

El conflictivo diálogo entre Vattimo y Habermas.

Félix Fernández Castaño

Doctor en Sociología. Departamento de Derecho público y Derecho privado especial (Área de Ciencias Políticas y de la Administración). Universidad de Jaén.

Luis Fernando López García

Licenciado en Filosofía y Máster universitario en Filosofía Contemporánea. Departamento Filosofía II. Universidad de Granada

1. El Planteamiento Habermasiano

Dedicar espacio a Habermas se torna imprescindible, dado que es sin duda uno de los filósofos criticados con más frecuencia por Vattimo. Pese a la cercanía que puedan tener ambos autores en la noción de una verdad consensuada, fruto de la interpretación y argumentos más razonables, la distancia surge a la hora de estimar el status de las condiciones de posibilidad de la experiencia comunicativa. Si bien en Vattimo la intersubjetividad se articula desde la procedencia¹, Habermas trata de superar los localismos aludiendo a la universalidad de la razón que posee intereses universales y semi-trascendentales. Por otra parte, Habermas se muestra susceptible a hablar de “naturaleza humana”, cuestión que Vattimo, desde la crítica feroz al naturalismo, trata de evitar sistemáticamente. Por tales motivos queremos exponer sintéticamente los rasgos generales de la Teoría de la Acción Comunicativa y dar cuenta de si estos son pertinentes o, por el contrario, acarrear alguna crítica que los imposibilita como alternativa al debolismo.

El carácter contextual e histórico de la razón, entendido como elemento propio del diagnóstico postmoderno de la Filosofía, no posibilita la vuelta a cosmovisiones absolutistas que recurren a la totalidad paradigmática de una racionalidad y metodología únicas en nombre de la Ciencia. No hay sitio para explicaciones totales y omniabarcantes ni para imágenes del mundo comprensivas universales, y esto queda resaltado no solo por Vattimo sino también por los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, quienes insisten en la imposibilidad de la reversibilidad histórica. Esta situación genera una acuciante necesidad de dar respuesta tanto al escepticismo epistemológico que puede desembocar en un nihilismo ontológico, y al pluralismo relativista. Frente a la posibilidad de caer en un eclipse de la razón y empañarse del pesimismo característico de la época final de Adorno y Horkheimer, la fase posterior de la Escuela de Frankfurt protagonizada por Habermas opta por reformular el concepto de racionalidad mismo, partiendo desde el diagnóstico implícito en *Dialéctica de la Ilustración* y corrigiendo a la misma, con la intención de no caer tampoco en optimismos de carácter romántico.

Habermas perfila una teoría de la comunicación que aspira al ideal de comunicación intersubjetiva mediante la metodología de la justificación argumentativa para superar la crisis en torno al concepto de razón. Esta teoría se vincula al proceder propio de una ética falible, no absoluta, procedimental y aplicable (al menos desde la intención de su autor) a la pluralidad de contextos culturales, exclusivamente racional y desligada de componentes teológicos. Esta ética aspira a una aplicabilidad universal sometiendo a la tradición a un cuestionamiento crítico

¹ Vattimo corrobora la importancia del papel local e histórico de la razón al afirmar que “(...) la verdad no es reflejo sino pertenencia (...)”. (VATTIMO, G. (1991): *Ética de la Interpretación*. Paidós. Barcelona, Pág. 222) De tal manera, la verdad no responde a la objetividad y autotransparencia modernas, sino que no puede concebirse de acuerdo a su vinculación histórica, y por tanto, contextual.

pasando por el crisol de la racionalidad comunicativa. Esta teoría es esbozada desde la ubicuidad contrafáctica de su meta, en tanto el ideal de comunicación, de articulación racional de todos los agentes que componen el diálogo, se torna una meta compleja de alcanzar, desde cuya ausencia se intenta motivar y potenciar los intentos de discursividad del presente. Todo este contexto teórico exhibe una notable influencia de los esquemas conceptuales cartesianos y kantianos así como una desconfianza o minusvaloración de lo ajeno y exterior a la razón. Habermas se mueve inserto en un paradigma mentalista que pretende escapar de la amenaza del solipsismo mediante el giro intersubjetivo basado en la comunicación².

En referencia a la teoría tradicional y la teoría crítica, observamos como el conocimiento está inexcusablemente vinculado con la evolución social, de tal manera que la teoría del conocimiento presupone una teoría de la sociedad, dado el condicionamiento social del conocimiento mismo. Este es el punto de comienzo de la praxis social: la presencia de un conocimiento vinculado a intereses y la ausencia de proceder racional desinteresado. Hay una crítica a las pretensiones de objetividad de la Ciencia y de la ontología realista y un claro cuestionamiento del neopositivismo, que olvida la influencia de los condicionamientos culturales y sociales. En este contexto se pretende tomar distancia del racionalismo crítico y del concepto de razón pura abstracta, que niega los intereses y condicionamientos y se aposenta en una irreal neutralidad. En tal punto, Habermas parece aparentemente próximo a los planteamientos de Adorno y Horkheimer al respecto, aunque trata de elaborar una formulación de una nueva comprensión intersubjetiva y social del conocimiento que intenta superar y criticar al interés científico puramente pragmático que niega la vinculación del conocimiento a los intereses y su condicionamiento socio-cultural.

Habermas acentúa la subjetividad intencional constitutiva y pretende tratar y analizar, más que la recurrencia al objeto o la referencia objetiva, la forma de conocer desde la subjetividad. Estamos condicionados por el mundo, pero frente a la tradición y lo dado, tenemos el criticismo ilustrado como método para distanciarnos de lo asumido y aceptado tradicionalmente. El mundo debe interpretarse de forma crítica, alejándose del contexto y lo ordinario para ponerlo en tela de juicio (en esta cuestión, el autor experimenta un distanciamiento con Gadamer); nacemos en una tradición de la que podemos distanciarnos y a la que podemos criticar. Habermas, como veremos, no valora demasiado el peso no-racional y la carga emotiva que la sustantividad de una tradición puede aportar al sujeto, tanto axiológica como éticamente.

² Así es como define Luis Sáez esta teoría de la comunicación, que pretende establecer el uso del lenguaje como la herramienta precisa para escapar del solipsismo moderno/idealista y posibilitar la intersubjetividad articulada lingüísticamente: “Pues bien, tomar la comunicación lingüística como médium de la racionalidad implica una transformación anti-solipsista en la concepción del sujeto racional, una sustitución del <<yo>> por el nosotros de la praxis comunicativa. El cauce de la reelustración filosófica debe ser, por tanto, el de una teoría de la acción comunicativa, fundada en la convicción de que lo racional pertenece de un modo inmediato a las estructuras lingüístico-comunicativas del mundo de la vida. (SAEZ RUEDA, L. (2009): *Movimientos Filosóficos Actuales*. Trotta. Madrid, Pág. 385) De esta manera, la recurrencia al lenguaje puede calificarse de elemento novedoso con respecto a las teorías anteriores de la Escuela de Frankfurt, y posibilita estar de acuerdo con Vattimo cuando habla de la época actual como una *koiné* hermenéutica, donde lenguaje e interpretación son los elementos protagonistas.

2. Razón y Teoría de la Acción Comunicativa en Habermas

Habermas se replantea el concepto de razón implícito en *Dialéctica de la Ilustración*, criticando al objetivismo e insertando el elemento condicionante del interés en el conocimiento mismo. El sujeto es entendido desde su realidad histórica y contextual, desde la que es influido por intereses cognitivos que guían el conocimiento y son estos los que fijan las condiciones de objetividad del mismo. Resaltamos la importancia de la superación de la simple autoconservación por parte del conocimiento crítico-reflexivo. La razón es poseedora de intereses trascendentales o de carácter semi-trascendental, de constitución universal, transculturales e inherentes al proceso epistemológico y social. Por ejemplo, existe el interés trascendental científico-técnico del conocimiento, de praxis instrumental, al que Habermas centra en el dominio de la naturaleza. Este interés está plasmado en las ciencias empíricas de posición neutral, tomando distancia de las consideraciones expuestas por Adorno y Horkheimer³. Existe una antítesis entre el hombre y la naturaleza, que es tratada y trabajada desde un concepto neutral del trabajo, cuya perversión sucede cuando este mismo es usado mal. El problema no reside en la vigencia de una racionalidad que fija fines con respecto a la naturaleza. Existen otros intereses vinculados al conocimiento junto con el interés científico-técnico, tales como el propio de las ciencias histórico-hermenéuticas (interés práctico comunicativo) o el de las ciencias críticas (interés emancipador).

Sobre la razón práctica y la acción comunicativa, Habermas trata de quitar el monopolio absolutista a la racionalidad científico-técnica mediante el recurso a un concepto amplio de razón, de clara influencia ilustrada, que presenta junto con las ciencias naturales un interés práctico intersubjetivo destinado al entendimiento humano mediado lingüísticamente. El hombre se constituye, conforma y educa en sociedad; es fruto de las relaciones sociales donde los elementos interpersonales y heterónomos crean lo personal y autónomo, por eso se concibe a la acción comunicativa como la predisposición a la interacción por parte de sujetos que comparten la pretensión de entendimiento mutuo, empresa para la que pueden utilizar la interpretación: el concepto de acción *comunicativa* se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con los medios verbales o con los medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa, como veremos, un puesto prominente.⁴

Se resalta la posibilidad de interacción entre dos sujetos, siempre mediante un basamento racional y lingüístico. Existe una crítica a *Dialéctica de la Ilustración* por obviar la presencia de la racionalidad comunicativa y las posibilidades hermenéuticas del concepto de interpretación, centrando su análisis y críticas en la razón objetiva y en la razón instrumental exclusivamente. El concepto de razón comunicativa está unido a la teoría

³ Adorno y Horkheimer no califican de neutral el proceder científico-técnico, que es descrito en *Dialéctica de la Ilustración* como movido por intereses de dominio.

⁴ HABERMAS, J. (2003): *Teoría de la acción comunicativa, I*. Taurus, Madrid, Pág. 124.

consensual de la verdad, donde esta es el resultado de justificaciones intersubjetivas racionales que son plasmadas en un acuerdo como fruto de la comunicación y del acto de habla⁵. La conformación de la verdad no depende de la normatividad extraída por recurrencias a cosmovisiones o paradigmas ajenos y externos al consenso intersubjetivo que puede producir acuerdos de universalidad en potencia. Se concibe al entendimiento propio de esta teoría como poseedor de carácter normativo: La teoría consensual de la verdad (...) parte del hecho de que entendimiento (*Verständigung*) es un concepto normativo. (De modo que sólo en un sentido autoexplicativo podemos decir que la comunicación *sirve* al entendimiento. Todo entendimiento se acredita en la racionalidad de un consenso; pues de otro modo, como podemos decir, no se trata de un entendimiento <<real>>.⁶

El consenso entre sujetos es lo que conforma la verdad, resaltando la importancia del mejor argumento, identificado con el argumento más racional que no es afectado por coacciones:

La teoría consensual de la verdad pretende explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento por las propiedades formales del discurso y no por algo que, como la consistencia lógica de las oraciones, subyace al contexto de argumentación o que, como la evidencia de las experiencias, penetra, por así decirlo, en la argumentación desde fuera. El resultado de un discurso no puede decidirse ni por coacción lógica ni por coacción empírica, sino por la <<fuerza del mejor argumento>>.⁷

Consecuentemente hay un rechazo a la teoría de la verdad como correspondencia por no incidir en los condicionamientos socio-culturales, lo cual supone la negativa, por tanto, a una fundamentación última de la verdad y una preferencia por un concepto cambiante de verdad frente a dogmas o verdades absolutas. Hay una pérdida de referente absoluto y objetivo, que va pareja a una pérdida de confianza tanto en la tradición como en la religión. La verdad por correspondencia queda sustituida por el consenso racional fundamentado. Estimamos esta forma de teoría consensual como una forma de relativismo (usando tal noción con extrema cautela) en tanto la verdad siempre es “relativa”, dependiente, resultante del consenso que los sujetos puedan conformar. De igual manera ocurre con las pretensiones de validez, que no son elementos superiores al diálogo, sino que son “pactadas” o “acordadas” intersubjetivamente mediante el entendimiento y el dialogo: Que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción sólo puede significar que los participantes de la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros. Un hablante hace valer una pretensión de validez susceptible de crítica entablando con su manifestación una relación por lo menos con un <<mundo>> y haciendo uso de la circunstancia de que esa relación entre actor y mundo es en principio accesible a un enjuiciamiento objetivo para invitar a su oponente a una toma de postura racionalmente motivada. El concepto

⁵ Luis Sáez observa como la verdad es derivable, tal y como explicitará Habermas, propia de la situación ideal de habla como derivación de lo ideal a lo real, razón que explica cómo esta teoría de la verdad no puede ser compatible con la noción de verdad como adecuación: <<Verdadero>>, pues, en un sentido estricto, es un predicado que solo puede ser aplicado al acuerdo que resultaría de la <<situación ideal de habla>>. En otro sentido, puede decirse que la verdad consiste en un continuo proyecto de aproximación de las condiciones reales a las ideales.” (SAEZ RUEDA, L. (2009): *Movimientos Filosóficos Actuales*. Trotta, Madrid, Pág. 392) Verdad y consenso se identifican siempre insertos en el contexto de un diálogo ideal: (...) se trata de una teoría discursiva de la verdad y de la corrección moral, que identifica <<verdadero>> y <<correcto>> con <<consensuable en un dialogo ideal>> y que implica el principio ético fundamental del reconocimiento de la dignidad de los demás como miembros virtuales de un diálogo entre iguales. (Ibid., Pág.391)

⁶ HABERMAS, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid, Pág. 101.

⁷ Ibid., Pág. 140.

de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión.⁸

Las pretensiones de validez están presentes y no se opera desde la renuncia a las mismas, como ocurriría en patrones escépticos. Por otra parte, puede concebirse esta teoría como “eventualmente dogmática” o de “dogmas relativos”, en tanto sus verdades dependen de acuerdos o consensos falibles y sustituibles por otros en el futuro. Pensamos que la preferencia por esta teoría de la verdad resulta de la pérdida de confianza del objetivismo racional, de la relativización de los referentes últimos, y de la adecuación al modelo político de la democracia, donde los sujetos que encarnan la ciudadanía son teóricamente los portadores argumentativos que pueden expresar su opinión y conformar el consenso.

Todo esto se rige por el ideal social utópico como comunidad de comunicación emancipada, donde la relación sujeto-objeto se complementa comunicativamente con la relación sujeto-sujeto. La intersubjetividad surge como un nuevo paradigma, aunque subsiste, tal vez inconscientemente, la problemática de la idea de una racionalidad pura con intereses trascendentales aislados de la realidad social, apoyada en una concepción hasta cierto punto inmovilista de la Ciencia que es sostenida desde su imposibilidad a ser distinta. La explotación de la naturaleza externa se justifica, no solo dada su necesidad, sino su constitución imprescindible, cuyas características no son concebidas desde Habermas como susceptibles al cambio⁹.

Habermas emplea la comunicación como piedra angular para el análisis social, ejecutando una reelaboración de la teoría crítica y volviendo a incidir en los intereses emancipadores propios de la Ilustración. El giro lingüístico expreso supone un rechazo a las fundamentaciones últimas propias de las cosmovisiones modernas racionalistas; la verdad no equivale ya a la objetividad, sino a la intersubjetividad desde la que se justifica racionalmente mediante la comunicación, y se opta por una filosofía centrada en el sujeto cuyo acceso a la propia conciencia siempre es mediado a través del lenguaje mismo. Ante la ausencia de metas propia proporcionadas por la razón instrumental, se potencia el principio hermenéutico por su potencial organizativo. La búsqueda de la fundamentación normativa, propia de una sociedad de la comunicación, se realiza a través del lenguaje histórico contingente que aspira a unas pretensiones de validez. Esto tiene la ventaja de no suponer una renuncia a la verdad, a la rectitud y a la veracidad, sino una reubicación de estas tres nociones con respecto al pasado filosófico. Según Habermas se siguen pretendiendo estas tres nociones: El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados o para las presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de estas, y veracidad para la manifestación de sus vivencias subjetivas.¹⁰

¿Cuál es el mejor argumento? Para Habermas, como hemos visto, la respuesta apunta sin duda hacia el más racional, elaborado desde y para un ámbito consensual y formal, nunca extraído en bruto de la tradición. La verdad de cualquier discurso depende de la validez argumentativa racional posible, siempre y cuando no haya presiones sociales o ideológicas. Esto describe una situación un tanto irreal ya que, si bien no sufrimos constantemente

⁸ HABERMAS, J. (2003): Ob. Cit., Pág. 143.

⁹ Cfr. ESTRADA, J.A. (2004): *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Trotta, Madrid, pág. 60.

¹⁰ HABERMAS, J. (2003): Ob. Cit., Pág. 144.

presiones, sí que permanecemos frecuentemente influidos por tendencias, modas, situaciones críticas, momentos delicados, opiniones ajenas o grupos de poder. Es imposible discurrir desde la pura racionalidad desligándose gratuitamente de cualquier arbitrariedad o eventualidad condicionante. Habermas trata de resolver esto mediante el recurso a la “situación ideal de habla”¹¹ como esbozo de un contexto ajeno a presiones y coacciones desde el cual podríamos llegar a pactar un consenso racional: Mi explicación es que los participantes en la argumentación *suponen* en común algo así como una situación ideal de habla. La situación ideal de habla vendría determinada porque todo consenso que pueda alcanzarse bajo sus condiciones, puede considerarse per se un consenso racional: mi tesis es pues: la *anticipación de una situación ideal de habla* es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional.¹²

Habermas afirma que el recurso a esta situación ideal de habla se torna necesario “(...) si queremos evitar la consecuencia de hacer depender de un consenso alcanzado contingentemente el desempeño discursivo de una pretensión de validez (...)”¹³. Por otra parte, es esta situación ideal de habla la que permite, en teoría, reconocer y distinguir un consenso verdadero (elaborado desde la ausencia de coacciones) y un consenso falso (dependiente de coacciones o distorsiones propias, según Habermas, de la estructura de la comunicación): En lo tocante a la distinción entre un consenso verdadero y uno falso, llamamos ideal a una situación de habla en que la comunicación no solo no viene perturbada por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que resultan de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación. Sólo entonces predomina en exclusiva la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. La cual hace que se ponga en marcha una comprobación metódica y competente de las afirmaciones o puede racionalmente motivar a una decisión acerca de cuestiones prácticas.¹⁴

Esta situación ideal de habla, pese a ser un requisito formal para la articulación de la teoría de la acción comunicativa, destaca por no ser un elemento empírico, dado que en la realidad fáctica la ausencia de coacciones no es algo que ocurra. Cabría cuestionar qué suerte de status goza esta situación ideal de habla; Habermas la define como algo “ideal”, concretamente la define como “suposición”, pero no debe reducirse a lo contrafáctico, en tanto operaría “de facto” en los diálogos cotidianos: la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esta suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; más, aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación.¹⁵

¹¹ Luis Sáez distingue esta situación ideal de habla como el garante de la imparcialidad a la hora de dialogar y consensuar: “(...) al argumentar presuponemos que nuestras afirmaciones serían aceptadas en las condiciones de un diálogo que fuese imparcial y que acogiese todas las perspectivas interpretativas; en la defensa de pretensiones de validez se anticipa una comunidad de iguales e ilimitada que rebasa todos los condicionamientos y limitaciones distorsionantes que acarrea la historia fáctica. Tales condiciones, en definitiva, son propiedades formales que asegurarían una igualdad en las posibilidades de utilizar actos de habla. (SAEZ RUEDA, L. (2009): Ob. Cit., Pág. 390) No obstante, parece obvio que ningún diálogo, por racional que pueda ser, llega a concebirse como totalmente imparcial. Es cuestionable el impacto que lo contrafáctico pueda tener en lo fáctico cuando lo primero no expresa una mejora de lo segundo, sino una idealización ajena a la realidad misma.

¹² HABERMAS, J. (1989): Ob. Cit., Pág. 105.

¹³ Ídem.

¹⁴ *Ibid.*, Pág. 106.

¹⁵ *Ibid.*, Pág. 155.

Es por esta razón por la que Habermas habla de situación ideal de habla como una anticipación operante: “El fundamento normativo del entendimiento lingüístico es, por tanto, ambas cosas: un fundamento anticipado, pero, en tanto que fundamento anticipado, también operante.”¹⁶

En resumen, hacemos depender la posibilidad del diálogo y del acuerdo potencial en la recreación ideal de una situación en la que los actores podrían razonar libremente y carentes de coacciones. Es posible que esta situación nunca ocurra de facto, pero se espera de ella que, desde su contrafacticidad, alimente las aspiraciones al acuerdo. La ética depende igualmente de la racionalidad, esbozada desde el consenso y el discurso crítico racional, y tiene la necesidad de elevarse hasta una posición de universalidad, sustituyendo al componente religioso por el elemento moral/racional¹⁷.

3. La confrontación entre Vattimo y Habermas

El planteamiento habermasiano goza del meritorio hecho de responder positivamente a la constitución de una alternativa plausible al círculo vicioso del que Adorno y Horkheimer no pudieron salir. Estimamos que, si bien la teoría de la acción comunicativa no nos parece la solución definitiva, sí constituye una propuesta racionalmente consecuente en su lógica interna, cosa que la aleja de la “contradictoria”¹⁸ del debolismo. Aun así, es preciso matizar que tal congruencia lógica no convierte a la Teoría de la Acción Comunicativa en una propuesta “empíricamente” razonable, al existir deficiencias tanto en su concepción antropológica como en su planteamiento de la situación ideal de habla, tal y como expondremos.

Por una parte, existe una evidente omisión del mundo de la corporeidad, así como de la dimensión afectiva del sujeto, dando la sensación de que el sujeto habermasiano comprende una suerte de abstracción que nada tiene que ver con el sujeto real, fáctico y empírico. Vattimo denuncia que la finitud asociada al sujeto por parte de Habermas no es una finitud propia de la existencia histórica: El yo intersubjetivo de Habermas realiza por entero el yo de la ciencia-metafísica moderna: es además del objeto de las ciencias humanas, el sujeto ahistórico del laboratorio. Tales riesgos de ahistoricidad impiden que la ética de la comunicación pueda ser considerada como salida apropiada para la vocación moral de la hermenéutica.¹⁹

Vattimo desconfía de la ética de la comunicación que asocia a Habermas por la ruptura entre historia y sujeto, y afirma que sólo puede haber una coherente vocación ética en la Hermenéutica si esta se sumerge en la historicidad y renuncia al status de teoría objetivista y descriptiva²⁰. No solo existe una devaluación de la historicidad, sino que también hay una omisión de la prioridad ontológica que la sociedad tiene sobre el sujeto,

¹⁶ *Ibid.*, Pág. 156.

¹⁷ El profesor Estrada expresa acertadamente que cabe preguntarse si la ética consensuada no es en realidad una forma de razón subjetiva incapaz de señalar por sí misma metas y valores (Cf. ESTRADA, J.A. (2004): *Ob. Cit.*, Pág. 90)

¹⁸ Para corroborar el carácter contradictorio del Pensamiento Débil expreso por Pier Aldo Rovatti y Vattimo Cfr. PD, Pág. 16. Wolfgang Sützl también da cuentas de la contradicción del Pensamiento Débil y la tensión existente entre la renuncia a esbozar un proyecto social y la incapacidad para no acabar proponiendo uno finalmente. (Cfr. SÜTZL, W. (2007): *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Editorial Icaria. Barcelona, Pág. 182)

¹⁹ VATTIMO, G. (1991): *Ob. Cit.*, Pág. 215.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, Págs. 215-217.

estimado casi como independiente y autónomo en sí y por sí. Estas características nos sirven para cuestionar seriamente el nexo entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real, entre las que no existe una continuidad ni una vinculación, sino más bien una contundente relación de contraposición. Vattimo enfatiza esta crítica achaca a Habermas la ingenuidad de hablar de una comunicación carente de coacciones o contrariedades, aun cuando esta sea solo una meta contrafáctica: Considérese (...) la idea de Habermas y de Apel de una comunicación social no obstaculizada. Y la consiguiente, persistente sospecha respecto de la manipulación a la que las clases dominantes, a través de los medios de comunicación, someterían a los electores, por la cual los resultados de las votaciones estarían siempre viciados en mayor o menor medida, en tanto que no serían en verdad libres.²¹

Cierto es que Habermas cae en unos presupuestos ilusos a la hora de hablar de la situación ideal de habla, y aunque Vattimo acierta en su crítica lamentablemente también recae en un optimismo injustificable a la hora de enunciar tesis radicales, como cuando habla de los medios de comunicación como agentes emancipadores a través del caos informativo que generan (y por tanto la pluralidad de verdades que aportan)²² o cuando afirma que la verdad “es un peligro más que un valor”²³. Ni Habermas parece hablar del sujeto real, mundano, cotidiano, aquel que tiene coacciones porque no conforma un ente puro ajeno al devenir social, ni Vattimo parece sensato a la hora de afirmar que sin verdad la paz, la democracia y el aperturismo ocurren de manera espontánea y sencilla²⁴. Esto revierte en una concepción antropológica deficiente en tal punto, ya que en el caso de Habermas descuida lo emotivo e irracional en el hombre, elementos tan presentes como lo racional y lo lógico, y en el caso de Vattimo hace confiar demasiado en el factor afectivo, de tal manera que la paz y la convivencia en un clima relativista y anti-objetivista pueden encontrar un adecuado caldo de cultivo. En Habermas, factores como la inteligencia emocional, la influencia cultural, la imaginación o la tendencia al deseo no forman parte del análisis sobre el sujeto. Vattimo denuncia que Habermas, en honor a estas características que hemos descrito, sigue moviéndose (tal vez a su pesar) dentro de un paradigma racionalista y trascendental más propio de la modernidad que de la postmodernidad al apelar a la autotransparencia del sujeto: parece claro que en la base de la propuesta de Habermas y Apel están dos conceptos que difícilmente se concilian con los presupuestos de la hermenéutica como han sido elaborados sobre todo por Heidegger. Estos dos conceptos pueden ser indicados respectivamente como la idea de continuidad originaria y la idea de sujeto autotransparente. En ellas se resumen los dogmas fundamentales del racionalismo moderno, tanto en su versión cartesiana (la autotransparencia) como en su versión hegeliana (la continuidad)²⁵

No en vano, el mismo Habermas reconoce estar inserto en el modelo propio de la filosofía trascendental²⁶ como forma de garantizar los procesos de entendimiento intersubjetivo, aun cuando define su trascendentalismo como una versión debilitada: Cuando se quieren hacer accesibles los procesos de entendimiento intersubjetivo (el

²¹ VATTIMO, G. (2010): *Adiós a la verdad*. Gedisa. Barcelona, Pág. 58.

²² Vid. VATTIMO, G. (1990): *La sociedad transparente*. Paidós. Barcelona, Pág. 82.

²³ VATTIMO, G. (2010): Ob. Cit., Pág. 29.

²⁴ Conviene tener en cuenta que Vattimo expresa claramente la enemistad existente entre verdad (entendida como objetividad) y sociedades abiertas y democráticas. Cfr. VATTIMO, G. (2009): *Ecce Comu. Como se llega a ser lo que se era*. Paidós. Madrid, Pág. 124.

²⁵ VATTIMO, G. (1992): *Más allá del sujeto*. Paidós. Barcelona, Pág.95.

<<habla>>), al igual que los procesos de conocimiento, a un análisis que reestructivamente se orienta a presuposiciones universales y necesarias, quizá lo más obvio, esto no voy a negarlo, sea recurrir al modelo de la filosofía trascendental (...) Pero este recurso sólo es comprensible cuando se tiene a la vista una de esas versiones débiles de la filosofía trascendental que acabo de mencionar.²⁷

Es preciso matizar que este trascendentalismo ha de ser diferenciado y matizado: por una parte podemos distinguir la pragmática trascendental de Apel, y por otro la pragmática universal de Habermas. Este último afirma: Abandonar el concepto de sujeto trascendental (...) no significa que tengamos que renunciar a un análisis en términos de pragmática universal de la aplicación de nuestros conceptos de objetos de la experiencia posible, es decir, a una investigación de la constitución de la experiencia. Del abandono de la empresa de una deducción trascendental tampoco se sigue la necesidad de transferir los problemas de validez a otros ámbitos de investigación, por ejemplo, a la teoría de la ciencia o a la teoría de la verdad. Ciertamente que la relación entre objetividad de la experiencia y verdad de las proposiciones se presentará entonces de otra forma que como se presentaba bajo premisas kantianas. En lugar de una prueba a priori tendremos una investigación trascendental de las condiciones de desempeño argumentativo de aquellas pretensiones de validez que se enderezan a un desempeño o resolución discursivos.²⁸

Si bien para Apel las condiciones de posibilidad de la comunicación, es decir, de la relación entre actos de habla, son universales y necesarias, para Habermas son solo universales pero no necesarias, porque es imposible, según él, una fundamentación última de su necesidad. Habermas entiende estas condiciones de posibilidad como generadas históricamente, poseen su génesis no en la razón pura sino en el decurso de la historia, lo cual no las hace contingentes como ocurriría en Foucault, sino necesarias, de acuerdo a una lógica evolutiva. En sentido kantiano no puede decirse que sean a priori en la razón, sino que son necesarias en la evolución racional. No podemos hablar, por tanto, de un trascendentalismo fuerte, sino débil, tal y como corrobora Luis Sáez: La <<pragmática universal>> habermasiana, como empresa dirigida al análisis de las condiciones del <<acuerdo>> o del <<entendimiento>> comunicativo, trata de reconstruir las reglas que constituyen la <<lógica>> del habla. (...) Para Habermas se trata de un análisis trascendental <<débil>>, pues no considera posible una reconstrucción infalible de las reglas dialógicas.²⁹

Aun así, tanto en Apel como Habermas “(...) la filosofía prosigue la senda trascendental. La teoría de la acción comunicativa, en general, es una autocrítica de la razón, una reconstrucción de y por la razón.”³⁰. Vattimo rechaza este camino del trascendentalismo débil: No existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesibles mediante cualquier tipo de reducción o <<epojé>> que suspensa nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales. Las condiciones de posibilidad de la experiencia se encuentran siempre cualificadas o, como dice Heidegger, el Ser-ahí es un proyecto arrojado, arrojado una y otra vez. En otras palabras, el fundamento, el principio, el proyecto inicial de nuestras reflexiones no puede

²⁷ HABERMAS, J. (1989): Ob. Cit., Pág. 322.

²⁸ Ídem.

²⁹ SAEZ RUEDA, L. (2009): Ob. Cit., Pág. 385.

³⁰ HABERMAS, J. (1989): Ob. Cit., Pág. 387.

ser sino la fundamentación hermenéutica.³¹

De esta manera, podemos observar que Vattimo también aspira al consenso y al acuerdo intersubjetivo, pero no desde la trascendencia de las condiciones comunicativas, sino desde la localidad y contingencia de las mismas³², sustituyendo a la ética de la comunicación habermasiana por una ética de la interpretación histórica y propiamente hermenéutica. El acuerdo surge en Vattimo a raíz del reconocimiento, no solo de la propia procedencia, sino también de la procedencia del otro, lo que supone una señal de respeto y una apertura a la no absolutización y a la renuncia al dogmatismo: A todas estas desviaciones del nihilismo, la hermenéutica opone ante todo el principio mismo de la pluralidad de las interpretaciones y del respeto a la libertad de elección de cada uno. Ciertamente, no va mucho más allá que la racionalidad argumentativa de Habermas, pero despojada aquí de los residuos de racionalismo metafísico que todavía ponen en cuestión esta teoría, la cual –con su idealización de un saber liberado de opacidades y modelado, en el fondo, sobre el método científico– corre siempre el riesgo de legitimar un mundo futuro dominado por <<expertos>> de distinto tipo³³

En este sentido, Vattimo podría tener razón y presentar una alternativa más convincente que Habermas, siempre y cuando no resaltara tan excesivamente al nihilismo como forma de alternativa al dogmatismo, que lo imposibilita lógicamente para proponer un proyecto social preferible por encima de otros proyectos. La “univocidad” que Vattimo acaba ofreciendo choca frontalmente con el aparente clima de pluralidad que trata de promover. Entre la gravedad de una verdad unívoca y absoluta, y el reconocimiento relativista de la pluralidad y la multi-interpretación, hay puntos intermedios que pueden ser explotados sin recaer ni en trascendentalismo ni en nihilismo incongruente. Reconocer que estamos llamados a la comunicación dadas las características biológicas, sociales y culturales inherentes al ser humano, que esta transcurre dentro de las eventualidades y coacciones propias de nuestra autonomía, dependiente siempre de la heteronomía, y que necesitamos de verdades objetivas consensuales y lógicamente que, desde la argumentación, pueden ser más razonables que otras, son buenos presupuestos coherentes y sensatos para empezar a adaptar a la Filosofía a la realidad empírica y cotidiana. No hay que deformar el papel del sujeto empírico, privándolo de su dimensión afectiva, pero tampoco hay que deformar el papel de la procedencia, del localismo y la interpretación, renunciando a las posibles verdades compartidas y globales que puedan existir, por contingentes, consensuadas y temporales que estas puedan ser. Sin duda, no podemos privar al sujeto real de su dimensión irracional, afectiva y mítica, y en tal sentido Habermas se muestra como una opción deficiente. El profesor Juan Antonio Estrada comenta con claridad los evidentes peligros de la desmitificación que supone la supresión de la motivación ajena a la razón, que la razón misma no puede emular ni proporcionar: La desmitificación lleva a la racionalización progresiva, con lo que muere el mito, al que estamos abocados por las limitaciones constitutivas de la razón, que no puede fundamentar ni legitimar lo que ofrecían los contenidos religiosos. Consecuentemente, el mundo desmitificado se vuelve un lugar inhóspito, haciendo implausibles las éticas religiosas, sin que la ciencia y la democracia puedan suplir ese déficit, con lo que aumenta la

³¹ VATTIMO, G. (2010): Ob. Cit., Pág. 19.

³² Vid. VATTIMO, G. (1991): Ob.Cit., Pág. 221.

³³ VATTIMO, G. (2004): *Nihilismo y Emancipación*. Paidós. Barcelona., Pág. 12.

inseguridad personal, la desazón colectiva y la falta global de sentido de la sociedad.³⁴

Pese a que Habermas pretende encauzar a la racionalidad dentro de los condicionamientos históricos y sociales, finalmente acaba cayendo en el concepto de razón pura, estableciendo una contundente separación entre lo universal y lo contextual e imposibilitando cualquier crítica deconstructiva con el concepto de racionalidad. Habermas mismo afirma que el consenso se establece exclusivamente desde una base racional: Cuando se logra un entendimiento, conduce entre los participantes a un acuerdo. Un acuerdo comunicativamente alcanzado (...) cumple no solo las condiciones de un acuerdo fácticamente existente. Antes bien, el acuerdo sólo se produce bajo condiciones que remiten a una base racional. (...) Tanto ego, que plantea o entabla con su emisión una pretensión de validez, como alter, que la reconoce o rechaza, apoyan sus decisiones en razones potenciales.³⁵

Si los acuerdos solo se establecen desde basamentos racionales, es comprensible que se hable de trascendentalismo asociado a Habermas, al no incidir este en las condiciones no- trascendentales, fácticas, cotidianas y no-rationales propias del sujeto “real”. Los acuerdos o consensos no solo no son fruto exclusivo de la racionalidad, sino que además están plagados de elementos ajenos a la racionalidad, que son minusvalorados y suprimidos desde la Teoría de la Acción Comunicativa por considerarlos “coactivos” para con el proceder intersubjetivo racional. Reducir acuerdo a racionalidad redundaría en la deficiente concepción antropológica de la que hablábamos. No solo hay que tomar cuenta de la racionalidad “impura” propia del ser humano, sino que además es conveniente dar cuenta que desde ella misma podemos llegar a acuerdos reales, no basados solo en la razón, pero no por ello menos útiles y productivos que aquellos consensos que, de manera irreal, se conciben como resultados exclusivos de la racionalidad.

No existe en Habermas un diálogo con la postmodernidad en la medida en que el rechazo de la irracionalidad es una constante en su planteamiento. La razón comunicativa opera siempre desde una ilusoria sensación de libertad y neutralidad, sin tener en cuenta la influencia que los grupos de poder llevan a cabo en la red social. Por otra parte, pensamos que la moral fundamentada solo en elementos racionales es insuficiente en tanto omite otra suerte de motivaciones no racionales; la cultura por ejemplo, o la religión, son grandes impulsores y motivadores a la hora de actuar o proceder, y con frecuencia su motivación excede la magnitud de la motivación exclusivamente racional. La pretensión de universalidad como elemento omnipresente en la multiplicidad de culturas conforma una constante cuya vigencia no debe desembocar en una anulación o renuncia a la cultura particular que aspira a condiciones universales. Habermas parece recaer en una cierta sobrevaloración del modelo social occidental, y da la sensación de querer utilizar dicho modelo como forma exportable y administrable a las demás culturas hablando en términos mundiales. Habermas no da cuenta del problema de llegar a la neutralidad y la universalidad partiendo desde tradiciones sustantivas que conllevan formas de sensibilidad diferentes, hecho que le hace recaer en un evidente eurocentrismo. Hay también una desmesurada identificación entre conocimiento y emancipación que puede acabar en una suerte de intelectualismo moral.

Otros factores dignos de comentar son la dicotomía entre razón y deseo, resultado de la concepción

³⁴ ESTRADA, J.A. (2004): Ob. Cit, Pág. 109.

³⁵ HABERMAS, J. (1989): Ob. Cit., Pág. 385.

intelectualista y forma del sujeto³⁶. La razón queda relegada al ámbito público y el deseo para el ámbito privado, estableciéndose un indeseable y esquizofrénico divorcio y división del individuo, que lleva a cabo la imparcialidad de la moral sustentada a costa de la parcialidad del deseo. Así mismo, las estructuras simbólicas son subordinadas a la racionalidad. Existe el peligro de una razón nuevamente instrumentalizada que puede acabar con la racionalidad comunicativa imposibilitando la comunicación y devaluando al sujeto, cosificándolo. La intersubjetividad discursiva es una pieza fácilmente adaptable a la comunidad ideal de comunicación, pero compleja, sino imposible, en las sociedades reales, ya que como denuncia Juan Antonio Estrada “(...) los disensos no son siempre susceptibles de acuerdos razonados, ya que intervienen elementos que no pertenecen al discurso”³⁷. Ante esto consideramos indispensable revitalizar el mundo de la vida, potenciando la intersubjetividad desde un panorama realista, sin permitir la cosificación del individuo, pero teniendo una noción coherente del mismo, tomando en cuenta su dimensionalidad corpórea, sus implicaciones empíricas y su vinculación motivacional elaborada a partir de elementos no solamente racionales, sino también emotivos, sensibles e irracionales, como pueden serlo la religión o la cultura.

En resumen, tanto Habermas como Vattimo recaen en planteamientos “ingenuos” en ciertas partes de su producción filosófica. Habermas se aleja del sujeto real y sobrevalora la posibilidad de emancipación como resultado de acuerdos racionales neutros y puros, y Vattimo excede el optimismo emancipador derivado de la ausencia de verdad objetiva y asentamiento de la pluralidad interpretativa. Si existe una diferencia entre ambos, esta es la congruencia lógica; en el caso de Habermas, todo el planteamiento se reviste de una limpieza y claridad lógicas ejemplares, mientras que Vattimo acentúa demasiado un planteamiento nihilista y plural para acabar proponiendo la univocidad de sus propuestas. Aun así, el planteamiento de Habermas es lógico, pero irreal, al no corresponder con una adecuada noción antropológica y al renunciar a los elementos irracionales omnipresentes en todo discurso, consenso y acto comunicativo.

Si bien Vattimo muestra una constante tendencia crítica con Habermas a lo largo de su obra a raíz de su “trascendentalismo” y “racionalismo”, recientemente expresa su amigable simpatía en el tema de la verdad como consenso: (...) en realidad, mi familiaridad con Habermas es mucho más reciente. Si bien tenía cierto respeto filosófico por el pensamiento de Gadamer, que lo había llamado a Heidelberg, Habermas era a mis ojos pura y simplemente un neokantiano. Una de las primeras cosas que me recomendó Gadamer cuando llegué a Heidelberg (...) fue que estudiase *Conocimiento e interés*, cosa que naturalmente hice. Mi aprecio por su pensamiento ha ido aumentando en los últimos años (...). Ciertamente es que sus últimos ensayos sobre el futuro de la naturaleza humana no me entusiasman demasiado. Tenemos en común cierta atención al lenguaje, que bien de Apel y antes de Heidegger; pero nos divide su permanente modernidad y su normatividad. De vez en cuando me sirvo de sus tesis para argumentar que en el siglo XX se pasó de la verdad a la caridad: porque tampoco para él la verdad es reflejo, sino una proposición que requiere consenso, que es presentable a otros, en suma, una cuestión intersubjetiva.³⁸

³⁶ Cfr. ESTRADA, J.A. (2004): Ob. Cit., pág. 106.

³⁷ Ibid., Pág. 132.

³⁸ QUINTANA, M.A., (coord.) (2007): *Revista Anthropos nº 217: Gianni Vattimo, hermenéutica e historicidad*. Editorial Anthropos. Barcelona, Pág. 35.

Es cierto que este punto comprende un nexo entre Vattimo y Habermas, ya que ambos hablan de verdad como consenso, matizado que el primero lo hace desde la atención a la procedencia y el segundo desde condiciones trascendentales que articulan la comunicación. El error, a nuestro juicio, consiste en que el consenso debilista no se elabora en torno a la valoración de una verdad objetiva, consensuada y compartida intersubjetivamente, sino como renuncia precisamente a la objetividad, que lleva a pensar que en la acentuación de la pluralidad de verdades encontraremos el fundamento de la paz y emancipación sociales. Tal y como Vattimo afirma, verdad y autoridad son nexos indiscutibles para él: “Es cada vez más evidente (...) que la verdad, eso es, la proposición que refleja fielmente el estado de las cosas y por eso tiene que poner a todos de acuerdo, es un asunto de poder y de autoridad, nada más.”³⁹ Precisamente este comprende una de las tesis más radicales y peliagudas de Vattimo: la identificación entre verdad (como objetividad) y poder, violencia y autoritarismo. Vattimo parece no tener en cuenta que también la objetividad tiene un componente liberador, y que la Filosofía puede acabar siendo una herramienta infructuosa si le arrebatamos la posibilidad de ser una crítica social contundente y objetiva, también con el orden y el poder establecidos. No queremos apoyar la desmesura del dogmatismo autoritario, pero tampoco pensamos que sea prudente renunciar a un horizonte objetivo, acorde con los hechos (aun cuando la interpretación “verdadera” de los hechos sea solo una forma de objetividad temporal y consensuada). Sin objetividad no hay proyectos ni cohesión, y Vattimo mismo, pese a su renuncia tanto a lo objetivo como al esbozo de proyectos sociales, acaba (tal vez inconscientemente) proponiendo una senda “objetiva” a seguir, preferible a otras. Vattimo establece que la metodología de la verdad debilista no es la demostración, sino la persuasión: (...) estoy convencido de que la verdad no es un problema de ciencia política, y no es tampoco una cuestión de demostración científica, sino de persuasión. (...) En otras palabras, los argumentos filosóficos son argumentos *ad homines*, no *ad hominem*; la verdad de la que se trata es persuasión, pero con relación a y junto con una colectividad, no la persuasión de la que uno se sirve, por ejemplo, para hacerse prestar dinero. Está claro entonces que se trata esencialmente de propuestas a interpretar nuestra situación común de acuerdo a una cierta línea a partir de presupuestos compartidos.⁴⁰

Lo conflictivo de tal configuración es que, si todo puede ser susceptible de persuasión, incluso los crímenes más grotescos podrían pasar por aceptables acompañados de una justificación adecuada. Por otra parte, la persuasión nunca es absoluta, con lo cual no hay legitimidad para afirmar que la senda de Vattimo es la única que puede ser persuasiva. A la persuasión hay que acompañarla de una mirada hacia la experiencia, por finita y contingente que sea esta mirada, que nos permita dar cuenta de si aquello de lo que se nos quiere persuadir es finalmente algo bueno o malo. Vattimo asegura que su convencimiento de que la filosofía puede acceder a la experiencia misma: Por tanto, si algo hay experimental en la filosofía no es del tipo que se supone que produce conocimiento <<objetivo>>. Estoy convencido de que la filosofía puede remitir a la experiencia, estoy convencido de que en la filosofía hay verdades de experiencia, pero la experiencia ya está tan subjetiva y culturalmente mediada que es imposible hablar de ella en términos de <<conquista>> objetiva.⁴¹

El problema, como vemos, reside en que la experiencia de la que habla Vattimo es una experiencia

³⁹ SÜTZL, W. (2007): Ob. Cit., Pág. 18.

⁴⁰ VATTIMO, G. (2012): *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Herder. Barcelona, Pág. 75.

⁴¹ Ibid., Pág. 73.

mediada por la subjetividad, y por tanto, sometida al riesgo de no tener elementos articuladores de un diálogo intersubjetivo. Distinguir la violencia de la paz no será algo sencillo desde el rechazo a la objetividad y la excesiva acentuación de una subjetividad postmoderna que implica las más de las veces el individualismo y el ostracismo.

4. Bibliografía

- ESTRADA, J.A. (2004): *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Trotta, Madrid.
- HABERMAS, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra.
- HABERMAS, J. (1993): *El Discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. (2002): *Verdad y justificación*. Trotta, Madrid.
- HABERMAS, J. (2003): *Teoría de la acción comunicativa, I*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. (2003): *Teoría de la acción comunicativa, II*. Taurus, Madrid.
- QUINTANA, M.A., (coord.) (2007): *Revista Anthropos nº 217: Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad*. Editorial Anthropos. Barcelona.
- SAEZ RUEDA, L. (2009): *Movimientos Filosóficos Actuales*. Trotta. Madrid.
- SÜTZL, W. (2007): *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Editorial Icaria. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1990): *La sociedad transparente*. Paidós. Barcelona
- VATTIMO, G. (1991): *Ética de la Interpretación*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1992): *Más allá del sujeto*. Paidós. Barcelona
- VATTIMO, G. (2004): *Nihilismo y Emancipación*. Paidós. Barcelona
- VATTIMO, G. (2009): *Ecce Comu. Como se llega a ser lo que se era*. Paidós. Madrid
- VATTIMO, G. (2010): *Adiós a la verdad*. Gedisa. Barcelona
- VATTIMO, G. (2011): *El Socialismo, o sea, Europa*. Ediciones Bellaterra. Barcelona.
- VATTIMO, G., ZABALA, S. (2011): *Hemeneutic Communism: from Heidegger to Marx*. Columbia University Press. USA.
- VATTIMO, G; GIRARD, R. (2011): *¿Verdad o fe débil? Dialogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G., DOTOLO, C. (2012): *Dios: la posibilidad Buena*. Biblioteca Herder. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2012): *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Herder. Barcelona.