y, por lo demás, es consistente con las bases de su propia filosofía la noción de que cualquier texto encierra un número infinito de interpretaciones alternativas que, si condicionadas, no están estrictamente limitadas por la intención original de su autor ni por su contexto inmediato. Sin embargo, sí cabe recordar el carácter discutible de la proposición según la cual el destino más prometedor, fructífero (no cabría aquí hablar

de «corrección» o «adecuación»), para la continuación contemporánea de la hermenéutica es aquel que enfatiza su faz nihilista. Tener esto en mente abre la puerta a la comparación con la posición de Taylor que realizaré en la siguiente sección.

Sin ninguna pretensión de ofrecer una exposición exhaustiva de la extensa obra de Vattimo, la cual abarca numerosas áreas disciplinares, a los efectos del tema que discutiré en este trabajo no se puede dejar de mencionar algunas claves interpretativas. Central a la concepción del autor es la apropiación de la perspectiva histórica de Heidegger, quien veía a toda la tradición filosófica occidental como fundamentalmente deficiente, al haber olvidado lo que llama la «diferencia ontológica», la distinción que existe entre los entes y el Ser. En esta perspectiva, partiendo de Platón, pasando por toda la tradición medieval neoplatónica o neoplatónica, e incluyendo a los mayores representantes de la filosofía moderna, como Descartes, Kant o Hegel, se habría identificado el ser erróneamente con la mera presencia efectiva e inmediata de un objeto frente al sujeto cognoscente. A la larga, nuestro mundo contemporáneo, dominado por una racionalidad científico-tecnológica de administración y manipulación absoluta de recursos y personas —también consideradas recursos— (*Ge-Stell*, en el lenguaje heideggeriano, que Vattimo con frecuencia describe como «mundo de la organización total», citando a Adorno [Vattimo, 1998: 42; 2010: 16; 2018: cap. 16]) sería el último desarrollo de esa misma manera de entender la realidad.

Sería precisamente en Nietzsche donde se revela el carácter fundamentalmente violento de todo pensamiento metafísico: la pretensión de poseer una verdad objetiva, única o absoluta resulta ser una imposición motivada por la voluntad de poder (en un sentido psicológico-antropológico, aunque el propio término es cuanto menos ambiguo en Nietzsche) de aquellos que en cada época y sociedad reclamaron para sí la posesión de dicho conocimiento privilegiado, es decir, los poderosos (extrapolando la intuición a su dimensión sociológico-política). Una vez reconocido lo anterior, ya no es posible sostener convincentemente una certeza metafísica en algún tipo de verdad, sino que la respuesta necesariamente deberá prescindir de la seguridad (psicológica, existencial, pero también social) que dichas nociones ofrecían; en esto consiste la tan mentada «muerte de Dios» nietzscheana.

Ahora bien, en base a esta caracterización del pasado y presente del pensamiento occidental —pero con efectos universales, en parte debido a los procesos de colonización y globalización, entre otros— es que Vattimo desarrolla su propia propuesta. Aunque adoptó diferentes nombres a lo largo de las décadas que abarca su producción intelectual, como «nihilismo optimista» o, más recientemente, «ontología de la actualidad» (expresión tomada de Foucault),

probablemente sea «pensamiento débil» (*pensiero debole*)¹ la etiqueta más difundida para designar este estilo y corriente de pensamiento. El postulado central aquí es que, frente al estado actual del mundo intelectual —atado al dominio de la ciencia (especialmente natural o física), que adquiere los rasgos de verdad objetiva y absoluta en esta última etapa de la metafísica— y práctico —el dominio y organización plenas de la naturaleza y de la sociedad a través de la tecnología— la única salida posible consiste en el debilitamiento del Ser. Dicho debilitamiento surte efectos o se manifiesta en múltiples dimensiones, que de ninguna manera podría abarcar en el espacio de este trabajo. Sin embargo, el núcleo crucial del argumento reside en el abandono —o, más precisamente, trastocamiento, distorsión (*Verwindung*)²— de la idea de verdad entendida como plena aprehensión mental o representación por parte del sujeto de un objeto externo presente frente a él —categorías estas, las de sujeto y objeto, que también están en el corazón de la metafísica e igualmente deberían ser abandonadas o confundidas hasta casi desaparecer— (Vattimo, 1998: 188-189).

Sin profundizar en los múltiples aspectos y las sutilezas conceptuales y argumentales que subyacen a la brevísima y superficial exposición de los últimos párrafos, importa ahora señalar, a los efectos del tema de esta investigación, cómo desde muy temprano la atención a la pluralidad (cultural, cosmovisional) está en el corazón mismo de la posición vattimiana. Es el encuentro con mundos culturales diferentes, a través de la etnografía del siglo XIX, uno de los factores que contribuyen a explicar el énfasis de mucho del ambiente filosófico de fines del siglo XIX y principios del XX en la capacidad humana para la novedad y lo impredecible; así, por ejemplo, queda claramente expresado en las notas de libertad e historicidad que Heidegger

¹ Este nombre titulaba un famoso libro coeditado por Vattimo y Pier-Aldo Rovatti en 1983, si bien terminó por designar a todo el movimiento intelectual del que formaban parte. La expresión está originalmente tomada de Carlo Viano, como el propio Vattimo reconociera en más de una ocasión (Zabala, 2007: 12).

² Este concepto, frecuentemente reiterado por Vattimo para caracterizar la relación que considera necesaria de cara a la tradición metafísica y el mundo contemporáneo de la *Ge-Stell*, está tomado de Heidegger, quien, sin embargo, lo utilizó contadas veces en su obra madura. Se puede traducir de diferentes maneras, como distorsión, convalecencia, pero esencialmente lo que el autor busca poner de relieve es que no se puede pretender una sencilla «superación» (*Übervindung*) que deje atrás completamente la metafísica (ni el mundo contemporáneo que es su producto), sino que siempre se trata de arrastrar las marcas de esa historia previa, de mantenerse en su universo conceptual, pero alterando parcialmente, desviando y confiriendo nuevos y distintos sentidos a sus términos y prácticas centrales (Vattimo, 1995: 20-23; 1998: 179-183).

atribuye al Dasein, que constituyen una reacción contra la reducción científica del hombre, pero también de cualquier concepción universalista de lo humano (*ibid.*: 41-43 y 153-156). En este sentido, la idea de pluralidad descansa en el mismísimo fondo conceptual de la idea de la metafísica como violencia. En efecto, la verdad es violencia por cuanto una interpretación se pretende la única posible o verdadera, pero esto solo tiene sentido sobre un trasfondo de múltiples interpretaciones alternativas que son de este modo silenciadas o relegadas al plano de la no-verdad (falsedad, error, imaginación), así como infinitas otras posibles, aunque no actualmente expresadas. La descolonización —que quiebra radicalmente la noción de una historia única, lineal, homogénea, ante la necesidad de atender a otras perspectivas y otros lugares de enunciación— es otro de los fenómenos que marcan nuestra época posmoderna, así como la incontrollable multiplicación de puntos de vista irreconciliables, opiniones y formas de aproximarse a la realidad, en el marco del surgimiento de tecnologías de la comunicación que dan lugar a innumerables voces hasta ahora ausentes del discurso público (Vattimo, 2000: 7-20)³.

Como se hace evidente, una teoría de este tipo necesariamente encierra connotaciones políticas. Sin embargo, a pesar del precoz interés de Vattimo por esta dimensión de la existencia social y su activa participación práctica —que va desde su intensa actividad juvenil en el grupo estudiantil de Acción Católica hasta su más reciente desempeño como miembro del Parlamento Europeo, en 1999 y nuevamente en 2009 (Zabala, 2007)—, durante mucho tiempo los ribetes políticos de su producción intelectual se mantuvieron solo parcialmente desarrollados, como aspectos siempre presentes, pero más o menos secundarios dentro de obras abocadas a otros temas. Aunque existen algunas instancias anteriores, como su libro *Il soggetto e la maschera*, de 1974, que pretendía ser el «manifiesto político-filosófico de una nueva izquierda», su pensamiento pocas veces se expresó como una filosofía política explícita. Giovanni Giorgio (2009) observa cómo hasta fines de los años 2000 incluso la literatura secundaria sobre el filósofo turinense se centró en su proyecto

³ Respecto de este último punto, la convicción de que el desarrollo de las tecnologías de la comunicación, especialmente internet, y la multiplicación de los medios de comunicación casi por su propia fuerza nos introducen en un mundo de pluralidad irreductible e incontrollable por los poderes económicos, políticos, sociales, Vattimo se ha manifestado críticamente en tiempos recientes. Ahora afirma que en aquel momento, a fines de los años ochenta y principios de los noventa se puso una excesiva esperanza en lo que el cambio en los recursos tecnológicos, por sí mismo, podría producir a nivel sociológico. En la práctica, sí parecería que los gobiernos y grandes élites económico-mediáticas han logrado controlar u ordenar estos discursos con relativo éxito (Vattimo, 2012: introducción; 2018: cap. 15).

filosófico y teológico, pero casi no abordaba la faz política. No obstante, ya desde inicios de esa década (al menos desde 2003, con *Nichilismo ed emancipazione*) esto cambia y Vattimo comienza a dedicar varias publicaciones específicamente a la cuestión política⁴.

Esencialmente, el intento será el de traducir políticamente la actitud o propuesta (teórica y práctica) del pensamiento débil, o lo que es lo mismo, desarrollar las consecuencias «anárquicas» de una hermenéutica ontológica nihilista (Vattimo, 2012: introducción; Vattimo y Zabala, 2011: cap. 3). Ya antes de este período había una asociación clara entre metafísica, poder y violencia; como se dijo más arriba: la pretensión metafísica implica intrínsecamente violencia, por cuanto exige la entronización de una interpretación y la rebaja de las otras en un plano epistémico. Sin embargo, el pensamiento metafísico viene cada vez más clara y directamente asociado a los poderosos en términos sociopolíticos. Así, la verdad (teológica, filosófica, científica) legitima a las jerarquías (eclesiásticas, políticas, económicas), quienes serían las poseedoras y árbitros finales de ese conocimiento verdadero. Algunos de los ejemplos que más frecuentemente utiliza Vattimo son la apelación de la Iglesia católica a la ley natural para sostener sus posiciones éticas en la esfera pública y pretender su traducción en ley positiva, la justificación de las guerras e intervenciones militares estadounidenses y occidentales en otros Estados del mundo en vistas a la defensa de los derechos humanos, o la función que las presuntas leyes científicas de la economía cumplen para sostener la inevitabilidad de adoptar ciertas políticas neoliberales (Vattimo, 2018: cap. 1). De este modo, se opera un desplazamiento semántico fundamental para vincular el fundamento filosófico previo al plano político.

Quizá el nodo de sentido donde más evidente se hace la transición es en la insistencia del autor, repetida en muchas de sus obras más recientes, en identificar el «olvido del Ser» heideggeriano con los «perdedores de la Historia» de Walter Benjamin —quien, por los demás, siempre fue una referencia intelectual dentro del pensamiento vattimiano, en su diálogo (crítico) con el marxismo heterodoxo del siglo xx— (Vattimo, 1995: 15-16; 2010: 32; Vattimo y Zabala, 2011: 37-43). En resumidas cuentas, el argumento correría de la siguiente manera: si el Ser no debe ser confundido con los entes (diferencia ontológica), y no puede ser pensado como presencia ni fundamento (*Grund*), sino solamente como evento radicalmente histórico de apertura-donación de sentido o

⁴ Esto permite, quizá, hablar de un pensamiento político «maduro» del autor en este período. Atendiendo a estos cambios en el foco de atención, algunos autores han propuesto esquemas alternativos para periodizar las principales etapas de su producción (Giorgio, 2009; Woodward, 2009; Rivera, 2017).

verdad (y ocultamiento del propio Ser), el debilitamiento del Ser propugnado por una hermenéutica nihilista se debe entender en términos de debilitar cualquier imposición de sentido único en la historia del Ser, que es también la historia humana. En consecuencia, una actitud apropiada de escucha y anticipación implicará no solo abandonar la pretensión de alcanzar una verdad última sobre la que fundar una nueva metafísica, sino también abrirse a escuchar aquellas otras interpretaciones, esos otros sentidos y manifestaciones posibles del Ser en nuestra época que han sido acallados por la imposición violenta de la única interpretación dominante. Quienes por excelencia han sido los portadores silenciados de modos alternativos de ver el mundo son los débiles —entiéndase, económica, social y políticamente débiles, internamente a las sociedades occidentales tanto como los otros pueblos colonizados— y, por lo tanto, una ontología hermenéutica nihilista, en cuanto filosofía práctica y no puramente contemplativa o teórica, deberá atender y promover la expresión de estas interpretaciones olvidadas o suprimidas como respuesta a la disolución del Ser tras la consumación de la metafísica. Vattimo ha expresado de manera condensada este vínculo entre su teoría y la atención política a los oprimidos diciendo que «el pensamiento débil es el pensamiento de los débiles»: «Weak thought can only be the thought of the weak, certainly not of the dominating classes, who have always worked to conserve and leave unquestioned the established order of the world» (Vattimo y Zabala, 2011: 96; cfr. Vattimo y Zabala, 2017: 151-152; Vattimo, 2012: apéndice 7; 2018: cap. 10).

Ahora bien, la vocación de la hermenéutica como «filosofía de la praxis» (Vattimo, 2012: apéndice 2; 2018: cap. 5) implica la necesidad de dar un paso más y traducir esta directiva general de opción por los débiles en propuestas políticas prácticas concretas. Sin embargo, como se dijo más arriba, fue recién en los últimos tiempos que Vattimo se expresó de manera más explícita sobre modelos socio-políticos, organizativos, institucionales que efectivamente lograran materializar la orientación ético-social antedicha⁵.

En una primera aproximación, una concepción procedimental de la democracia parecería adecuarse al espíritu general del enfoque hermenéutico que el autor defiende. La justificación radicaría en que la democracia, en principio, iguala las posibilidades de participación y el peso en la decisión de todos los ciudadanos, evitando que ningún grupo o actor determinado imponga su propia opinión como definitiva; en términos de Lefort, la democracia vacía el lugar del poder. Hay una evidente analogía entre la imposibilidad de identificar un lugar de enunciación privilegiado o final, que tenga la última palabra

⁵ Esto, desde luego, debe ser leído en paralelo con su propia participación activa, vinculado a un número de partidos políticos italianos de izquierda.

en el juego democrático, y la necesidad de dar lugar a las interpretaciones alternativas del mundo, especialmente de los más débiles (*ibid.*: cap. 10). La tentación metafísica de poseer una verdad última o absoluta se identifica así casi linealmente con una clausura autoritaria del régimen democrático.

Con todo, cabe destacar que, al menos en esta primera lectura de la propuesta política de Vattimo, la definición de democracia que se emplea es procedimental. Ello no necesariamente significa puramente formal o idéntica a las concepciones mínimas postuladas por algunas vertientes del liberalismo. En este sentido, a lo que se opondría es a una concepción sustantiva, donde determinados valores morales o condiciones económicas o estado de cosas es tomado como la finalidad objetiva del Estado o la comunidad política, con exclusión de otras orientaciones posibles de la actividad pública (Giorgio, 2009; Ginev, 2010: 254-257). Es decir, la contraposición simplemente busca marcar que en la asociación que el filósofo italiano propone entre hermenéutica nihilista y democracia, el sujeto de la misma nunca puede ser pensado como un «pueblo» hipostasiado, definido en torno a categorías identitarias excluyentes y con un esquema moral determinado que deba sostenerse y aplicarse desde las instituciones y prácticas políticas. Una equivalencia tal entre el pueblo así delimitado y el Estado o el poder supondría una recaída metafísica y, nuevamente, la exclusión de voces en el juego hermenéutico-político⁶. Recuérdese, a los efectos de visualizar la dimensión práctica de esta consideración y de facilitar la comparación posterior, que uno de los ejemplos frecuentemente utilizados por el autor es el del multiculturalismo contemporáneo; este fenómeno tornaría imposible (o, cuanto menos, indeseable) la adopción de un modo de vida específico como modélico o normal dentro de una sociedad determinada, cuya vigencia sería deseable sostener a través de canales políticos.

En estas últimas dos décadas, su posición ha girado en torno a la recuperación de la idea de socialismo o comunismo, aunque en un sentido particular, que Vattimo —en colaboración con Santiago Zabala, uno de sus principales discípulos— ha dado en llamar «comunismo hermenéutico». La variante que ellos desean rescatar no es el comunismo estatal del siglo xx, tal como fue practicado en la Unión Soviética y en otros países, y, en un plano más teórico, rechazan los residuos metafísicos que el socialismo conserva cuando se considera «científico» o cuando prevé procesos sociales y económicos deterministas

⁶ En el mismo sentido, más de una vez Vattimo busca asociar esta crítica heideggeriana de la verdad metafísica con la propuesta de Popper, quien —más allá de otras diferencias importantes— comparte la idea de que una pretensión fuerte de poseer la verdad es enemiga de la democracia (Vattimo, 2010: cap. 1; 2012: apéndice 3; Vattimo y Zabala, 2011: cap. 1).

y una inevitable teleología de la historia. Es, asimismo, un comunismo sin revolución (Vattimo y Zabala, 2011: 1-3). El fracaso histórico del llamado «comunismo real» —por lo demás necesario, en cuanto este estaba metafísicamente fundado y el debilitamiento del Ser propio de nuestra época posmoderna no podía sino tener un efecto erosivo— lo ha vuelto «espectral», en el sentido de que nunca está completamente presente, realizado, sino que funciona más bien como posibilidad e ideal normativo (*ibid.*: 109-113).

Ello no conlleva una contradicción o abandono completo de la noción de democracia expuesta en más arriba. Baste señalar que en el mismo libro que dio nombre a esta nueva propuesta, todavía se puede encontrar una continuidad argumental, al señalar la analogía entre el consenso procedimental de la democracia y el derecho a interpretar de los débiles avanzado por la hermenéutica (*ibid.*: 79). Sin embargo, sí es claro que la afinidad con ideales que todavía se podían razonablemente caracterizar como «liberales» se divorcia en este punto de la estructura jurídico-institucional y práctica del Estado liberal tal como existe hoy. «Genuine liberalism is only possible if human beings are given infinite freedom for their own re-creation. This is the reason that a tolerant society is one in which achievements will be determined by the plurality of conversations with different linguistic communities instead of the imposition of a liberal state, as with the invasion of Iraq» (*ibid.*: 106).

El propio reformismo de izquierda aparece agotado y demasiado complaciente en su acomodo dentro del sistema social, económico y político vigente. En cambio, son los nuevos socialismos de corte latinoamericano, como los representados por Hugo Chávez, Evo Morales, Luiz Inácio «Lula» da Silva o Rafael Correa, los que ofrecen una alternativa prometedora. Aquí, estos regímenes vienen descritos en términos elogiosos: su acceso al poder y su base de apoyo es sustancialmente popular y democrática (a diferencia de China), se mantienen mediante el éxito electoral continuado y parecen ser los únicos que, a diferencia de los países occidentales centrales, adoptan políticas públicas contrarias al esquema dominante: implementan políticas de nacionalización de empresas y recursos, reconocen o amplían derechos de minorías, fomentan la descentralización burocrática y se oponen al consenso económico neoliberal y la intervención militar estadounidense (*ibid.*: cap. 4).

La declarada adhesión a estos modelos políticos prácticos despertó, como era de esperarse, algunas resistencias incluso entre los lectores y seguidores del filósofo italiano. Una de las críticas más previsibles (aunque no por ello menos fuerte) es que, pese a la presentación laudatoria que los autores hacen de ellos, resulta muy cuestionable que los mencionados regímenes representen verdaderamente alternativas políticas «débiles». Así, por ejemplo, Perkins y Gillespie (2017) sostienen que el salto de lo metaético a lo político es extremadamente problemático. Antes que líderes estatales, los autores creen que movimientos

sociales de protesta, como el movimiento de los derechos civiles de las personas negras en Estados Unidos, el más actual *Occupy Wall Street* o la llamada Primavera Árabe serían manifestaciones más acordes al impulso ético general que el pensamiento débil propugna. La conclusión a la que llegan estos autores es que, aunque valoran el aporte metaético del pensamiento débil, este no cuenta con los recursos teóricos para construir una propuesta positiva sin entrar en contradicciones internas (*ibid.*: 147-149).

No obstante esta y otras críticas, la opinión de Vattimo no parece haber variado sustancialmente en los últimos años, y en sus publicaciones más recientes sigue sosteniendo que las democracias socialistas latinoamericanas se le aparecen como la única alternativa o novedad en un mundo globalmente sumido en la «ausencia de emergencia» (Vattimo, 2018: cap. 12).⁷

III. TAYLOR: MULTICULTURALISMO Y SECULARISMO, EN CLAVE DE REALISMO HERMENÉUTICO

Habiendo presentado someramente la postura de Vattimo, en esta sección querría abocarme a introducir una construcción alternativa de los corolarios políticos de la tradición hermenéutica. Para ello, me apoyaré en la contribución del filósofo canadiense Charles Taylor, quien también reconoce una influencia de esta corriente en múltiples pasajes (Taylor, 1985a: introducción; 2011; 2016: cap. 6). Explícitamente hace referencia a las enseñanzas que extrae de Heidegger y Gadamer, por mencionar solo a los más renombrados, aunque también hay que decir que su posición filosófica se construye de manera más ecléctica, con otros elementos derivados del romanticismo alemán, de Hegel, de la fenomenología de Merleau-Ponty, así como, en materia política, cierta vena de la tradición republicana o cívica clásica.

Quizá uno de los temas que más ha contribuido a la fama internacional de Taylor haya sido el del multiculturalismo, especialmente a partir de un famoso ensayo, originalmente publicado en un volumen colectivo con ocasión de la inauguración del University Center for Human Values de la Universidad de Princeton (Taylor, 1994). En este artículo me concentraré en este aspecto de la vasta obra del autor, que resultaría inabarcable en tan limitado espacio. Por supuesto, asuntos como la relevancia de la situación sociocultural concreta

⁷ Aunque, hay que decirlo, en este lugar morigera parcialmente su entusiasmo por estos regímenes, añadiendo que para que no degeneren en autoritarios o personalistas es necesaria una participación activa y continuada de los movimientos sociales y organizaciones de base.

y la relevancia de atender al sentido que los propios involucrados asignan a las prácticas, instituciones y conceptos para poder comprender son relativamente ubicuas en su pensamiento y configuran una imagen antropológica mucho más amplia, que a su vez permea las posturas concretas en lo referido a la comprensión en las ciencias humanas y en la vida política práctica⁸.

Limitándonos al campo específico del multiculturalismo, el autor canadiense es evidentemente consciente de en qué medida la pertenencia a un horizonte cultural de sentido y de valores morales es constitutivo de la identidad humana. La dificultad, como es previsible, aparece en cuanto el mundo contemporáneo hace cada vez más frecuente el contacto entre grupos culturalmente diversos, que muchas veces deben convivir en los mismos espacios físicos y dentro de los mismos marcos jurídico-políticos. Lo crucial aquí es el proceso por el cual el reconocimiento de la igualdad se expande como ideal asociado a la democracia moderna y, al menos desde la última parte del siglo xx, esta exigencia de igual reconocimiento se extiende también a las diferentes culturas y otros componentes identitarios. Los antiguos esquemas de relación con otros pueblos se revelan etnocéntricos (o, según la dimensión que analicemos, patriarcales, racistas, etc.) y quedan progresivamente deslegitimados. Hasta aquí, la descripción del escenario global es una que resulta familiar también, en cierta medida, al planteo vattimiano. La experiencia de la pluralidad cultural, cosmovisional, moral atraviesa cualquier intento de articular una comprensión y una propuesta normativa para las sociedades tardo-modernas.

Frente a tal situación, el modelo político que Taylor defiende es uno que efectivamente tome en serio los contenidos morales sustantivos en la esfera pública y en la deliberación colectiva⁹. Para esto, es necesario realizar y evaluar juicios sobre la vida buena y sería permisible que el Estado adoptara políticas dirigidas a proteger o promover el florecimiento según dichos esquemas

⁸ Por eso es que Taylor ha podido decir que: «Despite the appearance of variety in the papers published in this collection, they are the work of a monomaniac [...]. If one had to find a name for where this agenda falls in the geography of philosophical domains, the term “philosophical anthropology” would perhaps be best, although this term seems to make English-speaking philosophers uneasy» (Taylor, 1985a: 1; cfr. Bohmann y Montero, 2014: 14).

⁹ Aunque sería imposible exponerlo adecuadamente en este trabajo, cabe mencionar que la posición metafísica general de Taylor consiste en una forma *sui generis* de realismo, que diferentes autores han dado en llamar «realismo apelativo», «realismo hermenéutico», «realismo falsable» y «realismo expresivo», expresión que prefiero. Para profundizar en este aspecto ver los trabajos de Thiebaut (1994); Abbey (2000); Bellomo (2011), y Saiz (2020).

morales —sin abandonar, claro está, ciertos límites mínimos que protejan a minorías o individuos disidentes de la posición mayoritaria—. Él explícitamente manifiesta su apoyo a un tal modelo de democracia, por oposición a la concepción procedimental predominante en el mundo occidental liberal (*ibid.*: 60-61). En sus publicaciones más recientes, enfatiza cómo un modelo de democracia deliberativa y participativa como la que propone debería plasarse primeramente a nivel local, para luego entrar en vínculo con instancias regionales o nacionales más amplias (Taylor *et al.*, 2020).

Ahora bien, si la política no puede mantenerse en una posición presuntamente neutral frente a la diversidad cultural o cosmovisional, puesto que esta falsa imparcialidad de hecho genera una estructura favorable a algunas de ellas y perjudicial para otras, todavía no tenemos la respuesta al problema del contacto entre las culturas. El peligro latente sería que el grupo mayoritario en una sociedad multicultural se impusiera a costa de la supervivencia (identitaria) de las minorías. La pata del argumento que todavía falta presentar es aquella según la cual las diversas culturas deben ser preservadas porque encierran algo de valioso. Este punto es fundamental para la comparación que realizaré en la sección siguiente de este trabajo. En sus palabras:

Although it is not often stated clearly, the logic behind some of these demands seems to depend upon a premise that we owe equal respect to all cultures. [...] The implication seems to be that absent these distorting factors, true judgments of value of different works would place all cultures more or less on the same footing. Of course, the attack could come from a more radical, neo-Nietzschean standpoint, which questions the very status of judgments of worth as such, but short of this extreme step (whose coherence I doubt), the presumption seems to be of equal worth.

I would like to maintain that there is something valid in this presumption, but that the presumption is by no means unproblematic, and involves something like an act of faith (Taylor, 1994: 66).

En la cita precedente, el filósofo canadiense identifica (y rechaza) una variante de la crítica de raíz neonietzscheana, que a grandes rasgos correspondería con la expresada por Vattimo, tal como se vio en la sección anterior. Por el contrario, la formulación de Taylor descansa sobre la convicción de que efectivamente es posible realizar juicios de valor. En efecto, si los juicios de valor fueran puramente arbitrarios y no reflejaran otra cosa que una lucha de poder y una imposición, se perdería de vista la experiencia real que está en el fondo del reclamo. Las colectividades culturales que reclaman su reconocimiento lo hacen a partir de la convicción de que realmente hay algo valioso allí que ha sido históricamente ignorado, mal representado o juzgado con

estándares de valoración etnocéntricos y parciales. A ojos del quebequense, se cae en cierta incoherencia al demandar respeto o reconocimiento sin una honesta valoración positiva de parte del interlocutor; se trataría de pura condescendencia o hipocresía (*ibid.*: 70). Por lo tanto, debe ser posible realizar evaluaciones respecto de cada cultura, e incluso transculturales; no puede establecerse *a priori* que necesariamente el resultado de esa evaluación será que todas las culturas valen lo mismo. Con todo, cabe partir de la presunción de que cualquier cultura que haya animado a una comunidad humana durante un período de vida considerable probablemente tenga algo valioso que aportar a la humanidad en general, y en consecuencia debe ser tratada con respeto.

La presunción de valor mencionada puede funcionar como compromiso político, pero deja abierta la pregunta filosófica: ¿cómo es posible entonces realizar la evaluación, si no existen parámetros neutrales, puramente objetivos, sino que estos siempre están derivados de una u otra forma de nuestro propio horizonte cultural? La respuesta de Taylor se apropia de un concepto gadameriano central, el de «fusión de horizontes». En numerosas obras (Taylor, 1985a: 280-281; 2011; 2016: 328), el autor apela a esta noción para describir un proceso por el cual una persona o grupo desarrolla un lenguaje de contrastes perspicuos, que le permita reconocer y expresar las diferencias entre su propio esquema de perspectivas, significados y valoraciones, y el de la otra cultura. Al ampliar su horizonte de sentido incorporando elementos de los que carecía, se enriquece su propia comprensión de la común existencia humana, al ser capaz de abarcar la realidad desde (lo que hasta ahora eran) puntos de vista diversos. Pero, al mismo tiempo, ello no supone simplemente admitir sin más la igual racionalidad y verdad de toda proposición expresada por cualquier otra cultura. Con un horizonte de comprensión ampliado, que no proyecta simplemente criterios de valoración propios, desdibujando al otro, de todos modos es posible llegar a la conclusión de que ciertos aspectos de la concepción ajena son condenables, mientras que algunos otros son rescatables o valiosos. El juicio ahora estaría informado por criterios que habrían incorporado los parámetros ajenos, pero sin abandonar completamente los propios, sino contribuyendo a una posición globalmente más rica (aunque nunca total, trascendente de todo condicionamiento o arraigo en la pertenencia identitaria).

En su traducción práctica, como ya observé más arriba, Taylor adhiere a un modelo estatal democrático que reconoce la mayoría de los derechos liberales fundamentales, pero que, sin embargo, abandona la pretensión de neutralidad y se permite una toma de postura para la defensa y preservación de las culturas y modelos de vida de sus miembros. Aún más, el propio debate público debe estar permeado por este tipo de discusiones morales sustantivas, a través de las cuales puede darse el intercambio necesario para lograr puntos de acuerdo y, en el mejor de los casos, una parcial fusión de horizontes entre los participantes. Así, las

políticas multi o interculturales¹⁰ deberían tender a una forma de integración sin homogeneización o asimilación; a evitar la indiferencia o insensibilidad cultural, pero permitir un acuerdo sólido en torno a una identidad política compartida.

En la misma línea, también aparece aquí otro de los grandes temas en los que el autor ha profundizado en las últimas dos décadas, la cuestión de la secularización¹¹. Sin entrar en sus monumentales trabajos al respecto (Taylor, 2007), hay que decir que este asunto, aunque independiente, incide profundamente en el problema político que aquí estoy considerando. En efecto, en algún trabajo Taylor (2012b: 78) afirma preferir una concepción del secularismo donde este se ocupa principalmente de gestionar o manejar la diversidad de puntos de vista religiosos y metafísico-filosóficos. Las diferentes posiciones religiosas —y ateas o agnósticas, puesto que no habría que concederles un privilegio tácito tampoco a estas, bajo la guisa de laicidad y neutralidad axiológica— deberían ser incentivadas a entablar diálogos fructíferos a través de los cuales cada una de ellas pueda realizar aportes a la identidad política general, pero esto también supone reconocer el valor que cada una contiene.

Estas mismas recetas acerca del multiculturalismo y el secularismo son las que el mismo autor recomendó a través de su participación en la conocida Comisión Bouchard-Taylor sobre los «acomodamientos razonables» (*reasonable accommodation*) en Quebec, entre los años 2007 y 2008.

IV. COMPARACIÓN CRÍTICA

A partir de la exposición de las secciones precedentes, querría ahora realizar una serie de observaciones críticas acerca de las dificultades teóricas que la propuesta filosófico-política de Vattimo enfrenta. En contraste, defenderé la posición de que la teoría de Taylor, también alimentándose (al menos parcialmente) de la tradición hermenéutica, ofrece respuestas más satisfactorias a muchos de esos focos problemáticos.

Un primer punto, que ya ha sido observado por otros estudiosos (Perkins y Gillespie, 2017; Glynn-Williams, 2017; Martin, 2019), es que en la traducción

¹⁰ El filósofo canadiense recoge una diferencia entre ambos términos según se emplean en Canadá y el Quebec, pero también en Europa, indicando en qué contexto podría ser más adecuada cada variante (Taylor 2012a; cfr. Gracia Calandín, 2010).

¹¹ Debe notarse que también Vattimo hace de la secularización un asunto central a su teoría, dentro del «giro religioso» que algunos han visto en el campo de la filosofía sobre fines del siglo pasado y la primera década del presente. Desafortunadamente, no cuento con el espacio suficiente para abordar toda esta otra dimensión del pensamiento de ambos pensadores.

política explícita que el pensador italiano opera en su teoría desde hace algunas décadas la opción por los débiles termina por absorber e incluso contradecir la opción por el debilitamiento del Ser. En efecto, si bien la lógica esencial de dicha equiparación radica en que los débiles socio-político-económicos son, por ello mismo, quienes han sido excluido del evento histórico interpretativo en que el Ser mismo se da, no se sigue de ello que ellos mismos sea conscientes o adopten la misma actitud de nihilismo hermenéutico que Vattimo defiende. Es perfectamente concebible, incluso sin salir del esquema interpretativo de la historia que el autor maneja, que el acceso de los débiles y oprimidos a la posibilidad plena de expresión interpretativa se vea informado por actitudes o prácticas «fuertes». Para ilustrar este argumento, podemos preguntarnos si muchas de las manifestaciones a las que el autor parece adherir, como los regímenes socialistas latinoamericanos, verdaderamente se sostienen en una actitud de debilitamiento y relativización de la verdad absoluta o, más bien, en nociones fuertes de identidad popular, justicia y verdad —por ejemplo, en relación a los medios de comunicación y su presuntamente intencionada manipulación de la información—. Incluso los grandes líderes que expresamente menciona Vattimo pueden instituir nuevas formas de cerrazón epistémica y de verdad oficial, como observa Glynn-Williams.

Esta tensión lleva a una segunda ambigüedad dentro del esquema de justificación normativo de Vattimo. En varias oportunidades él mismo ha hecho notar que el imperativo moral que guían su teoría y práctica de pensamiento débil es la reducción de la violencia. Sin embargo, diferentes pasajes de la obra del turinense revelan que, en rigor, no rechaza toda violencia, sino solamente aquella fundada metafísicamente (Lindsey, 2013: 99-105). En el ensayo *Quale metafisica, quale bisogno?* incluso admite que una violencia «metafísica» como la que enarbolan los revolucionarios podría ser admisible, por cuanto está dirigida contra las autoridades y motivada menos por amor a verdades últimas y estables que con miras a una liberación de cualquier estructura permanente de imposición y opresión (Vattimo, 2018: cap. 1). La misma ambivalencia se hace notar respecto de la idea de revolución. Mientras que en múltiples instancias se advierte que el pensamiento débil no conduce a un acto de violencia revolucionaria, que pretendiera (metafísicamente) establecer de una vez y para siempre la etapa final o definitiva de la historia, en otros casos el rechazo de la revolución violenta de los débiles parece ser más bien una consecuencia pragmática y contingente de que esta previsiblemente sería aplastada —pero no moralmente condenable— (Vattimo y Zabala, 2011: 131-140).¹²

¹² Desde un punto de vista cronológico, Rivera (2017: 60-61) observa que mientras las obras de las últimas décadas del siglo XX todavía se enmarcaban en una actitud cercana a la de Gadamer, de promover el diálogo a través de la hermenéutica, en su fase más

En alguna medida, las objeciones anteriores parecerían resolverse en lo que, a la postre, no es sino un problema teórico adicional. Toda la prospectiva socio-política de Vattimo remite a la aceptación de la concepción histórica general de Heidegger y su periodización: la historia de Occidente entendida como historia de la metafísica, su eventual consumación en el mundo contemporáneo de la *Ge-Stell* y la lectura vattimiana (que en algunos lugares designa «heideggeriana de izquierda» [Woodward, 2009: 77-78; Woessner, 2017]) de que no se puede esperar una recuperación de un contacto más auténtico o directo con el Ser, sino solamente su debilitamiento y progresiva desaparición, únicamente recordado o rememorado. Como él mismo reconoce, las razones para adoptar esta posición no es que se la pueda demostrar «verdadera» o «más adecuada a la realidad», sino que sencillamente responde a la experiencia vivida de nuestras sociedades contemporáneas; es un evento de sentido, y por lo tanto esta no es más que una interpretación entre otras posibles, pero una que resuena fuertemente en nosotros y con la que nos identificamos (Vattimo, 2018: cap. 6 y 10). Ello permitiría explicar por qué se puede concebir que el debilitamiento del Ser (el ascenso de los débiles, manteniéndose epistemológica u ontológicamente débiles) y la reducción de la violencia son resultados previsibles. No obstante, se deja ver detrás de esta caracterización una fuerza casi necesaria del destino histórico (White, 2009; Miller, 2009). Desde luego, el propio Vattimo nunca reconocería explícitamente esto como una teleología ni un determinismo histórico, pero cuando conceptualmente se presume que la hermenéutica nihilista es «la última/única chance», más allá del recurso retórico, parecería estar presuponiéndose que no hay otra salida posible al momento de compleción metafísica en la sociedad de la organización total; la única posibilidad de un evento epocal que irrumpa, una verdadera emergencia histórica es esta. Si carece de la necesidad propia del determinismo historicista decimonónico, según el cual con certeza una tal etapa histórica debe suceder, al menos presenta la misma exclusividad respecto de que no puede suceder otra cosa (más que permanecer constantemente en el mundo actual de la ausencia de emergencia). Es al menos problemático explicar por qué esta caracterización de la historia no se convierte precisamente en el tipo de meta-narrativa que el posmodernismo declara rechazar —aunque ciertamente una cuyo contenido positivo se reduce al mínimo, puesto que estaríamos en una etapa donde, «internamente», las interpretaciones históricas serían múltiples—.

Frente a las dificultades y tensiones internas mencionadas, querría esbozar apenas una propuesta alternativa. Como Jeff Malpas y Nick Malpas

política de los últimos tiempos Vattimo ha enfatizado el lugar del desacuerdo, el conflicto y la imposición entre interpretaciones rivales de la realidad (Vattimo y Zabala, 2011: 19-28; Vattimo, 2012: apéndice 8).

(2017) sugieren, no parece haber una conexión necesaria entre el abandono de la verdad y la reducción de la violencia, ni la preservación de la categoría de verdad es intrínsecamente favorable al *statu quo*. En el primer sentido, hemos visto cómo la violencia puede justificarse o surgir de maneras diversas y no exclusivamente en base a la imposición de una concepción única de la realidad. Pero lo que fundamentalmente interesa señalar ahora es que la verdad puede funcionar para dar sentido al diálogo y para valorar adecuadamente tanto el aporte del otro como el producto del intercambio. La conversación defendida por Vattimo —en línea con las ideas de Rorty— hacen del intercambio una experiencia puramente estética de opiniones o interpretaciones distintas, pero sin mayor finalidad que una «degustación» de la diversidad. No habría razones para tomar en serio formulaciones alternativas, salvo una espontánea y emotiva afinidad o resonancia subjetiva.

En cambio, la noción de verdad puede resultar esencial a un trabajo crítico sobre las prácticas e ideas vigentes. Así, por ejemplo, sucede en el modelo Taylor, para quien es necesario un reconocimiento hermenéutico de la importancia de la interpretación que constituye en cierta medida el sentido de la realidad social. Tanto a nivel individual como colectivo-cultural, nuestras interpretaciones pueden ser corregidas en el intercambio y enfrentamiento con interpretaciones alternativas. Pero esta operación solamente puede tener lugar si conservamos un criterio de verdad (nunca plenamente alcanzada) en virtud del cual la nueva interpretación resulta marginalmente superior a la anterior (Taylor, 1985b). Del mismo modo, al nivel del encuentro entre culturas, el reconocimiento y aprecio de lo distinto puede ser compatible con un juicio respecto de lo que encontramos de valioso o reprochable en la cultura ajena, y esto no por razones puramente contingentes de coincidencia entre nuestras fuentes morales y conceptuales, sino por apelación a criterios «fuertes» de valoración (Taylor, 1994: 69-73; Saiz, 2020: cap. 7).

La teoría de Taylor no hace una opción política apriorística por un grupo determinado. Es indudablemente sensible a la diversidad cultural y, por lo tanto, busca proteger a minorías culturales de los peligros espejados de la asimilación etnocéntrica y la exclusión social. Sin embargo, la integración se hace a partir de una valoración positiva sustantiva del aporte moral y filosófico que cada cultura encierra. Dicho de otro modo, precisamente por cuanto se valora la cuota de verdad que puedan poseer es que todos los puntos de vista deben ser escuchados e interpretados en sus propios términos (y no en los del grupo cultural, económica o políticamente dominante). Pero ello exige adoptar una concepción realista o cuasi-realista respecto de la realidad y de la ética. De un modo similar a Vattimo, Taylor cree que nuestra realidad social está parcialmente constituida por interpretaciones compartidas, pero estas deben ser interpretaciones «de algo» y, por lo tanto, ser

corregibles, perfectibles, en función de que expresen más o menos perfectamente aquello —cuyo objeto no tiene por qué ser tratado como un ente físico externo, al modo naturalista; perfectamente puede darse una expresión más o menos adecuada de sentimientos, emociones, valores, ideales—. Solo en la medida que se atienda a que el intercambio con otras culturas puede contribuir a perfeccionar o ampliar mi propia aprehensión de una realidad que de otro modo perdería de vista es que la interacción puede ser vista como algo positivo.

Esto implica, ciertamente, una modificación parcial del modelo liberal occidental del Estado, para permitir una mayor participación en el debate público e injerencia de los ciudadanos en las decisiones políticas. Hasta ahí, hay cierta coincidencia con la propuesta vattimiana. No obstante, el modelo que Taylor tiene en mente todavía conserva más del esquema liberal vigente. Difícilmente podría, por ejemplo, verse reflejado en regímenes más o menos personalistas, tal como el italiano ha creído ver en los últimos años. Del mismo modo, la preocupación es cierta integración armónica, antes que una oposición que se presupone entre poderosos y débiles, por lo que, si el Estado ha de tomar partido y no permanecer neutral, no será solamente para oponer un grupo a otro, sino para intentar conciliar las posiciones. El objetivo de reducir la violencia no es menos evidente, pero se aleja resueltamente de cualquier justificación de una violencia revolucionaria, así como de modos de violencia contrahegemónicos no metafísicamente fundados.

Según el mismo Vattimo ha afirmado una y otra vez, la verdadera motivación detrás de su proyecto filosófico-político (y del de Heidegger, agregaría él) es ético-política y no epistemológica, es decir, la adhesión se justifica más en el objetivo de liberación del hombre que pretende lograr, antes que por haber demostrado «falsa» la visión metafísica o «verdadera» la propia (Vattimo, 2010: 16-17). Si esto es así, entonces la constatación de que modelos teóricos que reservan un lugar importante a criterios de verdad objetivos o cuasi-objetivos pueden alcanzar fines ético-políticos similares resta mucho de la fuerza al argumento. Por eso me atrevo a sugerir que las versiones de la hermenéutica más prometedoras para la filosofía política son aquellas que no sacrifican la noción de verdad, sino que construyen sobre ella para ampliar la discusión.

Bibliografía

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Teddington: Acumen. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/UPO9781844653188>.
- Bellomo, S. (2011). *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*. Barañáin, Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.

- Bohmann, U. y Montero, D. (2014). History, Critique, Social Change and Democracy. An Interview with Charles Taylor. *Constellations*, 21 (1), 3-15. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12069>.
- Debatin, G. (2019). Aproximando-se da Distância: as principais disparidades do Pensamento Fraco de Vattimo ante a Ontologia heideggeriana. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 8 (1), 183-200. Disponible en: <https://doi.org/10.12957/ek.2019.42605>.
- Ginev, D. (2010). The Political Vocation of Post-Metaphysical Hermeneutics: On Vattimo's Leftist Heideggerianism and Postmodern Socialism. *Critical Horizons*, 11 (2), 243-264. Disponible en: <https://doi.org/10.1558/crit.v11i2.243>.
- Giorgio, G. (2009). La portata politica del «pensiero debole» di Gianni Vattimo. *Trópos*, 2 (1), 113-125.
- Glyn-Williams, O. (2017). Are the Oppressed «Weak»? Emancipation and Hermeneutic Communism. En S. Mazzini y O. Glyn-Williams (eds.). *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala* (pp. 182-188). New York: Springer. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-319-59021-9_25.
- Gracia Calandín, J. (2010). La interculturalidad en el quicio de la hermenéutica filosófica. *Recerca. Revista de Pensamiento y Análisis*, 10, 101-120.
- Kuçlu, E. (2016). Gianni Vattimo. Truth's Violence and Weak Thought. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30 (1), 133-142. Disponible en: <https://doi.org/10.21550/sosbilder.290789>.
- Lindsey, J. R. (2013). Vattimo's Renunciation of Violence. *Ethical Theory and Moral, Practice*, 16, 99-111. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s10677-011-9324-5>.
- Malpas, J. y Malpas, N. (2017). Politics, Hermeneutics, and Truth. En S. Mazzini y O. Glyn-Williams (eds.). *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala* (pp. 20-28). New York: Springer. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-319-59021-9_3.
- Martin, J. (2019). The risks of hermeneutic politics. *Iride: filosofia e discussione pubblica*, 32 (87), 415-424.
- Miller, T. (2009). In Hermeneutic Circles. A Reply to White. *Political Theory*, 37 (6), 817-822. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591709345466>.
- Perkins, L. y Gillespie, M. (2017). The Dangerous Divide: Between Weak Thought and Practical Politics. En S. Mazzini y O. Glyn-Williams (eds.). *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala* (pp. 137-149). New York: Springer. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-319-59021-9_19.
- Rivera, V. (2017). El fin del pensamiento débil. Gianni Vattimo, nihilismo y violencia global. *Estudios Filosóficos*, 66, 59-84.
- Saiz, M. J. (2020). *El diálogo entre tradiciones y culturas. El pensamiento de A. MacIntyre y C. Taylor*. Buenos Aires: Teseo.
- Taylor, C. (1985a). *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173483>.
- (1985b). Interpretation and the Sciences of Man. En *Philosophy and the Human Sciences* (pp. 15-57). Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- (1994). The Politics of Recognition. En A. Gutmann (ed.). *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»* (pp. 25-73). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2011). Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes. *Dilemmas and Connections. Selected Essays* (pp. 24-38). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- (2012a). Interculturalism or multiculturalism? *Philosophy Social Criticism*, 38, 413-423. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0191453711435656>.
- (2012b). Secularism and multiculturalism. En *Values and Ethics for the 21st Century* (pp. 77-100). Bilbao: Banco Bilbao Vizcaya Argentaria.
- (2016). *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press.
- Taylor, C., Nanz, P. y Beaubien Taylor, M. (2020). *Reconstructing Democracy. How Citizens Are Building from the Ground Up*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.4159/9780674246652>.
- Thiebaut, C. (1994). Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor. En C. Taylor. *La ética de la autenticidad* (pp. 11-34). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1989). *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Genova: Marietti.
- (1993). *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. C. Blamires (trad.). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1995). Dialettica, differenza, pensiero debole. En G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.). *Il pensiero debole* (pp. 12-28). Milano: Feltrinelli.
- (1998). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- (2000). *La società trasparente*. Milano: Garzanti.
- (2010). *Adiós a la verdad*. M.^a T. d'Meza (trad.). Barcelona: Gedisa.
- (2012). *Della realtà*. Milano: Garzanti.
- (2017). Response to Perkins and Gillespie. En S. Mazzini y O. Glyn-Williams (ed.). *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala* (pp. 151-152). New York: Springer. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-319-59021-9_20.
- (2018). *Essere e dintorni*. Milano: La nave di Teseo.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2011). *Hermeneutic Communism*. New York: Columbia University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.7312/vatt15802>.
- White, S. (2009). Violence, Weak Ontology, and Late-Modernity. *Political Theory*, 37 (6), 808-816. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591709345464>.
- Woessner, M. (2017). Hermeneutic Communism: Left Heideggerianism's Last Hope? En S. Mazzini y O. Glyn-Williams (eds.). *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala* (pp. 35-48). New York: Springer. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-319-59021-9_5.
- Woodward, A. (2009). The *Verwindung* of Capital: On the Philosophy and Politics of Gianni Vattimo. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 13 (1), 73-99. Disponible en: <https://doi.org/10.5840/symposium20091315>.
- Zabala, S. (2007). Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy. En S. Zabala (ed.). *Weakening Philosophy. Essays in Honor of Gianni Vattimo* (pp. 3-34). Montreal: McGill-Queen's University Press.