

TRÍAS “ENTE URBANO” Y BARCELONA

Julia Manzano

EUGENIO TRÍAS nace en Barcelona en 1942 en el seno de una familia de la burguesía catalana de tradición ilustrada. Muy joven, a los veintidós años, presenta su tesis de licenciatura sobre *Alma y bien en Platón*. Aún hoy sigue conservando un extraordinario respeto por este su abrevadero originario. Años más tarde prosiguió sus estudios en Alemania, de cuya tradición filosófica se nutrió también, y un rápido viaje a Argentina le hizo acercarse al psicoanálisis. Se me ocurre pensar que es una inmejorable triada capitolina.

Da clases primero en la Universidad Autónoma de Barcelona y más tarde en la Escuela Superior de Arquitectura, en la cátedra de Estética, donde aún continúa. En un período intermedio, en 1976, es cofundador del *Col·legi de Filosofia*, proyecto que hoy sigue defendiendo con calor.

Ya desde niño parece que vivió inmerso en el *pathos* filosófico: preguntándose acerca de los enigmas de la existencia se fue tejiendo su vocación. Trías entiende por filosofía un esfuerzo radical por *recrear*, en la edad de la razón, aquellos mismos interrogantes primeros.

Su primera obra publicada en 1969, *La filosofía y su sombra*, levantó mucha polémica. La actitud del joven Trías era desafiante y levantó ampollas en los recién calzados zapatos del neopositivismo, eufóricamente aplaudido en España por aquella época, y contra el que dirigía sus ataques. Usó, sin embargo, los marcos de la filosofía del momento, sobre todo del estructuralismo, de cuyo armazón se sirvió para tratar de definir el objeto de su encuesta: la filosofía. Sus primeras obras son el relato de la búsqueda de un espacio propio desde el que reflexionar, y ese ámbito es el de la metafísica. Muertos Heidegger y, en nuestras tierras, Zubiri parece que tendrían que soplar malos vientos para la metafísica, pero en Trías tenemos el relevo generacional que recoge y canaliza las reflexiones de la filosofía primera.

–Me gustaría que nos hablase de su visión de la Catalunya-Ciutat, idea opuesta, o mejor, enfrentada al nacionalismo rural; esta idea nos interesa especialmente si es

pensada por un animal de ciudad, un barceloní tan genuino como usted. Creemos que usted aboga por una erotización de la idea de Barcelona, con más capacidad de seducción y más posibilidades que ofrecer.

—Éste es un tema expuesto en un ensayo mío que lleva el mismo nombre *La Catalunya ciutat*, que es un modelo sobre la realidad catalana distinto del que se ha impuesto de modo hegemónico durante estos últimos años, desde el punto de vista oficial. Esta es una vieja idea de principios de siglo, yo lo que hago es evocarla. Se trataría de recuperar ese espíritu de gran ciudad, civilizada y moderna, para Barcelona. Frente a ese otro modelo de la Cataluña profunda, encarnado en sus burguesías rurales, que es el que se nos quiere vender desde la Generalitat. El ensayo era una primera aproximación, aún tentativa e insuficiente, a la realidad hispánica; no descarto la posibilidad de acometer algún día una reflexión más en profundidad sobre tal tema. Lo que me importa es la dimensión más urbana de Cataluña, que se concreta en lo que ha llegado a ser Barcelona desde finales del siglo pasado. Esta ciudad es además la segunda, o una de las dos grandes ciudades de España. Quiero resaltar este hecho de que la realidad española está marcada por esta doble capitalidad. No me importa la realidad catalana aislada, sino enmarcada en la realidad española.

El problema de Barcelona en la transición es que fue víctima de una indeterminación sobre su propia identidad: unos han querido hacer de ella, pura y simplemente, la capital de Cataluña, y con esto se la empequeñece radicalmente; otros, —los de Convergencia— han hecho de ella un modesto apéndice, una especie de “tierra de apaches”.

Desde hace un siglo, desde que Barcelona empieza a desarrollarse y a convertirse en foco hegemónico de Cataluña y de España, este proceso es visto desde zonas de la interioridad catalana como algo terrible. A esto se añade la carga política y social que representa la ciudad y su fantasma del “cinturón rojo”. El experimento convergente es un experimento de gran revancha de las burguesías rurales frente a las urbanas, o mejor aún, frente a todo lo que representa la realidad urbana, tanto burguesa como clases media y proletariado. Creo que estamos bajo la hégira de un modelo reaccionario, versión catalana de la derecha dura española. Quizá la consecuencia sea que se generará un nuevo 98.

—*¿Qué recuerdos tiene de la Barcelona efervescente de los años sesenta, la de la “gauche divine” y Tusset-streat o las jornadas libertarias?*

No planteo la pregunta desde el umbral de una operación-nostalgia, sino para intentar conectarla con la Barcelona de los ochenta.

–Yo creo que está allí el modelo próximo más interesante de una orientación ciudadana, a pesar de que dicho modelo era inconsciente y de que estaba, desgraciadamente, en el seno de una dictadura. Modelos remotos los hay. Yo soy nostálgico de la Barcelona de antes de la guerra, tanto de la época de la República, como sobre todo de la de principios de siglo, hasta los años veinte. Mi interés por el novecentismo, modernismo... o por Maragall está bastante determinado por la fuerza que tiene, como memoria histórica, este pasado que no nos es tan remoto. Este modelo de Cataluña que se hizo desde Barcelona a través del espectro político que iba desde la *Lliga* hasta las formaciones izquierdistas, incluyendo a los anarquistas, y sin olvidar el lerrouxismo –que era un fenómeno mucho más interesante y complejo de lo que se nos ha querido decir y explicar–, esta idea de Cataluña era mucho más abierta que el modelo que se impuso desde la resistencia antifranquista y que ha dado como resultado, para nuestros pesares, el modelo convergente. Se hizo una rebaja total de lo que era el modelo imperante a lo largo de este siglo, que quizá era conectable con los aspectos más cerriles de la *Esquerra*.

–¿Podría decirnos algo de su vinculación con el ambiente cultural de Barcelona, de cuáles son sus filias con intelectuales y artistas y también explicarnos su conexión con el mundillo editorial de la ciudad?

–He de decir que viviendo aquí y amando la ciudad mi marco de referencia es hispánico. Tengo más conexiones aquí por el hecho de vivir en Barcelona, y concretamente con el mundo editorial esta relación es grande. Se remonta a la época de Seix Barral, que publicó mi primer libro, pasando por Península o Anagrama, donde también he ido publicando, y más recientemente con *Ariel Filosofía*; pero también tengo relación con una editorial como Taurus. Tanto en el terreno editorial, como en mis actividades como conferenciante o escritor mi marco mental es español e hispánico.

En cuanto a mis *filias*, me siento identificado con dos escultores vascos, que los encuentro excepcionales, que son en primer lugar Oteiza, creo que uno de los más grandes escultores de este siglo y al que quizá se le empezará a hacer justicia cuando muera. Es además una figura que tiene un interés muy particular, ya que desde hace

tiempo ha abandonado la escultura, lo cual creo que es muy inherente a su propia trayectoria artística. La otra figura excepcional es Chillida; lo he podido comprobar recientemente en la Fundación Miró. Tanto uno como otro han colocado la escultura vasca, o española en general, en un rango internacional.

En pintura, me gustan mucho Tàpies –siempre he seguido con interés su itinerario– y Saura. En literatura, mis aficiones se han quedado un poco atrasadas; no quiere decir esto que no la siga, pero creo que en novela se necesita un tiempo para poder hacer el balance.

Yo creo que hay una extraordinaria poesía en Cataluña, hay figuras como Foix y Vinyoli o como Espriu, que no debe ser etiquetado exclusivamente como poeta de la resistencia antifranquista. De los poetas de escritura castellana, me encanta Aleixandre... y algunas cosas de Guillén. Me he quedado en la generación del 27. La poesía joven está aquejada por lo que yo llamaría “el síndrome del hispanista”, como si el poeta tuviese que doblegarse a una conciencia teórica en relación a lo que hace. Hay, a veces, un exceso de culturalismo, que temo que sea una coartada a su falta de inspiración; aunque no soy en absoluto partidario de la pura espontaneidad, de la poesía *naïf*. Si hay algunos poetas que me gustan de este siglo son Eliot y Mallarmée, que son lo más abstracto y culturalista de la propia orientación poética.

–En 1976 nació en Barcelona el Col·legi de Filosofia. Lo integraban una comunidad espiritual y de amigos dedicados al oficio de pensar: Jordi Llovet, Xavier Rubert de Ventós, Antoni Vicens y Eugenio Trias. Su intención era, en momentos de crisis de la universidad como institución, ofrecer una agora, una plataforma abierta desde la que pudiera conquistarse un espacio para la filosofía. Pretendían fusionar pensamiento y práctica, hacer filosofía en el sentido de dia-logos: avanzar por medio de las palabras, confrontándolas.

¿Cree usted que hoy se sigue cumpliendo su objetivo? ¿Cuál es el proyecto común que hoy sigue manteniéndoles juntos a los fundadores y a los nuevos integrantes del Col·legi? ¿Cómo ha sido su evolución?

–Este año se cumplen diez años de la fundación del *Col·legi*, fecha importante, que lo ha convertido en una institución. Nosotros luchábamos contra un tipo de institución que nos parecía anquilosada y que me lo sigue pareciendo; pero no me refiero ahora sólo a

la institución universitaria, sino al peculiar drama, por no decir tragedia, que ha experimentado la filosofía como herencia del franquismo. Me gustaría subrayar algo que se tiene poco en cuenta si no se es del gremio, y es el hecho de que la filosofía fue la asignatura más apaleada e intervenida de todas las universitarias en la época franquista, seguramente por su incidencia en temas ideológicos. Por ejemplo, en la Complutense de Madrid, que había sido el lugar de los García Morente, Ortega, Zubiri..., estas figuras fueron sustituidas por otras –de cuyo nombre no quiero acordarme– que acaparaban el mayor número de direcciones generales de la época franquista, y hoy muchos de ellos siguen estando ahí.

La filosofía de inspiración escolástica –tomista, suarecista o agustiniana– era en los años cincuenta la filosofía oficial, y esto es muy grave ya que aún hoy se mantiene. Los tribunales de oposición siguen estando en manos de personas que proceden de la época franquista y que en su mayoría desarrollan un tipo de filosofía que en cualquier otro país europeo tiene un lugar marginal. Todo esto repercute en el modo en que se distribuyen las cátedras y en cómo se manipula el poder desde la institución universitaria. Los que hemos querido hacer verdadera filosofía desde los sesenta, nos hemos visto en la alternativa de, o pasar bajo las horcas caudinas de la institución universitaria, con el riesgo siempre de no poder entrar por ser quienes son los que la controlan, o bien de desarrollar nuestra actividad, tanto docente como investigadora, en ámbitos que permitieran una cierta expansión más productiva.

La experiencia del *Col·legi* hay que entenderla en este contexto. Nuestra intención era reunir lo más vivo de la filosofía y que esto tuviese una doble vertiente: el ofrecer unos cursos generales para un público amplio, que son los que desarrollamos anualmente sobre un tema específico; o bien, desde hace tres años, el desarrollo de seminarios o cursos monográficos sobre temas estrictamente filosóficos y para un público especializado: licenciados, profesores de instituto, alumnos de últimos años de carrera, etc.

El *Col·legi* ha ido a más porque las insuficiencias del marco universitario no han sido subsanadas; más aún cuando creo que la filosofía en España está experimentando un cambio muy positivo. Se da la gran paradoja de que un movimiento filosófico –del que me siento partícipe–, marcado por una nueva generación, no tiene más presencia que en las editoriales o en instituciones paralelas, pero sin que se halle presente de forma clara

en la Universidad. Esto tiene que terminarse algún día; es vergonzoso que un país que en un momento dado alojó en sus cátedras a lo mejor de lo que la filosofía disponía –me refiero a la Escuela de Madrid, con Gaos y García Morente, o a la Escuela de Barcelona con Xirau– hoy viva esta situación. Es algo así como la asignatura pendiente de la Universidad.

–¿No hay en España nada similar al Col·legi de Filosofia, en torno a Gustavo Bueno, o a Savater en el País Vasco, donde organizan cursos trayendo a Aubenque, o a otros filósofos del país vecino...?

–Sí, la experiencia universitaria más interesante es la que se está haciendo en San Sebastián. Casi se podría decir que es el único experimento colectivo universitario en el que hay una planificación interna y una coordinación de esfuerzos en su misma disparidad. En este sentido es similar al *Col·legi*. Yo tengo mucha relación y contacto con todos ellos, con Víctor Gómez Pin, Echevarría, Fernando Savater...

¿Escribir? ¿Filosofar?

–Por estos lares, por estas tierras nuestras de secano en el terreno de la filosofía, se acepta el prejuicio, o se le deja arraigar sin talante crítico, de que un escritor literario carece de rigor filosófico, de que el que no puede acuñar un concepto acude a la metáfora. Este prejuicio del que puede ser responsable Ortega es precisamente aplicable a él mismo (venganza histórica que ha tomado la forma de bumerang). ¿Daría usted la razón a los que así piensan? ¿Cree que el escritor y el filósofo que en usted moran tienen buena convivencia? ¿Se interfecundan o se traicionan el uno al otro?

–Todo gran filósofo ha sido un gran escritor, no conozco un sólo caso que lo desmienta. Sin embargo, la filosofía es algo distinto y específico del ensayo literario; eso no quiere decir que no haya transiciones y que el ensayo no sea una forma legítima de hacer filosofía. Pero en esto hay que estar muy despierto –hablo por experiencia propia–. Hay libros míos en los cuales la faceta ensayística ha estado más patente, y hay otros en los que he tenido que colocarme en una posición más ascética con respecto al lenguaje, sobre todo en los dos últimos. Quiero indicar que estos libros más puramente filosóficos son los más elaborados desde el punto de vista estilístico, quizás porque es una ascesis propia del mismo lenguaje filosófico.

La convivencia del escritor y el filósofo es difícil, pero puede ser bastante productiva. Usted ha citado a Ortega, del que yo sostengo que es un gran filósofo y el tiempo lo va indicando. Cuando uno se acerca a su obra de forma global, se da cuenta de lo ambicioso de su proyecto. Sin embargo, en Ortega, esa coexistencia de la que hablaba, en ocasiones, se hace dramática; pasa del filósofo al literato y no acaban de fecundarse el uno al otro. Esto no lo diría de sus obras mayores como el libro sobre Leibniz o *La historia como sistema*.

La filosofía ha de depurar sus medios expresivos, que son dos: la palabra y la escritura; ella se debe a la lengua de su país, de su comunidad, y tanto más en un país como el nuestro en el que la lengua no ha alcanzado una forma filosófica definida. No sucede así en Francia, Alemania, Inglaterra e incluso Italia. Por esto para mí es un reto y una tarea fascinante el elevar la lengua de la comunidad al lenguaje filosófico; pero hay que hacer una operación delicada. Yo soy contrario a importar tecnicismos que destrozan las fuentes creativas de nuestra propia lengua. Mi tarea ha ido bastante encaminada a elaborar mis propios conceptos, incluso los que tienen más pretensión de rigor.

Responsabilidad de la comunidad de filósofos es normalizar la propia lengua y la propia cultura, si no, no saldremos del círculo vicioso del subdesarrollo.

—En algún momento ha dicho que la escritura era para usted como algo orgánico, casi fisiológico; también ha hablado de ella en términos próximos a pasión, destino o condena. Pero ¿y del hecho de la comunicación, qué nos diría? ¿Para quién y por qué escribe? Siempre se escribe a un ausente, dice Freud, todo deseo de comunicación es revelador de una carencia. Y Barthes apostilla: “No se puede escribir sin pagar la deuda de la ‘sinceridad’ (siempre el mito de Orfeo: no volverse a mirar)”. ¿Qué significa para usted publicar —mirarse y ser mirado— para y por un público minoritario, para la pequeña familia de filósofos?

—Para contestar a esta pregunta primero he de hacer unas consideraciones generales sobre el contexto general en que vivimos. Es una cultura, la hispánica, la de la comunidad de pueblos españoles, sin tradición filosófica; pero con un comienzo de ella que se asocia a nombres como Unamuno, Ortega, D’Ors o Zubiri. El problema es que nuestra cultura no está fecundada por la filosófica, y sí por filosofías foráneas, y el hecho de que no haya una filosofía propia es un hecho negativo que repercute en

científicos, poetas, literatos y artistas. La filosofía es un hito imprescindible de toda cultura normalizada. Aunque haya toda una retórica sobre la internacionalidad de la filosofía, no es así. Las filosofías existen y coexisten en comunidades nacionales. Dejemos para los ideales de la *razón pura práctica* la idea de una comunidad internacional. De momento es necesario consolidar una comunidad filosófica hispánica; éste es el horizonte en el que trabajo.

La inexistencia de tradición tiene una doble vertiente: en primer lugar, la filosofía no genera una demanda en los países donde esta tradición no existe. Todavía hoy tenemos que soportar juicios necios con respecto a la no utilidad de los filósofos, cuando esto, en países normalizados, se da por sentado. Sólo en países donde no hay filosofía ésta es puesta en tela de juicio, y eso porque ha habido religión y teología que la han sustituido, y a éstas, evidentemente, sí se les ha dado un uso social. Todo tiene que ver con alcanzar cotas de ilustración.

Sin embargo, en España se está haciendo un esfuerzo notable, y lo que he dicho anteriormente hay que decirlo ya con precaución. Si fuésemos un poco lúcidos y nos curásemos del complejo de inferioridad que padecemos, nos daríamos cuenta de que los productos filosóficos que están saliendo en estos últimos diez años pueden competir con lo que se está haciendo en Europa. La filosofía española hoy es exportable, pero no se han creado los cauces por falta de una buena política cultural y de una claridad de juicio por parte de las editoriales; además de carecer del apoyo real de las instituciones públicas. Para entendernos, el problema es el no haber dispuesto de una Pilar Miró de la filosofía.

Si hemos de ponernos a hacer comparaciones entre los filósofos de la misma generación, los “nuevos filósofos” franceses, la nueva generación de filósofos italianos que actualmente están invadiendo el mercado español y la generación que protagonizamos unos cuantos aquí en España –gentes entre los treinta y los cincuenta años–, creo que es más serio lo que se está haciendo aquí y sin embargo es vergonzoso que no haya presencia nuestra, colectiva, fuera de nuestras fronteras. Esto es debido a que la política cultural que se está llevando en este país, tanto en filosofía como en cualquier otro terreno, es demencial. Es el resultado de una falta de convicción y de interés y del desconocimiento respecto a la rentabilidad enorme de una buena política cultural, de la que da muestras Francia, por ejemplo.

Cuando uno sabe que Francia asigna un presupuesto cincuenta veces mayor que el de España para doscientos mil francófonos residentes en Nueva York, mientras que España debería atender en la misma ciudad a unos tres millones de hispanohablantes... cuando uno sabe eso no puede evitar que los pelos se le pongan de punta.

–Desde luego es terrible lo que dice ¿Cómo vive usted el hecho de la comunicación? ¿De qué manera tiene en cuenta a su público? ¿Qué significa el hecho de que sus lectores sean tan minoritarios? ¿Qué tipo de decepciones produce esto?

–Es un problema muy grave, ya que tienes que estar luchando siempre con un público minoritario, debido a esta insuficiencia de tradición, cosa que espero y deseo no suceda en la España del año dos mil ni en la posterior a tal año.

–Al final de Los límites del mundo él dice que habla para tiempos venideros. A sus contemporáneos nos reta diciéndonos: “Mi libro es material radiactivo para quien quiera comprenderlo”.

–Yo tengo el pleno convencimiento de que el público que me puede seguir en estos momentos es muy escaso, y eso sí es muy deprimente, pero yo me defiendo con el *solipsismo* y una cierta conciencia quijotesca, que no me falta. Tengo plena consciencia de que el medio es opaco y cuento con los dedos de la mano a los que me siguen. El defecto no está en mí, sino en el medio embrutecido por demasiados siglos de estupidez en su amplia gama de oscurantismo: político, social y religioso. Dos años de liberalismo y cuarenta de absolutismo es la proporción de la historia de España, y esto para la filosofía es mortal, es su veneno...

–Quisiera preguntarle ahora acerca de los géneros filosóficos que ha usado, de los modi operandi en relación al texto. Ha utilizado el ensayo para lanzar sugerencias, hipótesis varias, sin necesidad de pruebas fidedignas; también el tratado, en el que formula unas cuantas hipótesis con el compromiso de probarlas de forma plena, y la meditación, que una vez leída invita a la reflexión, a mirar por la ventana abierta en ella. El aforismo lo usó en La Dispersión, que desde el padre Nietzsche no es posible pensarlo más que con la intención de inquietar. En sus dos últimos libros, Filosofía del futuro y Los límites del mundo, se puede ver en usted una voluntad de sistema, y el género que le sería más adecuado es el tratado. ¿Significaría un abandono de sus otras formas de reflexionar? ¿Nos privaría de ellas?

–Por mi propia salud y por razones egoístas, probablemente seguiré alternando mi obra más sistemática con otro tipo de escritura más ligera. Lo que tiene más interés para mí de lo que he hecho hasta ahora es lo que tiene este carácter sistemático, con una pretensión de organicidad interna, en el que las ideas se relacionan unas con otras, mostrando los modos en que esta relación se produce. Son la culminación de lo que he ido tanteando y ensayando a lo largo de otros libros, un verdadero *tour de force* por ir a los fundamentos. Creo que entre las personas que me seguirán se producirá una selección ética.

Esto también ocurre en otros campos. Entre *Animal de fondo* y las poesías juveniles modernistas de Juan Ramón Jiménez hay una gran coherencia a la vez que un grado de depuración, abstracción y dificultad infinitos. Es probable que a mí me ocurra algo parecido.

–Profundizando en lo que dice, y volviendo al tema del ensayo, los que usted ha escrito no lo son en el sentido clásico de ensayo puro, como lo hicieron Montaigne o Bataille. El primero habló desde su individualismo de raigambre estoica más su humanismo renacentista, y Bataille, en sus escritos sobre Nietzsche, confiesa estar dispuesto a enrolarse en el mismo barco de extravío que él. Ambos hablan desde sus propias experiencias y reflexionan sobre lo vivido. Creo que usted opera de otra forma: su lado biográfico queda subsumido en la escenificación del logos filosófico, aunque es evidente que se pueden ir entresacando notas de su vida personal (todos nos retratamos en nuestros escritos). Su relación con sus maestros creo que la establece marcando su lugar, para refutarlos –en sentido hegeliano–; no se produce en usted una identificación-fusión. ¿Podría decirnos si entiende así sus ensayos y qué lugar le parece que ocuparon y ocuparán en su obra?

–El género ensayístico es para mí un campo de experimentación del que extraigo rendimiento, sobre todo en un amplio terreno que excede lo estrictamente filosófico. En esto trato de producir un efecto de bumerang: me expansiono por campos ajenos –la música en *Drama e identidad*, una película o un cuadro en *Lo bello y lo siniestro*, o la poesía de Maragall o el mito del amor-pasión–, pero con la esperanza de que a partir de todo ello resplandezca una idea filosófica. Lo que busco es la elaboración de tal idea.

El ensayo para mí es puramente instrumental, como lo es el arte y la poesía. Son puras figuras, ilustraciones, trucos pedagógicos. Mi respeto por la obra de arte es escaso

comparado con lo que, en cambio, respeto de verdad –me ha tocado esto en destino–, que es la filosofía. Hago un uso y abuso de estos temas. Que esto además pueda interesar a personas que sean artistas, literatos, filólogos, etc., me alegra mucho, pero yo lo que busco es apoyaturas para un discurso abstracto; en esto tengo una consciencia muy clara de que el discurso filosófico ha de ser así, siempre y cuando mantenga vivacidad, conserve el nervio de lo vital. Mi propia experiencia vital y biográfica queda tamizada por un tratamiento objetivo. Sólo distanciándote consigues llegar a entender aquello que te sobrecoge.

El tránsito de las sombras a la luz

–Se empieza a hablar en círculos filosóficos de un primero y segundo Trías, no sé si por mimetismo con las divisiones a las que se sometieron a los grandes pensadores: a un Hegel (el de su primera etapa romántica que reflexionaba sobre el amor y la vida y el de la segunda en la que su logos descarnado los congeló en conceptos, como usted mismo dice), o a un Heidegger o a un Wittgenstein. Yo más bien tendería a pensar su filosofía como una trayectoria con una gran fidelidad a unos temas nucleares o ideas-problema. Vuelve una y otra vez sobre ellas, y usted las va “rumiando”, siguiendo el consejo de su maestro Nietzsche, y en esa labor de cerco va añadiéndoles capas concéntricas, recreándolas en espiral.

–Yo, la verdad, creo que ha definido algo que es un poco... vamos, que apruebo absolutamente lo que acaba de decir. Más bien tendería a verlo como usted ha dicho y me alegra que lo diga usted, que es siempre otra persona con respecto a lo que yo mismo pueda decir.

Pienso que sí que hay una evolución en lo que hago y probablemente muy grande, con cambios e inflexiones, y a veces cambios drásticos. Yo sé hasta qué punto la motivación fundamental para un nuevo libro es muchas veces una inflexión crítica con respecto a lo que he ido haciendo. Un libro es “el estado de la cuestión”, representación de un estado de la cuestión, que queda siempre abierta. Un libro suele ser una matización del anterior. Por ejemplo, *El lenguaje del perdón* matiza y cuestiona temas del *Tratado de la pasión*. En mi caso, la cronología estricta de lo que he ido haciendo da la medida de una trayectoria que no es lineal, ni mucho menos, hay muchos zig-zags... es, en realidad, una trayectoria vital.

Hay, como usted dice, una serie de obsesiones filosóficas que son constantes y dominantes, que vuelven y reaparecen; algunas de pronto son abandonadas, y otras, en cambio, cobran consistencia. En el fondo yo trato de formular una idea. Creo que todo filósofo trata de dar forma a una idea que además es difícil de formalizar y de decir o de expresar. Ya es mucho darle un título, un nombre; yo se lo he dado a partir de *Filosofía del futuro* que es el de *principio de variación*. Ésta es la condensación final, el remate de todo el conjunto de temas, materias, tratamientos e ideas que he ido trabajando. O sea, que si hiciera una jerarquía ideal de todas las ideas que voy tratando de determinar, ésta sería la clave de bóveda. Es una idea enormemente compleja si se la quiere formalizar de un modo riguroso, cosa que yo creo que es una exigencia en filosofía. No puedes presentar la pura intuición, has de ir la elaborando trabajosamente en sus detalles, en todos sus recovecos y en todas las dificultades que pueda ofrecer, y también en cotejo con otras ideas que puedan competir con ella, porque, en el fondo, el filósofo trata de decir la *verdad*, y pretendiendo que haya una en competencia con otras; creyendo que una de ellas es verdadera, no todas...

—*La filosofía moderna es metódica y es crítica, entendiendo por tales términos lo que ya entendieron Descartes y Kant, es decir, un esfuerzo de la razón por conocer sus límites. Esta idea de límite es el gran tema de su último libro Los límites del mundo, en torno al cual, y en articulación con él, aparecen sus otras dos ideas-problema: la idea de fundamento y la idea de verdad. ¿Cómo se produce en su reflexión este ensamblaje?*

—Quiero decir que *Los límites del mundo* es para mí, de todo lo que he hecho y hasta donde yo entiendo lo que hago, la construcción culminante, por lo menos hasta ahora, en el sentido de que condensa muchas de las cosas que había ido tratando de forma más fragmentaria, pero al mismo tiempo yo creo que las desarrolla a partir de una nueva unidad, y en este sentido es un punto de partida. Creo que es un libro que marca una nueva trayectoria.

La idea central del libro es la del título, la idea de *límite*. Ahí está el modelo de lo que quiero construir en filosofía, que es recoger la herencia moderna cartesiano-kantiana, filtrada por la herencia más próxima de las reflexiones de un Heidegger o de un Wittgenstein; pero con una serie de giros y de inflexiones decisivas, que es donde yo veo lo que puede tener de nuevo y de original mi propuesta. Recorro enteramente la idea de *límite*; este recorrido me llega a plantear esta gran cuestión de la filosofía que es la

cuestión acerca del *fundamento*, la idea de fundamento. ¿Fundamento de qué? yo diría, de la *verdad*, o fundamento en tanto que elaboración de un criterio a partir del cual podamos decir o diferenciar la verdad del error. Elaborar este criterio y por lo tanto, remontarse hasta un fundamento a partir del cual podamos disponer de una pauta para distinguir lo verdadero de lo erróneo, éste es el cometido final de la filosofía y es el que trato de emprender por vez primera en este libro. En él abro todo tipo de cuestiones, que tengo que ir elaborando y desarrollando de modo más riguroso, y creo que es donde he expresado con más claridad mi proyecto filosófico, quizás anticipado en *Filosofía del futuro*, en donde en gran medida están ya los temas mayores que he ido elaborando y tratando.

–*El rigor metodológico interno ha sido una constante en su trayectoria filosófica. Se ha dicho que su libro es un nuevo Discurso del método. ¿En qué sentido hemos de entenderlo?*

–Una verdadera filosofía tiene que ser aquella que construya su propio método. Cuando hablamos de una verdadera filosofía, como la de Kant, la de Hegel o la de Wittgenstein o Heidegger es, en gran medida, porque elabora un método propio. De *Ser y tiempo* se desprende una metodología, lo que él llama la analítica existencial del *ser-ahí*; del *Tractatus* se desprende una metodología, una manera de aproximarse a las realidades lógico-lingüísticas; lo mismo puede decirse de las *Críticas* de Kant, de las cuales se habla con razón como de un método crítico o trascendental; o finalmente, de la dialéctica en Hegel. Yo tengo plena consciencia (y un poco contra corriente, porque hoy circulan muchas ideas post-modernas, que no me divierten, respecto a que se puede pensar sin método) de que sin método no se llega ni a la vuelta de la esquina, por lo menos en los negocios del pensamiento.

Creo que en *Los límites del mundo* encuentro por primera vez una metodología propia y distinta de otras que ha habido en la historia de la filosofía. Es un intento de especificar una cierta pauta a partir de la cual pueda discurrir un discurso filosófico y desde él dar una explicación a las cosas que a la filosofía le interesan, que en el fondo son las que le interesan a todo el mundo. La elaboración de esta metodología es lo que ahora me está preocupando más. *Los límites del mundo* es una primera presentación, una “puesta de largo” de un posible método, al que no le he dado todavía un nombre específico, pero que queda implícito en lo que está en juego en el libro. Lo que puedo

anticipar es que elaborar una metodología implica una reflexión lógica, y que en lo que estoy trabajando ahora lo llamaré *lógica del límite*.

–Me ha sorprendido muchísimo esto que ha dicho del discurrir de la filosofía como un dar sentido y significación a las realidades que más nos importan. Yo lo que veo es que esa fascinación suya última por ese logos descarnado reflexionando sobre sí, tiene poco que ver con sus temas anteriores: la pasión, el tiempo, la muerte; esos sí que serán temas que podríamos sentir discurriendo por nuestras venas.

–Yo creo que es igual. Los marcos referenciales son los mismos, pero pueden elaborarse en forma de reflexión de modos cada vez más depurados. Depurar la reflexión no significa necesariamente perder de vista los datos de la experiencia. Aquí hago una distinción entre la abstracción y lo que puede significar reflexión o *repliegue*; un encontrar los lugares más radicales a partir de los cuales la propia experiencia se nos hace más transparente. Al contrario de lo que parece, cuanto más me aproximo a realidades que parecen metafísicas –por ejemplo, en *Los límites del mundo*, al acercarme a la idea de fundamento (la idea de *espacio-luz*) más cerca estoy de la verdad de aquello que he intentado expresar de forma más cálida en otros textos. Es una experiencia que viene de la materia misma. No es que la filosofía lo complique artificialmente, sino que la cosa misma es complicada. Ahora bien, para penetrar en la dificultad de la cosa misma, ha de haber un interés o una pasión muy grande para desentrañar esa dificultad. Esto produce una selección, ya que sólo algunas personas tienen esa disposición de ánimo; pero esto no evita que el asunto siga con sus propias dificultades. Los que no creen en ellas, ellos se lo pierden, o eso o mucho ganan al no complicarse la vida, pero la complicación está en la vida misma. Esto ocurre en todos los campos; la ciencia, cuando es verdadera ciencia, es de una extrema dificultad; la física teórica por ejemplo, no es ninguna broma, y la poesía o la pintura, sobre todo en nuestro siglo, tienden cada vez más a formas más depuradas y complejas.

–Desde su primer libro, La filosofía y su sombra, esta categoría acuñada por usted de la sombra le ha sido una idea fértil, a la que ha sacado rendimiento metodológico y filosófico. Sírvannos dos ejemplos sacados de los territorios de la ética y de la estética. Cuando discurría por el primero habló del amor-pasión, cuya sombra es la muerte, y en el segundo lo siniestro era sombra de lo bello. Sorprende que en este libro suyo de reciente publicación, la última parte esté dedicada a explicitar la idea de espacio-luz,

de la verdad de la pura transparencia. ¿Podría explicar qué sentido tiene para usted este tránsito de las sombras a la luz?

–El corazón de la luz es opaco, por condensación de la propia luz. (Esto es críptico ya.)

En la elaboración que hago del esquema de lo que entiendo lógicamente por espacio topológico, pienso que es una dialéctica entre las categorías de *lo mismo* y *lo otro*, aquí está la matriz misma de la dualidad de la luz y de las sombras, pero interna al propio espacio lógico, este momento de la opacidad es interno.

–*¿Podríamos para concluir, entrando casi en el terreno de la confidencia, resumir su deseo de inmortalidad diciendo: no pasar nunca de moda sin estar nunca de moda: ser un clásico?*

–A lo que aspiro es a que algún día se vea mi obra como tal, en donde cada libro no es si no un capítulo que forma parte de un ciclo que tiene su propia coherencia interna. Esto exige como primera premisa que yo no exista, porque soy el mayor obstáculo para que esta obra cristalice como tal.

Yo aspiraría, en un sentido más modesto o menos narcisista –aunque el narcisismo opera siempre en todas las cosas de la vida– a elevar a forma filosófica la lengua que me ha caído en destino. Si contribuyo a conseguir esto me daré por satisfecho, y también si he colaborado a crear un ambiente y un contexto en el que la filosofía deje de ser algo extraterrestre y entre a formar parte de una cultura normal. Es una tarea que tiene su épica ilustrada y que lucha contra la estupidez.