

CUIDADO DE SÍ MISMO Y PENSAMIENTO DEL SER¹

GIANNI VATTIMO

UNITO

No es una mentira si confieso que no sé bien qué decir. Porque, dado que no es un ejercicio académico de lectura o comentario de un texto (lo cual a mí me gustaría mucho), no vengo con un texto básico. Ni mío ni de otro filósofo.

¿Qué podría ser verdaderamente mejor? ¿Pensar el cuidado de sí mismo? ¿Leer un poco más a Heidegger? Tal vez, pero fundamentalmente esto, lo que hacemos aquí y ahora, es un ejercicio de filosofía, no solamente de lectura de un texto filosófico, de Historia de la Filosofía... No bastaría con eso. Yo he escrito libros, ustedes han leído alguno de ellos. Saben más o menos lo que puede pasar en esta discusión. Y como decía al comienzo, tuve una “ansiedad”. Una pequeña angustia: ¿qué voy a decir hoy, en esta conferencia? No puedo decir que no sé qué voy a decir... Y sin embargo, tengo siempre una curiosidad: me escucho para saber lo que pienso. Podría parecer que advirtiendo

¹ Ponencia impartida en el congreso *El cuidado de sí. Cuerpo, alma, mente y sociedad. Perspectivas desde una Hermenéutica Crítica* (El Barco de Ávila, 15-17 de julio de 2013. Organizado por la Cátedra HERCRITIA, bajo la dirección de la Profesora Teresa Oñate en conjunción con la UNED-Ávila y la Fundación Cultural Santa Teresa). La conferencia tuvo lugar el 15 de julio, y con ella se dio apertura a las jornadas. Como es habitual, la ponencia dio paso a un turno de debate que también hemos querido recoger aquí íntegramente en notas al pie de página (radicadas, en cada caso, a la idea y momento de la ponencia que motivó cada una de las preguntas).

Nota adicional: Las siguientes páginas son una fiel transcripción de la ponencia del Profesor Vattimo, realizada y anotada por Marco Antonio Hernández Nieto (Investigador FPI-UNED en el Departamento de Filosofía Moral y Política). La transcripción es literal salvo posibles equívocos, iteraciones, circunloquios y fórmulas que solamente cobran sentido en la elocución oral, intensificados en la medida en que Vattimo se hizo entender generosamente usando en la mayor medida de lo posible el castellano. Dicha génesis oral, con todo, hemos preferido no enmascararla ni atenuarla a nivel sintáctico y terminológico, ya que habría conllevado, por una parte, ir en contra de algo que caracteriza el voluntario modo de hacer filosofía de Gianni Vattimo en el espacio público –tan didáctico y prioritariamente ilocutivo, más incisivo y transversal que reflexivo-abstracto y longitudinal, por así decir–; y por otro lado, modificar en exceso con nuestro propio estilo la dicción ágil y eminentemente deíctica y praxica del discurso vattimiano, que por lo demás es tan atractivo, jovial e inteligente.

esto al comienzo es como una suerte de disculpa preventiva, disculpa preliminar, con respecto a aquello que en lo sucesivo no quede claro...²

El problema del cuidado de sí, y del cuidado del ser, lo plantearía del siguiente modo, y con las siguientes preguntas: el cuidado de sí, ¿*como* cuidado del ser? ¿*O más que* el cuidado del ser? ¿*O menos que* el cuidado del ser? El problema sería: ¿qué ponemos entre la expresión «cuidado de sí» y la expresión «cuidado del ser»? ¿Una “y”, simplemente? ¿O bien un guión, o una barra? ¿«Cuidado de sí-cuidado del ser»? ¿O: «cuidado de sí / cuidado del ser»? ¿O un signo de interrogación? Es todo un problema. Dicho de otro modo: la estructura y manera de escribir esta expresión («Cuidado de sí, Cuidado del ser»), ¿incluye el corazón de la cuestión, siendo su mismo núcleo? ¿O no es así? Creemos que, en parte, la respuesta es afirmativa. ¿Por qué?

Porque en Heidegger no hay una ética, por ejemplo. Tal es lo primero que obviamente se le viene al espíritu a uno que siempre estudió a Heidegger, a Nietzsche,... Cuando hablamos del cuidado de sí, ¿cómo entenderlo? ¿En vista de qué? ¿Con qué parámetros orientativos? Y se piensa entonces que Heidegger, en efecto, nunca escribió una ética, jamás. Siempre afirmó que no había algo así en su filosofía. Y para mí efectivamente es una pauta a tener plenamente en cuenta. Obviamente se puede plantear desde otros puntos de partida. Pero para mí el problema del cuidado de sí-cuidado del ser es: ¿por qué en Heidegger no hay una ética? Y el hecho de no haber una ética es más o menos básico, porque si uno quiere irse al otro término, “cuidado del ser, pensamiento del ser”, parece que es imposible formular una ética. El «pensamiento del ser» en Heidegger se articula sobre todo como una crítica de la metafísica tradicional, que incluye también la definición del hombre como animal racional, la cual a su vez traía consigo la idea de una esencia que –en definitiva– constituye la dirección de una ética, de la ética. Cuando alguien nos dice “sé un hombre”, en realidad nos dice: “sé un hombre que, como tienes tu esencia «humana», la cual es «así» y «de esta manera», tienes por ello que hacer, en consecuencia, «tal esto» y «tal esto otro», etc.”.

Ahora bien, Heidegger, tomando distancias de la metafísica tradicional (y veremos por qué) no adoptaba en modo alguno esa vía. Incluso cuando tratamos de definir “violencia”, por ejemplo. ¿Qué es “violencia” para Heidegger? Yo creo que al margen de toda metafísica, se habla de violencia a otro cuando no se respeta su libertad. Pero si se piensa en muchísimas cosas de nuestra ética tradicional, ellas refieren a la violencia a otro cuando se niega *la esencia* filosófica, la estructura esencial. Por ejemplo, si mato a alguien, aunque él me pida que lo mate, es un comportamiento que no es ético, ya que violo su destinación a sobrevivir. Esto sin duda es algo que surge continuamente y de diferentes maneras en todos los problemas de eutanasia y de bioética. Parece que cuando

² No es, con todo, falsa modestia la de Vattimo; a lo sumo, una cordial ironía; y una forma de hacer filosofía bastante consecuente con sus planteamientos debolistas de reducción de los fundamentos. Recomendamos encarecidamente la lectura de su autobiografía: Paterlini, P. e Vattimo, G.: *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia, Aliberti editore, 2006 (trad. cast.: *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona, Paidós, 2008).

uno discute con un cura, un cardenal o un teólogo sobre bioética, un pensador –digamos– como yo está siempre en una situación de inferioridad. Porque el cura tiene un marco preciso: hay *una esencia* del hombre. El ojo está hecho para ver, la vida está creada para ser vivida, el sexo existe sólo para la reproducción, etc. Y ello constituye la base para la ética. La base metafísica de la ética metafísica tradicional. Hay esencias cuya propia estructura exige que se actúe de una u otra manera, aportan sus propias vocaciones; y después uno tiene que respetarlas.

Pero si, en cambio, se descubre y se deja de lado esta definición –esta estructura objetiva–, se vuelve entonces complicado definir la ética. Y sobre todo, no se puede hablar de la ética como una parte de la filosofía, porque no hay una sistematicidad de la ética, del hombre, etc. Todo ello más bien se mantiene en la medida que depende de una estructura tradicionalmente metafísica del pensamiento. La cual, si se deja de lado, ocurre que no solamente no hay la esencia sobre cuyas bases se puedan definir los fines y los imperativos, sino que también no hay ni siquiera una división entra le ética y otras partes de la filosofía. ¿Se puede imaginar que en Heidegger haya una Lógica, una Ética, una Estética,...? En modo alguno. Él nunca aceptó esta subdivisión tradicionalmente escolástica de la filosofía.

Así pues, el problema para nosotros, los heideggerianos de hoy, incluso postanalíticos o todo aquél que abandonó la estructura metafísica tradicional del pensamiento, es: cuidado de sí y cuidado del ser, pero, ¿cómo se cruzan las dos cosas?

Cuidarse del ser, pensar el ser, parece algo que subvierte o que por lo menos suspende la idea de cuidarse de sí mismo. ¿Qué significa? Construirme como sujeto perfecto, bien hecho, una constitución humana ejemplar por ejemplo... yo creo que ni siquiera Foucault ha pensado en este sentido. ¿Por qué Foucault hablaba tanto del cuidado de sí? ¿A qué lo ligaba? Tenía como ejemplo las grandes éticas antiguas. El estoicismo, el epicureísmo,... en relación con la idea de una construcción del «yo». De todos modos, yo lo podría aceptar como idea según la cual, como escribe Nietzsche, si uno no deviene *Übermensch*, no se salva de la disolución nihilista. ¿Qué significa ser un *Übermensch*? Es ser un sujeto intérprete de su propio destino³.

³ En lo sucesivo, Vattimo no volverá a lo largo de su ponencia a Nietzsche y a este punto particular que, sin embargo, y a nuestro parecer, es *implícitamente decisivo* para la conferencia. Desde sus primeros estudios sobre Nietzsche (remontados a los años 60, y especialmente ya en los años 70), Vattimo ha reivindicado una y otra vez entender el *Übermensch* nietzscheano traduciendo el prefijo «Über-» con la fórmula «ultra-». El *Übermensch* sería el «ultrahombre» (*ultrauomo*), que Vattimo siempre ha entendido, bien desde una ontología hermenéutica, bien desde una ontología estética, y en todo caso no aceptando lecturas como las de Heidegger, Lukács, Habermas, etc., y en general, todas aquéllas que conciben el *Übermensch* como vinculado a la voluntad de poder entendida como fuerza, a un “yo” o un sujeto restituidos y renovados, es decir, al cabo, el *Übermensch* como una máxima expresión de la metafísica (lo cual, a juicio de Vattimo, es común a las mencionadas interpretaciones frankfurtiana, lukácsiana y heideggeriana, así como a la [mal]interpretación nazi que de Nietzsche tuvo lugar a principios del siglo XX). Tampoco las lecturas en clave francesa, de Foucault, Deleuze y Derrida (y sus respectivos discípulos), que Vattimo considera posibilidades aún demasiado metafísicas y fuertes. La condición «ultrahumana» Vattimo siempre la entiende vinculada a la voluntad de poder *como arte*, como plena disolución vertiginosa de la subjetividad (frente a Foucault), como *interpretación* desprovista de *Grund* y de cualquier nuevo principio –ni

Esto último no es tan frecuente (ni acaso posible) en nuestro mundo actual, porque si la estadística, la publicidad y los cálculos económicos funcionan es porque casi nadie de entre nosotros es siquiera un hombre, un sujeto, (cuanto menos, un superhombre...). Somos todos “a-subjetivos”, como diría Foucault, “a-sujetados”, a una manera de existir que es meramente funcional, que es meramente la que es, que es un “¿quieren que compre el coche como yo lo quiero?” “sólo coches negros, como diría el Señor Ford, o sólo coches azules”, etc.

Así pues, la cuestión se hace patente en nuestro mundo de manera particular, porque la sociedad de masas, la sociedad del control vacío, se realizó efectivamente en nuestro tiempo, más que en el siglo XVII o que en el siglo XIX. Pero paradójicamente, en los siglos pasados, cuando no había todavía la sociedad de masas, la disciplina social venía mucho más impuesta del exterior (a la manera de: “si tú no haces esto, el poder te castiga, aunque de diferentes maneras y desde el exterior”). La diferencia que el mismo Adorno hace entre el fascismo tradicional y el neofascismo del neoliberalismo publicitario es que ahora todo ha sido, al cabo, interiorizado. Uno hace, al cabo, lo que el poder quiere de él, pero en gran medida sin saberlo. Efectivamente, la novedad de nuestra situación es el control social, la psicología social. Ahora se ve, por ejemplo, que las ciencias cognitivas, así llamadas, o incluso el estudio del cerebro, devienen más y más importantes para mecanismos del control social del comportamiento. El cambio es drástico y especialmente novedoso. La CIA no sólo nos controla a través de todos los sistemas del espionaje sino que inventa últimamente, desde el Pentágono, instrumentos para condicionar el comportamiento del ejército enemigo. Por ejemplo, según una curiosa información reciente, se cree que habrían estudiado un gas que podría volver transitoriamente homosexuales a la tropa del enemigo, de tal manera que los soldados se ocupaban obviamente de estar entre ellos y no combatir más. Me parece, digamos, buena solución: en vez de matarse, por lo menos acostarse juntos... Quede sin duda este comentario en anécdota, pero lo importante es que estamos en una sociedad de este tipo, en la que nos han hecho devenir consumidores de unos u otros ciertos tipos de

siquiera un principio vital, una potencia spinozista, inmanente... (frente a Deleuze)–, pero que también se sabe a sí misma interpretación y se ejerce en la praxis como buen temperamento y buena voluntad de máscara (frente a Derrida, y en parte también frente a P. Klossowski). Al respecto de la interpretación vattimiana del Übermensch, conviene consultar las siguientes obras (siguiendo, recomendamos, este orden): *Introduzione a Nietzsche*. Laterza, Roma-Bari, 1985 (trad. cast.: *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1996); *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*. Garzanti, Milano, 2001 (trad. cast.: *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona, Paidós, 2002); *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Bompiani, Milano, 1974 (trad. cast.: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona, Península, 2003); *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980 (trad. cast.: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Península, 1986) y *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e la ermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981 (trad. cast.: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992). Es probablemente Nietzsche el filósofo al que más páginas de interpretación monográfica ha dedicado Vattimo a lo largo de toda su vida (máxime teniendo en cuenta que su otra gran referencia y línea de estudio, la filosofía de Heidegger, siempre se trazó en relación con Nietzsche –teniendo por ejemplo presente la propia trabazón [*Auseinandersetzung*] que el mismo Heidegger estableció con él–).

productos. Estamos en esa condición. Que es bastante inédita. Y que incluye nuestro destino histórico-cultural.

Precisamente, el pensamiento del ser no puede dejar de lado esto, es decir, lo que significa el control colectivo, el destino de la técnica. Cuando Heidegger habla del destino de la tecnología y de la técnica, cuando habla del *Ge-Stell*, piensa también en términos similares⁴. «Ge-Stell» ahora se traduce en italiano, por obra de autores en la línea de G. Agamben y otros, como «el dispositivo». En castellano, tal vez, se puede traducir como el conjunto de los *Stellen*, de “lo que se pone”, de la técnica. La encuentro, quizá, demasiado retórica esta idea del dispositivo. ¿Qué cosa es un dispositivo –podríamos decir, apelando al propio Agamben y a sus propios escritos al respecto–? Pero, igualmente, tal vez es interesante detenernos en la idea de que estamos incluidos en una estructura que nos condiciona y nos protege en medio de todo, entre todo; porque estar fuera del dispositivo es tal vez más peligroso. El así llamado Tercer Mundo está fuera del dispositivo, pero... ¿cómo decir? Es bombardeado, por ejemplo, precisamente porque no está en el dispositivo. El dispositivo es como una paternidad, un paternalismo asegurador y amenazante. Es como la mafia. La mafia te protege hasta que pagas la cuota, el “*pizzo*”, como se dice en Italia. Pero si no juegas más, estás fuera del dispositivo. El dispositivo no es mucho mejor que la mafia. Porque con la mafia puedes siempre decidir que no pagas. Obviamente te matan, pero puedes decir “no”. En el dispositivo, en cambio, no cabe esa opción. Por ejemplo, las reglas del balance económico de gastos, el cual

⁴ La interpretación que Vattimo emprende del *Ge-Stell* posee gran peso específico en su propia filosofía, ya que está intrínsecamente ligada a la teoría vattimiana de la *Verwindung* (una de sus propuestas más relevantes y originales, de origen también heideggeriano). Dicha interpretación del *Ge-Stell* comienza, sobre todo, a partir de *Le avventure della differenza* (1980), *op. cit.*, cuyo capítulo VII es una extraordinaria presentación de lo que en las décadas posteriores indagará Vattimo una y otra vez, constituyendo un *locus* teórico fundamental de obras tan importantes como *La fine della modernità. Nichilismo e ermeneutica nella cultura postmoderna*. Garzanti, Milano, 1985 (trad. cast.: *El final de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona, Gedisa, 2009) o *La società trasparente*. Garzanti, Milano, 1989 (trad. cast.: *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990). La premisa de Vattimo, en estos años, resulta particularmente original y optimista: a partir, sobre todo, de una interpretación de *Identidad y diferencia* (entre otros diversos textos de Heidegger), para Vattimo la época del *Ge-Stell* es también aquella en la que el *Ereignis* puede, con todo, «relampaguear», y en ese sentido, la propia estructura técnica del final de la metafísica llega a posibilitar modos de decir y de darse del ser como evento, en su diferencia ontológica... A partir de los años 90, pero especialmente ya en el nuevo milenio (y posiblemente, a nuestro entender, debido a una revisión de sus propias propuestas teóricas a raíz de sus dos experiencias prácticas como eurodiputado –véase nuestra siguiente nota al pie–), Vattimo ha ido abandonando esta interpretación del *Ge-Stell*, y en general, de la hiper-modernidad tecnológica, mediática y global, al considerar que –a diferencia de la hipótesis que llegó a esperanzarle– no propician en verdad una liberación hermenéutica, debolista y post-metafísica, sino que más bien serían, justo al contrario, la máxima expresión del pensamiento único y de la resistencia y omnipresencia del capitalismo en la totalidad de los planos vitales (tal es lo que viene a sostener, también, en la presente conferencia). Este giro en la interpretación vattimiana de la *Ge-Stell* es explícitamente perceptible en la tercera edición italiana de, curiosamente (y, por tanto, no casualmente), la obra en la que quizá más había exaltado antaño el tono casi utópico de su primera concepción: *La società trasparente*, donde ahora (Garzanti, Milano, 2000) incluye una «Nota» inicial y un nuevo capítulo final («I limiti della derealizzazione») en los que tematiza dicho cambio de orientación. También lo hace explícito en *Della realtà. Fini ella filosofia*. Garzanti, Milano, 2012 (trad. cast.: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona, Herder, 2013), especialmente en la «Introducción».

nosotros tenemos en Italia constitucionalizado. No podemos sobrepasar un cierto déficit anual que, en caso contrario, significaría el hambre para todos. Esto es el dispositivo. Y dicho dispositivo nos implica en el sentido en el que, si no acatas el dispositivo, no vas a recibir tu salario a final de mes. Esto es lo que pasa ahora en algunos estados europeos que gobiernan en España. En Italia seguramente ocurre, y en España pasará de una manera diferente, pero en cualquier caso es como estar incluidos en un sistema que relativamente nos protege, ya que si estás afuera, no recibes ni siquiera un pequeño salario, pero si estás en su interior, no puedes sobrepasar un cierto nivel de gasto, pues en caso contrario, no te pagan más.

La inclusión de todos en esta estructura hace particularmente actual el problema de la construcción de la cura de sí mismo, y lo hace además específicamente difícil. Porque, ¿quién soy yo mismo, quién es el «mí mismo» en una condición en la cual todo me invita, me trae a considerarme solamente un número entre los otros? Hay grandes problemas éticos involucrados en esto. Uno personalmente no se da cuenta. Es decir, que tiene siempre que hacer lo que los otros esperan de él, en un marco de funcionalidad social total. No hay que olvidar que Auguste Comte, el fundador del positivismo, hablaba de una ética industrial. La ética positiva efectivamente es industrial, es ser parte de la cadena de montaje: el otro se espera esto, y yo lo hago, tal que la única ética efectiva es la estándar.

Y, por otro lado, precisamente, lo estándar también está presente en las éticas metafísicas tradicionales: “tengo que amar a Dios”; ahora bien, ¿cómo amas a Dios? Haciendo bien tu trabajo, por ejemplo; y si haces bien tu trabajo, no piensas en poner en discusión la estructura global de la sociedad de producción. Es decir, se trata exactamente de operar cumpliendo una función en la máquina, por así decir. La lucha antitecnológica de Heidegger es justamente ésta, relacionada con el problema de excluir todo ello: la funcionalidad social, el respeto de las reglas colectivas,... es decir, finalmente, corresponder a “tu propia” “esencia”. Pero, ¿cómo la conocemos? A través de lo que nos dicen las autoridades. “Sé un hombre” es siempre un comando, una orden de alguien que pretende saber más que nosotros qué es un hombre, y que nos impone – por tanto– el enunciado. Ahora bien, ¿“sé un hombre”? Es el título de un gran drama de Brecht, *Un hombre es un hombre*. Un hombre puede devenir un militar, un soldado, algo muy diferente... siempre en el interior de una estructura de la esencia humana. Cuando se critica esto, cuando se critica la metafísica, la aventura es qué hacemos de nosotros. ¿Quién soy yo? Uno que no sabe quién es... Yo, como diputado europeo⁵, siempre he

⁵ Vattimo ha ejercido como representante político en el Parlamento Europeo en dos ocasiones, durante dos legislaturas/quinquenios completos. Su primera experiencia como eurodiputado fue durante los años 1999-2004, en el Grupo Parlamentario del Partido Socialista Europeo, con el partido Democratici di Sinistra. La segunda ocasión fue como candidato independiente en la lista de Italia dei Valori, participando durante los años 2009-2014 en el Grupo Parlamentario de la Alianza de los Demócratas y Liberales por Europa. No obstante, y por otro lado, conviene añadir que estas no han sido en modo alguno las únicas implicaciones políticas de Vattimo, quien, de hecho, a lo largo de su vida fue siempre militante en su propio país y a escalas más locales, colaborando con diferentes partidos políticos de izquierdas alternativas: Partito Radicale (en los años 70-80), Alleanza per Torino

dicho que no sabía quién era, porque no había una Constitución Europea que dijera qué cosa es un diputado europeo (“usted no sabe quién soy yo”; “no, ni yo mismo lo sé” –dicho también a la manera italiana–).

Ahora, en esta situación de crítica de la metafísica, el problema del cuidado de sí deviene, en dos sentidos, urgente. No hay múltiples individualidades, sino una colectividad que tiende a hacer perdernos los caracteres individuales. Y por otro lado, incluso contra la voluntad, ya que hacemos lo que la sociedad espera de nosotros. Lo cual tal vez sea un tanto farsante. Tengo que levantarme temprano para ir al trabajo, pero finalmente si tengo un trabajo tengo también el sábado libre, tengo una pequeña “*fetta*”, como decía una transformación del himno nacional italiano, «Fratelli d’Italia», la cual viene a apuntar al hecho de que ‘seguimos viviendo, como se puede’. El Gobierno y la Iglesia toman cuidado de ti, se ocupan de ti, y tú te compras un pequeño espacio de libertad para el domingo, ... Esto es lo que se nos predica continuamente, olvidando el ser –y he aquí el punto vinculado a la cuestión del pensamiento del ser–. Cuando discuto con filósofos católicos, más católicos que yo efectivamente, y plantean cosas como: “¿a qué enseñas a tus estudiantes, si no a construirse una familia, a tener un buen trabajo, ganar un poco de dinero, comprar una casita –por ejemplo– en Murcia, ...?”. Planteándolo en estos términos, no sólo olvidamos el ser, sino que además olvidamos los otros seres, es decir, olvidamos el hecho de que estamos embarcados en un *Titanic* que porta y a la vez destruye todo el valor de nuestra construcción. No solamente olvidamos el ser, sino que también no olvidamos del hecho de que existe toda esta lógica metafísica del deber, del derecho, del trabajo, ... que a la vez se está destruyendo, por la crisis del capitalismo, la crisis del desempleo, etc. ¿Cómo puedo predicar a mis estudiantes un ideal de vida buena hecho de un buen trabajo, una buena familia, un buen ahorro...? Me miran como si fuera un marciano, o un marxiano, que llega de Marx y predica una ética del siglo XVII ó del siglo XIX, a lo sumo.

Por lo tanto, el punto es éste: la estructura metafísica de la ética, independientemente del hecho de que la metafísica misma ha sido precipitada por la filosofía, etc., se ha disuelto en sí misma. No sé quién puede todavía predicar estos valores sin reírse... “Cásate con una bella mujer, trabaja, ten hijos, ...”. Sí, podríamos todavía pensarlo si uno es un señor que vive en un pequeño pueblo, con su propia riqueza, ... Pero al salir por una ciudad, si uno mira la televisión, si atiende un día al periódico, etc., aquello otro se revela sencillamente trivial.

(años 90), Partito dei Comunisti Italiani, Voce di Fiore (en los 2000), etc., así como con diferentes grupos de la sociedad civil y movimientos sociales en Torino y en otros lugares de Italia. Por lo demás, hay algunas obras de Vattimo que están estrechamente vinculadas a su militancia y que, a nuestro parecer, cabe comprender a dicho trasluz. Son, por ejemplo, *Il socialismo ossia l’Europa*, Torino, Trauben, 2004 (trad. cast.: *El socialismo, o sea, Europa: reinventar la democracia. Un nuevo instrumento de revolución*. Barcelona, Bellaterra, 2011); o *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Roma, Fazi, 2007 (trad. cast.: *Ecce comu. Cómo se llega a ser el que se era*. Barcelona, Paidós, 2009). Acaso también, muy vinculado a la filosofía política, cabe mencionar el potente libro *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, a cura di S. Zabala. Milano, Garzanti, 2003 (trad. cast.: *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*. Comp. S. Zabala. Barcelona, Paidós, 2004).

El cuidado de sí mismo es urgente en un mundo donde el sí mismo aparentemente no tiene más espacio. Justamente en este mundo se trata de inventar una forma de ser, una *construction*, una construcción del sí mismo. Esto lo detecto especialmente, incluso porque como heideggeriano me parece que lo que he cultivado hasta ahora, y lo que veo bastante claramente, es una ética negativa, y no una ética positiva (que es un problema que les dejo a ustedes). También intento darle alguna tentativa introductoria, pero no cuento con una solución. Por esto es por lo que tenía algo de malestar al empezar esta conferencia. ¿Qué voy a decir sobre la construcción del sí mismo? Lo concibo sobre todo en términos negativos, y sé que es muy importante esto. Pienso que incluso la ética cristiana no es una ética constructiva. ¿La ética de Jesús verdaderamente dice –de nuevo–, “querido joven rico, encuentra una buena mujer, construye tu familia, prepara tus propiedades, organiza tu vida económica,…”? Yo nunca he comprendido tal cosa en los Evangelios. Los Evangelios han dicho, acaso: “obtén todos tus bienes, y *ven conmigo y vamos predicando...*” ¿El qué? La salud. La salud del alma no tiene mucho que ver con la construcción de una vida razonable. Incluso la idea de vida buena que se desarrolló con en las propuestas de Habermas, o de MacIntyre, es la idea de una vida en la cual puedes escoger por qué significa una vida buena para ti. Es decir, que no es tomar un modelo e intentar realizarlo o ponerlo a acto correctamente.

El abandono de la metafísica, es decir, de las estructuras naturales, de la esencia (la esencia natural del hombre, de la vida, de la materia, etc.), todo esto es una ética pensada en términos aristotélicos, o aristotélico-escolásticos, y cuando entra en crisis, nos hace ver la siguiente clave fundamental: si ya no hay más una estructura natural que indica lo que tenemos que hacer, entonces hemos de reinventarlo todo. Pico della Mirandola, cuando escribió *De hominis dignitate*, al final del s. XV, hablaba también en estos términos. Dios, al finalizar la Creación de todo el mundo, no tenía más esencias, y creó el hombre. Y como no había más esencias disponibles, había de inventársela. Ésta era una manera humanística de decir lo que estamos diciendo nosotros. No se puede imaginar una existencia humana que no sea también a su vez el problema de construirse su propia estructura existencial. Existir significa no simplemente ser, sino tomar distancia del ser dado inmediatamente, que sería también mi «naturaleza», lo que está escrito en mi esencia, etc.

Más allá de esto ¿qué hay? Hay justamente el pensamiento del ser. El cual por ejemplo se traduce en Heidegger en una ontología básicamente negativa: el ser no es los entes, los seres. «Sein –nicht Seiendes– “gibt es” nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist». Se da ser, y no entidades, cuando hay la verdad. Pero la verdad se da solamente cuando hay el *Dasein*, el existente. Yo siempre entendí⁶

⁶ En efecto, esta lectura que Vattimo hace del párrafo 44 de *Ser y tiempo* es una consideración que aparece muy habitualmente en sus conferencias y también en toda su dilatada obra filosófica. Especialmente, en sus textos dedicados monográficamente a Heidegger (atiéndase a la siguiente nota al pie). Las implicaciones prácticas de su interpretación de ese párrafo heideggeriano son fundamentales, en el sentido de que subraya, a la vez que la pertenencia hermenéutica –y en el mismo centro de ella, del círculo hermenéutico y su asimilación *activa*–, las

en un sentido muy fuerte esta expresión de Heidegger en el párrafo 44 de *Sein und Zeit*, que es al final de la Primera Sección. Cuando Heidegger dice que el ser se da en su alternatividad frente a los seres, a las entidades, tomado éticamente esto significa que el pensamiento del ser me coloca en una actitud polémica, negativa y crítica frente al orden de lo que *es* ya. Incluso frente a mi propia naturaleza, mi propia tradición ética, mi propias expectativas y las de mi familia, mi sociedad, mis amigos, etc. Esto me parece fundamental. El pensamiento de Heidegger no es un pensamiento eterno. Aquel pasaje de *Sein und Zeit* fue publicado en 1927. Desde luego, no se da en Heidegger una filosofía de índole universal. Su filosofía, incluso en esta idea de un ser que no se identifica con el orden efectivo de las entidades, se gestó al comienzo del desarrollo de la sociedad industrial de masas. Todo el pensamiento de Heidegger se comprende sólo así, como una respuesta a la historia del ser⁷ en el mundo del siglo XX, cuando empezaba la estructura

posibilidades (y necesidades) de emancipación; emancipación también hermenéutica, nihilista y postmetafísica. A nuestro entender, dos de los lugares en que con mayor claridad queda patente la importancia e implicaciones prácticas de su insistencia en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, son: “Comprender el mundo – transformar el mundo”, en Habermas, J.; Rorty, R.; Vattimo, G. (et. al.): *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid, Síntesis, 2003, pp. 59-69; y la *Lectio di congedo* (Lección de despedida) en la Universidad de Turín (octubre de 2008), titulada “Del diálogo al conflicto”, ahora en Oñate, T.; Leiro, D.; Núñez, A. y Cubo, O. (et. al.) (eds.): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca, Alderabán, 2013, así como en *Della realtà*, *op. cit.*

⁷ Podríamos decir –y creemos que con amplias garantías– que precisamente esa apelación a la historia del ser es la que de modo constante ha caracterizado a la interpretación que de Heidegger hace Vattimo. A nuestro parecer, el concepto fundamental que ha operado siempre (cierto que con diferentes matices según la década o momento intelectual) en la lectura vattimiana de Heidegger es, en efecto, el de *historia del ser*. Así mismo, en la propia filosofía de Vattimo uno de los pilares fundamentales es su teoría de la historia del ser, inspirada eminentemente, por tanto, en Heidegger. Donde más perceptible resulta todo ello es, según creemos –y por la propia naturaleza de la obra–, en su *Introduzione a Heidegger*. Laterza, Roma-Bari, 1971 (trad. cast.: *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa, 1986). Sin duda, la centralidad que la temática de la *historia del ser* posee en la interpretación vattimiana de Heidegger ya aparece en su primer gran libro sobre el filósofo alemán, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Filosofia, Torino, 1963; pero creemos que en esta monografía la centralidad interpretativa corresponde más bien a la problemática del lenguaje en el último Heidegger, que es la que marca el peso hermenéutico de buena parte de la línea de lectura que en ese primer libro está proponiendo Vattimo. Mientras que, desde 1971 hasta el presente, la clave interpretativa viene marcada, en nuestra opinión, por la problemática de la *historia del ser*, ya sea hermanada íntimamente con una filosofía de la historia nietzscheana (bajo la impronta del nihilismo y de la temática de la muerte de Dios –así en obras como *Le avventure della differenza*, *op. cit.*, o también *La fine della modernità* y *Al di là del soggetto*, así como *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg & Sellier, Torino, 1989, trad. cast.: *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1991, y muy especialmente en *Oltre l'interpretazione*. Laterza, Roma-Bari, 1994, trad. cast.: *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1995–), con una teología política de la historia de índole cristiana (a través de una teoría de la secularización y de la *kénosis*, en diálogo explícito con René Girard –y ello es particularmente perceptible en textos como “Metafísica, violencia, secularizzazione”, en *Filosofia* '86. Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 71-96, disponible trad. cast. en Vattimo (comp.): *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 63-88; así como en su contribución a Vattimo, G. and Derrida, J. (comp.): *Religion. Cultural Memory in the Present*. Stanford University Press, Stanford, 1998, con una versión cast.: *La religión*. Madrid, PPC, 1996; y también, de modo muy clarividente, en Vattimo, G. e Girard, R.: *Verità o fe debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Transeuropa Edizioni, Massa, 2006, trad. cast.: ¿Verdad o fe débil? *Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona, Paidós, 2011–) o, en definitiva, y recogiendo los dos estratos hermenéuticos anteriores, con la acción revolucionaria marxista –pasada por el tamiz de Benjamin; y tal es justo lo que desarrolla la presente conferencia–, para vehicular la propuesta de un comunismo

hermenéutico (así es en obras más recientes, como *Addio alla Verità*. Meltemi, Roma, 2009, trad. cast.: *Adiós a la verdad*. Barcelona, Gedisa, 2010; Vattimo, G. y Zabala, S.: *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. New York, Columbia University Press, 2011, trad. cast.: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona, Herder, 2012; o en *Della realtà*, *op. cit.*; y, en definitiva, como decimos, en esta conferencia impartida en España, que creemos que es claramente representativa de lo que viene proponiendo Vattimo en los últimos años). Añadiremos, por último, que en esas tres secuencias (que, volvemos a señalar, cabría tal vez comprender como una hermenéutica estratigráfica, de palimpsestos, etc.) se perfilan, al cabo, tres etapas de la producción vattimiana (que vienen a coincidir, aproximadamente, con los años 70-95, 95-2005 y 2000-presente). ¿Podría considerarse como hilo conductor de toda la producción vattimiana el de su concepción de la historia del ser, o el de su interpretación de la historia del ser heideggeriana? Semejante cuestión merecería un meditado detenimiento. Aventuraremos aquí, sólo a modo de breve tentativa, nuestra propia hipótesis: se puede responder afirmativamente a tal posibilidad, siempre y cuando se tengan muy presentes tanto el primer “estrato” (en tanto condiciona como ímpetus todo el desarrollo postrero) cuanto el último (en tanto lo condiciona, por así decir, teleológicamente). Dicho de otro modo: la centralidad de la problemática [heideggeriana] de la historia del ser en el pensamiento de Vattimo habría de medirse y equilibrarse (cuando no, incluso, supeditarse) a la centralidad de la importancia que para él tienen Nietzsche, por un lado, y el problema teoría-praxis, por otro. No en vano, en su primer libro sobre Heidegger (*Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, *op. cit.*), el primer capítulo corresponde justamente a la relación Nietzsche-Heidegger. Mientras que el problema teoría-praxis recorre, como una preocupación constante de la que *no puede* librarse, todo su itinerario filosófico. Por todo ello (y por muchos otros detalles que nos habrían de ocupar en un espacio muchísimo mayor que el de una nota al pie de página –y cuya articulación argumentativa, de hecho, está en curso de elaboración y publicación–), defendemos como línea legítima de interpretación de toda la producción filosófica vattimiana la del problema de *pensar (y hacer) después de Nietzsche y Heidegger* –que, por lo demás, daba el subtítulo a una de sus obras con más potencia teórica: *Le avventure della differenza*, *op. cit.*–.

No obstante lo cual, por lo demás, y atendiendo a lo que él mismo asevera, el propio Vattimo a día de hoy suele insistir en sus conferencias en el hecho de que, de escribir una nueva obra, albergaría la forma de un tratado teológico-político, vehiculado en tres líneas maestras: Heidegger, cristianismo y comunismo (que, por tanto, vienen a ser las tres claves principales de su pensamiento actual). Así lo sostuvo, por ejemplo, de manera significativamente monográfica en el congreso internacional *Effetti d’interpretazione - Convegno Internazionale per gli 80 anni di Gianni Vattimo*, dirigido por el Profesor Gaetano Chiurazzi en la Universidad de Turín como homenaje por su 80 cumpleaños, que tuvo lugar los días 16 y 17 de marzo de 2016, y que concluyó precisamente con la conferencia de clausura de Vattimo.

Por último, para un acercamiento a la principal bibliografía secundaria existente en torno a Vattimo, en concreto como lecturas e interpretaciones integrales de toda su filosofía, podemos mencionar los siguientes: Antiseri, D.: *Le ragioni del pensiero debole: domande a Gianni Vattimo*. Roma, Borla, 1993; Benso, S. y Schroeder, B. (comps.): *Between nihilism and politics: the hermeneutics of Gianni Vattimo*. New York, Sunny Press, 2010; Chiurazzi, G. (comp.): “Effetti d’interpretazione. Su Gianni Vattimo”, *Trópos*. Anno IX, nº 1 (2016); *Id.* (comp.): *Pensare l’attualità, cambiare il mondo: confronto con Gianni Vattimo*. Milano, Mondadori Bruno, 2008; D’Agostini, F.: “Dialectica, differenza, ermeneutica, nichilismo. Le ragioni forti del pensiero debole”, en Vattimo, G.: *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova, Il Melancolo, 2000, Introduzione, pp. 11-44. (Trad. cast.: “Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: las razones fuertes del pensamiento débil”, en Vattimo, G.: *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona, Herder, 2012, Introducción); Dotolo, C.: *La teologia fondamentale: davanti alle sfide del pensiero debole di G. Vattimo*. Roma, LAS, 1999; Giorgio, G.: *Il pensiero di Gianni Vattimo. L’emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano, Franco Angeli, 2006; González Arribas, B.: *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Dykinson, 2016; Lozano Pino, J.: *El amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*. Madrid, Dykinson, 2015; Muñoz Gutiérrez, C. (et. al.) (comps.): *Ontología del declinar: diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires, Biblos, 2009; Oñate y Zubía, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad: una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Cuenca, Alderabán, 2000; *Id.* (et. al.) (eds.): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, *op. cit.*; Zabala, S. (ed.): *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal, McGill-Queen’s Press, 2007 (Trad. cast.: *Debilitando la Filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona, Anthropos, 2009); etc., entre otros múltiples (los estudios significativos en todo el mundo, tanto monografías como artículos,

de la sociedad masificada. De no ser así, en efecto, ¿qué razones tendríamos para ser tan antimetafísicos, tan antiobjetivistas? El ser, las cosas que son, ... ¿Por qué cuestionarnos todo ello? Las cosas, como son, *son*: la Fiat, la Ford, la I Guerra Mundial, las bombas, los aviones, etc. Todo ello, la estructura social que permite el desarrollo tecnológico capitalista en esta sociedad, es lo que inspira la polémica antimetafísica de Heidegger. Esta polémica es también la idea de que no podemos imaginar que los valores éticos son inscritos en «la naturaleza» «dada». Porque efectivamente lo que es «dado» es el orden de lo existente.

¿Por qué uno se imagina naturalmente como un ser “así”, de “tal” o “cual” manera? Porque uno está siempre “incluido” en una estructura mental, social, etc. que hace de él precisamente uno u otro *tipo* de ser. Por ejemplo, la idea de que, en la medida que uno es un ser y no un objeto, tiene entonces su propia espiritualidad además de su materialidad. Uno “tiene que” poner su cuerpo “sujetado” (*subjectum*) a su espiritualidad. Hay tal estructura en su naturaleza, ¿y por qué esa estructura? Porque el espíritu vale más que la carne, por ejemplo. Desde luego es así en la tradición platónico-cristiana. Ya que el espíritu es más volátil. Dios como espíritu puro es la mercancía suprema. El espíritu vale más porque no está sujetado a la muerte. La muerte golpea el cuerpo, se las ve con la naturaleza física, incluso con los deseos, que duran poco (se satisfacen) pero renacen, etc. El espíritu no permanece como una ataraxia, más allá, ... Pero por eso mismo admite un valor. Si practicamos una crítica radical en contra del platonismo es porque el espíritu vale más, precisamente porque vale. Y tiene valor debido a que dura más, “cuesta” más ser espiritual que ser material, paradójicamente. El espíritu es inmortal obviamente porque no se muere, no se disuelve, no se confunde con el devenir material; hay una índole parmenídea en todo ello...

Tengo que exceptuar a Aristóteles de esto, porque finalmente en Aristóteles la idea de la vida eterna no era la de que después de que nos morimos el alma estaría en alguna parte, en el cielo. En Aristóteles, algunos momentos son momentos de plenitud divina, como aquellos momentos en los cuales, como dice Hölderlin, «Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch. Traum von ihnen ist drauf das Leben»: sólo en pequeños momentos de la vida el hombre hace experiencia de la plenitud divina; la vida después es solamente un sueño de estos momentos, que son una maravilla. Siempre cito estos versos de Hölderlin y me inspiro en ellos. Y efectivamente es así. Por ejemplo me interesa mucho la idea aristotélica de eternidad⁸, y me parece de hecho que es más aristotélica esta orientación hölderliniana que la idea de que hay un alma para siempre.

se cuentan por decenas, y aquí obviamente no podemos referirlos todos. En libro citado de González Arribas, que es muy completo y muy reciente, se recoge probablemente el elenco de bibliografía secundaria sobre Vattimo más exhaustivo hasta la fecha).

⁸ [A este respecto, y durante el turno de debate, en respuesta a una pregunta de la Profesora Teresa Oñate y Zubía (formulada en los términos de: si la plenitud de las acciones, ya sea en Heidegger o en Aristóteles, es más bien discontinua, ¿cuál puede ser entonces la temporalidad que corresponda a esa plenitud que luego no se mantiene en el continuo?), Gianni Vattimo respondió lo siguiente:] Es cierto que siempre he tenido presentes aquellos versos de Hölderlin, que Heidegger también manejó como epígrafe para uno de sus títulos sobre aquél. Era

No sé exactamente qué significa «el reino de Dios está en medio de ustedes». ¿Sería algo así como “el reino de Dios viene después, cuando ha muerto, de modo que sé bueno”? No lo creo, y no puedo ni siquiera decir esto. Es más, si lo dejamos a un lado, es decir, si nos desprendemos de un cuidado de sí dependiente de una idea de eternidad entendida como mitad dual (escindida) del alma (más allá del cuerpo), cambia entonces algo. No sé hasta qué punto, pero algo cambia, y cambia a un *mejor* sentido que aquél en el que uno piensa que, después que se muere, como premio de su fidelidad en la vida, duraría todavía siempre... Los pensadores cristianos han tenido el problema de definir esta condición de la eternidad. Se contempla a Dios... y ello es ¡un aburrimiento privado! Obviamente hay soluciones, y se arguye que Dios no es “uno”, y que tampoco hay tres Personas, que en cambio hay como una vida, etc. Yo podría creerlo, o no. Me es difícil pensarlo. Me han propuesto leer «saeculum» como una forma de continuación del tiempo que parece la eternidad porque no es algo que dura... Yo no lo tengo claro, pero fundamentalmente sí sé que si no se pone como valor supremo el dualismo (y la subsiguiente mercancía suprema, suprema en tanto que es la que no se consume mientras tú vas al mercado a venderla), efectivamente si no se pone esto como el valor divino, del espíritu, etc., entonces mucho cambia en nuestra construcción de nosotros mismos.

como la idea de una visión de la historia que no fuera historicista, del desarrollo, de las premisas... Sin embargo, por otro lado, la idea de la discontinuidad me choca más, sobre todo porque no soluciona el problema de la identidad. Porque... incluso Heidegger, cuando escribió *Sein und Zeit*, era un pensador de formación católica, del cual –y en tanto que tal– los católicos de Friburgo esperaban muchísimo; y, en un país conformado por soberanos y jerarquías, tenía ello que estar vinculado al problema de la libertad; libertad y la eternidad, la eternidad de Dios sobre todo... Recientemente he leído una historietta comunista en la que se plantea el problema de que si Dios sabe todo, sabe que tú vas a morir, etc., ¿por qué te crea entonces? Claro que, si tú eres un padre, y tienes un hijo, y sabes que va a morir... ¿lo asumes o no lo asumes? Hay algo de no previsto en todo esto... En el caso de Heidegger, yo siempre pensé que su idea del ser y del tiempo se traducía en el legado de este problema de la eternidad de Dios. A mí me parece que esta idea de eternidad... no me satisface bastante, porque pensar siempre que voy a ver una vez más a mis amigos, mis muertos, en el más allá... todo ello pertenece a una mitología que yo considero constitutivamente legada, admito decir cristiana. Por ejemplo, cuando Pascal dice a los que no creen que tienen que rezar rosarios para adquirir la fe; y en definitiva, toda aquella mitología incluso sobre el alma, o la resurrección, etc. A mí me fascina mucho esta idea de la eternidad como momentos, instantaneidad, discontinuidad. Que no implica toda esta cuestión de dónde estarán los cuerpos tras la resurrección. Éste es mi problema. Yo sé que esas cuestiones sólo se pueden tratar en mitología. Ésta es la gran idea de mi maestro, Pareyson, quien en su última etapa formuló la hipótesis de que no se puede hablar de la vida eterna, o de los fundamentos de la vida, sino mitológicamente, porque efectivamente hablar racionalmente significaría establecer un principio del cual viene todo... Incluso la teoría del Big-Bang es una teoría que habla de lo que pasa inmediatamente después del Big-Bang, de los primeros 23 segundos. Pero... ¿antes? No se dice nada. Es decir, que hay como una necesidad... no ya de contar historias, pero sí acontecimientos, en vez de deducciones. Tal es también la idea del *Ereignis*, del acontecimiento. Mi experiencia del tiempo, de la temporalidad, de mi libertad, de las alternativas... no se explica con una deducción, digamos, spinozista, desde el principio. Porque eso no explica nada. No explica sobre todo mi propia experiencia del tiempo. La idea de instantaneidad me fascina por muchísimas razones de este tipo, pero como sé que sólo puedo hablar de esto mitológicamente, acepto la no resolubilidad lógica del asunto. Hablo, por poner otro ejemplo, de la Virgen, sí... Pero no me interesa la literalidad de la lectura de la Escritura. Por otro lado, nuestra vida implica muchísimas mitologías, además. Por ejemplo, cuando decimos “te amo”, es sólo una manera de traducir físicamente el hecho de que te amo, de que te quiero. ¿Cómo decir “te quiero” en términos físicos? Tal vez diciendo que siento, cuando yo te veo, que el puso se acelera, etc.; pero eso, esos términos físicos, no significarían nada. Es como estudiar un cuadro de Van Gogh atendiendo sólo al color, a la tela, etc.

En la relación con el cuerpo, alma y mente... El «noûs» evoca al “nosotros” en francés; obviamente, si somos estrictos, no tiene nada que ver el término «noûs» con el término “nosotros”; esto que comento es una manera de imaginar una conexión que no existe como conexión lingüística. Pero realmente todavía hay un poco de sentido en esto. Es decir, que el *noûs* me parece siempre más. Hice incluso una lectura reciente de un libro en torno a Averroes y a la *unitas intellectus*: el intelecto agente como “uno”; nosotros participamos de él a través del conocimiento; Santo Tomás escribió de hecho un opúsculo en contra de la unidad del intelecto, contra los averroístas. Y esta idea del *noûs*, de la razón, y de que no es algo que pertenece al individuo, resulta interesante.

En cualquier caso, y por cerrar este punto, digamos que la construcción de sí mismo tiene que tener en cuenta todas estas dimensiones y no puede perderlas de vista.

Retomándonos en el hilo conductor: el pensamiento del ser, finalmente, ¿qué es? Es la *Andenken*⁹, el hecho de recordar lo que ha sido olvidado. ¿Qué es, qué acontece cuando pienso el ser? Pensar el ser significa solamente retar todo lo olvidado de la historia, que ha sido olvidado en función de los seres dados. Esto me parece la única manera para Heidegger de recordar el ser sin implicar una caída en el misticismo más elemental. Él lo dice en la conferencia de los años 60 *Zeit und Sein*¹⁰, donde excluye que el pensamiento del ser sea un pensamiento místico que se eleva... ¿adónde? ¿A un vacío, como la noche oscura de San Juan de la Cruz? No deseo hablar en contra de los místicos.

⁹ El pensamiento del ser como *Andenken* de la historia del ser es otra de las constantes medulares en la interpretación que de Heidegger hace Vattimo, y que este último porta finalmente a su propia filosofía. A tal respecto, puede atenderse especialmente a *Le avventure della differenza*, *op. cit.* y a *La fine della modernità*, *op. cit.*; también lo desarrolla en otros textos de los años 80 y primeros 90, como *Al di là del soggetto*, *op. cit.*; “Dialectica, diferencia, pensiero debole”, en Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (eds.): *Il pensiero debole*. Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 12-28 (trad. cast.: “Dialéctica, diferencia, pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988); *Etica dell'interpretazione*, *op. cit.*; y *Oltre l'interpretazione*, *op. cit.* Vattimo concibe la *Andenken*, la memoria del ser, en los términos de una filosofía de la historia en la que el pasado permanece *abierto*, y nos apela como intérpretes atentos a lo «no dicho» y lo «no pensado», que jamás cabe concebir como estructura cerrada, sino como tradición de mensajes cuya reinterpretación en el presente supone siempre un evento, un relampaguear del Ereignis, acaso un corte en la historia misma..., pero como débil ocazo, como declinar o caída del ser. Vattimo comprende esta rememoración del ser primero en términos nietzscheanos (haciéndose cargo de una historia que es la «historia de un error» pero que, al cabo no detiene sino que reactiva constantemente el curso de las interpretaciones –el «seguir soñando, sabiendo que se sueña» de *La Gaya Ciencia* de Nietzsche, que Vattimo siempre recuerda–), y más tarde, a partir de mediados de los 80 y en los 90, como secularización y, finalmente, *kénosis*: rememoración y *pietas* ante el proceso histórico de debilitamiento de los fundamentos, que culmina en la proclamación de la caridad como único criterio ético-político. En los últimos años (y esta ponencia es buen ejemplo de ello), Vattimo entiende, por último, la memoria del ser en términos benjaminianos, *completando* una filosofía de la historia marcada de raíz por las previas asimilaciones del nihilismo nietzscheano y de la secularización kenótica cristiana. Véase, por lo demás, nuestra nota al pie precedente (nota nº 8).

¹⁰ El pasaje al que se refiere Vattimo (y que cita muy habitualmente en sus obras –por ejemplo, en *Le avventure della differenza*, *op. cit.*, cap. V–) es el siguiente (cit. en ib., p. 109 de la trad. cast.): «Pensar precisamente el ser requiere que se prescinda del ser, dado que, como en toda metafísica, él es interpretado y ponderado en su fondo sólo a partir del ente y como su fundamento. Pensar precisamente el ser requiere que se deje de lado al ser como fundamento del ente en favor del dar que funciona escondido en el revelar, a favor del “*Es gibt*” (existe, se da)». Ya desde los años 70, por tanto, y hasta la actualidad, Vattimo va a tener una y otra vez presentes estas palabras de Heidegger –a cuyas dos últimas líneas se suele referir con mucha frecuencia–.

Pero efectivamente Heidegger tiene este problema. ¿Qué significa recordar el ser, si no es una experiencia mística de vacío, de oscuridad luminosa, etc., que él no quiere, que a él no le interesa? Es solamente el recuerdo de lo olvidado en cuanto reprimido, excluido, alejado; el recuerdo del otro, toda vez que la máxima alteridad del otro sea lo que ni siquiera recordamos¹¹. Naturalmente, esto es una mezcla de Heidegger con Benjamin, la cual, he de reconocer, es la que rige mi pensamiento predominante de los últimos años. Probablemente tendría que haberlo pensado un poco mejor. Por lo pronto, he llegado a articular la hipótesis en estos términos: el olvido del ser de Heidegger es el silencio de los vencidos de Benjamin.

Y bien, ¿cómo se puede construir un cuidado de sí en este sentido? La única manera positiva sería que no tenemos que creer todo lo que nos cuentan los medios, el consumo, etc. Tenemos que recordar lo olvidado. El olvidado y los olvidados. Porque “el olvidado” no existe como tal. Existen los olvidados, las clases, los pobres, incluso los otros de las culturas diferentes, porque el otro olvidado no es solamente mi próximo/prójimo, o los abuelos de los revolucionarios, de lo cual Benjamin habla en su texto de filosofía de la historia. Ciertamente, los olvidados son los oprimidos del pasado, pero también los oprimidos del presente. No es necesario estar muerto para devenir olvidado; se puede olvidar la cultura china, los musulmanes, ... Se trata siempre del exterior, de lo que no pertenece al *Ge-Stell* y que constituye mi deber frente al ser.

Obviamente, y justamente, el punto es: ¿se trata, verdaderamente, de un deber? ¿Por qué tenemos que *no olvidar* el ser? Si cuando uno nos dice: “tú eres hombre, tienes que realizar tu esencia. Tu esencia, como ha sido creada por Dios, tiene su racionalidad, y tú tienes que respetarla”, dejamos de lado semejante premisa, y si sobre todo dejamos también de lado la idea de que Dios ha creado nuestra *esencia* en tanto que Creador del *Génesis* (pues esto genera problemas también. Cuando se descubre el bosón de Higgs, si uno piensa que Dios es lo que ha creado todo, ¿cómo se pone en relación con el boson de Higgs, que es la partícula que da lugar al punto de inflexión, al Big Bang, etc.?), si

¹¹ [Ya en el turno de debate, en respuesta a la pregunta del Profesor Antonio Pérez Quintana (quien observó la pertinencia de reparar en la conexión entre cuidado de sí y cuidado del otro, y quien en ese sentido apelaba a Lévinas, que por otro lado tanto criticó a Heidegger por ese olvido del otro), Gianni Vattimo respondió lo siguiente:] «Siempre con Lévinas tengo el problema de que me parece demasiado teológico, demasiado personal. Porque al final, su legitimación del rostro del otro es que es puerta al rostro de Dios. Obviamente Lévinas no aceptaría la idea de hacer diferencia entre creyentes y no creyentes, sino que insistiría en el amor al prójimo. ... Pero fundamentalmente me parece demasiado teocéntrico. Heidegger me gusta más, y a su vez, sobre todo no me gusta Lévinas cuando se proclama antiheideggeriano. No obstante, yo he leído con gran interés a Lévinas, especialmente debido a que Derrida era un básicamente un levinasiano... Una última cosa al respecto: Derrida y Lévinas son judíos y yo soy cristiano. No es una observación antisemita; sino hacer patente que yo atiendo a la historicidad del ser, mientras que ellos piensan y esperan siempre a un Mesías, siempre Otro, y que nunca vino, y no constituye un ejemplo histórico claro. El peligro en este sentido es: yo puedo no confundir a Hitler con el Mesías, porque en mi caso está la figura de Jesús. Pero si no hay la figura de Jesús, el Mesías totalmente Otro puede ser también Hitler; yo sé, por mis conversaciones con Derrida, obviamente, que él no lo podría plantear así. Pero yo soy más hegeliano que kantiano, y éste es el punto. Lévinas y Derrida eran más hegelianos que kantianos». *Por lo demás, con respecto a la crítica de Vattimo a Lévinas también puede atenderse, v. gr., a su texto “Metafísica, violencia, secolarizzazione”, op. cit.*

dejamos de lado todo esto, ¿qué significa? ¿Por qué hay un deber de pensar el ser, y no olvidarlo en favor de las entidades?

Esto es una cuestión que me parece compleja. Hay una respuesta que considero demasiado vitalista: decir que los seres tienen como principio de inercia la autoconservación. Ello excluye el proyecto, excluye la libertad. Si aceptamos el orden de los seres como son, negamos nuestra propia proyectualidad, nuestra libertad, nuestra creatividad. Quizá negamos incluso la vida que vive, porque la vida implica el hecho de que tenemos que dejar nuestro lugar en el mundo a los otros. Cuando Heidegger dice que la muerte es el cofre del ser, parece siempre una exageración poético-filosófica de la muerte; pero en realidad, la muerte, la sucesión de las generaciones, es efectivamente lo que permite al ser acaecer, acontecer siempre de nuevo. Es decir, si nosotros no morimos... Quizá yo mismo, por ejemplo, no puedo cambiar de idea más de tres o cuatro veces en mi vida, porque después, ¡basta!, tengo que dejar el lugar a otros filósofos.

Efectivamente, si se piensa un proyecto de vida que no olvide el ser, el esfuerzo positivo, no solamente negativo, sería el de intentar dar la palabra a los que la han perdido en la tradición opresiva, etc. Obviamente hay una componente política en todo esto. Lo reconozco: sé que parece demasiado poco filosófico decir que la manera de recordar el ser es la revolución¹². Pero, básicamente, a mí me parece que es así. Obviamente, Heidegger tendría dificultades para admitir algo de este calibre. Pero cuando finalmente él devino nazi –que es un error nada humano, un error capital de su vida–, él en realidad dio ese paso para hacer la revolución, es decir, comprometiéndose con la historia, e intentando oponerse precisamente al tecnologismo, bien capitalista, bien estaliniano,

¹² [En relación con ello, y durante el turno de debate, en respuesta a una pregunta de David Hernández Castro (investigador de la UNED que inquirió al respecto de qué relación pueda haber entre cuidado de sí y revolución, entre cuidado de sí y riesgo, en un contexto en el que tanto a nivel sociopolítico como a nivel científico y epistemológico lo que nos caracteriza es una burguesa ausencia de riesgo y lucha social), Gianni Vattimo respondió en estos términos:] Al respecto del riesgo y el compromiso, cabe decir lo siguiente. Hay como una especie de destino para los que estudian a Heidegger: al final reencuentran al Heidegger existencialista, al primer Heidegger. Por ejemplo, Reiner Schürmann, que ha escrito un gran libro sobre Heidegger y la cuestión de la acción, *El principio de anarquía*. Y que efectivamente pensaba en términos ontológicos, es decir, que el deber es abandonar todas las estructuras que cuentan con un *arché*, una jerarquía, etc., deviniendo así anárquico, anarquista en sentido común de la palabra. Pero pese a ello tenía detrás algo así como una tradición de tipo existencial que no parece justificarse simplemente con el recuerdo del ser (en tanto el ser no es fundado, sino que el ser es el olvidado, la palabra del pasado, oprimido, etc.). Y... no cabe ninguna “tranquilidad” en esta exclusión del ser. Por ejemplo, como político, ¿qué puedo predicar a mis electores para obtener su voto? ¿La idea de que tienen que aceptar el riesgo, o la idea de que vamos a construir un mundo normalmente organizado? Por esto soy un mal político, porque no puedo ir contando que vamos a tener un buen programa. La experiencia política en Italia ha devenido demasiado centro-derechista; uno de los jefes de la derecha italiana escribió un libro sobre lo que sería «un país normal». ¿Qué sería eso? ¡Por favor, un país normal sería un cementerio! Comprendo bien esa pregunta... En algunas manifestaciones que se hacen en el Piamonte en contra del tren de alta velocidad, que no deseamos, en realidad yo lo único de lo que tengo miedo es al encuentro con la Policía, simplemente. Y el riesgo es fundamental. La acción política no tranquilizadora. Obviamente todo depende de la propia situación de cada uno... Yo soy viejo..., y aquellas manifestaciones de las que hablo son sólo manifestaciones en la montaña, hace frío... ¿Sentimiento de culpabilidad por mi parte? Pero, efectivamente, y desde otro punto de vista, el riesgo no se puede evitar, pertenece al existir. En la medida en la cual me tranquilizo, me normalizo, probablemente me convierto en una entidad en medio de las otras, y no existo más, no correspondo al ser, etc.

que eran las dos alternativas del momento. Obviamente el tecnologismo de Hitler no era mucho mejor. Pero Heidegger en este momento se ha dejado, digamos, seducir por el sueño de una Alemania pre-clásica, de la Grecia de los presocráticos, es decir, que la Grecia de la Modernidad era, para él, como para todos los poetas del siglo XVIII (el propio Hölderlin), la nueva *ekklesía*, la nueva civilización, no industrial. El error ha sido éste, y más aún con toda la violencia del hitlerismo, etc. Pero, principalmente, y paradójicamente, a mí me parece que si Heidegger no hubiera sido nazi, yo no tendría el derecho de hacer de él un comunista. Porque, finalmente, eligió comprometerse en la historia en contra de los diablos de la época, del gran industrialismo militarista capitalista americano y capitalista soviético; pues Stalin había elegido devenir como los EE.UU., que es lo que pasó al final cuando llegó a ser una potencia espacial, atómica, etc. –como los EE.UU. precisamente–. Desde luego, y sin lugar a dudas, yo no justifico esto. Sé que yo mismo no tendría que hacer la misma elección que Heidegger, pero me interesa mucho este momento de su vida.

Voy a intentar ir terminando, pero solamente de manera provisional. De tal forma que nos podamos acaso plantear si se puede construir un cuidado de sí mismo en una perspectiva heideggero-nietzscheana e incluso un poco foucaultiana, pero sin que se preste demasiado al ideal de la civilización antigua... (que es una opción un poco idealizada, ya que cuando se piensa en la ética de los grandes griegos no se habría de olvidar que eran pocas personas las que se reunían en el ágora, quedando al margen todos los esclavos, las mujeres y los metecos que trabajaban en el campo. Es decir, no era exactamente toda la humanidad. No niego que se trataba de grandes personalidades; los griegos eran maravillosos).

Pero, efectivamente, si uno piensa el cuidado de sí mismo –teniendo en cuenta que no hay una ética positiva heideggeriana, sino ésta, que, insisto una y otra vez, se formula de manera negativa–, existe un olvido del ser que merece ser reivindicado. Se trata de recordar. ¿Cómo se recuerdan los olvidados? Con interculturalismo, con la lucha proletaria, con muchísimas actividades políticas. Para concluir, ¿es demasiado político esto? Yo creo que sí. Pero también creo que no hay ninguna salud del alma que no sea una salvación colectiva y desde el compromiso político¹³. ¿Cómo puedo imaginar que cultivo

¹³ [Durante el turno de debate, en respuesta a una pregunta del Doctor Brais González Arribas (quien solicitaba reparar en la vinculación de una ontología de la diferencia con sus consecuencias y articulaciones políticas, en particular con relación a una democracia más real, más allá de *statu quo* imperante de las democracias formales), Gianni Vattimo respondió lo siguiente: J Al respecto de cómo situarnos con arreglo a la democracia formal, yo diría que lucho por una sociedad democrática; pero el problema es el sentido de las palabras. Yo sé que básicamente un mundo en el cual hay libertad de proyectar, de diálogo, etc. es un mundo formalmente democrático. No creo que me gustase vivir en un mundo no formalmente democrático. Ahora bien, no es suficiente vivir en un mundo formalmente democrático para realizar el eco del ser, por ejemplo. Hay mucho más... No digo que se trate de poner al lado de la democracia la caridad, pero es necesaria una reanimación del territorio democrático. Charles Taylor, con ocasión de los hechos de Génova en 2001-2002, cuando había ese enfrentamiento con la policía, siempre decía: necesitamos los dos brazos, el del Parlamento y el de la calle. Sin la calle, el parlamento se muere. Y éste es el punto. En Italia pasa esto. Las fuerzas parlamentarias están de acuerdo entre ellas, y se reparten el poder, el dinero, etc., y dejan hacer hacer los unos a los otros. Pienso en una democracia más animada para la participación,

mi propia reflexión sin ocuparme del mundo fuera de mí? El itinerario de Heidegger desde *Sein und Zeit* hasta los últimos escritos es exactamente éste¹⁴. Se ha dado cuenta de que no se puede salvar el alma a través de una forma de autenticidad individual (que salve su muerte, etc.); no existe tal posibilidad. Como es sabido, la *Eigentlichkeit* de Heidegger en *Sein und Zeit* devino en el *Ereignis* del Heidegger tardío. *Eigentlichkeit* era la autenticidad, pero *Eigentlichkeit* como palabra, incluso como tramo, desapareció de la obra del Heidegger tardío, quien pasó a centrarse en el *Ereignis*, término con la misma raíz (*eigen*), pero ahora con un significado totalmente diferente. El acontecer del ser tiene lugar en una situación histórico-cultural en la cual yo soy sometido, sí, pero en la que yo soy también activo. El ser no es sólo algo dado, sino algo que acontece con mi propia contribución, con mi propia actividad. Y precisamente esto significa muchísimo para mi interpretación de Heidegger, esta actividad. Incluso de cara a la temática de la construcción de sí mismo. No hay *Eigentlichkeit*, sino una escucha del *Ereignis*. El *Ereignis* es el problema del olvido de las cosas que han sido reprimidas, excluidas, sometidas, suprimidas. Y toda esta idea, para mí termina en política. A mí también me parece demasiado poco. Pues tengo siempre (no sé si es un prejuicio cristiano¹⁵) preguntas como: ¿puedo salvar el alma convirtiéndome en diputado europeo, o en jefe de un sindicato de extrema izquierda, etc.? No lo sé. No sé si es sólo esto. Simplemente, sin esto... Puede ser que tenga también que leerme los textos, meditarlos con dilatado tiempo, como un monje tradicional... Pero hasta un cierto punto, si no hay dolor, si no es una preparación para la revolución, mi propia meditación solitaria en el monasterio tiene sólo un sentido egoísta. Con todo, no dejo de invitarles también a volver sobre esto, porque yo no estoy seguro de tener razón, sobre todo porque no

incluso emocional. Yo soy, por ejemplo, partidario del líder carismático, y no de la pura racionalidad del cálculo democrático. ¿Quiénes son los mejores en esta situación, a quién tengo que votar, porque *me gusta* más...? En suma, es en efecto necesaria toda animación de la democracia.

¹⁴ Desde los años 60, Vattimo siempre se cuidó mucho de proponer una lectura *continuista* y *unitaria* de toda la producción filosófica de Heidegger, tal que fuera capaz de abarcar y comprender todo el esfuerzo filosófico del pensador alemán, antes y después de la *Kehre*. En su lectura, Vattimo siempre parte de los desarrollos del llamado “segundo” Heidegger (a los que dedicó su primera obra sobre Heidegger, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, *op.cit.*, del año 63), que son ciertamente los que más y mejor conoce, y a los que más esfuerzos de interpretación ha dedicado. Y con esa perspectiva, y *desde* ella, tiende siempre a comprender las propuestas del primer Heidegger como incipientes planteamientos de lo que el Heidegger posterior terminará desarrollando... Vattimo hace este esfuerzo, sobre todo, atisbando *desde* el “segundo” Heidegger a *Ser y tiempo*, obra que conoce profundamente, y que en sus escritos llega a trabajar tanto o más que las obras heideggerianas de la *Kehre*. Por lo demás, el libro de Vattimo en el que es más evidente (y extraordinariamente presentada) su lectura continuista es su *Introduzione a Heidegger*, *op. cit.*, que no por su vocación introductoria y su claridad es menos densa ni menos filosóficamente exquisita y relevante.

¹⁵ El peso e importancia del cristianismo en la filosofía de Vattimo son decisivos, especialmente, a partir de los años 90 (si bien es cierto que, por su formación e itinerario vital, podríamos decir que la herencia cristiana le marcó siempre). A este respecto, las obras clave son *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996 (trad. cast.: *Creer que se cree*. Barcelona, Paidós, 1996) y *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Garzanti, Milano, 2002 (trad. cast.: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona, Paidós, 2004). Otras textos relevantes en esta línea son: “Metafisica, violenza, secolarizzazione”, *op. cit.*; *Religion*, *op. cit.*; *Verità o fe debole?*, *op. cit.*; etc.

hago la revolución entre todos los presentes. Espero, escucho, me junto a los grupos que hacen manifestaciones,... ¿Todavía esto es únicamente para la salud del alma, o para la salud del cuerpo también? Es lo mejor que podemos pensar. El trabajo político nos habla también de las ingenuidades del cuerpo. Si no, uno siempre está pensando que tiene tal o cual dolencia personal y corporal,... Lo digo porque ésta es una reflexión que viene naturalmente a colación: la política, el compromiso político-social, es también una forma de salud, de salud física, de salud del cuerpo y del alma, del sentido de la existencia, etc. La gran resignación, la regresión colectiva difundida también entre los jóvenes (y a nivel de cuerpo; tienen ya todo, quieren más),... me parece que tienen que ver con el hecho de que hay algo así como una condición de depresión colectiva en la Europa de hoy. También en las clases no dirigentes de los EE.UU., los que no tienen poder social, que no van a votar,... Este mundo, más allá que la división del proletariado con respecto a los poderosos, es una división entre los resignados y “los otros”. Quedamos resignados a una actividad frenética que nos hace olvidar, y estar como en una especie de obús mediático sin retorno. Yo veo el mundo actual así. Pienso que el filósofo tiene que predicar en el desierto (aquí estamos bastante bien, en las ciudades estamos juntos), hasta que alguien nos escuche. Gracias.