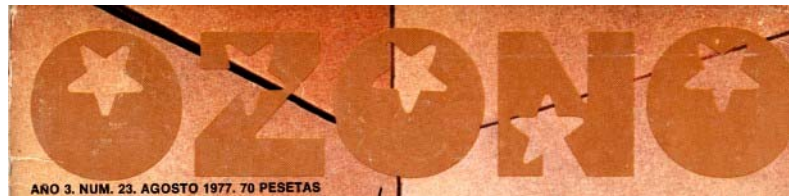




En el año 1977 la, para el momento, avanzada y contracultural revista OZONO publicó en su número 23 de Agosto una entrevista con Eugenio Trías en donde se hacía eco de una renovación que parecía darse en el por aquel entonces anquilosado panorama filosófico español. Hoy, con ocasión de la entrevista con Eugenio Trías que A Parte Rei ha realizado en el canal de televisión ATEI, recupera treinta años después su contenido, para poder seguir con detalle la importante trayectoria filosófica de Trías.



La meditación, filosófica surge en Trías profunda y reflexiva, no por ello exenta de una serie de connotaciones estéticas que resultan de una gran importancia a la hora de valorar la obra del filósofo catalán. 'En ese mismo análisis, sincero y documentado, de su reflexión se halla la síntesis de lo que podríamos denominar el nacimiento de un nuevo estilo filosófico inquieto, creativo e innovador. *Su* estilo.

OZONO.—¿Cuál sería, hoy en día, la incidencia real de la filosofía en nuestra sociedad, tan propensa a lo materialista, a lo concreto e inmediato, a lo poco estructurado de las cosas? Te hablo de incidencia a nivel "popular".

TRIAS.—Creo que es una incidencia en realidad a largo plazo; o sea, que la filosofía puede tener en determinadas coyunturas una Influencia inmediata o directa. Nunca, o más bien en pocas ocasiones, diría que de forma realmente popular, sino siempre a partir de determinados estamentos o grupos más receptivos, pero creo que si puede tener una mayor incidencia en el futuro, en un plano más general.

OZONO.—Pero un plano siempre cultural, ¿no?

TRIAS.—Sí, cultural, pero en un sentido amplio y moderno de la palabra cultura; es decir, la filosofía tiene que ver con valores, esto es, incide en el terreno cultural, pero en la medida en que la cultura hace referencia a valores. Su incidencia en la cultura, como te digo, puede ser o es, de hecho, incidencia en la sociedad.

OZONO.—¿Cómo explicarías tú el fenómeno de que la ciencia de la filosofía siempre haya sido el privilegio de unas determinadas clases, de que haya sido el patrimonio casi exclusivo e intocable de una clase selecta, de una vanguardia intelectual en tanto que social...? La pregunta concreta podría ser: ¿La filosofía es, en sí y como tal, algo reaccionario o antipopular?

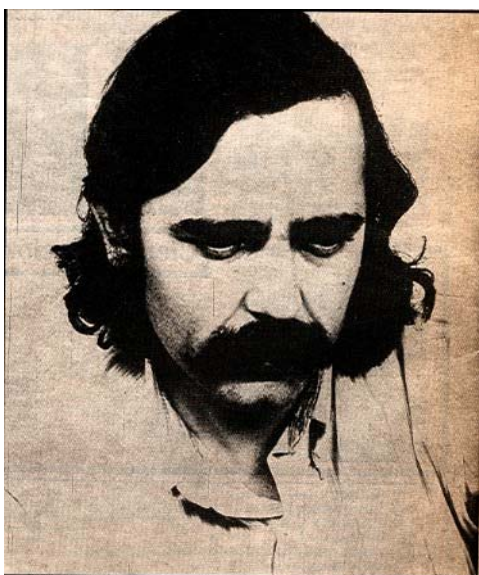
TRIAS.—De entrada, se me ocurre contestar que no necesariamente, aunque sí puede llegar a serlo. El problema que planteas no es limitativo a la filosofía, sino que afecta a toda la cultura en general. Tampoco creo que en la filosofía se agudice más este problema, quizá sea más expresivo por su mismo carácter, pero no es mayor que el que pudiera surgir en cualquier otro campo del saber.

OZONO.—¿Por qué crees que en aquellos Estados y países en que se ha alcanzado un cierto grado de socialización no cuajan fenómenos importantes? ¿Es que acaso no se les conoce?.

TRIAS.—Más bien pienso que debe ser lo segundo. Creo que la filosofía difícilmente puede florecer en regímenes en los cuales, de una forma u otra, el pensamiento crítico se halla ausente, máxime cuando *en* esas sociedades los regímenes imperantes dicen encarnar una filosofía oficial. Esto es característico de todo régimen de cariz teocrático; o sea, una teocracia secularizada. De esto a deducir que no hay filosofía en algunas naciones, pienso que es más bien que conocemos poco lo referente a estas sociedades y su evolución cultural. El año pasado mismo, creo recordar, fueron actualidad una serie de problemas que un grupo de filósofos tuvo con el Gobierno checo. Uno de ellos creo incluso que murió¹.

OZONO.—¿Muerte violenta?

TRÍAS.—Bueno, a través de una de esas formas larvarias de tortura que se emplean en estos países y otros. No obstante, hay filosofía, aunque no haya visto la luz. Desde siempre, la filosofía ha estado unida a una determinada forma de ejercicio de la cultura, al menos la filosofía más válida en Occidente, aunque también en muchas ocasiones ella misma ha tenido una función censuradora, sancionadora de órdenes o de regímenes represivos. En cualquier caso, cuando se trata de una filosofía de verdadera entidad no pueden ocultar una dimensión crítica. Es lógico que en los países donde la función crítica está suprimida, la función de la filosofía debe quedar a nivel de catacumbas.



Poder y Dominio

OZONO.—En tu obra fluctúa el tema del poder. Es, por decirlo de alguna forma, el foco polarizante de tu reflexión, pero ¿qué crees que es el poder?

TRIAS.—“Meditación sobre el poder” es una especie de primer esbozo del tema del poder. Sigo trabajando en ello; no obstante, la clave fundamental, por lo menos en lo que hace referencia al poder, aunque en el libro se tocan otros temas, es la distinción entre “poder” y “dominio”. En el libro está expuesto por qué la distinción no es obvia, y creí importante matizarlo. Quise mostrar cómo “poder” y “dominio” no sólo son dos expresiones que designan cosas diferentes, sino, en cierto

modo, también contrapuestas. Cuanta mayor dominación se expresa, allí es índice de un No-poder, en lugar de poder. Dominio y poder, no sólo se recubren, sino que en cierta forma están en contraposición.

OZONO.—¿Crees que el poder usado por 'determinados bloques sociales, por determinadas personas y que afecta directamente a terceros, al ciudadano normal es nocivo? Me estoy refiriendo, sobre todo, a las secuelas del poder político e ideológico...

¹ Se refiere a Jan Patocka

TRIAS.—Yo la idea que tengo es que el poder es nocivo siempre que exprese formas de dominio.

OZONO.—Pero el poder ¿alguna vez puede dejar de expresar formas de dominio?

TRIAS.—No expresa necesariamente formas de dominio. Aquí se impone precisar un poco los términos y evitar confusiones en la terminología. Yo, en el libro, cuando menciono la palabra "poder" lo hago de una forma positiva y, en primer lugar, yo empleo el termino con minúsculas, lo cual es expresivo puesto que, cuando se habla del poder como algo imperante o dominante, es muy propio que se emplee en letra mayúscula. Cuando empleo la expresión "poder" la recojo un poco de un uso proporcional a la significación que tiene el verbo poder, prácticamente sinónimo de capacidad, fuerza, de posibilidad física. A partir de esta distinción lingüística intento delimitar y restringir el uso de lo que se entiende por poder político. Ahí es donde el poder expresa una forma de dominación, es negativo en el sentido en que expresa una negatividad. Ahora bien, un poder que sencillamente no expresa dominio, que es una manifestación de una capacidad o incapacidad de algo. Me estoy refiriendo al poder de una determinada imagen, de una melodía. Ahí no existe la relación entre alguien que domina y alguien que es dominado. Donde se expresa una dominación existe una falta de poder, una debilidad implícita, tanto en lo que respecta al que domina como al dominado.

OZONO.—Eso confirmaría la teoría de que los grandes dictadores de la Historia, los Franco, Idi Amin, Hitler, Napoleón, han sido personajes terriblemente acomplejados, ¿no?

TRIAS.—Esto es muy claro, incluso analizando cualquier fenómeno de orden político. Es decir, un régimen cuanto más débil es, más represivo debe ser. Si precisamente el Estado español ha sido, a lo largo de este siglo, altamente represivo fue debido, sin duda, a causa de su congénita debilidad en tanto que Estado.

OZONO.—A lo largo de la Historia hubo diferentes pensadores, Schopenhauer, Nietzsche, Henri Bergson, que trataron, de forma magistral, el problema de la **angustia**. Observo con gran curiosidad que tú a esta cuestión le das un sentido especial. Hablas de la angustia como conciencia de nuestro propio poder... ¿No existe, pues, otra forma de angustia en el hombre, una intuición más racional, la angustia de precisamente **no poder** llevar algo a cabo, la angustia de verse incapaz de hacer o crear?

TRIAS.—En mi libro subrayé esta segunda angustia, pues realmente no hay literatura sobre ella. Creí importante señalarlo porque responde a una realidad cotidiana. *La Meditación sobre el poder* es un intento de darle una vuelta a la analítica existencial, hacer girar muchas de las nociones, sobre todo reflexionadas por Heidegger y por Jean Paul Sartre, principalmente por el primero en *Ser y tiempo* y Existencialismo, pero desde unas premisas filosóficas distintas. No obstante, estoy de acuerdo en lo que dices: Podría hablarse de dos formas de angustia. Una, a la que tú haces referencia, que tendría que ver más con un no-poder, y otra, aquella que tiene que ver con las máximas expresiones de poder y, en un sentido, con el gozo. Esta carencia de un estudio a fondo es palpable también en la literatura psicoanalítica de Freud y sus seguidores. La filosofía contemporánea insiste preferentemente en categorías negativas. Está abocada a ciertas formas de negatividad, de nihilismo. Mi proyecto filosófico, en este sentido, va contra corriente.

Filósofos del Siglo

OZONO.—Has mencionado a Heidegger. Cada siglo tiene su filósofo y, pese a la fama que tuvo de pensador oficial del nazismo alemán, ¿crees que podría ser el filósofo de este siglo?

TRIAS.—Sí, evidentemente, la reflexión "heideggeriana" es una de las que más pesa en este siglo. Personalmente, en mi eje filosófico hay dos nombres que tengo siempre en cuenta. Uno es Heidegger y otro es un hombre cuya filosofía no es en absoluto sistemática: Walter Benjamin. Considero que es uno de los filósofos a tener en cuenta y que, con el tiempo, irá pesando más y más.

OZONO.—Existe una enorme influencia por parte de los pensadores de Francfort (Lukács, Bloch, Adorno, Fromm). ¿Crees que esta influencia irá *in crescendo*?

TRIAS.—Creo que el que verdaderamente subsistirá es Benjamín. Tiene un vuelo filosófico mayor y más profundo que los restantes; quizá podríamos exceptuar a Bloch, que tiene mucho mérito específico. Con ello no quiero quitar méritos a la reflexión de Adorno o de Lukács, pero en Benjamín hay una serie de elementos que están por estudiar. Es sintomático que aún no se haya escrito una buena obra sobre su pensamiento.

OZONO.—Quisiera incidir en este punto. ¿Considera a Benjamín un escritor, ensayista, filósofo o una especie de poeta del pensamiento?

TRIAS.—Sí, efectivamente creo que es un poeta del pensamiento. Lo que apasiona en Benjamín es su mismo carácter inclasificable. La filosofía debe ir cada vez más inclinándose a rebasar estas divisorias que nos atenazan en los distintos géneros. Un punto de unión entre poesía y pensamiento: es ahí por donde se nos abre un camino. Recordemos el proyecto de Novalis de unir poesía y filosofía y que nunca pudo llevar a cabo. Ese intento que, precisamente, Hegel, en algunas páginas de la *Fenomenología del Espíritu*, rechaza rotundamente. Es curioso que lo rechace Hegel, cuyo pensar a veces es profundamente poético. Se impone una razón de profundidad. La poesía alcanza un nivel de aprehensión de la experiencia y de las cosas al que evidentemente el pensar conceptual no accede. La poesía cumple ese principio de referencia al empirismo, que es la base de todo filosofar auténtico. El concepto ha de estar fecundado en la experiencia, y esto, a través de la expresión poética, se consigue. Ella debe expresar una forma de razonamiento que posea una base de coherencia.

OZONO.—¿Cuando hablas del Amor poético, no sé si como algo abstracto o concreto, tiene algo que ver con ese sentido eternalista del amor en los románticos, sobre todo los de los siglos XVIII y XIX?

TRIAS.—Esto lo aclaro en *El artista y la ciudad*. Quizá la referencia filosófica en la que me apoyo sea la idea platónica, el banquete de un Eros productivo. Yo diría, no obstante, que no. No tiene sus fuentes de inspiración en el romanticismo, más bien están en la filosofía platónica o bien dentro de la cultura moderna alemana, en la obra de Goethe, que si bien posee elementos románticos en sus obras (baste recordar el Werther) no puede considerársele como romántico pleno.

OZONO.—También en la *Meditación sobre el poder* haces alusión a la omnipotencia del ser, entendida como tal, ¿te estás refiriendo al conocimiento que quizá todos

tenemos inconsciente o conscientemente de una especie de individualidad creativa, desarrollada al máximo?

TRIAS.—Tendría algo que ver, desde luego. Prefiero no emplear nunca el término "INDIVIDUO". La noción está ligada un poco al declarado panteísmo presente en mi obra. La referencia de esta noción podría encontrarse en la filosofía de Spinoza; es decir, de la sustancia del ser. Podría decirse que lo que Spinoza llamó lo propio de la sustancia es el poder, en tanto que la sustancia es todas las cosas, surge la omnipotencia en este sentido. El libro, como habrás comprobado, está muy bien inspirado en la lectura de la *Ética*, de Spinoza, aunque planteó una serie de cuestiones respecto al spinozismo. Por una parte existe la sustancia, el ser, un mundo de esencias, y refiero el poder a esa misma sustancia, pero en otro capítulo, llamado "sobre la razón formal especulativa", vengo a decir que más bien puede afirmarse que existe una nada creadora, como si la nada fuera dejando por todas partes una estela de inanidad. Empleó la metáfora del vampiro en el mismo sentido en que la emplea Marx en *El Capital*, como algo que de alguna manera contrarresta la operación productiva del ser. Es interesante el pasar de la reflexión spinozista, que es de orden monista, en la cual ese monismo le lleva a negar la existencia del mal, del dolor en el mundo, por considerarlo como insuficiencia de nuestra propia capacidad racional, a una concepción dualista. Cada vez me oriento más hacia un dualismo radical, que quizá latía ya desde mi primer libro. Mis obras suelen estar talladas en una estricta dualidad.

Nietzsche, San Pablo...

OZONO.—Volviendo al pasado otra vez, ¿cuáles crees que podrían ser las causas inmediatas de que a Nietzsche se le haya considerado como el precursor ideológico del fascismo europeo?

TRIAS.—En parte es porque en su obra están los gérmenes de ese totalitarismo, lo que ocurre es que no sólo está eso. Su reflexión es enormemente intrincada, compleja y, yo diría, profundamente ambigua. También en ocasiones contradictoria. Esto se manifiesta en la noción "voluntad de poder" en Nietzsche. El no distingue entre poder y dominio, haciendo una reflexión clásica sobre el poder más Leibniziana o spinozista que otra cosa. Cuando esa reflexión se hace ontológica en ciertos pasajes, concreto lo que él entiende por poder con lo que yo entiendo por dominio. Nos encontramos entonces con que máximo poder es siempre sinónimo de máxima dominación. Esto aparece claro en toda la mitología nietzscheana: El poderoso es el ave de rapiña, el poderoso es César Borgia, el poderoso es Napoleón, el máximo poder es la magnífica conjunción entre el cuerpo de yunques prusianos y la Compañía de Jesús... Ahí está la clave de por qué Nietzsche es el ideólogo de las formas más claras de dominación en nuestro siglo. En la *Genealogía de la moral* se pone de manifiesto que el poderoso es quien infringe el dolor sobre la víctima, es, al mismo tiempo, quien experimenta el goce. La víctima pasa a ser una especie de materia inerte que puede sufrir cualquier tipo de inscripciones del poderoso.

OZONO.—¿Cuál es tu concepción del pecado partiendo de este concepto como una desvirtuación consciente de la moral?

TRIAS.—Me remito a una idea de San Pablo que dice: "Es la ley la que crea el pecado..."

OZONO.—San Pablo era ya entonces un poco anarquista...

TRIAS.—Yo no diría tanto, pues él afirma textualmente: "No porque hay pecado hay ley, sino porque hay ley hay pecado", con lo cual trastoca totalmente la idea obvia precopernicana de las nociones morales. San Pablo, como bien apuntas, busca un espacio más allá de la ley. El lo llama gracia o amor.

OZONO.—Hablando en términos de estética, ¿tú crees que la belleza entendida como tal es, en si misma, esencia o, más bien, algo finiquito, algo limitado?

TRIAS.—Vuelvo a remitirme a lo que afirma Rilke respecto a la belleza: "El grado de lo terrible que los humanos todavía podemos soportar." Creo que la belleza tiene que ver con una forma de manifestación de lo sagrado, aunque ésta puede aparecer como lo inhóspito, lo terrible. La belleza sería algo así como una especie de resplandor, de vestigio o de huella, de signo sensible que, de alguna manera, alude a lo sagrado. Así, un paso de más hacia lo sagrado nos abocaría a lo que se denomina "sublime". Baudelaire dice: "Siembra por todas partes, a la vez beneficio desastre." Creo que esto tiene mucho que ver con la revelación de lo íntimo de una cosa. En este sentido sí que estaría unida al concepto de esencia, entendiendo como esencia una noción inmanentista de esencia no platónica, no una esencia separada, sino en la cosa misma.

Arte y Estética

OZONO.—Pero tú afirmas que esencia encierra consistencia. Yo creo que el mismo término esencia es todo menos consistencia; es algo más bien difuso, opaco. Precisamente no está abocado a la última instancia de las cosas...

TRIAS.—La esencia es inagotable y abismal. La esencia habla de lo insondable de una cosa, de esa cuota de misterio que toda cosa tiene, lo que establece de diferencial y lo propio de la cosa. Quizá podría hablarse de aquello en lo cual una cosa consiste, lo que hace ser eso y no otra cosa. Cuanto más eso es, más próxima está a su propia esencia. Esa adecuación consigo misma jamás alcanza un punto de unificación, de ahí que la esencia jamás sea Identidad. Cuanto más en sí se encierre una cosa, más es en sí, aunque no para sí, al tiempo que expresa más su propia dimensión y singularidad.

OZONO.—¿Hasta qué planos abarcaría esa subversión intemporal y latente que, según tú, anida en toda obra de arte?

TRIAS.—En cierta forma empleo los términos arte y estética en una acepción ontológica. Vivimos en una cultura tal que lo estético, el arte, queda en una especie de reserva, de zona verde. Cuando hablo de lo subversivo que encierra el arte hago referencia a algo que no es restrictivo a esta esfera. Creo que cualquier cosa tiene vocación artística en algún sentido y que lo subversivo radica precisamente en ese ser cada cosa lo que es, en ese llegar a su fondo inagotable, aunque también puede tener una dimensión de perfeccionamiento de lo existente.

OZONO.—Cuando hablas de perfeccionamiento, ¿te refieres también a un proceso evolutivo de los valores?

TRIAS.—En el sentido en que las cosas, si bien sometidas como están a las diversas formas de dominio, ofrecen una clara distinción entre lo que está y lo que existe, por ello empleo una tripartición para hablar de las cosas, hablo del plano del estar, el plano

del ser y el plano del existir. Esto lo hago para evitar que se identifique estado con existencia y para evitar la consideración de que cualquier cosa, por el mero hecho de existir, está en tanto que es dada. Lo existente no tiene que estar sometido a formas forzosas de estado. Lo digo porque es un punto importante y es, quizá, el que más se separa de las reflexiones de carácter neo-ácrata. El pensar que lo que está y lo que existe es lo mismo, lleva a una simplificación de lo real que no da cuenta de una serie de dimensiones de la cosa en particular. Para hablar en términos mucho más claros, morales y maniqueos, no todo es mal por el mero hecho de existir. Insisto en que es éste el punto que más me diferencia de las posiciones neo-ácratas, con las que sí me siento identificado en ciertos aspectos, pero no las suscribo en plenitud.

OZONO.—Tu pensamiento, no obstante, es antiautoritario.

TRIAS.—Sí, ante todo es antiautoritario...

OZONO.—En un futuro inmediato de la ciencia filosófica, ¿consideras que ésta se va a cimentar en la revisión de los clásicos o, por el contrario, se basará en las nuevas aportaciones al mundo del conocimiento?

TRIAS.—Fundamentalmente puedo decirte lo que deseo. Lo ideal sería, en este momento, una profunda revisión de los clásicos, a partir del nivel de conocimiento actual, del que disponemos. A pesar de todo, creo que estamos bloqueados por una serie de coordenadas y perdiendo la referencia de una serie de vías de enorme fertilidad que están esbozadas en las filosofías tradicionales.

OZONO.—Una última pregunta: ¿De qué color ven y sienten el mundo los filósofos?

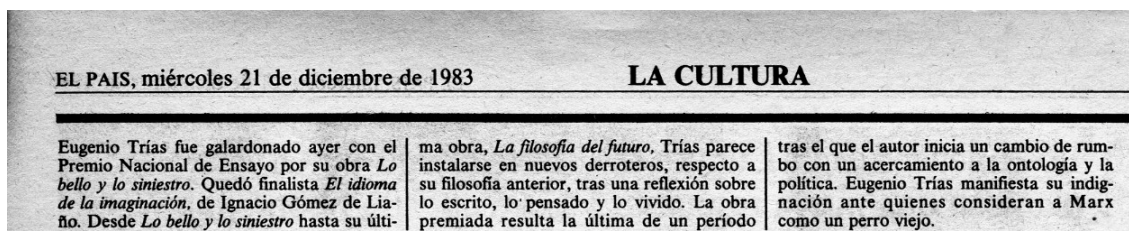
TRIAS.—Me viene a la mente una frase de Hegel para definir esta visión mundana de la filosofía: "Es como una rosa en la cruz del presente". Yo más bien matizaría que hay alguna rosa en medio de la cruz grisácea del presente.

OZONO.—Y Eugenio Trías, ¿de qué color lo ve?

TRIAS.—Mi visión es de una especie de masa de grises, con muy distintos matices y entre medio de los cuales, de pronto, atraviesan claridades. Un paisaje un poco londinense, como de brumas, con un sol plateado, de mañana invernal, con colores blanquecinos y tenues, pero siempre con brumas.

Francisco Javier García

A propósito de la recepción del Premio Nacional de Ensayo del año 1983 por su obra *Lo Bello y lo siniestro*, Frances Arroyo realizó a Eugenio Trías para *El País* la siguiente entrevista que *A Parte Rei* recupera hoy. Esta entrevista la publicó *El País* el 21 de diciembre de 1983



FRANCESC ARROYO, Barcelona. Eugenio Trías ha sido profesor en las tres universidades catalanas, aún lo es en la Politécnica, en cuya Escuela Superior de Arquitectura imparte Estética. Miembro fundador del Col·legi de Filosofia y del Institut d'Estudis d'Art, profesor en diversas universidades extranjeras, ha compaginado siempre la labor docente con la escritura y fruto de ello son una serie de libros, ninguno de los cuales ha pasado desapercibido entre el gremio filosófico, desde su primer, y ahora reeditado, *La filosofía y su sombra*, que era, ya desde la portada, un quiebro a ciertos tradicionalismos, hasta su reciente *La filosofía del futuro*, sin olvidar *Lo bello y lo siniestro*, la obra premiada, o *Drama e identidad*.

Pregunta. En sus últimas obras se aprecia un cambio en su orientación, no tanto de presupuestos como de intereses, acentuado en *La filosofía del futuro*, donde aparece una seria recapitaluación sobre sus obras anteriores. A la luz de esa recapitulación, ¿Cómo valora usted su propia obra?

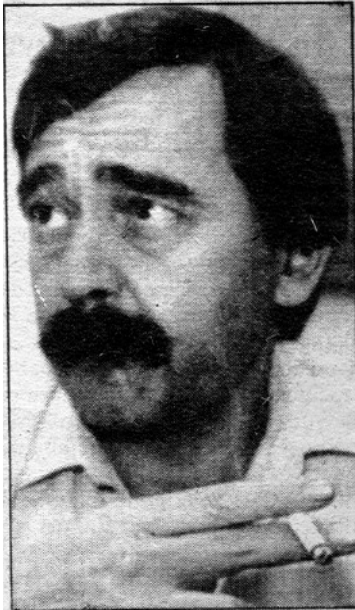
Respuesta. Hasta ahora era como si me faltara la clave fundamental, que quizá estaba esbozada o insinuada en otros libros y que en *La filosofía del futuro* creo que está, por vez primera, expuesta; no diré desarrollada, porque tengo conciencia de que la idea central, *el principio de variación*, tiene que ser desarrollada mucho más. Únicamente la presento como el centro de una reflexión. Yo ya la había ido trabajando, pero quizá nunca la había colocado en el centro. De forma que me encuentro un poco, en una recapitulación y un poco en una inauguración. En cierta manera, es como si las cosas que he escrito hasta ahora quedaran centradas, provisionalmente centradas.

P. ¿Qué conexión hay entre su última obra y las inmediatamente anteriores, especialmente la galardonada con el premio?

R. Yo creo que este libro es para mí un poner en orden todo lo que he ido escribiendo hasta ahora. Articular temas que me parece que tenían una conexión y que era preciso hacerla patente. También creo que en esta elaboración se transforman las propias ideas. He intentando radicalizar reflexiones sobre las que en *El tratado de la pasión* o en *Drama o identidad* comenzaba ya a dar vueltas.

Acercamiento al marxismo

P. En sus últimas obras se aprecia una variación, además de temática, de enfoque. Parece más optimista, frente a la acidez de, por ejemplo, *Drama o identidad*, a la vez que realiza un acercamiento al marxismo.



R. Creo que, efectivamente, mi última obra no es nada ácida y que resulta incluso integradora. Respecto a Marx, siempre había mantenido una posición mucho más distante, sin valorar lo que tiene de cambio respecto a Hegel, respecto a su ontología social, que coloca la diferencia en el corazón de la sociedad. Este libro lo he redactado tras una lectura bastante a fondo y cuidada de la obra de Marx, especialmente el primer tomo de *El Capital*, y algunas partes del resto de la obra, sobre todo, los escritos juveniles. Y también textos de tradición marxista: bastante Lukacs, Escuela de Francfort... Reconozco que el marxismo ha sido para mí un foco de contradicción, frente al que he mantenido una posición ambivalente: algo me atraía mucho y algo me repelía mucho.

P. Y, curiosamente, usted, que siempre había mantenido distancias respecto al marxismo, se acerca a él en un momento de desapego generalizado.

R. En eso hay algo en mí de indignación. En un momento de apologética marxista exagerada marqué mucho mi prevención, pero me parece alarmante en estos momentos, en general en todo el ámbito cultural europeo, y en particular en el caso de España, debido a la fragilidad misma de nuestros hábitos intelectuales, el tratar a Marx como un perro viejo. Sentiría la misma indignación si pasara esto con Freud o con Nietzsche. Hay un nivel de reflexión altísimo en Marx, alcanzado sobre todo en *El capital*. Se puede tomar distancia, pero lo que no se puede es despacharlo como se está haciendo ahora. No sólo a niveles intelectuales, también a nivel político.

Polémica con el positivismo

P. Sin embargo mantiene usted la acidez de siempre respecto a las tendencias neopositivistas.

R. He de confesar que antes de escribir el libro me sumergí bastante en la teoría de la ciencia. Kuhn está muy aludido e incorporados algunos elementos suyos, los últimos desarrollos, que en cierta manera son postneopositivistas y en cierta medida son intentos de ir más allá del positivismo. A lo que no he llegado es a la conciliación con el positivismo. Respeto el gran aporte que tuvo en su momento, pero me quedan resabios polémicos, quizá debido a que en mí hay una búsqueda de una metafísica de nuevo cuño, no lo que se ha llamado metafísica siempre. La polémica del positivismo con la metafísica, si a un nivel despeja terreno, a otro, lo cierra de una manera demasiado drástica.

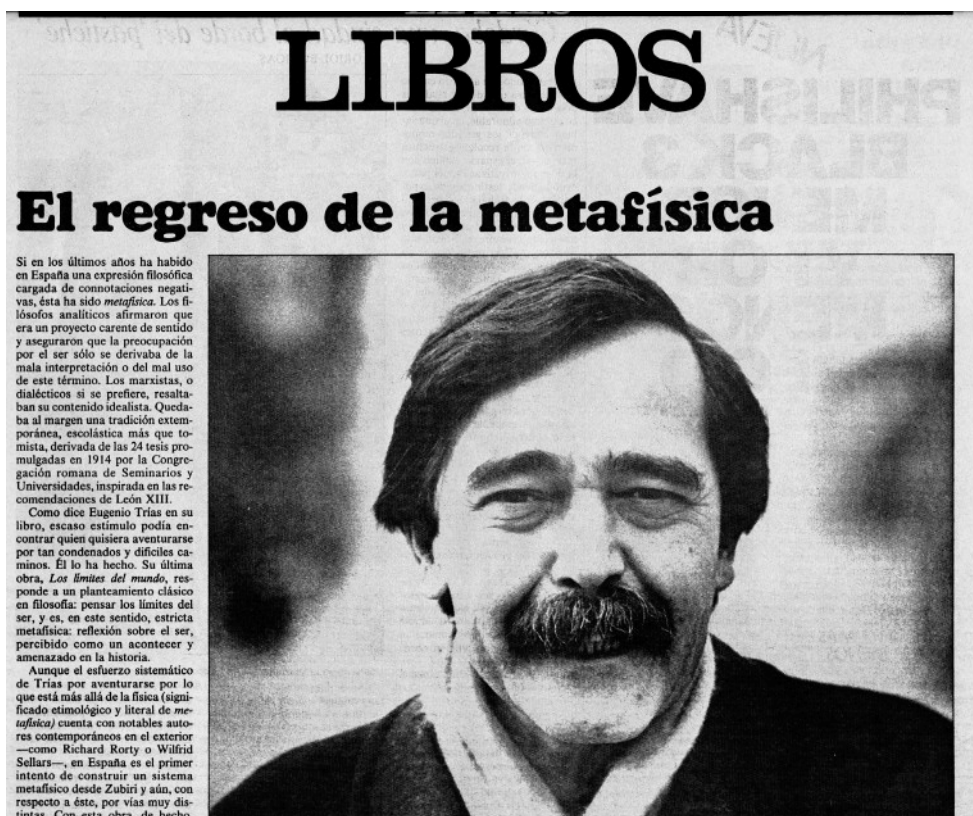
P. En la búsqueda de esa metafísica de nuevo cuño, utiliza usted conceptos que remiten a realidades distintas de las tradicionalmente admitidas. Un caso es la noción de *mónada*, que en Leibnitz remite a unidades de estructuras idénticas y en usted sugieren estructuras diferenciadas.

R. Uso el término dándole un sentido distinto. Lo uso porque hay una constelación conceptual que me interesa mucho que es el encontrar la genealogía que va desde el intento nuevo de repensar la síntesis de atomismo y la teoría de las ideas de Leibnitz, hasta la valoración de juzgar, que aparece en *el fenómeno originario* de Goethe. El concepto que me interesa de verdad es el del fenómeno originario de Goethe.

Supongo que resuena en la Monadología leibniziana, pero con una inflexión peculiar. Incluso en el principio de variación hay una cierta inflexión de este concepto de Goethe. Es un concepto crudo, lo usa, pero no lo elabora —él ya dice que no es filósofo—, más bien le saca un rendimiento por el lado de sus preocupaciones científicas. Lo que pasa es que yo me muevo a partir de una filosofía de la diferencia o de una filosofía que tiene sus pautas en una ontología podríamos decir heideggeriana: poniendo la diferencia como categoría fundamental desde la cual puede repensarse lo que se ha llamado tradicionalmente identidad. No a la inversa. Con todo, creo que una reflexión sobre la unidad sería una de las muchas pendientes y quizá no del todo abordada en un libro que es un polvorín de cosas. Lo que me interesa más es verlo como inauguración que me da un terreno para futuras reflexiones.

oooOooo

Finalmente recuperamos la entrevista que también **Frances Arroyo** realizó a Eugenio Trías para El País en el año 1986 a propósito de la publicación de los *Límites del Mundo*. Esta entrevista apareció publicada en el suplemento de Libros de El País el 23 de enero de 1986. Las fotografías fueron realizadas por **Agustí Carbonell**



LIBROS

El regreso de la metafísica

Si en los últimos años ha habido en España una expresión filosófica cargada de connotaciones negativas, ésta ha sido *metafísica*. Los filósofos analíticos afirmaron que era un proyecto carente de sentido y aseguraron que la preocupación por el ser sólo se derivaba de la mala interpretación o del mal uso de este término. Los marxistas, o dialécticos si se prefiere, resaltaban su contenido idealista. Quedaba al margen una tradición extemporánea, escolástica más que tomista, derivada de las 24 tesis promulgadas en 1914 por la Congregación romana de Seminarios y Universidades, inspirada en las recomendaciones de León XIII.

Como dice Eugenio Trías en su libro, escaso estímulo podía encontrar quien quisiera aventurarse por tan condenados y difíciles caminos. Él lo ha hecho. Su última obra, *Los límites del mundo*, responde a un planteamiento clásico en filosofía: pensar los límites del ser, y es, en este sentido, estricta metafísica: reflexión sobre el ser, percibido como un acontecer y amenazado en la historia.

Aunque el esfuerzo sistemático de Trías por aventurarse por lo que está más allá de la física (significado etimológico y literal de *metafísica*) cuenta con notables autores contemporáneos en el exterior —como Richard Rorty o Wilfrid Sellars—, en España es el primer intento de construir un sistema metafísico desde Zubiri y aún, con respecto a éste, por vías muy distintas. Con esta obra, de hecho.

FRANCESC ARROYO

Eugenio Trías nació en Barcelona en 1942. Por tradición familiar quizá le hubiera correspondido ser abogado. Durante un tiempo quiso ser músico y poeta. Acabó en filósofo que concibe sus obras como sinfonías. Cuando comentó a su padre que había decidido dedicarse a la filosofía éste le dijo que sólo debía tener en cuenta una cosa: la filosofía era como el toreo; para sobrevivir había que ser bueno. Sobrevive. Y va desgranando libros como faenas, hilvanados todos ellos por el nexo común de lo que

se puede y de lo que no se puede pensar. Su última obra, *Los límites del mundo*, es un intento de fundamentar una ontología posible en la que la noción de historia no puede quedar al margen.

Pregunta. Hace tiempo afirmó usted, con respecto a su obra *La dispersión* (1971), que quizá no hubiera debido publicarla, que abordaba allí muchos caminos que iban a reaparecer en obras posteriores y otros que nunca recorrería. ¿Hasta qué punto no retoma usted ahora, con este intento de ontología, algunos de aquellos caminos?

Respuesta. *La dispersión* fue un intento de abrir unos caminos que en algunos sentidos he seguido, y en este libro es donde se pone más de manifiesto. La idea central o el proyecto filosófico en el sentido más radical del término, más ontológico, creo que si en algún texto mío, casi como balbuceo, se esboza es en *La dispersión*. Lo que siempre me ha inquietado respecto a aquel libro es que estaba mezclado con una serie de referencias que las veía bastante más estériles. Por eso me ha quedado la duda de si era un texto para guardarlo en casa o para publicarlo.

El camino del método

P. En este libro traza usted un camino metódico y completo de acceso al ser: a través de la proposición ético metafísica, primer paso, la proposición ontológica, segundo, y la topológica finalmente para iniciar el camino de descenso o de vuelta al ser. Hasta ahí parece un método tomado de la metafísica tradicional, pero usted atraviesa todo el trayecto de la noción de historia.

R. A este libro yo le doy el sentido, en el régimen de mi propia reflexión —y lo dejo caer en algún momento—, un poco de discurso del método en el sentido más literal. Es un poco el trazarme un itinerario. Y cuando hablo del sentido del discurso del método es cuando estoy intentando desbrozar lo que podría ser una reflexión histórica, una crítica de la razón histórica para decirlo en términos de Ortega. La verdad es que, para mí, los apuntes que hago, ya que se trata de apuntes, son una preparación de camino. Después de terminar este libro estuve tres meses en los que sólo veía vídeos porque acabé agotado. Tuve que hacer un esfuerzo de concentración y de síntesis que me dejó bastante exhausto. Un poco lo que luego he ido haciendo ha sido ir avanzando en este terreno de una reflexión histórica que hoy veo sólo factible en los términos en los que aquí lo planteo, es decir, a partir de presupuestos kantianos. Lo que hago es tomarme en serio la idea de Kant de la *Crítica del juicio*, o sea, la idea del juicio reflexivo, la idea de la segunda parte de la *Crítica del juicio*, la idea del juicio teleológico. A Kant, el juicio reflexivo teleológico le sirve para juzgar el ámbito de la naturaleza viva, del ser viviente, de la biología; para pensar sí hay finalismos. Es un problema muy leibniziano, aunque de un Leibniz pasado por el criticismo. Pero yo creo que este planteamiento, el del juicio reflexivo teleológico, donde sí tiene aplicación un territorio —o también, por lo menos— es en los esbozos de filosofía de la historia que hace el propio Kant. Lo que está detrás de la reflexión que hago en este libro es la idea de juicio reflexivo teleológico, por una parte, y por otra, los apuntes de Kant sobre *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* y a las hipótesis que avanza sobre el sentido y la racionalidad de la historia.

Me parece que los modelos de razón histórica, es decir, dentro de la tradición, lo que podemos llamar modelos fuertes, queriendo rebajar el criticismo incurren en dogmatismo. Es el caso de la razón histórica hegeliana y también del modelo de razón histórica que subyace al proyecto marxista. Y entonces me repliego hacia un punto en el cual, manteniendo el énfasis y *el pathos* de la Ilustración, es decir, sin renunciar al lugar o al punto de partida ilustrado, evito la formulación de una idea fuerte de razón



histórica encarnada, realizada, etcétera. Y ése es el motivo de esta vuelta al kantismo. Pero todo esto es como un punto de partida. Lo que no he hecho en este libro es una incursión a fondo, porque no me he visto todavía con fuerzas para hacerlo, pero lo quiero hacer: meterme dentro de la política, o sea, de las categorías que pueden definir el poder en el sentido fuerte. Y estoy preparándome para hacerlo. En este libro desbrozo el camino posible...

P. Pero ese desbrozar el camino se hace desde un recorrido, de la mano de la historia o apoyado en ella. Plantea usted una especie de triada dialéctica compuesta por los elementos el ser que soy, el ser que somos, el ser que es.

R. A mí, lo que desencadenó bastante este texto es la idea de una especie de génesis ideal que evidentemente tiene su punto de artificio, visto que la filosofía no puede dejar de tenerlo. Partiendo del solipsismo como una opción metódica es como si de pronto brotara, desde esa misma premisa, el orden en el que la historia puede tener

sentido que es, en las categorías que empleo en este libro el paso del ser que es al ser que soy. Para mí tiene mucha importancia ese capítulo al que llamo la última frontera del solipsismo, que es un poco eso, el intento de una génesis ideal desde el propio solipsismo, desde el mundo tal como me es ofrecido y dado a mí, como mundo en el cual se implanta mi lenguaje, mi decir, como decir teórico, como decir ético, como decir estético o como obrar, pero que se repliega a mí mismo, y en ese repliegue, ahondado un poco en el sujeto, de pronto brota la autosubjetividad. Esa especie de génesis ideal me interesa; lo que ocurre es que creo que puede ser llevada mucho más lejos y aquí me he limitado a poner las bases. Al final, me parece una especie de proemio a una futura crítica de la razón histórica, subrayando mucho lo de crítica, es decir, que no es una exposición de la razón histórica porque creo que legítimamente hoy no hay lugar desde el cual eso pueda hacerse. Pero sí al menos una especie de examen crítico.

La crisis del sujeto

P. Para ello parecen necesarias dos cosas: la primera, el abandono de la noción de razón cartesiana tradicional que usted asume en su libro; la segunda, el intento de fundamentar una nueva razón. ¿Hasta qué punto esto no es consecuencia, por una parte, de la crítica del marxismo a la razón moderna como razón burguesa y, por otra, un escepticismo casi generalizado sobre la posibilidad de una nueva razón?

R. Lo que yo creo que está en crisis, al menos es en lo que pensaba mientras escribía esto, es la idea de un sujeto histórico. Lo que veo críticamente del marxismo, a menos que se repiense desde categorías kantianas, como idea regulativa, es la postulación

de un sujeto histórico que además dimana del propio *logos*, del *logos* de la historia. No me veo con fuerzas para considerar el sujeto histórico, tanto en el modo como fue formulado por las ideologías burguesas como el propio sujeto desvelado por la reflexión de Marx, como el soporte y el lugar donde se despliega la verdad de la sociedad y de la historia.

Un poco lo que he pretendido en este libro es reconstruir una idea de sujeto que parta de esa disolución, de la escisión de ese sujeto y de una razón entendida según yo creo que debe entenderse hoy, es decir, según lo que suele llamarse la conciencia lingüística, que se desvela sobre todo como hecho lingüístico y está muy despierta con respecto a los límites de lo que se puede decir y de lo que no se puede decir. En la doble tenaza de la subjetividad dividida y de razón pensada como *logos* en el sentido lingüístico moderno: es ahí donde puede alumbrarse una posibilidad de construcción de la subjetividad y de la razón, y yo apuesto porque es viable hablar de sujeto y es viable hablar de razón, siempre y cuando se entienda sujeto como límite del mundo, un poco en el sentido que empleo aquí y asumo de la idea de Wittgenstein, y se entienda razón como *logos* en el sentido fuerte griego, pero además en su contenido de hecho lingüístico tal como se define en la modernidad. Definido así, y reapropiado un poco el énfasis kantiano del límite, o sea, de tener; plena lucidez respecto a lo que podemos decir y no decir, ahí hasta donde llega nuestro obrar y donde no puede llegar, ahí desde donde podemos dictaminar respecto a la historia y donde caemos en nuevas formas de dogmatismo respecto a la razón histórica, ahí, yo creo que se aloja un posible proyecto de subjetividad y de razón. Y de alguna manera este libro es un intento de reconstruirlo. Y aquí ya rebaso este libro, pero creo que está un poco en la línea de lo que siempre he intentado hacer, que es mantener un permanente diálogo con el otro de la razón y el otro del sujeto, es decir, con su sombra: el sujeto racional pero con conciencia plena de la pasión que de alguna manera lo determina; la razón con los límites de la propia razón.

P. Esa reconstrucción del sujeto pasa por una necesaria intersubjetividad que parece conectada con Habermas.

R. No; no lo está. Y me encanta poder marcar un poco las distancias. Yo el modelo habermasiano lo veo muy críticamente, y lo veo muy críticamente porque a pesar de que tanto en este libro como en *El lenguaje del perdón* y en otros textos me interesa mucho el pasaje de lo que aquí llamo el solipsismo a la intersubjetividad, e iniciar una reflexión sobre la intersubjetividad —a pesar de que sea de una génesis ideal del solipsismo y por tanto me importa mucho la idea del modo en el que se materializa lo intersubjetivo, en ese sentido sí que, siguiendo a Hegel, lo platearía en términos lingüísticos—, a diferencia de Habermas, subrayaría muy enérgicamente que cualquier forma de acuerdo de pacto de diálogo sólo es y existe y se produce en una renovación inherente al hecho mismo al modo como se comportan los sujetos en donde la conflictividad está viva. Es decir, la idea polémica, en términos fuertes, casi heraclitanos, en la cual se juega el *logos*, para mí es una premisa.

Me temo que Habermas, al plantear esa especie de sociedad ideal, dialógica, comunicativa, esa especie de esfera trascendental dialógico-comunicativa, en el fondo está sancionando una especie de forma que se corresponde demasiado bien con el modo en el que se están planteando de momento, y creo que no para su bien, algunas de las formas en que se desarrollan las democracias, que es a partir de la idea pura y simple de consenso, de pacto, y en ese sentido creo que la democracia, que siempre es vida y que es la forma menos mala de una comunidad, se renueva a partir de la conflictividad, que no tiene por qué ser estrictamente bélica, que puede ser dialógica, dialéctica, pero yo me temo que el modelo haber-masiano nos lleva a una especie de

eliminación de la diferencia, de limar la conflictividad en aras de algo que desgraciadamente me suena a totalitario, casi.

P. Finalmente, se aprecia en esta obra un cambio importante respecto a otras anteriores, el énfasis que usted pone en la proposición ética y su definición como vía de acceso a la metafísica.

R. Para mí eso es algo muy importante y supone un cambio el darle una realce mayor de la que solía darle a la ética. Un poco como llave para abrirse a la metafísica; claro, hay varias llaves, pero hay una que es la primera que empleo y que es donde puse más mi corazón, que es la proposición ética. Es la idea ésta de releer o repensar la *Crítica de la razón práctica* en una clave distinta de la de Kant, pero el tomarme en serio el imperativo categórico es uno de los puntos que más subrayaría. En esta especie de solipsismo ideal, en el sujeto abandonado a sí mismo, se encuentra un referente entre lo que Freud llama lo *superyoico* o lo que Heidegger llama la conciencia moral; en cualquier caso, una especie de referente que está determinando la propia experiencia del sujeto.

