

# FILOSOFAR EN EL LÍMITE (ENTREVISTA)

Eugenio Trías  
Universidad Pompeu Fraba de Barcelona

## Presentación

*En diciembre de 2000 la comunidad de estudiantes y profesores de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos", de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, tuvimos la oportunidad de llevar a cabo un fructífero intercambio filosófico con el destacado pensador español Eugenio Trías, figura ya reconocidamente central no sólo en el horizonte del pensamiento hispano sino en el horizonte general de la filosofía de nuestro tiempo. La combinación de una desenfadada y convincente actitud filosófica con una inteligente y apasionada búsqueda teórica hacen de Trías un pensador vivo, cuya palabra es capaz de mantener un hilo conductor en renovación perpetua, en continua variación. De esto fuimos felizmente testigos y partícipes los asistentes al curso "Filosofía del límite" que el filósofo español impartió en Morelia. A fin de dejar una constancia inicial de este primer encuentro, decidimos realizar una Entrevista a Trías con el objetivo de subrayar y explorar algunos de los momentos y aspectos más significativos de su ya gran extensa producción teórica. Cabe señalar que, amablemente, el propio Trías revisó la transcripción de la entrevista para su publicación en Devenires. Como complemento informativo proporcionamos al final una bibliografía, que incluye los textos referidos en el diálogo.*

**Mario Teodoro Ramírez (M.T.):** Bien Eugenio, si te parece podemos empezar, antes de abordar tu propuesta de filosofía del límite, con tu concepción de la actividad filosófica: su importancia, su valor, su función en la situa-

ción de nuestro tiempo, en la situación contemporánea. ¿Cuál es tu concepción de la filosofía, que has tenido presente a lo largo de toda tu obra?

**Eugenio Trías (E.T.):** Desde mi primer libro tengo la idea de que la filosofía es, para usar la expresión de Aristóteles, filosofía primera, *metá-táfisiká*. Lo que ocurre es que cuando empecé a escribir *La filosofía y su sombra* no eran buenos los tiempos para un proyecto de este orden. Lo que intentaba era abrir caminos y brechas para la posibilidad de que la filosofía recuperara un aliento ontológico, metafísico, cosa que por supuesto hoy no puede hacerse, ni entonces, con ingenuidad, porque toda la tarea crítica de este siglo, de hecho desde la Ilustración para acá, lo que más bien nos pone son unas grandes exigencias a la hora de abrir una reflexión ontológica. Ahora bien, yo estoy convencido de que éste es el único modo como la filosofía puede recuperar impulso, sobre todo en vistas a una cierta reforma moral, a una cierta presencia viva y vitalizadora, necesaria en nuestra cultura. Creo que hoy no podemos soñar como soñaba Platón en el filósofo-rey, ni siquiera en la filosofía como el saber rector de todos los saberes como pensaba el idealismo alemán, pero eso no quiere decir que la filosofía se diluya o desaparezca, por mucho que se ha hablado en este siglo, mucho y demasiado, de la muerte de la filosofía: la muerte analítica o la muerte preconizada por cierto marxismo, a través de una transformación de la sociedad que en cierto modo superaba o abolía la filosofía. Por el contrario, yo creo que con la filosofía ocurre como con el arte, se ha anunciado muchas veces su muerte y luego resucita, como sucede también con la religión y tantas otras cosas. Pero la filosofía, y con mayor razón que cualquier otra actividad cultural, no va a morir. La filosofía —decía Wittgenstein— es una actividad, es una actividad dirigida al pensamiento, pero a un pensamiento vivo que puede tener una función social, para lo cual tiene que recuperar un lugar absolutamente necesario en la cultura y en la sociedad. Un mundo sin filosofía es un espanto. Y para esto lo mejor es tener un proyecto radical, de filosofía primera, unitario, donde la filosofía, como siempre ha sido cuando es buena filosofía, puede de pronto expandirse por el ámbito de la ética, de la estética o de la teoría del conocimiento, pero en el fondo siempre está presente y latente en ella una idea que es rectora, que gobierna; yo creo que la filosofía es eso, la formulación de una idea con capacidad de renovación de la cultura y del ámbito social.

M. T. Dices que no se trataría de un regreso ingenuo a una concepción metafísica. Es claro que se trataría de elaborar un replanteamiento crítico de la metafísica, asumiendo la enseñanza de la filosofía moderna, de la filosofía contemporánea. ¿Pero cuáles serían más concretamente los elementos críticos, las prevenciones, que habría que tener en cuenta, que tú has tomado en cuenta?

E. T. Yo me siento un filósofo aparecido de modo tardío, no un filósofo posmoderno pero sí tardío, en el sentido de que, como el enano de Newton, intento ponerme en los hombros de gigantes, de verdaderos titanes que han desbrozado el terreno del pensamiento por la vía crítica. Lo que se constataría con las corrientes que de algún modo confluyen en mi obra y que yo trato de articular; desde mi primer diálogo con las ciencias humanas, con la antropología, con el psicoanálisis, con todo el movimiento estructuralista, en el. Campo de1 lenguaje, la antropología estructural, etc. Pero al mismo tiempo, he intentado, como no puede ser de otra manera, asumir el giro lingüístico, las filosofías —de algún modo ya desde Nietzsche, pero sobre todo a partir de Wittgenstein— que insisten en la articulación del pensamiento con las formas de expresión lingüística, con la escritura. Yo busco el punto de apoyo, el punto de la palanca de Arquímedes y luego de Galileo, que haga girar, de forma efectiva, los hábitos del pensamiento, hacia lo que llamo una propuesta filosófica innovadora. Que sin embargo está muy marcada por la época en la que surge, lo que en lugar de quitarle vigencia, se la concede. Porque las propuestas que se pretenden universales, y en cierto modo sólo así pueden proponerse, tienen un sello de época. Toda filosofía lo tiene Platón hizo una filosofía que responde a la gran crisis de la democracia que conoció ya la derrota ateniense, ya la muerte de Sócrates que en ese contexto tuvo lugar; tiene esta marca, este sello, se advierte en todos sus escritos; y lo mismo que digo de Platón puede decirse de Heidegger, de Wittgenstein o de Gilles Deleuze. Yo creo que hay una cierta necesidad histórica, aunque no unívoca, que conduce mi propuesta filosófica; no es la única respuesta posible, pero sí, de cierta manera, constituye una posibilidad que abre la propia circunstancia histórica. Si alguien quiere elaborar un pensamiento crítico, no ingenuo, hacia un horizonte ontológico o metafísico (no entro en este momento en distinciones entre ontología y metafísica), en el contexto mundial actual, es muy plausible que la resultante sea la *filosofía del límite*, porque el límite tiene esta peculiaridad, es

un concepto crítico que procede de tradiciones de corte kantiano y de Wittgenstein (con su giro lingüístico). Pero al darle a esta propuesta filosófica mía esta especie de vuelco o giro ontológico —que es la peculiaridad de la propuesta que hago— adquiere una significación de propuesta muy de época, muy del tiempo, el tiempo al que me corresponde responder, de manera que puedo desde ella arrojar luz sobre grandes temas de la filosofía, pero desde el contexto histórico actual: esos temas que son siempre los mismos: qué es el hombre, cuál es nuestra condición, las preguntas kantianas (sobre Mundo, Hombre y Dios).

M. T. Tú has realizado una actividad bajo la consigna de entender a la filosofía como propuesta, como atrevimiento creativo, pos-propositivo que, claro, enfrenta dos grandes enemigos en la cultura contemporánea. Por una parte un planteamiento que tiende a lo negativo, que tiende a la pura crítica, el deconstruccionismo famoso; y, por otra parte, también algo que es muy preocupante: un logro de la sociedad moderna que es la educación, la cultura, ha tenido entre sus efectos negativos en el campo filosófico el academicismo.

¿Qué tanto este academicismo está afectando a la actividad filosófica, qué tanto la está suplantando? A mí me gustaría que desarrollaras tu concepción del procedimiento de la actividad filosófica frente a estos malos caminos, a estos caminos equivocados, torcidos. Es muy esperanzadora la actitud crítica frente a esos modos que se expresa en tu obra.

E. T. Es muy nocivo que la filosofía se encierre en ella misma. Yo abogo, desde luego, por una filosofía rigurosa. Y para mí el rigor viene dado sobre todo —es un poco lo que he tratado de definir en este curso— si se “piensa en compañía”, en diálogo con los clásicos, o con la propia tradición filosófica. Yo creo que es importantísimo que en la propuesta se elabore la memoria de la propia tradición; y por tanto haya una presencia, si no exhaustiva, porque sería prácticamente imposible, si por lo menos de algunos de los hitos más relevantes de nuestra tradición. Yo creo que lo que da relieve, fuerza y envergadura a una propuesta es esta fecundación con los clásicos. Éstos constituyen la levadura del pensamiento filosófico: lo que da sabor, realce. Un diálogo productivo y fecundo con los clásicos es fundamental. Sin perder de vista el marco contemporáneo, tanto en términos de historia en sentido general, como en el más específico de la coyuntura del pensamiento. En esta coyuntura yo

veo dos grandes peligros: un racionalismo heredero de la Ilustración, pero timorato y reactivo (se teme el peligro de la disolución de nuestra razón, o de la disolución de la modernidad). Tiene por escenario, a mi modo de ver, en las grandes rebajas de la Teoría Crítica, que frente a Adorno, Bloch, que dialogaban generosamente con el arte, con la estética, con la filosofía de la religión (el caso de Bloch, por ejemplo), la Teoría Crítica de hoy se ha ido atrincherando y, como decimos en España a veces, bunkerizando, viendo enemigos por todas partes, situándose en pésima posición con relación a la brecha abierta por el estructuralismo y el post-estructuralismo. Pero también, frente a estas últimas tendencias (postmodernas), veo la necesidad de recrear un cierto concepto de razón, como el de la razón fronteriza, frente a una tarea puramente de disolución, de debilitamiento de las estructuras de pensamiento. O en alguna de las tareas, a otro nivel críticamente necesarias, que uno descubre bajo el nombre de deconstrucción, *penheiro debolo*, etc.

Yo abogo, frente al academicismo, por una apertura de la filosofía a los terrenos, para decirlo en términos de Feuerbach o Marx, “no filosóficos”. Dialogar con el arte, dialogar con la literatura, con todas las artes además, no sólo, como a veces ocurre, con la literatura, la escultura y la pintura, sino también con la música, con la arquitectura, con el cine: en ese sentido, veo poco diálogo con el cine, como yo he intentado en mis ensayos y libros sobre Hitchcock. La única excepción es Gilles Deleuze; los mismos de la Escuela de Frankfurt, en su concepción aristocratizante del cine, que es muy lamentable, como también lo tuvieron con el Jazz, sobre todo en el caso de Adorno, quizás con la excepción de siempre, Walter Benjamin, denotaron una absoluta falta de sensibilidad con el cine. No está nada presente en Heidegger, no está nada presente en Ortega y Gasset, ni en tantos otros.

Yo propongo un diálogo de este orden, con todas las artes, y también con la religión, en todos sus aspectos, en plural también, tratada pluralmente, y también con los ámbitos que se abren a través de la reflexión ética, y con las ciencias humanas, con el psicoanálisis. Yo creo que es lo que puede dar a la filosofía una apertura y una presencia en la cultura. Siempre y cuando nunca se pierda el rigor. Decía en el curso que hay un doble movimiento en mi filosofía del límite, expansivo y de contracción, de vuelta hacia los fundamentos, a elaborar el concepto, a refinar y afinar los conceptos (de verdad, de

realidad, de razón, de fundamento); pero, por otro lado, sin perder nunca de vista esta labor de artesanía del concepto, ha de haber también una expansión, un diálogo con ámbitos sin los cuales la filosofía parece en una especie de auto-contemplación académica que la vuelve estéril.

M. T. Mortal incluso.

E. T. Exacto. Porque entonces es cuando la filosofía genera fastidio, y no se entiende. A veces lo que no se entiende, porque no se sabe explicar bien, es el hecho de que para hacer todo esto es necesario dialogar con nuestra tradición; para ello hay que convencer al público de que Platón es un contemporáneo. Ahí es donde tiene todo su arte la capacidad, desde una propuesta, de recrear la propia memoria filosófica; una recreación, que no se efectúa desde el vacío, ni tampoco desde posiciones puramente filologistas —éste es otro de los peligros de la filosofía— sino desde una propuesta filosófica que se lanza al espacio público, como por ejemplo la “filosofía del límite”, siempre desde ella.

Pensar es, siempre, en filosofía, “pensar con”, pensar en compañía, pero no pensar “sobre”, ni “desde”, ni “contra”, sino “con” (con Platón, con Kant, con Wittgenstein, por ejemplo). Pensando en compañía se piensa críticamente; y se es fecundo.

M. T. Podríamos decir que la filosofía se ubica en un punto de mediación, de intersección entre el pasado, la apertura de ese pasado, del pasado de ideas, y el mundo plural y complejo de la cultura presente, el mundo no filosófico; las reflexiones, los problemas y los interrogantes que plantea ese mundo al filósofo guían su lectura, su alimentación del pasado para volver sobre este presente. Me parece muy claro que hay que insistir sobre este concepto de la filosofía como un trabajo de pensamiento abierto a la cultura, que no se cierra sobre sí mismo. En esta doble relación, si pudieras explicar más tu propio concepto, incluso metodológico, acerca de este diálogo con el pasado. ¿Cómo lo concibes, cómo lo realizas?

E. T. Este diálogo lo tengo en la cabeza desde siempre; tengo un libro que se llama *La memoria perdida de las cosas*. El lado más nocivo de la modernidad consiste precisamente en arruinar las fuentes de la memoria. En su etapa de lucha contra el tradicionalismo, la modernidad quiso socavar la tradición, eso es algo terrible, porque la filosofía es memoria; como se decía en la novela *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier, “memoria del porvenir”; una memoria que

se proyecta y que, por tanto, abre el presente hacia el futuro o deja que el futuro de alguna manera se nos aproxime. En cualquier caso la memoria es fundamental, y uno de los grandes errores de una cierta ilustración, de una cierta modernidad, o de una cierta vanguardia en arte y en filosofía, ha sido pretender fundar algo desde cero, desde un tiempo cero, a partir de un supuesto nuevo calendario.

Por esto insisto en el concepto de recreación, la idea nuclear de mi filosofía, inspirada en las variaciones musicales, porque así es como se elabora la memoria; y la filosofía es una elaboración de la memoria, de su propia memoria, y de la memoria cultural, y por tanto hay que acostumbrarse a pensar que Platón no está a nuestras espaldas sino delante nuestro. Y quien dice Platón dice también los clásicos de nuestro pensamiento: a pesar de que tienen sus contextos históricos y proceden de ellos, fueron capaces de articular una propuesta que nos es completamente vital, para que, dialogando con ella, formulemos la nuestra y esclarezcamos nuestro propio rumbo, nuestro propio mundo, etc.

Esto a veces no se entiende, porque vivimos en una cultura muy enferma en este sentido, enferma de la memoria, en parte desmemoriada. Cuando Ortega y Gasset caracteriza al “hombre-masa” lo caracteriza como un desmemoriado. Lo considera un heredero que ha arruinado la memoria de su propia tradición y que se cree que puede llevar a cabo una general liquidación de todas las tradiciones. Octavio Paz tiene un trabajo que se llama “La tradición de la modernidad”. Hoy la modernidad misma se ha vuelto tradición, y hoy en día resulta que Marcel Duchamp es tan tradición como puede serlo Velásquez: forma parte de nuestra tradición y no podemos ya repetir el gesto lúdico como el que generó en los *ready made*. Sus provocaciones ya forman parte de la historia del arte, forman parte de la tradición, forman parte del museo (en el sentido más vital, más esencial, y, a la vez, más imaginario del término). Y lo mismo ocurre con los que son nuestros educadores en filosofía, los estructuralistas, o el último Wittgenstein, o el último Heidegger, o Deleuze, o Foucault, que ya forman parte de una cierta tradición. Entonces se impone pensar en la tradición en general, y en la tradición moderna en particular, como aquello en lo que hay, que fundar nuestra propuesta filosófica y nuestro modo de situarnos en el ámbito del pensamiento, sin ingenuidades ni falsas revoluciones, sin querer hacer fundaciones desde la nada o desde el vacío. Eso

pudo tener justificación en los orígenes de la modernidad, en el caso de Descartes, o Locke: podían pensar a partir de la *tabula rasa*, o hacer un vacío a través de la duda metódica en el espacio del pensamiento. Pero esto ya no es posible, ya sólo puede formularse una propuesta asumiendo la propia memoria de la filosofía, la inserción de esa memoria en la cultura y, desde luego, la articulación de esa propuesta en relación a toda la complejidad de la cultura.

M. T. Tu planteas desde hace un momento que no se puede ir a esa tradición, a ese pasado, de manera ciega, de manera dogmática, sub sumida simplemente, sino con una propuesta, con una hipótesis, con una idea. Creo que esto es muy importante. Porque, ciertamente, uno no percibe en tu obra a un autor tradicionalista, digamos, no en el sentido en el que caen algunos filósofos contemporáneos muy remitidos a interpretar e interpretar, a reconstruir minuciosamente las tradiciones filosóficas, sino que hay en tu trabajo un diálogo productivo que, me parece, se hace bajo una fórmula.

E. T. Cierto. Hay un crítico literario español muy bueno, que se llama Nilo Palenzuela quien hizo un trabajo sobre mi obra que se titula “Recreaciones de la memoria” en la que constataba una suerte de peculiar “perversión” en mi filosofía (lo decía de una manera enormemente elogiosa y simpática): que yo trataba a los antiguos como si fueran de ultravanguardia y a los de ultravanguardia como si procedieran de las más viejas tradiciones. O sea, para decirlo de alguna manera, que cuando interpretaba a Ibn Arabi parecía que interpretaba a Marcel Duchamp y cuando interpretaba a Marcel Duchamp parecía que estuviera rememorando a Ibn Arabi o a San Juan de la Cruz. Bueno, lo decía y lo argumentaba muy bien, lo explicaba.

Lo cierto es que huyo como de la peste del filologismo; creo que ha de hacerse una tarea filológica, ha de hacerse una tarea histórico-filosófica, pero no .ha de confundirse jamás esto con la propuesta filosófica; son medios necesarios que me parecen extraordinariamente productivos, yo no podría vivir sin ayudas filológicas. Mi incursión por los mundos que transito en *La edad del espíritu* fue sólo posible gracias a esas ayudas. Yo no conocía árabe, me empape, me impregné de las tradiciones de vida medieval en excelentes versiones francesas, inglesas, alemanas, en las lenguas que yo podía conocer; lo mismo me ocurre con el sánscrito. Pero para mí los controles son necesarios, los controles histórico-filológicos.

Lo que es nefasto es confundir el trabajo filológico con la propuesta filosófica. La propuesta filosófica, cuando existe, cuando se da, es un acto de creación. Sería tanto como confundir la poesía con la teoría literaria, o la poesía con la filosofía literaria; es tan necesaria la teoría literaria como la propia poesía, pero lo importante es no confundirlas. Tampoco creer que la creación es omnipotente; los marcos de reflexión y de interpretación son tan importantes como puede serlo la propia creación; pero, a fuerza de insistir tanto en la interpretación, en la hermenéutica, corremos el peligro de que nos olvidemos de la creación, y me remito al trabajo tuyo (que pone las cosas en su lugar).

Como mediación entre la creación y la interpretación uso mi concepto de *recreación*. Las filosofías se recrean; se recrean al agitarse su propia memoria, sus propias tradiciones, y, por tanto, también abrevándose de una filología, de unos trabajos histórico-filosóficos.

Intento en mis libros un diálogo productivo con Kant, con Aristóteles, con Platón, con Agustín últimamente. y lo mismo, y en la misma línea, con músicos, con tradiciones arquitectónicas, con arquitectos particulares, y por supuesto atendiendo a sus inserciones históricas, a sus situaciones históricas. Pero siempre en diálogo con mi propia propuesta filosófica.

A eso es a lo que llamo pensar en compañía, dialogar desde la propuesta que se afirma, y también en algún sentido poniendo a prueba esa propuesta, mediante la recreación (interpretativa) de la propia memoria y tradición filosófica.

M. T. Pero hay algo de singularmente irreductible en el acto creador, en todo acto creador, y en el acto creador filosófico también. ¿En qué consiste la creación filosófica? ¿Cómo la podrías definir, y comprender también, a partir de tu propia experiencia? O sea ¿en qué consiste ese elemento creador de la filosofía?

E. T. En la capacidad que una propuesta puede tener de orientarse en relación a los grandes conceptos ontológicos, ser, verdad, fundamento, de manera que a partir de la propuesta puedan ser redefinidos, recreados. La creación sólo se produce en filosofía si es capaz de sugerir un cierto desplazamiento en los hábitos mentales.

En toda creación filosófica se produce ese desplazamiento. Emerge de pronto un concepto que modifica el lugar en el cual tradicionalmente, o hasta enton-

ces, suele situársele (así por ejemplo el concepto de verdad, el concepto de ser, de ser y nada, el concepto de fundamento, el concepto de realidad, o de sujeto, o de mundo, o de libertad y felicidad, o de lo sagrado, o del arte).

Pero para que la creación tenga validez, no se puede crear cualquier cosa, tiene que evitarse la arbitrariedad. Como en otros campos de la creación tiene que haber algunos controles, que pasan por la capacidad de sugerencia que la propuesta tiene, que ha de arrojar luz a la propia época, y demostrar cierta necesidad de época en la idea que se formula; y, al mismo tiempo, debe tener la capacidad de orientar (no digo resolver porque la filosofía no resuelve nada) ciertas cuestiones pendientes, que se encuentran por ahí, en el campo de la ética en la definición de la condición humana, en el campo del juicio estético, en relación al estatuto de la obra de arte: las grandes cuestiones de la filosofía: lo que entendemos por religión, por conocimiento, por razón.

La propuesta filosófica debe establecer una trama conceptual; no un concepto aislado sino una trama de conceptos; en Platón lo importante no es la idea sino el complejo de las ideas, donde además tienen nombre y apellido (la identidad y la diferencia, o el reposo y el movimiento).

M. T. Mi pregunta también apunta a hacia algo más personal, más subjetivo. En el acto creador hay un elemento de apuesta, de riesgo y de valor, que yo veo en tu trabajo, en tu ejercicio de pensamiento filosófico, es decir, parece que una condición del acto creador es un ejercicio libre, sin ataduras, sin compromisos, sin temores, del pensamiento. Tu trabajo intelectual nos lo muestra así. Desde *Filosofía y carnaval*, que es un texto muy osado en cuanto va muy al fondo de las cuestiones. Ahora bien, para proceder de este modo se requiere algo más que conocimiento, algo más que manejo de la tradición, etc., se requiere una disposición de ánimo, de altura, algo en lo que tú has insistido en *La edad del espíritu*, en *La aventura filosófica*, en *Los límites del mundo*: en la filosofía, en el acto creador del pensador, como una aventura, como una búsqueda, como un riesgo.

E. T. Responde a una disposición personal; pero sobre todo a un compromiso. En mi libro *Tratado de la pasión* —que es un libro autobiográfico— hablo de “compromiso pasional”.

La filosofía potencialmente está en todo ser humano; hay una disposición siempre hacia ella; otra cosa es que sea habitual y recurrente; si es así puedes

hablar de pasión. Constató en mí esa pasión; la pasión filosófica puedo remontarla hasta donde llega mi memoria personal; es algo que en cierta manera me orienta la vida misma; por eso insisto tanto en la unión de vida y pensamiento. Yo no podría vivir sin ella, es casi una necesidad.

El riesgo está compensado por el hallazgo. En *La filosofía y su sombra* hay ya abierto un campo, y hay un encuentro con mis propios pensamientos. Hay que aceptarlo: hay que tener gracia en la recepción del don, un don que se da en el pensamiento, y entonces lo que vale es irlo administrando. Lo que ocurre es que también me ha importado mucho no sólo la administración sino el fomento y el crecimiento de ese don, y ahí sí reconozco que he dado pasos a veces muy arriesgados, que me han valido muchas críticas.

He creado una filosofía que desde el principio siempre ha estado acompañada de voces que la seguían, la seguían incluso con pasión, pero, decía una vez un amigo mío y muy buen lector, tu filosofía genera muchos anticuerpos, y genera también muchas prevenciones; por otro lado, abriendo una brecha en una determinada dirección, cuestionas y pones en evidencia las insuficiencias de otras formas de pensar y filosofar.

Desde mi primer libro esto me valió muchas críticas, no tengo libro mío que no haya despertado suspicacias; los primeros por unas razones, las despertaron en filosofías predominantes entonces, entre analíticos, entre marxistas, entre la filosofía específicamente académica; nacía esto en una España gobernada todavía por el franquismo y filosóficamente dominada por la escolástica. Era una especie de proyectil extraño, *La filosofía y su sombra*, y no digamos *Filosofía y carnaval*, sonaba a algo que descolocaba bastante a las tradiciones entonces existentes, se abría una brecha con la cual se abrieron nuevas formas, se restauró una cierta forma de ensayo que luego ha tenido mucho sentido.

También reconozco la inflexión que doy a partir de *Filosofía del futuro*, de *Los límites del mundo*; quienes siguieron mi obra desde el principio se dan cuenta que estaba ya implícita esa inflexión en *Meditación sobre el poder*, en *Tratado de la pasión*. Hay ya en estos libros una propuesta ontológica, lo que pasa es que todavía está en barbecho, por mi edad intelectual, filosófica y biológica, pues no estoy en condiciones de desarrollarla; estoy creando las bases. Y cuando esto crece y toma cuerpo, que es lo que ocurre en *Los límites*

*del mundo*, algunos se ponen las manos en la cabeza: no lo entienden. Recuerdo una entrevista, por otro lado muy destacada, en un periódico español, *El país*: “El retorno de la metafísica: esto a mucha gente le provocaba esperanza pero también generaba mucha suspicacia.

No te digo ya, luego, a mediados de los noventa, cuando inicio la incursión en filosofía de la religión; escribo un libro que tiene muy buena acogida, *La edad del espíritu*, que tiene desde el principio un público, pero al mismo tiempo, para muchos, es una especie de giro incomprensible de mi filosofía hacia una suerte de filosofía religiosa o confesional (j), que es lo más contrario de lo que llevo a cabo en el libro; te hablo de gente que no leyó el libro, pero a la que su sola presencia les causó suspicacia. Sí ha habido, especialmente en España, una recepción enmarcada por una cierta división de opiniones. Hoy las cosas están cambiando: son ya muchos los que comprenden la radical unidad (en la diversidad) de una obra tan intensa y extensa como la que he ido pergeñando.

Ahora bien, he procurado siempre combinar la audacia con la prudencia; por un lado, la audacia en la propuesta, pero por otro lado, la prudencia en materias muy a resguardo, máximamente aseguradas en todo aquello que pueda fortalecer la propia propuesta: el diálogo con la tradición, un diálogo, que además no lo he hecho calculadamente, lo he hecho más bien amorosamente, porque me sale espontáneamente, porque leyendo a Kant o leyendo a Aristóteles, o leyendo a Platón, es cuando voy clarificando mi propia propuesta.

M. T. Vamos sobre tu propuesta, con todos estos antecedentes respecto a las condiciones del trabajo filosófico. ¿Cuál es el sentido principal de *la filosofía del límite*? ¿Cómo reflexionas también sobre su propia constitución, sobre la propia emergencia de tu propuesta?

E. T. Creo que constituye una peculiar confluencia de criticismo llevado hasta su última consecuencia (y por tanto de rebajamiento de falsas pretensiones), y de una esperanzadora afirmación ontológica. La idea de *ser de límite* tiene esos dos caracteres.

M. T. Ayer en tu última conferencia me resultó muy iluminador que en un momento dijiste “límite” en lugar de “diferencia”; me pareció muy claro y verdadero que la categoría de “límite” viene a dar respuesta a una serie de

interrogantes y de formas de pensar características de la filosofía del siglo XX, que a la vez es tu suelo, tu punto de partida. Creo que la filosofía del límite es una alternativa a todo este pensamiento de la diferencia, a toda esta perspectiva hermenéutica en filosofía. ¿Cómo te inscribirías? ¿Cómo verías tu propuesta en relación a las múltiples propuestas que hemos tenido en la filosofía contemporánea?

E. T. El límite tiene siempre capacidad asimétrica de articulación; en el límite se dan cita la identidad y la diferencia, pero sin privilegio alguno de ninguna de las dos. El límite encierra siempre una cesura; o el símbolo, que es un concepto que siempre le acompaña, al menos en mi propuesta filosófica, tiene también su propia cesura. La razón es una razón que explora el límite pero que está marcada por la limitación que éste expresa; el símbolo, como decía medio en broma, medio en serio, encierra su propio diablo, incluso etimológicamente, diablo, *dia-bolon* es lo contrario de *sym-bolon*, y *dia-balein* de *.sym-balein*, son términos que forman un par de opuestos con el mismo rasgo semántico. En *La razón fronteriza* lo expreso una y otra vez: en la idea de límite se, articula una potencia de conjunción, y otra disyuntiva; es conjunción y disyunción, las dos cosas en tensión. Yo trato de hacer una filosofía que haga justicia a la diferencia, pero también a la identidad.

M. T. Pensar el “ser de límite”, ésta es la afirmación con que empiezas *La razón fronteriza*, y que formulas y vuelves a formular, y que me parece que es el punto clave de tu propuesta y también el punto clave para entenderla específicamente y no confundirla con otros planteamientos. Pensar el ser del límite, no solamente el límite como el límite de algo como límite del ser, como límite del saber, sino el ser del límite. Creo que efectivamente es una propuesta filosófica profunda, original, de gran alcance histórico, porque veo muchas aproximaciones a esto, quizá desde Platón, Kant, Hegel, Wittgenstein, pero nunca el planteamiento directo como tal, que incluso me parece que produce una recomposición no solamente de nuestro cuadro del mundo, que se ve en tu planteamiento, sino una recomposición de muchas cosas: del concepto mismo de filosofía, del concepto de cultura, etc. Yo veo que hay esa reconfiguración del espacio filosófico a partir de tu idea, en tanto que no había sido pensado estrictamente este ser del límite.

E. T. En este texto al que me he referido, “Las recreaciones de la memoria”, escrito por Nilo Palenzuela, que está publicado en la revista *Quimera*, dice su autor: “yo no sé si el propio Trías es consciente de las implicaciones que pueden desprenderse de sus propuestas más audaces”. Mi propuesta abre una brecha de reorganización de los hábitos mentales, o por lo menos de sugerencia de esa reorganización. Lo que me ha interesado es abrir una orientación filosófica que fecunde rutas de pensamiento, a partir de ámbitos sectoriales, de formas de entender las cuestiones como las que se han planteado aquí. Un crítico, Ignacio Sánchez Cámara, insiste, con relación a mi obra, en que filosofías del límite las hay desde que hay filosofía, ya Pitágoras habla del límite, pone el límite como figura central, no digamos ya Platón con todo aquel juego de palabras, *horos*, *Péras*, límite también en algún sentido es determinación, límite es lo que permite definir, definir es de-finir, o sea de-limitar, límite es término, y por tanto es también la expresión de la unidad lingüística, de la palabra. Pero Sánchez Cámara señalaba que lo innovador, en mi propuesta, consiste en centrar todas las cuestiones en torno a esa noción; y en concebirla en forma ontológica (y no sólo como límite lógico, o límite epistemológico, o lógico-lingüístico). También en la Modernidad aparece esta cuestión del límite, en el caso de Kant, en el caso de Wittgenstein. Lees los *Prolegómenos*, hay un capítulo muy interesante en el que se intenta pensar el límite: Kant no se arredra, Kant es muy audaz, muy aventurero, pero llega un momento en que no sigue por ahí. Y en Wittgenstein uno descubre finalmente que cuando habla de límite piensa siempre en un muro.

Mi estrategia ha sido doble: abrir la noción, con un amplio trabajo etimológico, hacia la evocación y memoria de la palabra límite, remontando a conceptos de la antigüedad, conceptos a veces prefilosóficos; y por otro lado, insistir siempre con terquedad que el límite es ontológico.

No hace mucho, para hablar no sólo de buenas críticas, algunas también han sido malas. Recuerdo un crítico chileno que escribió sobre *Ética y condición humana*, y él decía: “si levantaran la cabeza Wittgenstein y Kant ¡Horror!, qué es esto de pensar en términos ontológicos lo que todos sabemos que es un límite, lógico, un límite epistemológico; pero esto no tiene pies ni cabeza”. Pues este señor lo está diciendo exactamente, eso que no tiene pies ni cabeza es

justamente lo que estoy intentando decir ese señor se resiste a modificar sus anquilosados hábitos mentales.

M. T. Yo pensaba en esta productividad de la idea de límite —que curiosamente está implícita en tu obra desde *La filosofía y su sombra*— respecto al asunto filosófico de la relación entre los dos mundos. Desde Platón podemos hablar de ellos, el mundo de las ideas y mundo de las apariencias; en el propio Kant, el mundo de la libertad y el mundo de la necesidad; luego está presente en Marx, en términos de la filosofía de la religión, el mundo sagrado y el mundo profano. Sobre este tema de la relación entre los dos mundos me parece que tu planteamiento ha renovado la reflexión, y ha propuesto efectivamente una nueva manera, una manera que a la vez recoge muchas ideas interesantes, que nos da una solución para concebir el vínculo entre los dos mundos.

E. T. También es por ahí donde encuentro mi identidad platónica, porque subrayo mucho este mundo que Platón llamaba de la mediedad, *metaxy*, como “camino del medio”, y donde colocaba esas instancias, yo las llamo instancias hermenéuticas y de mediación: *Eros*, *Mnemosyne* (acompañada de la facultad de la reminiscencia), la facultad misma del *Logos*, *Poiésis*, etc.

San Agustín es un platónico convencido, pero es justo lo que no acepta de Platón. Ese espacio lo tiene que ocupar el Mediador que para él es Cristo, Jesucristo no es un *daimon*, como esas instancias mediadoras, daimónicas, que son las enumeradas (*eros*, *mnemosyne*, etc.). Yo insisto mucho en ese espacio, a partir del trabajo final de mi libro *Pensar la religión*. Es uno de los escenarios de donde procede mi reflexión sobre la Voz, la Voz donde toma cuerpo finalmente el imperativo categórico, y es el *daimon* socrático, la voz del *daimon* que de esta manera interpela el *éthos* de Sócrates, un poco teniendo presente la frase de Heráclito de que el *éthos* es para el hombre su *daimon*. Y por tanto la eudemonia, la realización de la vida buena, es precisamente la que surge de una buena conexión entre la voz del *daimon* y el *ethos*, para el caso de Sócrates.

M. T. Me parece muy importante en tu propuesta esta reconfiguración del espacio o del concepto de realidad, como tú lo dices, y de los conceptos fundamentales de la filosofía como el concepto de fundamento, que es muy bella la manera como lo reformulas, incluso la re formulación que haces de la mediación entre la filosofía clásica y la filosofía contemporánea, la manera como

puedes salvar ambas. Pero, más allá de esto, a mí me parece que la reconfiguración tiene que ver también con una reformulación del concepto mismo de la filosofía: salirse de ella misma. No solamente respecto a esta capacidad de atender a los diversos elementos de la cultura, sino desde su propio concepto, mediante este diálogo, mediante este recurso al símbolo, y esta obligación de la filosofía de atender a lo simbólico y por ende a la dimensión de lo religioso. Esto es un gran punto de reformulación de la filosofía, que ha ido más allá de lo que se había aceptado como propio de ella.

E. T. Éste es uno de los puntos característicos de la filosofía del límite, de la suerte de propuesta que voy elaborando, porque tú que conoces mi obra sabes que este tema del símbolo se arrastra, por lo menos, desde *Filosofía del futuro*, y reaparece en *Los límites del mundo*. Lo que ocurre es que desde *Lógica del límite* empieza a tener un papel estelar, casi como un complemento, primero de la idea del ser del límite y en segundo lugar, de la versión más madura, creo que definitiva, aunque esto nunca se sabe, de la idea de razón. Es lo que llamo el triángulo ontológico: ser del límite, razón frontera y suplemento simbólico. Hay un complemento necesario, muy necesario para explicar un poco la raigambre renacentista e ilustrada de la filosofía del límite, que es un rescate del concepto de razón, la razón frontera, y lo que llamo finalmente en cierto sentido, complemento simbólico, y ser del límite como la definición básica, básica en el sentido de fundamental, del fundamento en términos ontológicos filosóficos radicales, en torno al cual gravitan un poco esto que llamo las estrellas binarias, la razón frontera y el complemento simbólico.

Lo del símbolo es fundamental, hasta el punto de que los conceptos que forma la razón frontera se convalidan siempre que tengan impregnación simbólica, yo pienso que un concepto sin esa referencia a lo simbólico no se constituye, al menos en esta propuesta. Pero, al mismo tiempo, si el símbolo no tiene esta referencia conceptual está mucho más expuesto a diluirse en un imaginario irracional, un imaginario en cierta manera en desacuerdo con nuestra propia propuesta no sólo de la filosofía sino también cultural y educativa. Y en ese sentido es por donde abro un necesario diálogo para mí irrenunciable con el arte, por un lado, con la experiencia estética, y con la religión, por otro: éstas son para mí dos dimensiones tan importantes como puede serlo el auto esclarecimiento ontológico de la idea de razón, más su referencia práctica en el

campo de la ética. Estos son los cuatro ámbitos de que hablo, los cuatro barrios de la propuesta: la idea ontológica de razón fronteriza, su uso práctico, o ético, el uso simbólico de la religión (una religión “dentro del límite”, como digo en *Lógica del límite*) y el uso estético-artístico del simbolismo.

M. T. El diálogo con la religión es un tema histórico, decía, porque teníamos la alternativa ilustrada, que nos había dejado dos posturas simplemente: la postura antirreligiosa o la postura religiosa. Tu filosofía de la religión, que es fundamental dentro de tu proyecto filosófico, permite una reformulación de esta relación entre filosofía y religión.

E. T. Rompe clichés, y esto también incomoda. Eso me ha valido muchas críticas, sobre todo en España, donde es un tema muy mal asumido, donde no ha habido una reconciliación con este tema, debido a los propios horrores y desmanes con que se ha llevado el tema de lo religioso en su imbricación con lo político. Mi actitud rompe clichés: no es la mía una posición de agnóstico; tampoco de creyente; no me gustan estas denominaciones, no me valen, porque el agnosticismo percibo formas de distancia o de superioridad respecto al tema religioso. Propongo un acercamiento adulto, que marca distancias críticas, pero es respetuoso, sin prejuicios. Evito pensar de antemano que lo religioso es un fenómeno en retirada, una supervivencia, lo que los antiguos romanos llamaban *supersistio*, tema retornado luego por el pensamiento ilustrado. Propongo distinguir el crédito que se da a los relatos, a las fábulas y a los mitos que hacen exégesis de lo simbólico, de una fe concebida como la conciben las religiones del libro, o por ejemplo el cristianismo a partir de la Reforma luterana, que es un caso muy particular, no único, de acercamiento a la religión, a lo sagrado.

M. T. Tu dices siempre “lo sagrado”, “lo religioso, mediado simbólicamente”, me parece que así como hay un aprendizaje, la filosofía debe aprender y volver a aprender y a interrogar a lo religioso, y transformarse. También hay en tu propuesta una invitación a transformar la religión, a transformar la propia religión, con esta especie de control cultural, filosófico, hermenéutica, de recordar siempre el elemento de mediación simbólica.

E. T. Y esto es muy importante. En el fondo hay una invitación a un cierto pensamiento ilustrado a que afronte con valentía, y al mismo tiempo con respeto, el hecho religioso, con respeto al hombre, a la condición humana,

pero también por el hastío que me produce un cierto progresismo de izquierdas malentendido. Me enfrento a un doble agujón, que es como el veneno que siempre está junto a la religión, por un lado sus imbricaciones con el poder, con el poder de dominación existente, y por otro lado las reacciones integristas, con toda su cuota de irracionalidad, de fanatismo. Yo pido el reconocimiento del carácter de fragmento que toda religión posee. Pido algo difícil, pero posible: que se conciba y experimente un acto de religiosidad que pueda surgir del reconocimiento del carácter fragmentario de cada marco confesional. No me vale esa argucia, o trampa, de la iglesia católica: habrá un diálogo pero en el supuesto de que toda religión finalmente concluye y confluye en la mía, que es la Verdadera. No, a mí eso no me vale, no me vale para el cristianismo, tampoco me vale para el judaísmo, no me vale tampoco para el Islam, ni para el hinduismo, etc., o sea, *no hay religión verdadera*. Pero eso no quita que cada fragmento de revelación, posea su propia y parcial verdad; y ahí es donde entiendo la verdad insustituible que pueda tener el cristianismo, y dentro del cristianismo, cada familia, el protestantismo; igual el Islam, etcétera.

Dicho en términos cristianos, para que se me entienda: esa actitud constituye la necesaria “oblación”, o *kenôsis*, que el hombre religioso, en el marco de cualquier religión, tiene que hacer: la de concebir que su verdad está en su fidelidad, en su fe, en la medida misma en que reconoce su carácter fragmentario, justamente al reconocer también la dimensión simbólica en que se produce la encarnadura de lo sagrado (en el caso cristiano el símbolo de la fe, los dogmas, en el cristianismo sobre todo los dogmas fecundos más importantes, el de la encarnación, el trinitaria, etcétera).

Pero ese reconocimiento del carácter simbólico es dinamita en ciertos ánimos, o en ciertas sensibilidades; pero una dinamita fecunda. Estoy convencido de que es perfectamente salvable y saludable el mensaje de salud que la mayoría de las religiones proponen; todas pretenden curarnos de una cierta *infirmidad*, o enfermedad, existencial, cierta infirmitad de orden existencial. Eso el arte no lo puede hacer, por eso cuando se intenta, algunos lo intentan, reducir la religión a arte, me parece que es insuficiente, porque el arte provoca otras cosas: provoca catarsis, distanciamiento, una transmutación radical de nuestras emociones, Aristóteles lo vio con claridad, pero no es una propuesta casi

medicinal, un *farmakón* en relación a la *infirmetas* existencial. Para lo cual hay que dar crédito a los fármacos que se proponen, sea la lectura del texto bíblico, sea el sacramento en su dimensión simbólica; eso es para mí lo que tiene de verdad, verdad de la condición humana, antropológica, el hecho religioso, y por eso acompaña al hombre con tal fuerza e insistencia, atravesando siglos y milenios, y por eso la religión, hoy, sigue teniendo vigencia. Pero decir que eso es simbólico es decir mucho. En cierto modo rebaja también, un poco en la línea que te decía del límite, que al mismo tiempo que rebaja, salva, o da salud, o es vigorizante. Es rebajante, pero al mismo tiempo reconstituye, restablece, y también da cabida y cauce a sentimientos religiosos que existen, pero que no se encuentran cómodos, o que no simpatizan, con marcos confesionales hechos y derechos, a pesar de que se pueden respetar esos marcos si se atienen a estos controles críticos, o de razón crítica.

De todas maneras he de confesar que he descubierto personas muy solventes y muy válidas que entienden esta idea mía. Y hablo de gente del mundo de la propia religión; he entablado un diálogo muy productivo, por ejemplo con Gómez Caffarena, un jesuita de bastante edad, excelente pensador y teólogo, con quien el año pasado hice unas conferencias bajo el nombre “Pensar la religión” o en Cataluña y Barcelona, con un teólogo emérito, catedrático de teología que se llama Rovira Belloso. No hace mucho di una conferencia en el marco del Colegio de la Gregoriana de Roma donde este mensaje no pasa indiferente. También he de decir que despierta unas suspicacias importantes; y a veces con este tema de la religión, me encuentro con fuegos cruzados, donde me llueven los tiros por ambos lados.

M. T. No te vayan a crucificar...

E. T. No hace mucho hubo una tesis de licenciatura de un profesor de Salamanca, que intentaba ser una refutación. De modo semejante a como hacía un dominico, el Padre Ramírez, con Ortega, que ponía un texto de Ortega y aliado un texto de Santo Tomás, para mostrar los grandes errores y las grandes desviaciones de Ortega. En esa tesis se hacía lo mismo con mis textos. Ponía mis textos, y al lado ponía un texto de Hans Urs von Baltasar, intentando mostrar así hasta que punto mi pensamiento era heterodoxo; porque para la ortodoxia todo lo que se desvíe de ella es tildado de “confusión mental”; no se dice que sea todo equivocado, se dice solamente que la mente no ha encon-

trado la iluminación necesaria. La tesis intentaba revelar las grandes confusiones en que naufragaba mi pensamiento.

M. T. Definir a la religión como experiencia simbólica, como mediada simbólicamente siempre, es rebajarla, es limitarla, pero es también un reconocimiento, porque hay una productividad de lo simbólico, un poder, digamos, el poder es símbolo, la manifestación por excelencia del poder. Tú dices en *La edad del espíritu* que el símbolo es la matriz, el punto de partida, aquello que da, que permite el despliegue del pensamiento; pero no nada más del pensamiento, sino de la cultura, de la sociedad, de la comunidad humana, del individuo como alguien que interpretando símbolos se interpreta a sí mismo. Toda esta productividad de lo simbólico la gana la experiencia religiosa...

E. T. Pienso que sí; lo que se le quita por un lado se le restituye por otro. A veces los mejores y más respetuosos estudiosos del fenómeno religioso son agnósticos o ateos, o por lo menos personas que, como yo, no se adscriben a ningún marco confesional.

M. T. Kant decía, es el título de un libro de él, *La religión en los límites de la mera razón*, contigo podríamos hablar de “la religión en los límites” simplemente y claro, en un sentido positivo y no solamente negativo del concepto del límite, también hay toda esta idea muy fecunda y muy bonita, muy esperanzadora, de la religión del espíritu, del espíritu como síntesis de razón y simbolismo, como una nueva etapa en la historia del pensamiento y de la cultura. ¿Qué sería esta religión del límite?

E. T. En *Lógica del límite* hay un artículo que se llama “La religión dentro del límite”: es la primera incursión que hago en el tema religioso, y una de las más explícitas; recuerdo que lo leí una vez en un pequeño congreso en torno a un libro de Vattimo que se llama *La sociedad transparente*, e introduje este tema, que en aquel contexto generó mucha sorpresa. En esa época, a fines del ochenta, sonaba a algo extraño, y me acuerdo todavía los rostros de extrañeza cuando introduje la necesidad de pensar la religión; de ahí vino, quizás, la derivación del pensamiento del propio Vattimo y de otros más. Yo creo que me adelanté en ese coloquio, que se produjo en Grenoble, y *Lógica del límite* lo prueba, que es un libro publicado a fines de los ochenta, y que avanza ya este tema.

Lo más enigmático, y al mismo tiempo lo más importante, de *La edad del espíritu* es el título. El libro asume el componente simbólico de la propia historia; está polarizado por la idea de un futuro que siempre está por venir, pero que nunca se encarna, como el “Espíritu Santo” en la tradición cristiana; esta “tercera persona” no se encarna: se encarna el “Hijo”, pero el “Espíritu Santo” *inspira*, eso sí, permite abrir los ojos y las mentes, pero no se encarna, porque no es del tiempo presente, sino que está por venir; eso sí, desde esa condición, como dice el himno *Veni Creator*, que a mí me gusta mucho, “ven creador, espíritu creador, ilumina nuestras mentes” (*mentis tuorum visita*, “visita la mente de los tuyos”).

Me resonaba la octava sinfonía de Mahler cuando escribía *La edad del espíritu*. Mahler es apremiante, casi está exigiendo que el espíritu lo ilumine; me refiero al arranque de su octava sinfonía. Pienso que *La edad del espíritu*, es eso, una condición futura, pero de un futuro escatológico; y que desde el futuro, un futuro que nunca se encarna, por eso es escatológico, ilumina nuestro presente, o puede dar luz sobre la experiencia del tiempo, también sobre la experiencia del presente, y, por tanto, sugiere, y ésta es la idea que yo desarrollo más que en *La edad del espíritu*, ahí sólo la enuncio, en *La razón fronteriza* y en textos siguientes.

Algunos me han reprochado que al final de *La edad del espíritu* se me fue la mano por la vía conjuntiva, pero no estoy seguro de que sea así. En todo caso *La edad del espíritu* me sirvió para poner las cosas exactamente en el modo como las pienso más allá de cualquier interpretación apresurada. Un marco, por tanto, conjuntiva, pero también de diferenciación; conjunción y distinción entre un cierto concepto rescatado de razón (redefinida como razón fronteriza) y de una cierta concepción de lo simbólico; ambos, razón y símbolo, fecundados por el ser del límite. Es toda una propuesta educativa y cultural, viable en el presente, en el tiempo presente; pero como realización conjuntiva sólo puede pensarse en términos escatológicos.

M. T. Que es la gran fuerza crítica que tiene la idea escatológica, o la idea teológica más dura, más monoteísta.

E. T. Y esto lo decía en lucha contra un posmodernismo que nos ha ido acostumbrado a la idea de que el futuro no existe. Yo también lo digo, pero en un sentido diametralmente distinto. Yo también digo que el futuro, en rigor,

no *existe*, en el sentido literal de lo que significa “existencia”; pero el pasado tampoco. Pero en ambos *insisten*, y esto no es ningún juego de palabras. Si existieran serían *presente*, que es justo lo que no son (por algo son “futuro” y “pasado”). Si existieran se “presentarían”, se encarnarían como “presencias”. Pero en rigor trascienden toda “presentación”, por mucho que algo, un rastro de ellos, subsiste en la memoria o en el temor (de lo contrario ni si quiera se podrían mentar; no podríamos hablar de ellos).

La idea postmoderna de que el futuro “no existe” se enuncia con el fin de luchar contra las falsas utopías, las que se encarnan como utopías negativas, las que han dado lugar a tantas realidades apocalípticas o a totalitarismos de cualquier especie, o en todo caso, a formar terribles, genocidas o atroces, como el estalinismo, el “polpotismo”, estas lacras que presenta el utopismo del siglo XX, o el propio nacionalsocialismo.

Yo me remonto a una de las raíces medievales, en la línea de Bloch, que recuerda mucho la tradición joaquinista, para pensar lo irrenunciable de esta dimensión, de un futuro que sin embargo se nos puede presentar bajo la forma de conjunción, siempre y cuando lo mantengamos como una referencia.

El espíritu de que hablo en mi libro es un espíritu ecuménico, pensado como ecuménico; si no puede abarcar todas las tradiciones, en mi libro, por lo menos se abre a muchas; intenté en el libro ir más allá de las reconstrucciones de la historia del pensamiento a partir de la provincia griega; me importó mucho ahondar en dos tradiciones que son las que fecundan nuestro pensamiento, ya que somos los herederos de la tradición judeocristiana, muy marcada por el profetismo, y de la tradición grecolatina por otro, marcada por lo que en mi libro llamo las tradiciones poético-filosóficas.

Esta dimensión profética, que yo creo que es necesaria, pues nos abre a la dimensión del futuro, está más potenciada en las tradiciones judeocristianas, con las cuales yo propongo también una conciliación, no sencillamente una crítica puramente negativa, en el sentido por ejemplo de Nietzsche, o de muchas tendencias neogriegas; en la suerte de combate singular de nuestra memoria entre Grecia e Israel trato de encontrar un punto de mediación; en el fondo siempre busco una cierta conciliación, pero no en la manera hegeliana; en este caso de Israel y Grecia. Tampoco me vale una hiper- potenciación del pensamiento hebreo como a veces se intenta. Pero, por supuesto, en ciertas

formas de exaltación de lo griego muy de vena romántica, que uno encuentra todavía en Hegel; aunque no en Schelling, quien siempre dialoga con el pensamiento griego pero es también un gran exégeta bíblico, y dialoga con las tradiciones sobre las que se remonta la revelación judeocristiana. En el propio Nietzsche hay una evidente exaltación de la tradición griega frente a Israel.

M. T. La religión del espíritu es una religión que “ya está y nunca va a estar”. Es un movimiento de transición y de recuperación del presente fecundado por ese futuro y este control crítico de referencia al futuro, tal como lo planteas en *Filosofía del futuro*. Esto también tiene que ver con una filosofía de la historia, con un concepto de modernidad muy peculiar en tu planteamiento. ¿Cómo entiendes este concepto de modernidad que permite además dar una respuesta al pensamiento posmodernista?

E. T. Me gusta la frase del Evangelio de Juan: “ya está aquí y está siempre por venir”. Lo que Bultmann llama escatología realizada. Esto vale para *La edad del espíritu* de Joaquín, para la idea del superhombre de Nietzsche. No es casual que la pretendida encarnación de esa idea escatológica siempre produzca utopías negativas. Si la queremos encarnar, entonces pierde todo sentido. Esa es la mejor razón de la renuncia del pensamiento posmoderno a la dimensión del futuro. El postmodernismo a veces, en lugar de restablecer la criatura de su enfermedad, la arroja por la ventana. No se trata de desprenderse del futuro. Eso es absurdo.

Frente al postmodernismo así entendido yo prefiero hablar de modernidad crítica en crisis. Hablo, desde *Los límites del mundo*, de una modernidad en crisis, pero dando un sentido fecundo y vitalizante a la crisis. Como decía Hegel, en la crisis es donde la filosofía se abreva, es una desgarradura interna para el caso de la modernidad, una modernidad que se vuelve autocrítica precisamente en la medida en que asume la crisis, como algo que en el fondo ya la determina desde el origen; pero que por lo mismo cuando asume este carácter crítico, de crisis, se reconcilia con ella misma y en general con la tradición.

M. T. Tu concepto de modernidad, como el representante histórico del concepto de límite, me parece una idea muy productiva: la modernidad como límite, también como frontera, respecto a ese pasado que cuestiona pero que mantiene y respecto al porvenir, es decir, como una resolución al problema del

tradicionalismo y del progresismo. ¿Podrías abundar sobre la idea de límite y la idea de modernidad comprometida con este concepto?

E. T. Sobre todo llevo a cabo esa articulación en *Los límites del mundo*, cuando ya he trazado una cierta topología, siguiendo una suerte de libre inspiración Kantiana. Primero trazo el cerco de lo que podemos conocer, luego el *acceso* hacia lo que queremos hacer, y por último el despliegue simbólico, donde cobra realce la estética, el arte, y luego esta especie de reflexión final, histórica, que llamo “El juicio histórico” en donde tomo la medida respecto a la época en que mi filosofía se encarna; donde mi propuesta, la filosofía del límite se articula con una “modernidad en crisis”; y donde el límite adquiere una significación no sólo en la topología de la praxis, el la topología del acontecer histórico. Luego es lo que de alguna manera desarrollo en toda su amplitud y extensión en *La edad del espíritu*. Pero en cierta manera ahí está un poco el núcleo de una cierta reflexión: cuando hablo del juicio histórico, que ya no puede ser el juicio de progreso de las tradiciones ilustradas, ni tampoco puede ser un juicio regresivo respecto a la modernidad, porque la modernidad es un destino y uno no puede sustraerse a éste. El concepto de límite adquiere una significación de *finis terrae*, pero al mismo tiempo de un *finis terrae* que es habitable, un *finis terrae* histórico. Un “final de la historia” de muy distinto carácter que el proclamado por Fukuyama.

M. T. O sea, fin de la historia como acabamiento del relato único, de esto que decías, del “ser para la muerte”, de la idea teleológica, unidimensional de la historia, y redescubrimiento de las muchas muertes que son también los muchos nacimientos, es decir, redescubrimiento de la pluralidad de mundos históricos, la pluralidad de mundos culturales; es decir, uno ve más ahora, esto es la historia realizada...

E. T. ... y la multiplicidad de relatos. En este sentido fue un concepto necesario el de la condición posmoderna de Lyotard, su crítica del meta-relato concebido como relato despótico, o como relato único. Pero el postmodernismo no entiende esto como la propiciación de un nuevo modo más complejo, más hilvanado, más entretenido, de reconstrucción del tapiz, que ya no puede ser simple. Ya no hay meta-relatos ideológicos como fue el marxismo, por suerte, por fortuna. Pero de esto a pensar que ya no es posible elaborar ninguna propuesta filosófica hay un abismo.

Cabe, desde luego, una propuesta que responda a las posibilidades de la época, y a las disponibilidades de la propia imaginación creadora, o del pensamiento creador. Eso es lo que yo intento en *La edad del espíritu*, si se ha entendido bien el libro y en los libros que le arropan, los anteriores y los posteriores.

Ese libro constituye una puesta a prueba de la filosofía del límite, mostrando cómo los conceptos y las categorías de ésta se van abriendo camino; se va formando primero el tema matricial, y en segundo lugar la dimensión cósmico-cosmológica, y luego la erección y constitución del sujeto en su confrontación con el límite, y luego el ámbito de expansión comunicativa, y el logos que esto genera. Todo esto va trazando una suerte de doble dimensión del libro, que es lo que le da complejidad: por un lado se va gestando y fraguando el aparato conceptual o categorial, o la trama ontológica (eso sucede en las entradas de los capítulos); pero al mismo tiempo todo este despliegue de siete categorías me sirve para hilvanar un relato, o una narración, que constituye una reordenación de la memoria.

M. T. Bueno, con tu libro *La edad del espíritu* podrían pasar muchas cosas, pero siempre quedaría su musicalidad y su estilo, y de tu obra en general. El diálogo con el arte ha sido esencial; bueno el tema religioso es impactante y novedoso, pero realmente lo que ha estado más presente a lo largo de toda tu obra y que le da una línea de continuidad es el diálogo con el arte, un diálogo no solamente de reflexión teórica, sino un diálogo interior también, de incorporación experimental de la forma artística, de la forma musical, de la forma literaria en el propio discurso filosófico.

E. T. En relación a lo que comentabas de mi obra, es muy posible que, a lo mejor, lo que quede de mi obra es la escritura; es una escritura que conjuga el tiento ensayístico con la apertura al rigor conceptual. El trabajo del concepto es acorde con el trabajo de la escritura. Hasta que no doy con un cierto estilo, y no sólo de escritura en el sentido de la disposición de los párrafos, sino también de la ordenación general del libro, pues cuido mucho las estructuras formales de los libros. Por ejemplo yo creo que *La edad del espíritu* es un caso clave, quizá es mi libro más cuidado en el sentido de escritura y de estructura formal. La música siempre me ha acompañado, influye mucho en mi manera misma de escribir y de exponer; sin darme cuenta utilizo mecanismos como los de los motivos conductores, un tema que se va desarrollando, que luego se

deja, pasa a primer plano otro, vuelve, reaparece, se enriquece con los otros desarrollos, en una topología por otro lado compleja y que tampoco se cierra o se clausura; esta dimensión práctica de la escritura, y que cuaja en un estilo, cada vez está más asumida y más reflexionada en mi obra, porque yo creo que es uno de los modos en que mi propuesta filosófica se encarna.

Frente a los que teorizan sobre la escritura, los gramazo-logos, yo hago una gramazo-praxis, pues lo que me importa es la práctica de la escritura. Lo más genuino de nuestro pensamiento hispano sería esta práctica del ensayo.

M.T. La estética ocupa un lugar central en tu reflexión filosófica. De hecho, el fenómeno artístico llega a constituirse en una especie de paradigma teórico para la definición y comprensión de varias de tus tesis filosóficas; se ve claro esto en *Filosofía del futuro* y en *Lógica del límite*. Por otra parte te has ocupado con buena fortuna de algunos temas estéticos particulares, como la estética del renacimiento o el cine de Hitchcock. ¿Cuál es la razón de este interés? ¿Qué piensas de la situación actual del arte, y qué del futuro del arte? Si tuvieras que elegir entre lo “estético” o lo “religioso”, ¿con qué tema, con qué aspecto de la existencia humana te quedarías?

E. T. Efectivamente, la estética es mi personal laboratorio. Todo filósofo tiene su laboratorio: para unos es la lógica, o la teoría de la ciencia, o la ética; en mi caso ese laboratorio es la estética (y la teoría de las artes). Mi filosofía la pongo a prueba en la confrontación, sobre todo, con lo que más me asombra y maravilla de la obra de arte: la provocación que su crasa y salvaje *singularidad* promueve. El concepto filosófico, confrontado con esa singularidad, se pone a prueba. Yo he ensayado en ese ámbito todas mis principales ideas. En la recreación (término éste muy cargado de presupuestos ontológicos en mi filosofía) de obras de arte singulares, una película, unos cuadros del renacimiento, unos textos de Goethe o de Thomas Mann (o de Calderón de la Barca, o de Joan Maragall), unas composiciones de Marcel Duchamp, una plaza “dura” de la arquitectura barcelonesa, del arquitecto Viaplana, una escultura de Susana Solano: en esos escenarios artísticos se pone a prueba mi filosofía de un modo prioritario, al menos metodológicamente.

Eso no significa que atribuya al arte y a la estética una prioridad ontológica. En este sentido mi concepción de la filosofía impide esa conclusión. Para mí la creación, la *poiésis* (que tan acertadamente tú repensaste en un artículo recién-

te), tiene mucha importancia. Tanta (pero no más; ni tampoco menos) que la experiencia religiosa, que la ética, o que el esclarecimiento (ontológico) del concepto de razón (fronteriza). Me quedo con la experiencia humana en todas sus dimensiones. Y en una política educativa (pienso con Platón que política significa educación, *paideía*) que resalte la relevancia de estas cuatro dimensiones, correspondientes a los cuatro “barrios” de mi ciudad fronteriza (el ontológico y gnoseológico, el ético, el religioso y el estético).

M. T. Volviendo a la cuestión del estilo y de tu idea de que hacer filosofía en español implicaría explorar (y explotar) las posibilidades semántico-filosóficas de nuestro idioma. ¿Ves realmente futuro para la filosofía en español? ¿Qué importancia le concedes al desarrollo del diálogo filosófico en la comunidad hispánica en general (hispánica tanto como hispanoamericana, e incluso los hispanos de los Estados Unidos y otras latitudes)?

E. T. Creo que nuestra lengua es apta para la expresión de ideas filosóficas, siempre y cuando se realice un trabajo en profundidad con la forma y estilo que puede permitir la propia lengua, en plena aventura ensayística, pero sin perder jamás la tensión conceptual, sin la cual la filosofía no se lleva a cabo.

Hay excelente ensayo literario, o histórico, o filológico, en lengua española. Pero eso no es ensayo filosófico: sin una idea filosófica la filosofía no se produce. La filosofía debe ser clara y diáfana como tendencia; pero nunca hasta el punto que la tensión conceptual se pierda (por excesivo celo divulgativo, o periodístico). Hay que lograr un rigor conceptual al modo de Xavier Zubiri (por limitarme a ejemplos españoles) y un desenfado ensayístico y estilístico como el de Ortega. Pero si la tensión se pierde, la filosofía deriva en mala escolástica, o en pura divulgación filosófica (incapaz de elaborar conceptos audaces, o de desplazar los hábitos de pensamiento que confirman los estados de opinión). La filosofía siempre lucha tenazmente contra la obiedad.

M. T. Finalmente, y disculpa por traer agua a nuestro molino, ¿cuáles crees que podrían ser los enfoques y aportes de la “filosofía del límite” a la “filosofía de la cultura”? ¿Cómo se enfocarían desde tu perspectiva filosófica los problemas de la diferencia cultural, la interculturalidad y la multiculturalidad? ¿Puede la filosofía del límite coadyuvar a la conformación de una nueva visión filosófica menos eurocéntrica y más efectivamente cosmopolita y universal?

E. T. Creo que en las fronteras se producen importantes fenómenos de mestizaje; nada es nativo, ni originario; todo adquiere un carácter extremadamente híbrido. El fronterizo es siempre híbrido y mestizo (nada que ver con ningún sueño nostálgico en formas de cultura incontaminadas, o “puras”). En las fronteras sucede que nadie es ni de un lado ni del otro; habita justamente el limes que permite la conexión, y el mestizaje, entre uno y otro lado. Yo esto lo entiendo en sentido ontológico. Pero tiene también tina evidente vertiente fáctica, u óptica: en relación a lo que tú me planteas.

Bibliografía de Eugenio Tría y otros textos mencionados en la Entrevista Eugenio Trías,

- *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix - Barral, 1969
  - *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970.
  - *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1977.
  - *La memoria perdida de las cosas*, Madrid, Taurus, 1978.
  - *Tratado de la pasión*, Madrid, Taurus, 1979 (2a: 1984).
  - *Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel, 1983.
  - *Los límites del mundo*, 2ª edición (1, 1985), Barcelona, Destino, 2000.
  - *La aventura filosófica*, Barcelona, Mondadori, 1988.
  - *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.
  - *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994.
  - *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.
  - *Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo de Alfred Hitchcock*, Madrid, Taurus, 1997.
  - *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999.
  - *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000.
- Nino Palenzuela, “Las recreaciones de la memoria”, *Quimera*, n° 192, Barcelona, Junio 2000.
- Ignacio Sánchez Cámara, “El pensamiento del límite”, ABC, Madrid, 19 de Abril de 1999.

Mario Teodoro Ramírez, “Dialéctica de la creación artística” (artículo inédito que aparecerá próximamente en un libro colectivo publicado por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo).