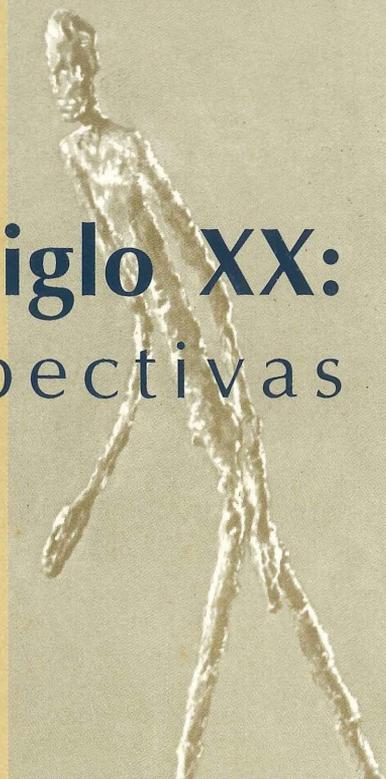
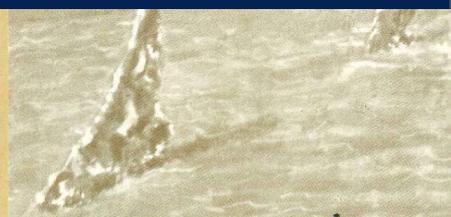


La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas

Miguel Giusti | editor



Capítulo 20



Actas del
VII Congreso Nacional
de Filosofía



Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2000

La filosofía
del siglo XX:
balance y perspectivas

Miguel Gisella | editor

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel, Lima-Perú
Telf. 460-0872 - 460-2291 - 460-2870 anexos 220 y 356
Cuidado de la edición: Rocío Reátegui
Diseño de cubierta: Gisella Scheuch

La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición: julio del 2000
ISBN 9972-42-354-9
Depósito Legal: 1501052000-2618



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL

Hermenéutica, modernidad y nacionalismo

Miguel Quintana
Universidad de Salamanca, España

“Llenos están los libros de explicaciones del hecho de la patria y su fundamentación, explicaciones de todos los colores, desde vaguedades místicas y formulismos doctrinarios hasta la tan denigrada doctrina del pacto.”
(Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*)

Cien años después de que don Miguel escribiese este aserto, uno puede seguir suscribiéndolo plenamente, a poco que se adentre en la contemporánea discusión en torno al “hecho de la patria” —el nacionalismo. Aunque, tratándose como se trata de un clásico, semejante constatación de su plena actualidad pueda casi sonar a tautológica, no está quizá de más¹ en este 98 del siglo XX volvernos hacia el otro 98, y hacer participar a uno de sus miembros de un debate tan presente como controvertido que dura ya más de un siglo. Tal es el objetivo de la presente comunicación. En ella intentaremos extraer de algunos textos del joven Unamuno, especialmente próximos por ello a la efemérides del 98 que festejamos, pistas hacia una posible “teoría”² unamuniana en torno a la fundamentación de la “nación”. Estas pistas nos servirán para reinterpretar las categorías interpretativas (valga el trabalenguas) actuales, y proponer hoy un concepto de nación, de filiación unamuniana, que pueda sernos útil en las cuitas del presente.

¹ Quizá no sólo no esté de más, sino que tal sea una de las exigencias éticas primordiales del presente: la de asegurar la continuidad con el pasado argumentando “de modo que cada nueva interpretación [cabe también aquí decir ‘opinión’] propuesta dialogue con las presentes [heredadas del pasado], no constituya un salto dia-‘lógico’ incomprensible” (VATTIMO 1994: 146). Incardinamos, pues, las exigencias morales que motivan nuestro escrito en la ética hermenéutica de GADAMER (1977: 383-396), (1981) y VATTIMO (1994), (1997a). Ellos nos animan a entender el presente acudiendo al texto (no menos presente) que pro- viene del pasado.

² Con todas las comillas que sean precisas al atribuirle teoría alguna al agónico bilbaíno. Comillas que después de todo quizá no hayan de ser tantas. Recordemos con MUGUERZA (1998) que Unamuno fue más bien un anticientíficista-antiintelectualista que un irracionalista (incluso quiso llamar en un principio a su filosofar “racionalismo” por pretender, en lenguaje kantiano, oponer al entendimiento “libresco” de lo inteligible la dialéctica de la razón de los ideales (UNAMUNO, [1896b]1960). Sin poder detenernos más en ello, anunciamos ya nuestra renuncia a la visión del Unamuno “escéptico” dentro del “motivo constante de la filosofía española” que inventa RESCHER (1993: 240s), y, por tanto, confesamos nuestra creencia en la licitud de un sentido lato de “teoría” al referirnos al rector salmantino; el mismo sentido *verwunden* (HEIDEGGER 1976: 45ss.) con que cabe hablar de una “teoría” en otros portaestandartes de la crisis de la Modernidad en que aún hoy nos hallamos (Wittgenstein, Heidegger, Foucault...). Pues si hay crisis es precisamente porque, pese a las dificultades para mantener el concepto heredado de razón ilustrada, no se quiere renunciar alegremente a la racionalidad “teórica” sumergiéndose en irraciona- lismos premodernos.

1. Las categorías de "nación política" y de "nación cultural"

Las categorías interpretativas del presente a que nos referimos y que deseamos transformar de la mano del filósofo vasco, son las que se utilizan generalmente en la literatura al uso para dar respuesta a la pregunta que Renan se plantea en 1882: *¿Qué es una nación?* (RENAN 1983). Esas categorías, aunque no en la misma terminología que el uso ha consagrado (a expensas sobre todo de la clasificación de Friedrich Meinecke (1958-1963)), son las que ya aparecen dibujadas en el texto que hemos colocado como pórtico de esta comunicación:

- Por un lado está la "tan denigrada doctrina del pacto" a que Unamuno hace referencia, y que hoy ha cristalizado en la categoría de "nación política". Según este modo de fundamentación, una nación sería tal a resultas de la voluntad de sus integrantes que, libre e individualmente, deciden formarla. Es por tanto una categoría que denomina a aquellos modos de fundamentación subjetivistas del todo nacional. La paternidad de este tipo de fundamentación se suele atribuir a J.J. Rousseau, como ya indica el vocablo mismo que Unamuno emplea de "pacto", y su explícita referencia posterior al ginebrino (UNAMUNO [1895] 1960: 198). Él sería el primero que "equiparó totalmente el carácter de nación con la expresión de la voluntad popular" (BARNARD 1983: 231) a través del "contrato social" que libremente establecerían los hombres para su mayor progreso (ROUSSEAU [1762]1986). La nación sería así el resultado de un acto político, subjetivo, libre, individual: uno no pertenece a ella más que por su deseo de pertenecer a ella, y no por poseer éste o aquel atributo en común a los demás miembros³. Con el término "nación política" de Meinecke⁴ se ha acabado rotulando a esta idea de nación rousseauiana, y hoy, junto con la etiqueta sinónima de "nación cívica", vendría a representar la propuesta de fundamentación de lo nacional más típica del universalismo democrático, de tal modo que un universalista de izquierda contemporáneo como HABERMAS (1994) no duda en adscribirse a ella⁵.
- De Meinecke también proviene la categoría de "nación cultural", aunque su fundador tradicionalmente reconocido sea J.G. Herder⁶ en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* ([1784-1791]1966). El nacionalismo cultural, al que don Miguel se refiere en el texto citado como "vaguedades mis-

³ A pesar de esta presentación convencional de Rousseau como el inventor del nacionalismo político, aún presente en CHEVALIER (1968: 192s) y SHKLAR (1969), otros interpretan al suizo como directo heredero de las teorizaciones de Montesquieu y Hume, y, por tanto, no tan lejano al otro tipo de nacionalismo tradicionalmente rival del político, el "cultural", que luego veremos (BARNARD 1983; COBBAN 1964). Especialmente significativas en la presentación de este Rousseau no politicista serían sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771). Es conveniente recordar esto con vistas a la reinterpretación que más adelante haremos de ambas categorías, pues parece que en sus orígenes no se idearon tan tajantemente diferenciadas y opuestas como luego se vino a mostrar.

⁴ Aunque él no le dio exactamente el significado con que actualmente se emplea, sino que lo equiparó definicionalmente a la nación-Estado.

⁵ Si bien con los problemas que luego veremos y que hacen que en él de nuevo, al igual que en Rousseau, no pueda aparecer tan nítidamente dislocado el nacionalismo político del cultural como ciertas categorizaciones academicistas nos podrían inducir a pensar.

⁶ Y, de nuevo, apuntemos que a pesar de ello, tampoco este alemán estaría libre del otro tipo de nacionalismo, el politicista: BARNARD 1983: 232.

ticas y formulismos doctrinarios”, adopta una postura opuesta pero simétrica a la del nacionalismo político a la hora de dar cuenta de qué es una nación. Así, en vez del fundamento de la subjetividad y la libertad, coloca como *arché* de la nacionalidad el correlato que la Modernidad enfrenta a ese polo del *yo*: lo objetivo, lo determinado causalmente, la *res extensa* (HEIDEGGER [1927]1944: 104ss). La nación no es algo a lo cual quepa decidir si pertenecer o no, sino que es un ente objetivo, real, preexistente a las decisiones subjetivistas, y al cual según su lengua, costumbres, etnia, tradiciones, religión, pasado, entorno natural o geográfico... los individuos pertenecen ya irremisiblemente (o irremisiblemente no). La nación no nace de la voluntad del sujeto autónomo, sino que es el sujeto el que nace como resultado de su imbricación en una red de características culturales objetivas.

Esta idea de la nación como *factum* objetivo es hija del Romanticismo alemán, y en su simetría con el, más propio de la Ilustración, nacionalismo político (donde éste dice “sujeto” aquella coloca “objeto”) se trasluce la pertenencia de ambos a la disección de la Modernidad entre subjetividad y objetividad. Aunque opte cada uno de ellos por uno de los dos extremos en liza, ambos admiten el dualismo apriórico del paradigma moderno que enfrenta libertad y determinismo, decisión y causa, política y naturaleza. Se constata así que el nacionalismo es plenamente hijo de la Edad Moderna, ya en su versión político-ilustrada, ya en la cultural-romántica (RUBERT DE VENTÓS 1994: 80).

2. Crítica unamuniana al nacionalismo moderno (político y cultural)

¿Qué postura adopta Unamuno ante estas dos categorías de nación, bien asentadas ambas en el paradigma moderno? Como corresponde al autor de uno de los mejores diagnósticos de la crisis de este paradigma, nuestro filósofo, evidentemente, no se decanta ni por uno ni por otro nacionalismo, sino que ofrece, aunque desperdigadamente, una crítica de ambos, para proponer luego una tercera vía de fundamentación de la nación que eluda los problemas que el paradigma moderno contagia a sus dos versiones.

2.1. Contra el nacionalismo político

En contra de la categoría de lo que hoy conocemos por “nación política” parecería en principio que no hay en Unamuno una crítica frontal, sino más bien una gustosa aceptación de lo que su proyecto significa. De hecho, apenas a continuación del texto con que comenzamos esta comunicación, hay una mención explícitamente elogiosa de Rousseau y su “doctrina del pacto, tan despreciada como mal entendida por paleontólogos desenterradores” (UNAMUNO [1895]1960: 198).

Sin embargo, una atenta lectura del texto unamuniano revela que en realidad nuestro filósofo, en vez de adherirse al nacionalismo político, lo que hace es citar a Rousseau pretendiendo que sea éste el que se adhiera a su propio proyecto, lejano de la noción política de nación. Ello se hace evidente al ligar a continuación explícitamente el “contrato social” rousseuniano a la “constitución interna” de raigambre canovista... cuando en realidad, en contra de lo que parece querernos hacer creer, uno y otra pertenecen a teorías no sólo diversas, sino antagónicas: “Porque hay en formación, tal vez inacabable, un pacto inmanente, un verdadero *contrato social* intra-histórico, no formulado, que es la efectiva *constitución interna* de cada

pueblo.”⁷ (*ibid.*) Hábilmente, Unamuno apunta a Rousseau a la teoría de la “constitución interna” de Cánovas; cuando, en realidad, y el siglo XIX español era buen testigo de ello, esa “constitución interna”, lejos de equivaler al “contrato social”, había servido de arma doctrinal al conservadurismo hispano en su lucha contra el rousseauniano liberalismo. Así, donde, de acuerdo a su visión politicista de la nación, los liberales promovían constituciones basadas en la simple voluntad de los votantes, los conservadores contraargumentaban exigiendo el reconocimiento de un elemento previo inamovible, base objetiva radicada en la cultura del pueblo español, en su tradición y su historia; elemento que fijaba ciertos límites y fundamentaba el contenido de cualquier “constitución escrita” que los votantes se quisiesen dar, pues estaba por encima de su voluntad: a eso es a lo que Cánovas denominó “constitución interna” (SÁNCHEZ AGESTA 1984: 315). Era, en fin, la versión celtíbera y decimonónica del “nacionalismo cultural”, que intentaba frenar a los émulos de Rousseau. Unamuno, por lo tanto, en realidad desgaja del término “contrato social” su significado rousseauniano, voluntarista y politicista, para aproximarlo al objetivismo culturalista de la “constitución interna” canovista; con lo cual, pese a que parezca apoyar las teorías del ginebrino, en realidad se encuentra bien lejos de ellas. (Que también lo está a su vez de las del objetivismo canovista⁸ lo veremos en 2.2.; baste aquí apuntar que al hacer equivalentes ambos términos opuestos nuestro autor no busca la victoria de uno sobre otro, sino una tercera opción que surja de la “agonía” entre ambos y que veremos en el apartado 3).

Desechada ya la apariencia de un Unamuno rousseauniano, ¿cabe hablar de una verdadera crítica unamuniana al proyecto nacional politicista? Aunque no directamente, es posible detectar una crítica muy fuerte a esta estrategia de fundamentación de lo nacional tanto en el libro *En torno al casticismo* (en que nos venimos fijando especialmente) como en su artículo de un año después “La crisis del patriotismo” (UNAMUNO [1896a]1960: 451-460).

El argumento que Unamuno emplea para ello puede rastrearse como sigue: si la voluntad libre de los hombres ha de fundar la nación, según los ilustrados, esa voluntad no debería perder libertad al verse determinada por “causas” sensitivas como “el apego a la pequeña región nativa”, como la “intuición sensible de patria” (452). Todo ello son sentimientos no universalizables en su contenido (quizá sí en su forma, empero) que el ilustrado debería rechazar por irracionales. La única voluntad de nación que le queda al ilustrado sería la cosmopolita de la kantiana Federación de Estados (*Völkerbund*) en *La paz perpetua*⁹ (KANT 1994b). Sólo tal cosa sería universalizable y racional en puridad. Así que el nacionalista político habrá en el fondo de ser un cosmopolita si sigue sus premisas de la voluntad incondicionada, o sea, no ser ya nacionalista; permitirse el “patriotismo de campañero” (452, 459) como mera inclinación sensible tal vez inevitable pero que en

⁷ Los subrayados son míos.

⁸ Valga como primicia de su desprecio explícito hacia los defensores de la “constitución interna” este texto: “Los más de los que se llaman a sí mismos tradicionalistas... desprecian las constituciones forjadas más o menos filosóficamente a la moderna francesa, y se agarran a las forjadas históricamente a la antigua española; se burlan de los que quieren hacer cuerpos vivos de las nubes, y quieren hacerlos de osamentas” (UNAMUNO [1895]1960: 188s).

⁹ Para una presentación de la posibilidad de un cosmopolitismo no tan feroz a partir también de esta obra kantiana, MUGUERZA 1996.

cualquier caso no debe influir en sus elecciones morales, al modo en que a las *Neigungen* kantianas no les era lícito distraer el cumplimiento de la *Pflicht*, del deber: “[La ruptura de las particularistas y sensibleras lealtades nacionales] es, si bien se mira, un precepto de moral, una derivación rigurosa del ‘ama a tu prójimo como a ti mismo’ [o del imperativo categórico, cabría añadir]” (457). De este modo Unamuno deja al nacionalista político en el desierto entre su irrelevante apego al “terruño” y la debida “fraternidad universal”: en el lugar de “los sin patria... Como ellos, debe ser todo hombre con honra humana” (460)¹⁰.

En el fondo, el filósofo vasco está revelando la contradicción ínsita al nacionalismo político, que, si desarrolla totalmente las premisas ilustradas de que parte, aboca necesariamente al cosmopolitismo y a la reducción de las agrupaciones menores a mera simpatía afectiva para con el vecindario, la aldea, ...siendo así, entonces, que si es consecuente con su idea de libertad y racionalidad¹¹, no sólo no fundamenta la idea de nación (para la cual estaba pensado), sino que la desfundamenta y condena¹².

2.2. *Contra el nacionalismo cultural*

La impugnación unamuniana del nacionalismo cultural es mucho más explícita que su crítica a la noción de “nación política”. Aquí no hay ni una presunta adscripción primera (como ocurría con el peculiar “rousseauianismo” de nuestro autor) ni la sutil *reductio ad absurdum* del politicismo nacional que acaba trocándose en cosmopolitismo. El rechazo a la “nación cultural” es directo y evidente;

¹⁰ Nada de una “nación” (de mera afinidad sensible y sin ulteriores implicaciones para la acción voluntaria) que sobrepase “el concepto de patria que tenga el aldeano que nunca ha visto más allá del horizonte de su aldea” (UNAMUNO[1896a] 1960: 456), pues toda nación mayor no es sino “fantasía literaria de los grandes centros urbanos”, “producto impuesto a la larga por la cultura coercitiva de los grandes terratenientes” (454), “nacionalismo estrecho de la burguesía... para mantener el monopolio del cual se han llevado a cabo las más sangrientas guerras y se han teñido de sangre de hermanos las banderas todas” (455).

¹¹ Esta crítica unamuniana a las ideas ilustradas de razón y libertad y nación, efectuada mediante el seguimiento de sus propias premisas hasta el final, preludia ya el mejor modo de cuestionar la Modernidad que se desarrollará en su crisis durante este siglo: no a través del “rechazo polémico”, sino preferentemente reconociendo que la propia capacidad para el cuestionamiento “es una ‘consecuencia’ de la modernidad más que una confutación de esta” (VATTIMO 1994: 137s).

¹² Hoy sigue siendo aplicable esta crítica a la versión más recientemente famosa de nacionalismo político que nos ofrece alguien que se reclama universalista ilustrado: Jürgen Habermas. Pues su “identidad postnacional” o “patriotismo de la constitución” no se basa sólo en convicciones comunes sobre la legitimidad de los Derechos Humanos y la Democracia, que es lo que resulta universalizable según la misma ética habermasiana. Sino que ese patriotismo postnacional se asienta también en una “tradicción particular” que desemboca en una “identidad” que a la postre “no es compartible por todos” (HABERMAS 1994: 115). Si hay tal elemento no universalizable, no se ve cómo los constructos nacionales, o “postnacionales” (?), pueden ser defendidos desde el universalismo habermasiano. Y si esos elementos no universalizables no importan demasiado, tampoco se ve que se explique por qué han de sobrevivir las naciones, o “postnaciones” (??), en ellos fundadas. O bien se está a favor de lo identitario-nacional y se abandona el universalismo, o bien se olvida lo identitario de las naciones, postnaciones o ultranaciones y se es universalista y cosmopolita: al fin y al cabo, el mismo Habermas ofrece vías alternativas a las de las naciones con el fin de poder seguir teniendo identidades (BELLO 1991: 33-37), así que ni siquiera el valor universal del poseer “alguna” identidad aboca ineludiblemente a lo nacional.

bástenos, pues, con un mero agrupamiento de las razones que le llevan al vizcaíno a reprobarla:

- En primer lugar, nuestro filósofo condena el apoyo que estos nacionalistas toman en unos presuntos “caracteres nacionales” que, por el ansia de originarse, incluso “se vanaglorian de sus defectos” ([1895]1960: 188). La historia, que debería ser un “examen de conciencia” común para despojarse del “pueblo viejo”¹³ (194), se convierte en sus manos en una santificación de cualquier rasgo propio, en un obsesivo “buscar lo diferencial y distintivo” (188)¹⁴.
- En segundo lugar, Unamuno delata que todo examen de los pueblos mínimamente científico, ya sea fisiológico, lingüístico, geográfico o histórico, enseña cada vez más paladinamente “que éstos no son un producto histórico independiente de homogeneidad de raza física o de comunidad de origen” (197). Si el nacionalismo cultural quiere adquirir carta de naturaleza en el objetivismo, no debería desatender los resultados de las ciencias objetivistas, y resignarse a que éstas le condenen al absurdo, ya que a menudo las diferencias internas son demasiado grandes y las externas demasiado difuminadas como para trazar “objetivamente” los fronteras de cualquier “nación”¹⁵.
- En tercer lugar, el filósofo vasco se percata del curioso fenómeno que hace que la definición de unos ciertos rasgos “nacionales” no sea casi nunca un mero juicio de hecho, sino que se haga pasar por una afirmación de valor. Cometiendo la falacia naturalista tan cara a la Modernidad (VATTIMO 1997a), se acaba asimilando casi siempre lo que “es” presuntamente la nación con lo que “debe ser” o “debe seguir siendo”, sentando así las condiciones para una auténtica “Inquisición” (UNAMUNO [1895]1960: 281) “definidora de buenas y malas ideas que en nombre de una pobre conciencia *histórica* nacional, pretende trazar el arancel de la importación científica y literaria y *construir* cultura con industria de protección nacional” (276). Pero Unamuno no se conforma con desvelar el patente *non sequitur* de este modo de pensar. Él además propone otro valor, opuesto al que estos nacionalistas acaban fomentando: el de que lo más deseable para los individuos y los pueblos es abrirse “a todos y a todo. De fuera se nos fomenta la integración que da vida, la diferencia sola empobrece” (*ibid.*). “Nadie se hace una personalidad por acción interna, sino por acción hacia fuera.” ([1906b]1960: 1011) “Si no queréis ser invadidos, invadid, si no queréis que os absorban, absorbed; todo menos cerrar las valvas y permanecer aislados.” ([1901]1968: 244)
- En cuarto y último lugar, nuestro pensador no olvida que lo que se citan como características objetivas de una nación no son frecuentemente sino rasgos que contingentemente ese pueblo adopta en un momento dado, la pretendida “sustancia” nacional es historicistamente diluible; no parece lejos aquí el bilbaíno de las posiciones afectas a la ironía contingentista e historicista de un RORTY

¹³ Evidente referencia a la doctrina paulina del hombre viejo y hombre nuevo (Ef. 4, 22ss; Col. 3, 9s).

¹⁴ Éste es el ataque fundamental que hace al nacionalismo cultural el ensayo *La tradición eterna*.

¹⁵ En *La casta histórica-Castilla* es donde aparece especialmente este tipo de crítica. Para una excepcional crítica actualizada de la filosofía española no ya de la objetividad de la nación, sino de la de la noción misma de “cultura”, BUENO (1996).

(1989)¹⁶: “Un mezquino sentido toma... por el carácter de un pueblo dado, el símbolo de su desarrollo histórico, como tomamos por nuestra personalidad íntima el yo que de ella nos refleja el mundo. Y así se pronuncia consustancial a tal o cual pueblo la forma que adoptó su personalidad al pasar del reino de la libertad al de la historia, la forma que le dio el ambiente.” (UNAMUNO [1895]1960: 280) Como los “rasgos nacionales objetivos” no son metafísicamente inherentes a la “nación”, esta conciencia de su contingencia y finitud debe aminsonar un aprecio excesivo hacia ellos y el empeño en su perpetuación¹⁷.

3. La propuesta de Unamuno sobre el nacionalismo y su valor actual

Ni el nacionalismo político ni el cultural satisfacen a don Miguel como explicaciones de qué sea una nación. ¿Cuál es entonces su opinión al respecto? Un singular texto de *La casta histórica-Castilla* nos alumbra la posible respuesta: “A partir de comunidad de intereses y de presión de mil agentes exteriores a ellas y que las unen, caminan las voluntades humanas, unidas en pueblo, al contrato social inmanente, pacto hondamente libre, esto es, aceptado con la verdadera libertad, la que nace de la comprensión viva de lo necesario, con la libertad que da el hacer de las leyes de las cosas leyes de nuestra mente... Se podrá decir que hay verdadera patria española¹⁸ cuando sea libertad en nosotros la necesidad de ser españoles, cuando todos lo seamos por querer serlo, queriéndolo porque lo seamos. *Querer ser algo no es resignarse a serlo tan sólo.*” (UNAMUNO [1895]1960: 198s.).

Creo que aquí se concentra la propuesta del joven Unamuno en torno a la *quaestio disputanda* de la nación. Aunque el texto es oscuro, el camino recorrido hasta aquí nos ayudará a desentrañarlo.

El primer motivo de oscuridad del párrafo reproducido consiste en que, a primera vista, nuestro autor mezcla repetida e indiscriminadamente las dos ideas clave que definían los dos nacionalismos antagónicos de la Modernidad: las ideas

¹⁶ Si bien para Unamuno la solución no es tanto la “ironía” del norteamericano, cuanto simplemente el “chapuzarnos en pueblo. El pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia, es la masa común a todas las castas, es su materia protoplásmica; lo diferenciante y excluyente son las clases e instituciones históricas” (UNAMUNO [1895] 1960: 300). Ello permite al antiguo rector de la Universidad de Salamanca abundar en descripciones del carácter de los pueblos (el mismo *En torno al casticismo* ofrece una buena pléyade de ellas, alrededor de Castilla, preferentemente) sin que ello implique contradicción alguna con su anticulturalismo: en cuanto que él es consciente de la precaria historicidad contingente del genio que pergeña se evita el esencialismo en que cae el nacionalismo cultural.

¹⁷ Empeño que suele proceder a su vez de la mencionada (en el tercer lugar de este apartado) tendencia al aislamiento en que degenera el nacionalismo objetivista: “Y así sucede a los pueblos que en sus encerronas y aislamientos hipertrofian en su espíritu colectivo la conciencia *histórica* [de “lo contingente”] a expensas de la vida diusa intrahistórica que languidece por falta de ventilación... Hay pueblos que en puro mirarse al ombligo nacional caen en el sueño hipnótico y contemplan la nada” (299s). Por esta íntima conexión entre aislamiento y sobrevaloración de lo contingente, ambos aspectos del nacionalismo objetivista se tratan conjuntamente en los tres ensayos restantes de *En torno al casticismo*.

¹⁸ Para la argumentación que sigue se verá que es indiferente que donde dice “española” dijese “francesa”, “vasca” o “extremeña”: lo que aquí nos interesa y despunta es una consideración general sobre qué sea la especie “nación” en cualquiera de sus miembros reales o imaginarios. Para borrar la apariencia de un Unamuno sólo enemigo de los nacionalismos periféricos y no del centralista, vid. nota 30.

de libertad y de necesidad, de subjetivismo y objetivismo. Así, mientras expresiones como “comunidad de intereses”, “voluntades humanas”, “contrato social”, “libre”, “libertad”, “querer ser”... pertenecen al campo semántico afecto al discurso de los nacionalismos políticos, otros vocablos como “presión de agentes exteriores”, “comprensión viva de lo necesario”, “leyes de las cosas”, “necesidad”, “ser”, se diría que se cuentan entre los recursos de más pleno derecho vinculados al discurso nacionalista cultural. ¿Cómo puede Unamuno defender una idea de nación como libre y necesaria a la vez, subjetiva y objetiva, política y cultural? —Más aún: ¿cómo hacerlo después de haber censurado cada uno de los polos de estos pares?

La primera solución que se le ocurre a cualquier conocedor de la filosofía del XIX es el recurso a la dialéctica hegeliana como tabla de salvación que justifique la conciliación de estos extremos que la Modernidad había contrapuesto. ¿Está hablando Unamuno de una *Aufhebung* dialéctica à la Hegel de libertad y necesidad que sustente la esencia de la nación-Estado? (AVINERI 1974) Sus tempranos contactos con el hegelianismo parecerían dar crédito a esta idea (PIZÁN 1970). Es, no obstante, una posibilidad remota que no creo que cuadre al trágico y agónico pensador noventayochista (CEREZO 1996), que en vez de la conciliación resultante tras la “exclusión de los extremos” reputaba “preferible... otro método: el de afirmación alternativa de los contrarios” (UNAMUNO [1895]1960: 171)¹⁹.

Otra posibilidad de entender el peculiar juego de libertad y necesidad que nuestro autor nos presenta podría ser la de englobarlo dentro de la moral estoica. Pero él nos previene de ello elocuentemente al desmarcar de la resignación su propuesta, en la última frase del párrafo aquí aducido: nos habla de algo diferente.

Presentemos ya la opción interpretativa desde la cual creemos que es más plausible comprender el texto susodicho. Pensamos que para Unamuno, el subjetivismo y el objetivismo nacionalista no son reprobables tanto porque estén en sí equivocados (si así fuese, no podría luego usar tan profusamente los términos de una y otra categorización de lo nacional), sino más bien porque le parecen equivocados en la desvinculación (tan moderna) que se produce en el enfrentamiento entre ambos como opuestos, desvinculación que reproduce la escisión de la Modernidad entre lo libre y lo real, lo construido y lo que “está ahí”, lo político y lo natural (LATOURETTE 1993). Ambos nacionalismos pecan, se diría, de parcialidad. Ninguno de ellos aisladamente es capaz de explicar del todo el hecho nacional; necesita, si quiere ser verosímil, utilizar recursos discursivos de la fundamentación alternativa que los modernos ven como incompatible y adversaria.

Pues no es creíble la teoría politicista que ve la nación como mera decisión arbitraria (SCHMITT [1932]1991), en el vacío de la libertad (SARTRE 1993), nouménica (KANT 1994a), por parte de sujetos desvinculados de todo interés o apego hacia lo real existente, o libres de todo condicionamiento por estos mismos *facta* objetivos: es claro que tales sujetos no contarían con porqué alguno que les condujese a vincularse entre sí en algo tan pregnadamente empírico como las naciones, y que éstas están llenas de circunstancias coincidentes entre sus miembros

¹⁹ Frente a su dogmatismo exclusivista, afirmalo todo, aunque te digan que es una manera de todo negarlo” (UNAMUNO [1900]1960: 423). Valgan también el posterior agonismo de *La agonía del cristianismo* y su “alterutalismo” durante la guerra civil (DÍAZ 1968: 131ss) como confirmaciones de lo lejos que estuvo nuestro pensador de reconciliabilidades de opuestos hegelianistas (y lo cerca de fecundas irreconciliabilidades kierkegaardianas).

que llevan a la sospecha de que a estas colectividades les una algo más que una simple opción consciente de cada uno de sus miembros²⁰.

Mas tampoco aparece como convincente la teoría de que la nación es acotable mediante el mero reconocimiento de unas diferencias que están ahí afuera, independientemente de la libertad de unos sujetos que no podrían ni crear ni transformar esos rasgos diferenciadores, ni mucho menos negarse a reconocerlos, a reflejarlos como “verdaderos” en sus mentes, las cuales sólo deben actuar como espejos de lo existente (RORTY 1979). Esta teoría que castiga con el calificativo de “ignorante” a quien no es capaz de ver “lo que está ante los ojos”, por usar la expresión de HEIDEGGER ([1927]1944: 117s.), y que deja a la sorpresa el hecho de que la objetividad de una nación sea empero más discutida que la de una montaña o un protón, no parece avenirse bien con nuestras ideas generales acerca de lo que significa “objetivo”, ni con nuestra experiencia de la moldeabilidad²¹ de los rasgos definidores de nación (y, por tanto, con la moldeabilidad de la propia nación).

La conclusión de la inviabilidad de estos proyectos es la necesidad de una tercera vía de explicación de qué es aquello de lo que hablamos cuando hablamos de “nación”. Esta tercera vía no es para Unamuno, según la lectura que de él queremos hacer, un simple ayuntamiento de los factores objetivos y subjetivos previamente rechazados por su parcialidad, un ayuntamiento deslavazado e inconexo de los dos tipos de argumentos (como el que se daría en enunciados del tipo: “somos una nación porque queremos serlo y además tenemos la característica X que nos permite decir que lo somos”). Tal discurso pecaría de contradictorio (si ya se es nación no hace falta querer serlo; si se quiere serlo, ¿por qué afirmar que se es ya?) (BASTIDA 1998).

²⁰ Estas reflexiones abocan a otro problema del nacionalismo político. Si quiere ser riguroso con su planteamiento, este tipo de doctrina no habrá de abogar sólo por la “autodeterminación” de los pueblos (consecuencia que ya Fichte se encargara de extraer de la autodeterminación del individuo kantiana [FICHTE 1995], [KEDOURIE 1985]); sino que, puesto que la pertenencia a la nación es totalmente voluntaria, habría que reconocer legalmente en primer lugar la “autodeterminación” de cada individuo, libre de integrarse en (o de crear) el ente nacional que prefiriese. Esta irrefutable conclusión es tan absurda que sólo conocemos su defensa desde posiciones abiertamente dadaístas (FEYERABEND 1982, 1987) o desde el cuasidadaísmo del utopismo anarquista (así, se exige en uno de los programas revolucionarios de Bakunin el “reconocimiento del derecho absoluto de cada individuo... a separarse de cualquier cuerpo [nacional, regional, o comunal...] al que esté asociado” (BAKUNIN 1976: 84-111). Insistimos, sin embargo, en que es esta la autodeterminación primera que deberían pedir los defensores de la categoría de “nación política”, y no la derivada “autodeterminación de los pueblos”. Comete el error de no hacerlo, pese a sus estupendas disecciones analíticas de conceptos, BASTIDA (1998). Se percatan, en cambio, de la primacía debida (pero casi nunca pagada) por los teóricos de la autodeterminación a la opción individual sobre la colectiva, casi todos los autores (muchos de ellos recensionados en [BLAS: 1994]) que revelan la contradicción del secesionismo, el cual, apoyándose en la libertad política, nunca permite “secesiones individuales” no menos políticamente libres dentro del territorio o del conjunto de individuos a secesionar (SAVATER 1992), (ARANZADI et al. 1994), (RECALDE 1990), (COLOMER 1984). Fácil será luego que estos presuntos defensores de la libertad política de un pueblo luchan contra la libertad política del individuo (JIMÉNEZ LOSANTOS 1996).

²¹ Moldeabilidad de la que son especialmente conscientes, valga la paradoja, los defensores de la inexpugnable sustancialidad culturalista de lo nacional: son siempre ellos los que se lanzan a auténticas “ingenierías” de la población nacional para mutarla hacia un modelo “patrio” que, contradictoriamente, se afirma a la vez como inmutable y eterno. En las acciones del nazismo alemán y en las propuestas de Sabino Policarpo Arana (ARANA 1978) se pueden hallar innumerables ejemplificaciones de lo dicho.

La peculiaridad de la propuesta unamuniana creemos que hay que se comprende mejor si se pone en relación con lo que desde hace años se conoce como "círculo hermenéutico" (GADAMER 1977), y que aplicado al caso de las nacionalidades significaría: que hay que ser conscientes de que el concepto de "nación" es una noción interpretativa de lo que son ciertos entes²². Que esa interpretación presupone unos intérpretes que libremente (aunque no "arbitrariamente"²³) se comprometen a hacer plausible esa opción interpretativa dentro del *logos* u horizonte hermenéutico de la comunidad a la que pertenecen²⁴. Que esos intérpretes, a su vez, pueden arrostrar con esperanzas de éxito la tarea de hacer argumentativamente convincente su interpretación porque, aunque no se hallan totalmente determinados en su tarea hermenéutica por "lo que las cosas en realidad son", tampoco interpretan con la total libertad del vacío, sino sobre la herencia cultural común a los demás sujetos, lo que constituye una especie de suelo intersubjetivo-objetivo²⁵. Pero ese suelo a su vez no puede entenderse sino como resultado de las previas opciones interpretativas del pasado de la comunidad, opciones a su vez hechas sobre el suelo común entonces ya dado, sobre el que se hallaban "arrojadas"²⁶. De este modo circular (pero nunca totalmente transparente ni aspirante a la racionalidad de la totalidad, a diferencia de la dialéctica hegeliana) aparece la categoría de "nación", que así sí puede decirse a la vez "subjetiva" y "objetiva" (o mejor, hermenéuticamente interpretativa): subjetivamente conocida (con un "interés" diría HABERMAS [1982]) en su objetividad, y objetivada por la acción de unos sujetos que la hacen y re-conocen como tal. La nación es un constructo de los sujetos, pero tales artefactos constituyen toda la realidad en que vivimos (BLOOR 1991); es una realidad, pero construida socialmente (BERGER 1968). En suma, podemos decir que la nación es meramente una interpretación, pero sólo en el sentido en que todo lo es (NIETZSCHE [1886]1997: par. 22); o verla como un hecho, pero sólo si recordamos que estos son siempre interpretaciones ([1885-87]1975: n. 7, 60).

Este significado precursoramente hermenéutico-neopragmatista-construccionista²⁷ de "nación" es el que creemos que puede explicar hoy las afirmaciones de Unamuno. Así, a diferencia de los politicistas, se puede considerar como libre un "contrato" (UNAMUNO [1895]1960: 198) que en realidad no se elige en el vacío de la voluntad absoluta, sino dentro del horizonte común de una "constitución interna" (*ibid.*) históricamente heredada, de un *ethos*, de unos modos de razonar, hacer, imaginar, rechazar... que contextualizan y dan sentido a esa elección. Y, a su vez, a diferencia de los culturalistas, se entiende que tal "constitución interna" no determina totalmente las decisiones de los sujetos, pues no hay hechos incontrovertiblemente

²² Del *to ti esti*, por decirlo en terminología aristotélica.

²³ "La libertad de la hermenéutica es totalmente diferente a la arbitrariedad, comporta riesgo y responsabilidad" (VATTIMO 1994: 4) ya que "la interpretación puede tener éxito o fracasar" (1997b).

²⁴ Lo que también se ha llamado comunidad pragmática humana de comunicación desde el pragmatismo estadounidense, *Lebenswelt* desde cierta fenomenología (HUSSERL 1950), (BERGER 1968), o, en general, autoridad epistémica de un "nosotros", de una primera persona del plural (HABERMAS 1997), por contraposición al criterio de autoridad de la "realidad objetiva" tan caro a los realistas.

²⁵ Vid. nota anterior.

²⁶ "En estado de yecto", diría el traductor español a HEIDEGGER (1944)

²⁷ Es decir, anticipadoramente dentro de la "koiné hermenéutica" de que habla VATTIMO (1989: 38-58).

objetivos que apunten en una determinada dirección que haya que seguir para ser fieles a “las cosas en sí”. De modo libre los sujetos “comprenden” algo que interpretan como necesario (*ibid.*), y que ponen en obra asumiéndolo libremente: el “hecho nacional” (o, si se prefiere, la “interpretación de lo nacional”). No hay “resignación” (199) ante un ineludible hecho objetivo, sino voluntaria aceptación de un proyecto asumido porque se quiere interpretar como tal, y que se quiere interpretar como tal porque la historia pasada y su herencia presente lo ofrece como plausibles, no por mero voluntarismo en el vacío. Si y sólo si hay esta elección libre pero aspirante a la plausibilidad, si y sólo si hay estos hechos culturales comunes pero porque se quieren asumir como tales, entonces hay, para el filósofo vizcaíno, una nación²⁸.

¿Qué conclusiones cabe entresacar de una tal teoría “hermenéutica” de la “nación”? En general, las conclusiones son las mismas que cabe extraer de la comprensión de lo que significa la hermenéutica en general (VATTIMO 1994). En primer lugar, se ve que lo nacional no puede tener un fundamento, un *Grund* (en términos heideggerianos). No lo tiene en una presunta voluntad absoluta y soberana, ni en hechos pretendidamente “brutos” e incontrovertibles. No son hoy ya plausibles ni una metafísica libertad ilustrada de querer ser nación, prontamente desmentible al verse que nunca es tan “libre”, ni la no menos metafísica “realidad objetiva” de que ya se es tal nación. Así que el discurso nacionalista, cuando se haga, ha de conformarse humildemente con ofrecerse como una de las múltiples interpretaciones posibles en el mundo “postmetafísico” en que vivimos, y, como tal interpretación, ha de resignarse a su justificación discursiva en el *logos* común de la comunidad en que haga su aparición. Una justificación que antes la presencia del fundamento-libertad o del fundamento-objetividad hacía en último término innecesaria²⁹, pero que ahora es el único modo que permite aspirar a considerarse racional. Ya no vale la reconfortante seguridad metafísica del “queremos ser nación porque sí” ni del “somos nación porque sí”; ambos enunciados han de argumentarse circularmente y abrirse a la aventura del diálogo; de resultar (o no) convincentes; de ser, merced a sus argumentos, sancionados (o no) por la autoridad epistémica de la comunidad en que se formulan; de ser puestos en discusión³⁰ (*Erörterung* para Heidegger [VATTIMO 1963: cap.V, par. 2]) porque sólo ésta les puede dar racionalidad (GADAMER 1990); de ser, en fin, desmitificados³¹ (*la Ent-*

²⁸ Aunque aquí sólo pueda ser esbozado, esta idea hermenéutica de nación parece que es el mejor modo de entender lo que Ortega quiere decir cuando habla de la nación (de nuevo, en aparente mezcla de términos politicistas y culturalistas) como “proyecto sugestivo de vida en común” (ORTEGA 1988: 133); “sistema de posibilidad que hay en el presente para construir el porvenir” (1994, t. XI, 440); algo que “*está ahí*” antes e independientemente de nosotros, sus individuos” (1985, 629) pero que no se entiende sino como empresa de futuro, “obra común que hay que hacer” (1994, t. XI, 440): en suma, un precipitado histórico del “Hombre, la Tradición y el Azar” (1985, 77), de lo voluntario y de lo objetivo. A través de los discípulos de Ortega, este pensamiento sobre la nación llegará a la Constitución Española de 1978 (BASTIDA 1998), así que las conclusiones que cabe extraer de este planteamiento (un “más allá del politicismo y del culturalismo”) son de especial aplicabilidad e interés en nuestra circunstancia.

²⁹ “El fundamento, si se da en la presencia incontrovertible que no deja lugar a ulteriores preguntas, es como una autoridad que manda callar y que se impone sin dar explicaciones” (VATTIMO 1994, 40).

³⁰ “Me parece funestísimo para el porvenir de España el que se quiera hacer, de un modo u de otro, indiscutible la patria” (UNAMUNO [1906a]1960: 983). Valga también esta cita para mostrar que el filósofo vizcaíno se aleja por igual de nacionalismos “separatistas” que de “unionistas” (a estos últimos los tildó a menudo de “separadores”, de querer “hacer españoles a palos” ([1905] 1960: 955).

³¹ “Del patriotismo quiere hacerse algo así como una nueva religión” ([1906]1960: 985)

mythologisierung bultmanniana [CASTELLI 1961]). Con tal “desfundamentación” (el *sfondamento* vattimiano) del nacionalismo, se le permite a éste aspirar a la misma racionalidad que la que pueda tener cualquier otra propuesta en la Babel borgiana del mundo actual, pero se evita la violencia³² a la que los *Gründe* metafísicos Realidad y Libertad³³ le conducían fácilmente. Algo que nos puede resultar del mayor interés en este otro 98 finisecular que vivimos: desmontando aquellos fundamentos en la “Verdad” quizá socavemos los “firmes apoyos” que sirven a veces de patíbulo a algún verdugo nacionalista (en el Ulster, en Bosnia, en Yugoslavia, en Euskal Herria...) para decidirse a ejecutar a sus víctimas.

Bibliografía

ARANA, S.P.

1978 *Obras escogidas: antología política*, San Sebastián: L. Haranburu.

ARANZADI, J./JUARISTI, J./UNZUETA, P.

1994 *Auto de terminación*, Madrid: El País-Aguilar.

AVINERI, S.

1974 *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.

BAKUNIN, M.

1976 *La anarquía según Bakunin* (selección de textos a cargo de Sam Dolgoff), Barcelona: Tusquets.

BARNARD, F.M.

1983 “National Culture and Political Legitimacy”, en: *Journal of the History of Ideas*, 44, pp. 231-253.

BASTIDA, X.

1998 *La nación española y el nacionalismo constitucional*, Barcelona: Ariel.

BELLO, G.

1991 “Desde el centro hacia la X”, en: MUGUERZA, J., et al. (eds.), *Ética día tras día*, Madrid: Trotta, pp. 29-37.

BERGER, P.L. y LUCKMANN, T.

1968 *La construcción social de la realidad*, Madrid: H.F. Martínez de Murguía

³² Sobre la relación entre metafísica y violencia, VATTIMO (1994: 39-41), LEVINAS (1987).

³³ Por macabro paralelismo, si identificamos a la Realidad con la Patria que se reivindica, este metafísico par “Patria y Libertad” se traduciría en vascuence por “Euskadi Ta Askatasuna” (E.T.A.), precisamente el nombre de unos de los terroristas que más patentemente convierten su metafísica en violencia. Quizá no vaya desencaminada, entonces, la conexión de los fundamentos Realidad-Libertad, con la inclinación hacia el violento fanatismo.

- BLAS, A. De
1994 "El estudio del nacionalismo desde el periodismo español", en: *Revista de Occidente*, 161, p. 144ss.
- BLOOR, D.
1976 *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: Chicago University Press.
- BUENO, G.
1996 *El mito de la cultura: ensayo de un filosofía materialista de la cultura*, Barcelona: Prensa Ibérica.
- CASTELLI, E. (comp.)
1965 *Demitizzazione e morale*, Roma: Centro Internazionale di Studi Umanistici e dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma.
- CEREZO, P.
1996 *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid: Trotta.
- CHEVALIER, J.J.
1968 *Le grandi opere del pensiero politico*, Bolonia: Mulino II.
- COBBAN, A.
1964 *Rousseau and the Modern State*, Londres: Allen and Unwin.
- COLOMER, J.M.
1984 *Contra el nacionalismo*, Barcelona: Anagrama.
- DÍAZ, E.
1968 *Revisión de Unamuno*, Madrid: Tecnos.
- FEYERABEND, P.K.
1982 *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid: Siglo XXI.
1987 *Adiós a la razón*, Madrid: Tecnos.
- FICHTE, J.G.
1995 *Discursos a la nación alemana*, Barcelona: Altaya.
- GADAMER, H-G.
1977 *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme
1981 "Hermenéutica como filosofía práctica", en: *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa.
1990 *La herencia de Europa*, Barcelona: Península.
- HABERMAS, J.
1982 *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus.
1994 *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos.
1997 "El giro pragmático de Rorty", en: *Isegoría*, 17, pp. 5-36.
- HEIDEGGER, M.
1944 *El ser y el tiempo* [1927], México: F.C.E.

- 1976 *Saggi e discorsi*, Milán: Mursia.
- HERDER, J.G.
1966 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784-1791], Darmstadt: Joseph Melzer Verlag.
- HUSSERL, E.
1950 *Gesammelte Werke*, vol. II: *Die Idee der Phänomenologie*, La Haya: Martinus Nijhoff.
- JIMÉNEZ LOSANTOS, F.
1996 "El silenciamiento de España. Extremos de la política cultural nacionalista", en: *La dictadura silenciosa* [1993], Madrid, pp. 137-199
- KANT, I.
1994a *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme.
1994b *Por la paz perpetua*, Madrid: Ministerio de Justicia e Interior.
- KEDOURIE, E.
1985 *Nacionalismo*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- LATOUR, B.
1993 *Nunca hemos sido modernos*, Madrid: Debate
- LEVINAS, E.
1987 *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme.
- MEINECKE, F.
1958-1963 *Werke*, Munich: R. Oldenbourg Verlag.
- MUGUERZA, J.
1995 "Los peldaños del cosmopolitismo", en: *Sistema*, 134, pp. 5-25.
1998 "En el centenario de la generación del 98: Miguel de Unamuno desde la perspectiva de otro fin de siglo". Ponencia leída en la IX Semana de Ética y Filosofía Política (Santa Cruz de Tenerife, 30-III/3-IV-98) y de próxima publicación en la revista *Laguna*.
- NIETZSCHE, F.
1975 "Frammenti postumi 1885-87", en: *Opere*, vol. VIII, t. I, Milán: Adelphi.
1997 *Más allá del bien y del mal* [1886], Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J.
1994 *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente.
1985 *Europa y la idea de nación*, Madrid: Alianza Editorial.
1988 *España invertebrada*, Madrid: Alianza Editorial.
- PIZÁN, M.
1970 *El joven Unamuno (influencia hegeliana y marxista)*, Madrid: Ayuso.

RECALDE, J.R.

1990 "El punto cero de la autodeterminación", en: *Claves de razón práctica*, 7.

RENAN, E.

1983 *¿Qué es una nación?* [1882], Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

RESCHER, N.

1993 *La racionalidad* [1989], Madrid: Tecnos.

RORTY, R.

1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

1989 *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

ROUSSEAU, J.J.

1986 *El contrato social* [1762], Madrid: Alianza Editorial.

1987

RUBERT DE VENTÓS, X.

1994 *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*, Madrid: Tecnos.

SÁNCHEZ AGESTA, L.

1984 *Historia del constitucionalismo español 1808-1936*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

SARTRE, J.P.

1993 *El ser y la nada*, Madrid: Altaya.

SAVATER, F.

1992 "Hacia la universalización de la libertad política", en: *Sistema*, 108.

SHKLAR, J.

1969 *Man and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.

SCHMITT, C.

1991 *El concepto de lo político* [1932], Madrid: Alianza Editorial.

UNAMUNO, M.

1960 *Obras completas*, t. III, Madrid: Afrodisio Aguado.

1968 *Obras completas*, t. IV, Madrid: Escelicer.

VATTIMO, G. (1963) *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova: Marietti.

1989 *Ética dell'interpretazione*, Turín: Rosenberg & Sellier.

1994 *Oltre l'interpretazione*, Roma: Laterza.

1997a "Ética de la proveniencia", en: *Claves de razón práctica*, 73 (VI-1997), pp. 57-60.

1997b "Vattimo-Pareyson. L'uomo che amò il rischio". Entrevista de Antonio Gnoli a G. Vattimo sobre su maestro Luigi Pareyson, en: *La Repubblica* (10-8-97), p. 29.